
PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA EN PERU Y ECUADOR

Rodrigo Sánchez Enríquez

EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO se ha producido una de las reformas agrarias probablemente más radicales de América Latina, después de las de México y Bolivia¹. Esta logró, primero, la liquidación del sistema latifundista y el impulso de las cooperativas y formas asociativas de producción en el campo; luego, la parcelación de las cooperativas y la redistribución de la tierra entre los campesinos, cuya masividad, finalmente, condujo al sistema de las pequeñas unidades productivas familiares como la forma fundamental de la tenencia de la tierra.

¹ Este artículo es parte de un trabajo más amplio elaborado por el autor bajo el título de «Las condiciones históricas de la identidad y protagonismo indígenas: los casos de Ecuador y Perú», próximo a publicarse. En éste se consideran los aspectos referentes a los distintos procesos agrarios en los dos países, el problema de la herencia cultural de la colonia, el rol de los movimientos político-ideológicos de izquierda así como el del Estado y la Iglesia, sin los cuales la comprensión del tema es insuficiente. El autor agradece a FLACSO, Sede Ecuador, por la oportunidad de llevar a cabo esta investigación.

RODRIGO SÁNCHEZ

Las acciones de movilización social que condujeron a tales resultados, sin embargo, no podrían ser caracterizadas como indígenas. Fueron principalmente campesino-clasistas. Las formas de organización que adoptaron fueron los comités campesinos, locales o de mayor amplitud: federaciones de comunidades campesinas distritales, provinciales, departamentales, regionales y confederaciones nacionales. La categoría nominal que adoptaron tales gremios, en general, fue la de «campesinos».

En concordancia con ello, estos movimientos no sustentaron planteamientos propiamente étnicos, como la reivindicación de los territorios indígenas, del patrimonio cultural aborígen de formas de organización política o de nacionalidad étnicas, salvo en los casos de algunos movimientos de la primera mitad del siglo, en la sierra, que no lograron trascendencia regional ni nacional. Esto no quiere decir que en el Perú no existan identidades étnicas². Pese a estar presentes en las relaciones de la vida cotidiana, tales identidades no han logrado una expresión orgánica. Se trata entonces de identidades latentes, escondidas, confundidas con otras formas de identificación social.

La historia es distinta en el Ecuador, donde actualmente y desde varias décadas atrás existe uno de los movimientos indígenas más importantes de Latinoamérica. Sus actores plantean reivindicaciones que rebasan los marcos de los movimientos agraristas y

² Carlos Iván Degregori (1993) argumenta que, en relación a otros países, en el Perú las expresiones étnicas adquieren características simplemente distintas, que se manifiestan en determinados momentos coyunturales como las elecciones de 1990, cuando la mayoría del electorado optó en favor de un candidato procedente de una de las minorías étnicas. Sostiene, además, que es una identidad étnica que se orienta a optar por una identidad de mayor alcance social como sería la identidad «peruana».

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

clasistas; persiguen objetivos económicos, como el de redistribución de la tierra y el alivio de los problemas populares de sobrevivencia, y políticos en busca de su participación en las instancias de gobierno y decisión nacional. Los indígenas de este vecino país, organizados a nivel nacional en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), consideran que la solución de sus problemas sectoriales, así como los del conjunto de la población ecuatoriana, no llegarán a ser solucionados sino a través de la modificación de los conceptos básicos del sistema democrático y la estructura estatal bajo los principios del «Estado multinacional y pluricultural».

Este panorama es resultado de un proceso histórico particular. En el Ecuador, las transformaciones agrarias ocurridas a partir de 1964 (reforma de la tenencia de la tierra y proceso de modernización consistente en la transformación de las antiguas haciendas tradicionales en modernas empresas agropecuarias tecnificadas y capitalizadas) no dieron como resultado la completa incorporación de los campesinos indígenas ni el mejoramiento de sus condiciones de vida; por el contrario, ocasionaron el fortalecimiento de las diferencias y, con ello, el desarrollo de un discurso político indígena propio, fuera de las acostumbradas intermediaciones populistas o indigenistas.

El discurso se distingue de las propuestas clasistas, tradicionales en la medida que no sólo propone acciones en oposición al dominio de las clases terratenientes rurales y las hegemonías políticas nacionales en general, sino también traza un derrotero político y económico encaminado a modificar en forma sustancial la estructura de los modelos de nación y estado definidos por los sectores blanco-mestizos. Contrapone a ellos lo que se ha venido a llamar «el proyecto indígena» de reconstrucción del Estado.

RODRIGO SÁNCHEZ

Las acciones colectivas masivas y nacionales desarrolladas desde el «levantamiento indio de 1990», cuando los indígenas ecuatorianos emergen definitivamente a la escena política nacional, se enmarcan en esa perspectiva de participación masiva en la búsqueda de reivindicaciones propias, al mismo tiempo que en el debate y la reflexión nacional acerca del tipo de sociedad a construir.

Llama la atención, entonces, el contraste nítido que muestra el panorama de lo indígena en estos dos países. ¿Cómo entender que dos sociedades muy cercanas geográfica, histórica y culturalmente tengan trayectorias tan divergentes? Los factores históricos que intervienen son, desde luego, muy diversos y no pretendemos aquí abarcarlos todos. Nos limitaremos a ofrecer algunos elementos en el terreno de los procesos de integración interétnica, el rol de algunos movimientos intelectuales y los procesos educativos. Concluiremos con una síntesis y discusión de las implicancias del problema para el futuro de estas sociedades.

1. ¿INTEGRACIÓN Y MESTIZAJE DIFERENTES?

Son escasos los estudios que dan alguna cuenta de la evolución de las relaciones interétnicas en uno y otro país. Como consecuencia, sabemos poco, por ejemplo, acerca del significado de los procesos de integración económica y social en la evolución de las identidades étnicas. ¿Han sido tales procesos mecanismos de disolución de estas identidades? ¿En qué casos no lo fueron? En lo que sigue nos atrevemos a proponer algunas sugerencias tentativas que, sin duda, requieren de un mayor análisis en base a una mejor aproximación a la realidad nacional.

Es evidente que las corrientes de integración indígena en la economía y sociedad ecuatorianas tienen

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

la particularidad visible de haberse producido sin alterar, por lo menos en buena parte de la población rural, las identidades étnicas tradicionales. Mientras tanto, en el caso peruano, la integración económica y social habría significado al mismo tiempo un alto grado de disimulo y entrecruzamiento, cuando no la disolución, de tales identidades.

El ejemplo más claro en el caso ecuatoriano lo constituyen los indígenas de Otavalo, quienes durante los últimos 40 años se han incorporado en forma intensa al mercado nacional e internacional mediante la producción y comercialización artesanal, al mismo tiempo que al consumo de muchos de los bienes occidentales; sin embargo, mantienen buena parte de sus costumbres: lengua, vestimenta, creencias, ritos, su riqueza artesanal tradicional y, por supuesto, su identidad étnica. Pero ellos no son una excepción en el Ecuador; prácticamente todos los grupos con alguna raíz étnica presentan situaciones similares, aunque con menor espectacularidad. En cambio, en el Perú, los procesos de integración en sus distintas facetas y canales ha significado, como patrón general, el abandono de la condición étnica, aunque probablemente los pueblos y pobladores migrantes conservan algunos de sus elementos culturales.

Partamos de señalar que la integración económica y cultural en ambos países se dio con intensidades y mecanismos semejantes; es decir, por un doble proceso de interacción de corrientes convergentes: primero, la adopción por los propios indígenas de los elementos de la sociedad dominante: idioma, educación, moneda, mercado, ciudad, etc., con el propósito de apropiarse y hacer uso de ellos en su beneficio; segundo, por los desequilibrios y transformaciones ocurridas en las sociedades regionales y nacionales, tales como la urbanización, la expansión del mercado y la crisis de las instituciones tradicionales. A ello contribuyeron de manera importante las políticas estatales de integración y

RODRIGO SÁNCHEZ

modernización de la población indígena con el fin de atenuar las diferencias sociales y asegurar su hegemonía material y cultural. Sin embargo, los efectos de tal integración parecen ser claramente distintos en uno y otro caso.

En el Perú este fenómeno, descrito como «la gran transformación»³, ocurrió desde épocas muy tempranas (desde principios de siglo) y habría sido lo suficientemente profundo y amplio como para alterar la orientación cultural e ideológica de los campesinos, de manera que tanto las aspiraciones individuales y sociales como el contenido de las instituciones tradicionales -la comunidad campesina por ejemplo- dejaron de estar, directa o principalmente, asociadas a una identidad étnica indígena. A esta afirmación llegaron, en forma categórica, los estudios realizados sobre el tema desde 1970. «La aspiración máxima del indio es dejar de ser percibido como indígena e identificarse con el misti. La de éste, es llegar a ser criollo. Existe en ambos grupos una tendencia vigorosa a la promoción individual... La

³ José María Caballero se refiere con este concepto al conjunto de cambios producidos en la sociedad campesina desde los años '20 hasta 1969, es decir, con anterioridad a la reforma agraria. Se trata de: a) cambios demográficos con crecimientos rurales acelerados y una mayor movilidad con acentuada frecuencia migratoria principalmente hacia la costa, b) modificación de la estructura de las haciendas tradicionales (disminución del colonato, expansión de las economías campesinas mediante la compra-venta de tierras y mayor expresión de los movimientos campesinos y modernización de algunas haciendas), c) diferenciación campesina (revolución mercantil mediante la apertura de vías de comunicación y la expansión del capital comercial, surgimiento de campesinos medianos y ricos, diversificación ocupacional y terciarización de las economías urbanas, educación y alfabetización), d) penetración institucional mediante la apertura de agencias estatales, salud, educación, partidos políticos, gremios, bancos y e) transformación de los vínculos comunales con descomposición de los lazos organizativos o la adquisición de nuevas funciones (1981, pp. 293-367).

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

movilidad vertical y horizontal se intensifica. La tradicional representación trisegmentaria y la estructura pre-industrial a la que se asocia han entrado en descomposición y la nueva sociedad peruana comienza lentamente a recrear su autoimagen en términos de clases económicas y ocupacionales»⁴.

Mucho menos homogéneo, generalizado y más tardío en algunos sectores parece ser el proceso de integración sufrido por el campesinado serrano del Ecuador, de modo que uno tiene la impresión de que se trata de un tipo distinto de integración. Algunas provincias desarrollaron tempranos y avanzados procesos de diferenciación campesina, otras mantuvieron estables las antiguas relaciones serviles y el aislamiento de la masa laboral indígena. Entre las primeras se encuentran, por ejemplo, las provincias norteñas de Carchi, donde se dio paso al desarrollo de pequeños y medianos productores agrícola-comerciales, y la de Imbabura (en la que se ubica el cantón de Otavalo), donde ingresa buena parte de la población rural desde épocas anteriores al desarrollo de empresas familiares artesanales, incluyendo las redes de comercialización nacional e internacional en manos de los indígenas⁵. Igualmente las de Cañar y Azuay, en la sierra sur, emprenden desde

⁴ Fernando Fuenzalida (1970), pp. 74 y 83. La idea es reafirmada y ampliada a través de argumentos y material etnográfico por el conjunto de los artículos del volumen del cual forma parte el trabajo del autor. Intervienen en el discurso: José Matos Mar, Enrique Mayer, Gabriel Escobar y Francois Bourricaud. El mensaje que deja el libro es la relación directa que parece producirse entre integración, modernización y movilidad social (como la causa) y pérdida y disolución de la identidad étnica (como el efecto). Veremos más adelante la probable orientación evolucionista lineal que subyace a esta perspectiva.

⁵ Se trata principalmente de artículos de lana elaborados en telares familiares (aunque recientemente con modernas máquinas). Los otavaleños son herederos de los antiguos obrajes coloniales, algunos de los cuales funcionaron en ese lugar hasta mediados de la época

RODRIGO SÁNCHEZ

inicios de siglo la producción artesanal a nivel masivo con la desventaja de que su comercialización ha sido retenida en manos de los grupos tradicionales de poder local⁶. Es notorio que en estas provincias el sistema de propiedad no fue monopolizado por las grandes haciendas debido a que son zonas de haciendas pequeñas y existe mayor diseminación de la mediana y pequeña propiedad campesina.

No ocurriría así en las provincias de Pichincha y Cotopaxi (centro norte), Chimborazo y Bolívar (centro). Allí, respetando las diferencias y particularidades de cada caso, se dan los ejemplos de predominio de la gran propiedad hacendaria y un mayor sometimiento de los indígenas mediante las relaciones serviles (sin querer decir que en las otras provincias antes citadas este tipo de relaciones estuvieron totalmente ausentes). En estos casos la diferenciación campesina fue bloqueada hasta los años '70 por la presencia dominante de las haciendas tradicionales y, luego, modernizadas. El campesinado fue masivamente constreñido a la condición de huasi-

republicana. La artesanía indígena otavaleña surge como proceso de independización y desarrollo paralelo a las obligaciones obrajeras (ver F. Salomón, 1981).

⁶ Los productos principales son los internacionalmente famosos sombreros de paja de toquilla y los bordados, aunque la artesanía de Azuay (Cuenca) es mucho más diversificada en sus líneas productivas. La mayor parte de la producción es enviada al extranjero por empresas exportadoras pertenecientes a los sectores blanco-mestizos de la región. Parece existir entonces una división del trabajo de carácter étnico, en la cual la parte productiva es asumida exclusivamente por indígenas, aunque la identidad de ellos no sea muy notoria por la adopción de patrones de vida urbanos. La antropóloga Bárbara Grunenfelder que realiza investigaciones en comunidades de Cuenca constató este hecho notando que la identidad étnica de los artesanos no es visible ni explícita como en otras áreas, hecho que resulta importante comparado con lo que ocurre en Otavalo. Nos referiremos a esta diferencia más adelante.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

punguero y yanapero⁷, con escasas posibilidades de independización, migración o desarrollo propio. Debido a ello, esas provincias fueron aquellas donde se produjeron las mayores presiones campesinas por la tierra, aún hasta la actualidad, en la medida en que la reforma agraria no se llevó a cabo sino muy limitadamente; son también aquellas en las que se dieron con mayor incidencia los procesos de modernización agraria con el fin de cerrar el paso a los reclamos y las amenazas de afectación estatal. El resultado habría sido la división marcada entre sectores terratenientes y campesinos pobres desplazados a las zonas marginales y minifundios, con la consiguiente escasa diferenciación e integración socioeconómica de estos últimos.

Contrariamente a lo sucedido en el Perú, en Ecuador las instituciones estatales no se instalaron en los pueblos campesinos sino en las cabeceras de parroquias, siempre ocupadas por mestizos. Tampoco se dio la descomposición de las relaciones comunales, desde que éstas no constituyen la organización tradicional principal de los campesinos y, en su mayor parte, se conforman como consecuencia de la separación de los huasipungueros a raíz de la reforma y la modernización agraria a partir de 1964. Sólo luego de ello se produce la ola masiva de comunalización mediante la cual los antiguos trabajadores de hacienda inician un proceso de reintegración interna y organización social⁸. Ligado a

⁷ El huasipunguero es el campesino directamente vinculado a relaciones laborales en la hacienda a cambio del usufructo de una parcela de tierra (*huasipungo*) otorgada por el propietario; en cambio el yanapero es aquél que vive en una comunidad vecina a la hacienda, pero que por la precariedad de sus tierras propias está obligado a prestar servicios al hacendado para tener acceso a pagos en bienes o derechos de uso de los pastos, caminos y algunos otros recursos de propiedad hacendaria.

⁸ Galo Ramón (1993) sostiene que el proceso de comunalización es parte de las estrategias indígenas de reafirmación social,

RODRIGO SÁNCHEZ

ello tenemos que, por lo menos en las provincias de mayor presencia hacendaria, no podría hablarse de una diferenciación temprana del campesinado. Finalmente, el conjunto de hechos referidos van acompañados de una consolidación de los lazos de unión y movilización conjunta y simultánea que conducen al fortalecimiento de la identidad étnica indígena, la cual, a pesar de las diferencias interregionales, se manifiesta en forma general y masiva. Tal hecho es reconocido no solamente por los propios actores, sino también por la sociedad nacional, en forma general, en el vocabulario cotidiano, tanto que en Ecuador nadie duda de que los pobladores del campo son indígenas y los movimientos que protagonizan son de carácter étnico.

El proceso de integración campesina en Ecuador se habría dado, entonces, por varias vías y en momentos diferentes. Las más antiguas en las provincias del norte y el sur y las más recientes en las provincias centrales. Sería difícil sostener que para la época actual el nivel de integración campesina en la sierra ecuatoriana sea menor que en el caso peruano; más aún, considerando que las distancias geográficas son menores y que las vías de comunicación ofrecen mayores facilidades de movilidad. Resulta, sí, necesario indagar cuáles son las razones que condujeron a las distintas modalidades y consecuencias de la integración.

Dos casos locales ecuatorianos nos permiten esclarecer el problema. El primero es el de la parroquia de Salinas, cuya capital como sus 24 comunas rurales se encuentran organizadas en una OSG que consiste en una asociación de pequeñas empresas comunitarias denominada Fundación de Organizaciones de Salinas

económica, política e ideológica y, como tal, parte de la propuesta étnica de desarrollo y reorganización de la sociedad y el Estado.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA

(FUNORSAL)⁹. Conocida por ser una de las principales experiencias autogestionarias, reúne a 2,000 familias, aproximadamente, dedicadas de manera principal a la producción de leche y quesos en pequeñas fincas de un promedio de 15 hás. cada una. Etnicamente la parroquia se compone, según informes locales, de un 60% de población identificada como indígena y 40% de mestizos. Ambos sectores son campesinos ganaderos y viven distribuidos indistintamente en las diversas comunas de acuerdo a la ubicación de sus terrenos. Mestizos e indígenas son por igual socios de la empresa y tienen prerrogativas y obligaciones semejantes. Los esfuerzos comunitarios son patrocinados desde hace unos 8 años por el párroco, un sacerdote italiano de la misión salesiana.

El rasgo social predominante en el pueblo de Salinas -pese a estar ubicado en medio de la provincia de Bolívar, una de las de mayor expresión del movimiento indígena- es el de haber resuelto, por lo menos hasta la fecha, las contradicciones abiertas entre indios y mestizos; si bien existen ciertas tendencias de mayor aprovechamiento de los puestos de poder y los beneficios de la empresa, las contradicciones principales no se dan en el plano étnico. Según nuestras indagaciones en el lugar, tal situación particular responde a tres factores: a. tanto mestizos como indígenas tienen origen socioeconómico semejante: el de trabajadores tradicionales de hacienda en la época anterior. Ello sucedió en

⁹ Una referencia amplia a esta experiencia se encuentra en el libro de Antony Bebbington y otros (1993). Cada agrupación rural integrada dispone de una cooperativa de ahorro y crédito mediante la cual han mejorados sus viviendas, su ganado, sus pastizales; una planta de elaboración de quesos, un proyecto forestal, un taller artesanal y otras pequeñas actividades de carácter colectivo. En la población central de Salinas poseen, además, una fábrica hiladora de lana, fábrica de embutidos, taller de carpintería, hotel y una planta de maquinaria para la construcción de caminos; todo conducido en forma asociativa.

RODRIGO SÁNCHEZ

razón de que los mestizos fueron un grupo de familias empobrecidas que se ubicaron en el lugar para explotar las minas de sal en condiciones de dependientes y subordinación frente al hacendado; b. mestizos e indígenas fueron, y son hasta hoy, miembros en igualdad de condiciones de la «comuna indígena» de Salinas, pueblo central de la parroquia y c. las actividades de desarrollo local, impulsadas en base a donaciones externas, ofrecen beneficios amplios para ambos sectores, aunque los mestizos asumen un mayor rol protagónico.

El segundo caso al que deseamos referirnos es el de los artesanos de Otavalo que, partiendo de la condición de tejedores coloniales de los obrajes, se convierten en prósperos empresarios privados -capaces de atraer a turistas de todo el mundo a su feria sabatina local, de organizarse para establecer puestos de comercialización de sus productos en las ciudades principales del país, en Europa, Estados Unidos y Japón- y terminan por ocupar gradualmente la ciudad de Otavalo, que tradicionalmente fue un espacio exclusivo blanco-mestizo. Logran, así, apropiarse de un conjunto de patrones de vida urbano-occidentales, pero no abandonan su idioma, usos personales -como la cabellera con una larga trenza, su elegante vestimenta típica (pantalón y camisa blancos, poncho gris o azul, sombrero, calzado de alpargata; las mujeres con un collar abundante y brillante)- costumbres y valores culturales, todos revalorizados con orgullo.

Salomon ofrece la idea de que este fenómeno se debe al propósito de buscar la seguridad familiar y comunal mediante la inversión de sus ganancias en la adquisición de tierras, lo cual iría acompañado de la mantención de sus patrones tradicionales de vida¹⁰. Por nuestra parte pensamos que los otavaleños han logrado no solamente la prosperidad económica sino también

¹⁰ Salomon, (*Idem*), p. 432 y siguientes.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

la realización cultural. El conjunto de elementos de su cultura particular, entre ellos los mismos artículos artesanales elaborados con estilos propios, constituyen un instrumento ideológico que les permite no solamente elevar su imagen frente a sus tradicionales opresores sino, además, lograr un valor agregado cultural a sus productos, asegurando así la demanda y su éxito comercial. Los motivos para mantener y fortalecer su identidad étnica, por tanto, son evidentes.

El caso de la parroquia de Salinas, al igual que el de Otavalo, pueden ser útiles para ilustrar los motivos de la masiva movilización indígena en la sierra ecuatoriana y, a la vez, la ausencia de la identidad étnica en los movimientos campesinos peruanos. En el Ecuador la situación predominante de los mestizos es la de haber sido, tradicionalmente, parte del aparato opresivo del sistema de hacienda y del control administrativo estatal en los niveles regionales y locales. Eran, asimismo, quienes tenían en sus manos los canales mercantiles. Sólo en casos muy excepcionales, como en Salinas, tuvieron una situación semejante a la de los indios. Recientemente, como consecuencia de la reforma y modernización agrarias aparecen, además, como los nuevos medianos propietarios, gracias a que tuvieron posibilidades económicas para comprar parte de las haciendas¹¹. Como medianos propietarios se constituyen

¹¹ En el Ecuador, es conocido que el proceso de reforma agraria consistió principalmente en la distribución a favor de los campesinos de las tierras poseídas por la Iglesia. La gran propiedad privada fue afectada sólo en casos excepcionales, siendo objeto, más bien, de compra-venta a favor de personas económicamente solventes, que en su mayoría eran empleados de las antiguas haciendas o comerciantes, es decir, en lo general, las antiguas familias mestizas. Como consecuencia, actualmente la estructura agraria en la sierra ecuatoriana puede dividirse aún siguiendo las categorías étnicas. Así, la distribución de la tierra en la provincia de Cayambe, en el año 1987, se compone del 31% para terratenientes (blancos), 8% para mestizos

RODRIGO SÁNCHEZ

en un grupo intermedio identificado y aliado con los terratenientes aún presentes en el espacio rural. Actualmente la generalidad de la población campesina continúa aún ubicada en las áreas agrícolas marginales, obligada a la semiproletarización, la migración y las actividades informales. Pero además, es objeto de la segregación étnica utilizada por las clases blanco-mestizas como un mecanismo ideológico que les permite legitimar su condición privilegiada y justificar la de los indígenas. Excluidos estructural y culturalmente, los campesinos no tienen otro camino sino el de desarrollar un discurso alternativo en base a sus propios valores culturales menospreciados por los opresores. En este caso, la cultura y la identidad étnica constituyen instrumentos de defensa y acción estratégica colectiva en su pugna por ganar espacios territoriales, recursos, oportunidades administrativas y políticas. Es decir, es una forma de lograr legitimidad en sus demandas.

Mientras tanto, en el Perú, tenemos una situación que se asemeja a la de Salinas. La población rural no puede ser identificada fácilmente como étnicamente indígena, ni siquiera en las áreas ubicadas en los departamentos del sur (Cusco, Puno, Apurímac, Ayacucho y Huancavelica)¹². Tanto sus rasgos étnicos básicos como las adscripciones individuales subjetivas han sido encubiertas y confundidas, aunque algunos elementos

y 61% para indios. A nivel nacional, las tierras agrícolas estarían divididas en tres tercios, la gran propiedad, de más de 100 hás., que significa el 33%; la mediana propiedad (20 - 100 hás.) cubre el 32% y la pequeña propiedad (menos de 20 hás.), que llega al 35%. Estos estratos tendrían correspondencia con los grupos de terratenientes, mestizos e indígenas, respectivamente (ver Galo Ramón 1993, pp. 165-167).

¹² Es significativo que sólo estos departamentos, que contienen menos del 20% de la población serrana, han sido considerados en las esferas intelectuales limeñas como «la mancha india», a la vez que la región más económicamente deprimida del país. Más tarde esta zona fue rebautizada como el «trapezio andino».

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

culturales importantes -como las creencias mítico-religiosas y los sistemas de manejo de recursos y producción agropecuaria- han sido identificados claramente por muchos trabajos antropológicos¹³; pese a ello, ninguno de estos estudios niega la articulación y adaptación que tales sistemas tienen frente a las formas mercantiles y capitalistas. La constatación de la persistencia de tales rasgos culturales no ha ido siempre asociada, por lo menos desde la visión urbana, a la persistencia de la identidad étnica indígena, lo cual parece corresponder también a la visión de los propios campesinos. Esto último se haría evidente en el hecho de que «nadie en el Perú quiere ser indio» debido al estigma de «campesino pobre» o «siervo» que marca a este concepto¹⁴.

Lo problemático de las fronteras interétnicas en el caso peruano ha sido resaltado hace ya buen tiempo por Enrique Mayer, quien sostuvo en 1970 que la identidad étnica es un fenómeno relativo. Según este autor la condición de indio, cholo, mestizo o blanco de una persona depende del contexto en el que se encuentra y de la posición de los interlocutores. No existiría, por tanto, en el Perú, una estratificación claramente divisoria de tales grupos y menos una correspondencia con las relaciones económicas, sociales y políticas; como sí parece evidente en el Ecuador. Sería éste el factor esencial que, por lo menos en el caso de la sierra peruana explicaría la ausencia de movimientos indígenas.

Estas condiciones de la estructura socio-cultural en la región de los Andes Centrales son producto, nos parece, de un proceso histórico peculiar que puede ser calificado como un mestizaje de doble dirección. Por un

¹³ Ver por ejemplo los trabajos de Fonseca y Mayer, 1987 y Mayer, 1992.

¹⁴ Degregori, 1993, p. 120.

RODRIGO SÁNCHEZ

lado, la «cholificación» que consiste en la adopción por el indio de los patrones urbanos y mestizo-blancos y, por otro, la campesinización (con cierto grado de indianización) de amplios sectores mestizos y blancos. Ambas corrientes deben ser explicadas. La cholificación, que en el Perú ha sido reconocida como fenómeno generalizado no solamente entre la población rural sino también en el medio urbano, constituye un camino estratégico de penetración a la sociedad dominante por parte de los indígenas, de apropiación y utilización de sus símbolos a fin de competir con las mismas armas y en los mismos espacios. Mientras que la campesinización de sectores no indígenas, poco observada hasta hoy en los estudios sociales, no obedece a una voluntad estratégica sino a la obligación de las circunstancias de escasez de recursos y oportunidades. Se trata de un proceso de empobrecimiento de amplios sectores de la población blanco-mestiza; proceso que tuvo lugar probablemente en forma continua y en sucesivas épocas desde la colonia hasta la actualidad. Los blanco-mestizos en condiciones de desventaja económica y social se ubican no solamente en los principales centros urbanos de la sierra y la costa, sino también en los pueblos y comunidades, desarrollando ocupaciones de comerciantes, maestros, arrieros o transportistas, mineros y, también, en forma exclusiva o simultánea, de campesinos agricultores. Son muchas las regiones peruanas pobladas por campesinos de tez blanca, ojos claros («zarcos» en Cajamarca, «gringos» en Apurímac), emponchados, calzando ojotas, que cultivan minifundios, viven permanentemente en el campo y llegan a las capitales distritales los días de feria llevando sus pocos productos a vender en igualdad de condiciones con cualquier indígena.

Las comunidades rurales constituyen, sin lugar a dudas, la forma principal de organización del campesinado peruano y son consideradas, además, el repositorio de la riqueza cultural andina. Las comunidades

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA

reconocidas oficialmente a partir del año 1926 han llegado en 1988 al número de 4,792 pero se calcula que debe haber algunos miles más en condiciones extraoficiales. De las comunidades reconocidas, el 48% es anterior a la reforma agraria de 1969¹⁵, y son éstas precisamente las que presentan mejores rasgos de economía comunitaria y lazos de solidaridad interna. Muchas de ellas han sido objeto de acuciosos estudios antropológicos, sociales y económicos¹⁶.

Uno se pregunta porqué, siendo el movimiento comunitario tan importante en este país andino, los movimientos sociales se limitaron a las demandas puramente campesinas y dejaron de lado lo que sería el discurso y las reivindicaciones indígenas. Una probable respuesta es que la composición étnica de la mayor parte de las comunidades de la sierra peruana es heterogénea desde tiempos muy anteriores. Serían muy pocas, en proporción, las que mantienen la pureza indígena en el 100 % de sus miembros. Nadie desconoce el hecho histórico de que, a raíz de la alianza wanka-española que aseguró la derrota de los Incas en la conquista, las 300 y más comunidades del valle del Mantaro y sus alrededores fueron respetadas en su autonomía, pero también gradualmente ocupadas por familias españolas y mestizas, de modo que actualmente constituyen a la vez municipios y comunidades campesinas. Ellas fueron designadas por el antropólogo Gabriel Escobar como «comunidades mestizas»¹⁷. Cree-

¹⁵ Carolina Trivelli (1992), cuadro 1.

¹⁶ La comunidad campesina ha sido, por un lado, el objeto (casi) eterno de los trabajos de la ciencia antropológica en el Perú (Jaime Urrutia, 1993) y, por otro, la fuente de los estudios de economía rural más notorios de la década pasada (Adolfo Figueroa, Daniel Cotlear, González de Olarte, Bruno Kervyn).

¹⁷ Es muy conocido el estudio realizado por Gabriel Escobar, antropólogo cusqueño, en 1947, en los años iniciales del auge de la

RODRIGO SÁNCHEZ

mos que este fenómeno no es exclusivo de la región del Mantaro. Similares casos, aunque con antecedentes y circunstancias históricas distintas, se encuentran a lo largo y ancho de toda la sierra así como en las zonas altas de los valles costeros¹⁸. La anteriormente llamada «comunidad de indígenas» y hoy «comunidad campesina», -cambio de nombre ocurrido en el régimen de Velasco Alvarado, frente al cual ninguna de ellas protestó- ha dejado de ser, desde mucho tiempo atrás, el símbolo exclusivo de la población indígena. Trátese de una apropiación cultural mestiza o una organización creada por los blanco-mestizos, en cualquier caso, la

antropología peruana, sobre la comunidad de Sicaya, una de las muchas comunidades ubicadas en el Mantaro. El fenómeno de la presencia de la cultura mestiza en estrecha articulación o quizás superposición con la indígena ha sido también descrita por José María Arguedas (1975) en la misma región.

¹⁸ En la literatura antropológica son conocidos los casos de los pueblos principales de la parte norte del departamento de Huancavelica. Esos pueblos tienen administrativamente la categoría de distritos y, por tanto, están organizados en municipios, pero constituyen a la vez comunidades indígenas oficialmente reconocidas (léase Huando, Conaica, Cuenca, Pilchaca, Moya, Vilca y Manta). Estando su territorio ubicado en las amplias laderas de la cordillera occidental, presentan dos zonas de vida principales: la parte baja, con clima abrigado y tierras agrícolas de regular calidad, y la parte alta, apta para la crianza de animales y el cultivo limitado de tubérculos. Los pueblos capitales albergan a una numerosa población de mestizos dedicados a la agricultura minifundista, todos con la condición de miembros «natos» o «activos» de la comunidad («comuneros»). Mientras tanto, las partes altas son ocupadas por caseríos dispersos con población claramente indígena. Los indígenas, al replegarse a las tierras de altura, han logrado autonomizarse y escapar a las relaciones con los mestizos (ver Henri Favre, 1977), pero los cargos de representación y organización comunal están en manos de los mestizos en forma casi absoluta. Diríamos que en estos casos hubo una apropiación de las posibilidades de auto-representación de los indígenas por los mestizos, cosa que se produce con bastante frecuencia en la sierra peruana, aún en aquellos pueblos donde los dos grupos étnicos ocupan por igual los mismos espacios.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

institución comunal no cumplió el rol de reivindicar los derechos exclusivamente indios sino del conjunto heterogéneo de campesinos. Es probable que ésta sea la razón por la cual los discursos indigenistas y neoindigenistas de los intelectuales y profesionales urbanos no han contado con la adhesión de aquellos a quienes esperan defender o representar.

Definitivamente en el Perú se han dado muchísimos casos similares al de Otavalo, por supuesto, guardando las distancias. Tenemos los tejedores de San Pedro de Cajas, los orfebres y plateros de San Jerónimo de Tunán, los buriladores de mates de Cochabamba en el departamento de Junín; los retableros de Huamanga, los pintores de Sarhua, en el departamento de Ayacucho, los tejedores de chompas de alpaca de Cusco y Puno, los ceramistas de Pucará, los talladores de marmolina en Cajamarca o los torneros de Catacaos, en Piura. Están también los fabricantes y vendedores de ropa del Jirón Gamarra, en Lima, y todos los empresarios provincianos formales e informales que rodean la gran capital, incluyendo a los pequeños industriales autogestionarios de Villa El Salvador. La diferencia consiste en que ningún pueblo de artesanos o informales en el Perú se identifica como indígena ni forma parte de un movimiento indio tal como lo hacen los otavaleños. Es probable que la razón para ello sea la misma que acabamos de anotar para los campesinos. La mayoría de los pueblos citados, así como los provincianos en Lima, no tienen rasgos puramente indígenas ni se consideran como tales, se caracterizan más bien por el mestizaje cultural y la identidad amplia.

Esta constatación de las diferentes formas de integración y mestizaje ocurridas en ambos países nos aproxima mucho más a las raíces del problema. A partir de ello, formulamos como hipótesis de trabajo que el tipo de mestizaje social y cultural ofrece una condición ideológica de base para la expresión o inhi-

RODRIGO SÁNCHEZ

bición de la etnicidad. En el Ecuador, el escaso mestizaje de los indígenas hizo posible que éstos expresen abiertamente su identidad como tales, al tiempo que en el Perú la intensificación del mestizaje indígena, consistente en la cholificación, impide o neutraliza tal expresión.

2. ¿APROPIACIÓN INTELECTUAL DEL DISCURSO INDÍGENA?

No deja de ser significativo que el Perú sea el país de los movimientos indigenistas, más no así de los movimientos indígenas. Lo contrario ocurrió en Colombia, Ecuador y Bolivia, donde las corrientes intelectuales y artísticas indigenistas, fueron relativamente débiles y, en su lugar, se dieron los protagonismos políticos y culturales de la propia población indígena.

Podríamos avizorar, entonces, que los intelectuales y políticos peruanos, desde principios de siglo, jugaron un papel importante en esta diferencia, que aún no ha sido debidamente evaluada en sus consecuencias para el curso de los movimientos sociales.

Se ha señalado el carácter exógeno del indigenismo respecto de los indígenas. A ello se debe probablemente que los grupos indígenas no participaron directamente en ningún movimiento importante bajo la conducción de los indigenistas, aunque sí aprovecharon estratégica e indirectamente algunos de los puentes jurídicos, políticos o ideológicos que éstos le proporcionaron, como la ley de reconocimiento de la comunidad indígena promulgada durante el gobierno de Leguía, en 1920, el programa de Cooperación Popular de Belaúnde a partir de 1963 o la figura de Túpac Amaru que fue erguida por Velasco Alvarado como emblema de la reforma agraria y su programa de apoyo a la movilización social, SINAMOS¹⁹.

¹⁹ El «Sistema Nacional de Movilización Social» fue un organismo creado en 1970, con rango ministerial, como el instrumento

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA

No podemos hablar, sin embargo, a partir de la distancia que separó a los indigenistas de los sujetos en quienes se inspiraron del fracaso político del indigenismo. En el Perú nunca se habló de ello, probablemente porque no todos los indigenistas se trazaron la idea de protagonizar en forma directa un movimiento de carácter político. Sin embargo, sus ideas tuvieron, de manera indirecta, efectos en la gestación de algunos movimientos campesinos locales y regionales desde los años '20 en adelante²⁰. Estos hechos sirvieron para que los directos exponentes del indigenismo vieran fortalecido el

del régimen para canalizar la participación política de las organizaciones populares en apoyo a las reformas emprendidas. Una vez sustituido Juan Velasco de la Presidencia, y desactivada la reforma agraria, a partir de 1976, las oficinas de SINAMOS fueron gradualmente suprimidas. La participación social en esta experiencia, como en las acciones de Cooperación Popular belaundista, fue bastante amplia, especialmente en el caso del campesinado nacional. Tanto SINAMOS como Cooperación Popular se caracterizaron por ubicar a la población de base y a sus dirigentes en una posición subordinada frente a las instancias oficiales burocratizadas.

²⁰ Es el caso de los movimientos de Rumimaqui y Atusparia a fines del siglo pasado y a principios del actual en los departamentos de Puno y Ancash, respectivamente. Aparte de ello, los casos de maestros de escuela que, en distintos lugares de la sierra, siendo miembros o simpatizantes del partido aprista, bebieron de las ideas indigenistas e impulsaron rebeliones campesinas. Tal es el caso de los movimientos de «faeneros» de las haciendas de Yanamarca, valle del Mantaro en los años '40 (R. Sánchez y G. Alberti, 1974). Igualmente ilustrativa es la «Reuelta de Oyolo» ocurrida en el extremo sur del departamento de Ayacucho, en enero de 1931, cuando «campesinos indios» dirigidos directamente por tres mestizos «cholos», dos «activistas campesinos» e, indirectamente desde Lima, por Mariano Vara, influido por las ideas indigenistas de Leguía, ocuparon el pueblo de Oyolo y se enfrentaron violentamente a hacendados y policías con saldos sangrientos. La consecuencia posterior de esta acción fue que «los campesinos ganaron», en la medida en que luego se produjo el éxodo de las personas importantes del lugar, es decir, de los «mistis» o blancos. La referencia procede del estudio realizado por Ladislao Landa (1993).

RODRIGO SÁNCHEZ

carácter premonitor de sus ideas con miras a un despertar de la «raza india» y la eventual recuperación de su hegemonía en la escena nacional²¹.

Lo que sí resulta evidente es la distancia que separa a las poblaciones indígenas y el carácter principalmente urbano y proteccionista del discurso indigenista. Es decir, se trata de un movimiento impulsado desde los sectores blanco-mestizos intelectuales, a partir de las contradicciones entre las facciones de la oligarquía criolla. No resulta casual, entonces, que hayan sido los ideólogos de la oligarquía agroexportadora, en su pugna con la oligarquía terrateniente y serrana, los primeros que abogaron por los indios en su afán de liberarlos de las relaciones serviles. Tal fue el propósito, asimismo, de los dos gobiernos del presidente Augusto Leguía a principios de siglo, en el que se dan un conjunto de leyes a favor de los indígenas, como la creación oficial del «Patronato de Indígenas» y la del reconocimiento estatal de la comunidad. Estos cambios y vaivenes en la política nacional sirven de contexto y estímulo al desarrollo de las formulaciones indigenistas de origen blanco-mestizo²².

¿Cómo entender el sentido de estos hechos? Los blanco-mestizos y la misma clase criolla, enarbolan la defensa de los indios; y éstos optan por ignorar tales discursos y actúan como simples observadores, limitados en sus posibilidades de desarrollar su propia expresión. Es probable que los blancos actuaran, consciente o inconscientemente, en favor de los proyectos de «modernización» para los cuales tanto el antiguo sistema de hacienda como los indígenas serranos constituían un

²¹ Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Cusco.

²² Valcárcel nació en el Cusco y fue hijo de una importante familia terrateniente. Luego de cursar estudios en Lima se radica en su ciudad natal desde donde desarrolla una notable actividad intelectual.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

obstáculo. Desde el punto de vista de sus intelectuales, resultaba imposible ignorar los valores culturales y civilizatorios del Tawantinsuyo y sumergir a los indios en el simple desprecio. Les resulta imposible soslayar la vertiente andina de la nacionalidad peruana; vertiente que termina por ser reconocida y ensalzada hasta su proyección como elemento hegemónico futuro. En forma particular, los mestizos (intelectuales, políticos, abogados, maestros), agobiados por su doble raíz, criolla e indígena a la vez, y su situación ambivalente, encontrarían su derrotero en una orientación similar de inclinación hacia los contenidos culturales indígenas, en crítica a los patrones urbanos y occidentales, aunque sin cuestionarlos en definitiva²³.

Los efectos de este comportamiento parecen ser de trascendencia crucial para determinar el carácter de los movimientos sociales futuros. Estaríamos frente a un fenómeno de apropiación de símbolos culturales andinos por las facciones indigenistas de la intelectualidad blanco-mestiza. Este hecho tendría un doble efecto: por un lado, permitió a estas clases construir su imagen frente al conjunto de la sociedad y resolver por lo menos en parte sus contradicciones de identidad²⁴; por otro lado, por medio del efecto de confusión de identidades, despojó a los indígenas de sus valores y discurso, imposibilitándolos de hacer uso de sus herramientas culturales más valiosas. Se podría afirmar, entonces, que

²³ Efraín Kristal (1991) es uno de los autores que propone que el discurso indigenista es más un mecanismo de expresión y búsqueda de solución de las contradicciones inconscientes de los blanco-mestizos antes que un real propósito de resolver los problemas indígenas. Esta contradicción central del indigenismo y su consecuente irrealización sería, por tanto, una manifestación de los agudos problemas de identidad y de los conflictos que se encuentran en el mestizo, analizados en *Garcilaso* por Max Hernández (1991).

²⁴ Efraín Kristal (1991).

RODRIGO SÁNCHEZ

mediante la apropiación simbólica, mestizos y blancos lograron revertir el potencial político de las representaciones culturales indígenas en contra de los propios indios.

Un fenómeno distinto sucede en el Ecuador. El pensamiento indigenista aquí no alcanzó notoriedad en el ámbito literario, y menos aún, en el ideológico. Si bien tuvo algunas expresiones nítidas, como el caso de las obras de Pío Jaramillo que se difunden desde 1922, su prédica fue prontamente subsumida en el discurso y la práctica de los movimientos de izquierda marxista. Tan es así que, por lo menos en la visión de Andrés Guerrero, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), auspiciada por el Partido Comunista, adoptó durante 40 años una postura indigenista, asumiendo para sí la traducción del discurso indígena y actuando como intermediaria entre los sujetos-indios (carentes de condición ciudadana) y las clases dominantes ²⁵. El vacío dejado por el indigenismo en el Ecuador de los años '30 en adelante, es cubierto por dos corrientes literarias contrapuestas: el «metropolitanismo» y el «terrigenismo», cuyas características dan una idea de la diferente orientación que adopta el pensamiento blanco-mestizo en este país

²⁵ Guerrero (1993, pp. 102-104) desarrolla esta idea para argumentar que los indígenas asumen su condición de ciudadanos únicamente después de lograr su organización independiente de la FEI, más precisamente con el levantamiento de 1990; antes de ello habrían sido únicamente sujetos sin expresión propia. Esta tesis puede ser discutida a la luz de mayores evidencias no consideradas por el autor. Por ejemplo, la participación directa de dirigentes indígenas en la mencionada federación y en los movimientos campesinos desde épocas tempranas relativiza este rol mediador y el carácter típicamente indigenista de la FEI. Por el contrario, sugiere que esta organización fue una expresión del propio movimiento indígena, mucho más de lo que comúnmente se supone; la orientación izquierdista probablemente fue en el fondo un «ropaje» adoptado por los indígenas dadas las circunstancias que los rodeaban.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA

respecto de su similar en el Perú en la misma época. La primera corriente, elitista, quiteño-aristocrático-burguesa, se delinea «iberoamericanista», reivindica lo hispánico y europeo como rasgo distintivo de América Latina y remarca la hegemonía espiritual de «América Española»²⁶. La segunda, mientras tanto, reconoce y propugna la «peculiaridad histórica de Indoamérica en el enfrentamiento crítico con las expresiones pasadistas o coloniales... relleva lo nacional popular como el sedimento para la construcción de un ser nacional... muestra gran preocupación por el hombre rural, del paisaje, la fauna, la flora, pero también por la ausencia de identidad del mestizo, su ambigüedad cultural... la mayoría de ellos inscritos en las filas de los partidos de izquierda»²⁷. Ambos discursos fueron ajenos al problema indígena, es más, lo ignoraron totalmente.

La escasa difusión de las ideas indigenistas tendría sus raíces en una orientación hispanista o mestizo-americana de la intelectualidad ecuatoriana de aquella época, al lado de un escaso o inexistente reconocimiento de los valores culturales indígenas. Esta actitud tendría que ver con el carácter externo y adverso que adquiere para el Ecuador la imagen del Tawantinsuyo²⁸, en la

²⁶ Quinteros y Silva (1991) p. 416.

²⁷ Quinteros y Silva (Idem) pp. 418-425.

²⁸ El hecho histórico de que el Tawantinsuyo haya tenido su origen y centro principal en el actual territorio peruano influyó probablemente en el desarrollo y durabilidad del movimiento indigenista en el Perú y, a su vez, en su escaso desarrollo en el Ecuador, donde la imagen Perú, país «enemigo» e «invasor», se asocia con el «imperialismo» inca. Coherentes con este sentimiento, los blanco-mestizos ecuatorianos no podían enarbolar la defensa de la cultura indígena. La «escasa» civilización alcanzada por las etnias de los Andes ecuatorianos en la época prehispánica, a los ojos de sus clases dominantes, no habría justificado un movimiento indigenista con la misma validez que aquel impulsado en el Perú con referencia al Tawantinsuyo.

RODRIGO SÁNCHEZ

medida que éste sojuzgó a las etnias prehispánicas que ocupaban el actual territorio ecuatoriano. El «poco desarrollo» logrado por tales grupos antes de la conquista completaría el cuadro de elementos negativos que le restan importancia simbólica y fortalecen la imagen de superioridad de la cultura occidental y urbana de los criollos. Se entendería así la actitud de la oligarquía y las nuevas clases dominantes ecuatorianas, que intentaron resolver el problema de la formación de la nación en base a la simple integración y «blanqueamiento» de los indígenas y, con ello, la desaparición definitiva de lo indio.

El mestizo, en estas condiciones, no tiene mucho que elegir. Sus conflictos de identidad se resolvieron fácilmente con la negación de sus raíces indias y su mayor inclinación a la cultura blanca. El mestizo ecuatoriano resulta, entonces, siendo el mejor aliado del blanco y el que más directamente plantea las relaciones discriminatorias frente al indio, tanto que representa la cultura occidental-urbana y sustituye al blanco en las relaciones cotidianas, laborales, comerciales o políticas en los ámbitos regional y local. En la época de la hacienda tradicional, los mestizos fueron los empleados de los hacendados que jamás vivieron en sus propiedades sino en Guayaquil, Quito o el extranjero. Con la reforma agraria y la modernización de la agricultura, los mestizos adquieren en compra las mejores tierras y se convierten en los propietarios medianos. Políticamente son los que tradicionalmente vivieron en las ciudades cantonales y parroquiales asumiendo en forma exclusiva el poder local y regional. En otras palabras, tales procesos mantuvieron casi intactas las relaciones de diferenciación étnica. Sólo en los años recientes por efecto de factores colaterales, como veremos más adelante, se produce el resquebrajamiento relativo de las estructuras administra-

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA

tivas locales que permitirán cierto espacio de acceso y cambio de posición a los indígenas²⁹.

El sometimiento, el desprecio o, en el mejor de los casos, la integración y completa aculturación bajo la bandera exclusiva de los elementos culturales blanco-criollos fueron los criterios principales de la dominación. Aquí no hubo necesidad ni justificación para la apropiación de símbolos culturales indígenas, salvo su utilización en los años recientes con fines turísticos y, por lo tanto, de ventajas económicas comerciales. Por ello, los grupos indígenas encontraron totalmente abierto el camino para la reconstrucción de su discurso, de su cuerpo simbólico-cultural como herramientas de directa utilidad. La historia de opresión y destrucción de la que fueron víctimas les ha permitido, en los años recientes, contar con algunos elementos favorables. Su condición de grupos marginales o sojuzgados en la época de los Incas y su supuesto escaso avance civilizatorio impidieron los procesos de apropiación cultural y dejaron en sus manos los recursos culturales que ahora ostentan y enarbolan para su propio beneficio.

3. «PERSONALIDAD» Y AUTOEDUCACIÓN ETNICAS

Queda pendiente aún determinar los aspectos intraétnicos y los factores colaterales que impulsan el fortalecimiento y la expresión abierta de la identidad étnica. Es decir, ¿cómo así los grupos indígenas ecuatorianos avanzan gradualmente en la consolidación de su identidad étnica y en su participación colectiva y organizada en el movimiento que luego llega a manifestaciones de nivel nacional?

²⁹ Ver Hernán Carrasco (ídem) pp. 29-65 y Andrés Guerrero (1993) pp. 91-109.

RODRIGO SÁNCHEZ

Para abordar este punto debemos referirnos, primero, a la caracterización de la propia sociedad indígena como agente y sujeto colectivo y, segundo, señalar algunos de los factores que intervinieron como incentivos de la conciencia y expresión indias. Ambos aspectos resultan cruciales a fin de considerar el rol que juegan los aspectos internos a los grupos y su interrelación con los externos.

Queremos entonces sugerir, en esta sección, que los pueblos indígenas ecuatorianos se distinguen por conservar una mínima parte de sus condiciones sociales y culturales primordiales y, como tales, constituyen hoy en día grupos relativamente identificables territorial, demográfica, cultural y lingüísticamente. En otras palabras, serían sociedades más propiamente indígenas. Por su parte, en el Perú, esas condiciones se encuentran únicamente en los grupos amazónicos, no así en el caso de la sierra ni menos la costa, donde las identidades, si es que existen, son menos evidentes y muy relativas; los rasgos étnicos tienen un carácter situacional³⁰, dependen de las circunstancias y los puntos de vista variables, propios o ajenos, tal como hemos señalado en la sección anterior.

Esta supuesta mayor presencia contemporánea de los rasgos primordiales en los grupos ecuatorianos ofrecería las bases tanto empíricas como ideológicas para que los grupos ecuatorianos ostenten una perso-

³⁰ Varios autores distinguen los dos criterios de definición de la identidad étnica: las condiciones «primordiales» y las «situacionales». Las primeras se refieren a las características 'dadas' de origen, agrupación espacial, reglas de pertenencia o vinculación interna y patrones culturales. Las segundas son aquellas que tienen que ver con la manera cómo los propios miembros del grupo se identifican y cómo son definidos por otros, basándose en intereses y circunstancias en un momento dado; tales aspectos pueden ser verificados en el terreno ideológico y político. Ver Clifford Geertz (1973), Fredrik Barth (1969). Una breve discusión referida al Perú se encuentra en Degregori (1993).

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA

nalidad étnica³¹ que se manifiesta, por una parte, en la conservación de sus lazos de unidad y solidaridad internas y, por otra, en sus relaciones de distancia y escasa familiaridad frente a los sectores blanco-mestizos. Esta personalidad étnica tiene, evidentemente, expresiones de variada intensidad en distintos momentos de la historia, pero, dadas las condiciones recientes, llegó a fortalecerse y logró niveles de expresión excepcionales. En otras palabras, el actual desarrollo de la identidad indígena en el Ecuador no descansaría únicamente en las condiciones situacionales de identidad, definidas por imperativos propios del momento histórico, también habría sido crucialmente favorecido y moldeado por las propias condiciones primordiales de existencia, condiciones que constituyen el piso de su identidad social y sobre las cuales elaboraron las herramientas ideológicas para conquistar los espacios de participación nacional³².

Hay un conjunto de elementos que sustentarían esta sugerencia. Comencemos por aquello menos discutible: los cinco grupos de la selva amazónica (los Cofanes, Siona-Secoya, los Quichua amazónicos ubicados en la frontera con Colombia; Los Huaorani y los Shuar-Achuar ubicados en la parte central y sur del oriente ecuatoriano) son los que más claramente presentan aquellos rasgos primordiales de idioma, territorio, organización basada en el parentesco, formas propias de

³¹ Debemos esta idea a Roberto Santana (1983) quien no solamente la enuncia sino también presenta el contexto en el que se manifiesta y orienta el comportamiento indígena en algunas áreas de la sierra ecuatoriana.

³² Consideramos que las condiciones (primordial y situacional) de la identidad no son excluyentes entre sí. En unos casos pueden manifestarse en forma separada, siendo una más prioritaria que la otra; pero, en otros, ambas interactúan mutuamente y constituyen parte de la realidad étnica total. Este sería el caso de la mayoría de los grupos ecuatorianos.

RODRIGO SÁNCHEZ

organización política y elementos simbólicos propios³³. Sus avances organizativos y reivindicativos son de tipo particular, debido a las diferencias de situación y problemática. Sus preocupaciones responden principalmente a la agresión ejercida por la llegada de colonizadores, así como a la presencia de las empresas de explotación petrolera. Ambos factores constituyen una seria amenaza a su existencia. Frente a estas agresiones han impulsado una larga y dramática lucha colectiva, organizados inicialmente en forma separada y, luego, en estrecha alianza con los indígenas serranos y costeños.

El segundo tipo de situación lo presentan los cuatro grupos indígenas de la sierra y costa norte (los Chachi, Epera, Awá y los Tzachi). Son probablemente los más reducidos en población, pero mantienen invariables sus condiciones básicas como pueblos y culturas nativas, con organización y sobrevivencia independientes, sobre las cuales la etnografía conoce muy poco. Son grupos lingüística, demográfica y territorialmente identificables. Estos son grupos que se han incorporado a la organización indígena nacional en forma más reciente pero que han venido también reclamando sus derechos étnicos en forma independiente³⁴.

³³ La bibliografía etnográfica e histórica sobre estas sociedades es extensa y rica. Nos remitimos a ella para mayores referencias.

³⁴ En el caso de los Tzachi (T'sachilas) o también llamados «Los Colorados», por el color achote teñido de sus cabelleras, los avances en su reivindicación de independencia son importantes en la medida en que han logrado establecer un contrato con el Estado ecuatoriano, el cual les otorga la ocupación exclusiva de su pequeño territorio. De esta manera, tienen, antes que cualquier otra etnia, reconocida su autonomía territorial. Una breve referencia a este grupo se encuentra en la revista *Cuadernos de Nueva*, p. 76. Este documento contiene, además, una descripción amplia de las condiciones étnicas primordiales de muchos otros grupos de las varias regiones. Ver también los varios trabajos en el libro de José Mora y otros.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA

El tercer tipo de situación corresponde a los varios grupos de la sierra ecuatoriana que constituyen el gran grupo lingüístico de los Quichua³⁵. Fueron los que más directamente sufrieron la prolongada dominación europea y blanco-mestiza, sometidos a la condición de concertados y huasipungueros, condición de la cual lograron liberarse sólo a partir de la aplicación de las reformas agrarias de 1964 y 1972. Existen algunas excepciones, como los Saraguros en Loja, que tuvieron el status de comunas independientes.

Un cuarto y último tipo lo constituyen los grupos Manta y Huancavilca en la península de Santa Elena, en la costa, que se caracterizan por su actual condición claramente mestiza y por la pérdida total de rasgos indígenas. Sin embargo, ellos se declaran «indios» descendientes de aquellas etnias prehispánicas en función de sus propósitos de control y reivindicación de tierras invadidas por colonos³⁶.

Sin entrar en mayores detalles en este punto, quisiéramos solamente señalar que los quichuas de la sierra, los de mayor interés para el presente ensayo, presentan algunas características que permiten verificar sus condiciones étnicas primordiales: a. las características identificables, tales como lugar de residencia, vestimenta, idioma, actividad agropecuaria de pequeña escala, tipos de vivienda, etc., han sido criterios comunes de identificación indígena. En 1987, Gregory Knapp realizó cálculos en la sierra y llegó a la conclusión que la población quichuahablante, en términos netos -sin con-

³⁵ Los principales subgrupos integrantes son: los Otavalo, Cayambe, Salasaca, Cañari y Saraguros; algunos de ellos provienen de etnias preincas nativas, otros tienen su origen en las etnias llegadas en la época Inca en condición de mitimaes.

³⁶ Estamos en este caso frente a una identidad étnica de naturaleza situacional, en la cual la identidad reclamada tiene un contenido puramente ideológico-instrumental.

RODRIGO SÁNCHEZ

tar a aquellos que por varios canales se han aculturado-estaría conformada por 800,000 personas³⁷. Otras referencias coinciden en afirmar que, antes de 1950, la población indígena ecuatoriana llegaba al 50% del total de habitantes del país y que actualmente se ubica entre el 10 y el 20%³⁸; b. generalmente los pueblos o comunas de residencia son de escasa apertura a personas extrañas, a la vez que el comportamiento personal se caracteriza por el hermetismo y desconfianza frente a los mestizo-blancos y cualquier persona extraña³⁹; c. mantienen su lengua indígena en condiciones de uso exclusivo en alto grado⁴⁰, aparte de un conjunto de símbolos que los distinguen, tales como el uso del sombrero y las trenzas o guangos tanto en hombres como en mujeres.

Estos elementos son signos de pertenencia y vinculación de las personas a sus respectivos grupos originarios, independientemente de si residen o no en

³⁷ Knapp (1987), p. 28. Cálculos similares son realizados por Galo Ramón (1993, p. 171) en el cantón de Cayambe donde la distribución de la tierra corresponde nítidamente a los grupos étnicos: blanco, 30.8%; mestizo, 8.2% e indio, 61.0%. Ver también la nota 72.

³⁸ Ver Quinteros y Silva, p. 406 (Tomo 1), Ramón (1993) cap. 3 y Alicia Ibarra (1992) p. 13.

³⁹ La antropóloga Carmen Hess, de la Universidad de Harvard, con larga experiencia de campo en la provincia de Cotopaxi, nos da testimonio de las dificultades que tienen los visitantes urbanos en cualquiera de las comunidades de esa región; el ingreso a esos pueblos sin la anuencia de sus autoridades es imposible por razones únicamente de desconfianza y hermetismo social.

⁴⁰ Es fácilmente observable el hecho de que en Ecuador el idioma quichua ha sido muy poco utilizado por los blanco-mestizos; igualmente, la mezcla idiomática con el español es muy reducida. En el Perú, el quechua, por lo menos en la sierra, ha sido de uso muy común entre mestizos y blancos, así como es frecuente las expresiones entremezcladas con términos españoles.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

el lugar de origen⁴¹. Además, sirven de base o referencia mínima o ambigua para la percepción y auto-percepción indígena, que sí contiene una mayor evidencia en la sociedad ecuatoriana. Gracias a ello, probablemente es que, entre otras causas, en 1993, el 18% de los habitantes de la ciudad de Quito se consideraban blancos, el 72% mestizos y el 5% indios; el 41% piensa que en el país hay una diversidad de nacionalidades y no una sola y el 46% cree que en la sierra ecuatoriana hay más indios que mestizos. Las cifras son muy semejantes en la ciudad de Guayaquil⁴².

El sociólogo Roberto Santana ha señalado que las condiciones descritas para los pueblos ecuatorianos son consecuencia de los factores de segregación étnica impuestos por la población blanco-mestiza, a los cuales los grupos marginados han respondido tradicionalmente con comportamientos adaptativos, hermetismo y desconfianza frente a los ajenos⁴³ y un sentimiento de unión y solidaridad entre los propios. Este sentimiento constituiría el centro de aquella personalidad étnica que se encuentra en la base de los procesos de identidad y movilización ocurridos.

El mismo autor nos ayuda luego a la comprensión de esos procesos. Lo hace basado en las experiencias seguidas de cerca por él entre los Saraguros de Loja y los indígenas de Colta en Chimborazo. En el

⁴¹ Quienes por alguna razón se deshacen de estos símbolos son considerados como renunciantes, que ya no forman parte de la comunidad (comunicación de Luis de la Torre, indígena de Otavalo, lingüista, colaborador del proyecto de Educación Bilingüe y estudiante postgraduado de Antropología en FLACSO).

⁴² Datos de una encuesta realizada en Quito y Guayaquil por el Programa Informe Confidencial IESOP. Ver Santiago Nieto, «El problema indígena» en Albán Gómez, Ernesto y otros (1993), pp. 61-86.

⁴³ Santana (ídem), p. 109 y siguientes.

RODRIGO SÁNCHEZ

primer caso se refiere a las acciones del Programa de Alfabetización en lengua nativa promovidas a partir de 1980 por un equipo docente de la Universidad Católica de Quito, que logró una inusitada receptividad por parte de los indígenas, a diferencia de otros proyectos que tuvieron un rotundo fracaso. La razón fue la actitud de respeto de este programa por la lengua quichua y, junto a ello, el aprecio a la personalidad cultural del grupo, que se expresó desde los inicios del proyecto en la transferencia de la conducción de las acciones educativas a los líderes locales⁴⁴. El segundo corresponde a la Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo, formada a fines de los años '70 bajo el patrocinio de la Unión Misionera Evangélica de Colta. En este caso, aparte de acciones similares de educación bilingüe, se realiza también el fomento de actividades productivas artesanales y comerciales, que a partir de formas empresariales individuales desarrollan importantes lazos de cooperación y acción colectiva de reivindicación agraria y política. El nivel de participación y movilización logrados en este caso responde a razones similares: la iglesia evangélica, al igual que la católica en otras áreas de la sierra y la selva, adoptó una actitud de «indianización» de sus acciones, lo cual consistió no sólo en el rescate de la cultura local sino en la entrega de las responsabilidades religiosas a los propios indígenas⁴⁵. El autor, además, resalta el comportamiento de los indígenas en estos casos, considerando su tenaz resistencia a aceptar muchas otras acciones externas, estatales o privadas (incluida la prolongada presencia de los militantes del PCE). Ello se debería a que en tales casos se planteó el diálogo, y las actividades se realizaron bajo sus términos étnico-culturales,

⁴⁴ Santana (ídem), pp. 123-125.

⁴⁵ Santana (ídem), pp. 167-173.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

la única manera de trasponer las barreras del hermetismo y la desconfianza. Ello se dio, además, a pesar de que los proyectos impulsaban acciones conducentes a la «modernización» o integración de los indígenas a la sociedad externa, tales como la castellanización, alfabetización, catequización cristiana y el ingreso a la economía empresarial mercantil. A partir de ello se puede afirmar que la personalidad étnica a la que se aferran no resulta contradictoria con las tendencias de «modernización»⁴⁶.

Los saraguros y los pobladores de Colta tuvieron en los eventos señalados el punto de partida de su trayectoria ascendente hacia la formalización, expansión y fortalecimiento de su organización y movilización en los ámbitos local, regional y nacional. Confrontan de esa manera, hasta hoy, prolongadas demandas por la tierra y sus territorios, su desarrollo agropecuario, el control autónomo de sus comunas, su reconocimiento cultural y político y la efectivización de sus derechos ciudadanos. Esta trayectoria logra cristalizar como un movimiento de carácter nacional gracias al surgimiento de una nueva y joven representación: la CONAIE⁴⁷.

Dos elementos adicionales ayudan a esclarecer aún más el rol crucial del factor educativo intercultural. El primero es el que se refiere a las prácticas realizadas por los indígenas de Cayambe, en la provincia de Pichincha. De acuerdo a la información existente sobre

⁴⁶ Santana (ídem), pp. 175-178.

⁴⁷ Este punto crucial en la aglutinación indígena ecuatoriana ha sido resaltado por Erwin Frank (1992), quien además discute los contenidos de los proyectos mestizo e indígena enfrentados claramente por primera vez en la historia nacional (pp. 500-509). El proceso organizativo indígena, sin embargo, no está exento de los problemas de división. Al lado de la CONAIE existe también la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos que conduce acciones paralelas y competitivas de protesta y reivindicación con contenidos divergentes.

RODRIGO SÁNCHEZ

estas prácticas, la referida experiencia entre los Saraguros no parece haber sido ni aislada ni la primera o más antigua en el ámbito rural ecuatoriano. La publicación de Raquel Rodas y el Proyecto de Educación Bilingüe (1989) nos da cuenta de la experiencia de la dirigente indígena Dolores Cacuango⁴⁸, que en octubre de 1945, pese a su condición de iletrada, fundó la primera escuela de educación bilingüe en el asiento de Yana Huayco, de huasipungueros (hacienda de Cayambe), en la sierra norte. Lo hizo con la ayuda de la profesora Luisa Gómez, en la preparación didáctica, y la de su hijo Luis, en la enseñanza diaria en la escuela. Luego se formaron otras varias en lugares aledaños. Todas funcionaron en forma clandestina por cerca de veinte años, hasta que en 1963 fueron clausuradas por el gobierno militar. «Dolores comprendió que la enseñanza del castellano era necesaria, pero no suficiente, porque a los niños indígenas que sólo conocían la lengua de los padres, el quichua, les era muy difícil aprender de golpe una lengua extraña. Pensó que había que formar escuelas en las que se pase poco a poco del quichua al castellano y eso sólo era posible si los maestros fueran indígenas quichua hablantes, porque los maestros mestizos despreciaban la lengua de los indios»⁴⁹. Esta experiencia contó con el apoyo tanto de la Federación Ecuatoriana de Indios como del PCE⁵⁰.

⁴⁸ Ver nota No. 19.

⁴⁹ Raquel Rodas (1989), p. 27.

⁵⁰ Esta experiencia ha sido recogida e ilustrada en la publicación en español y quichua de Raquel Rodas y el Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural, 1989. Como hemos señalado antes, Dolores Cacuango fue dirigente nacional de la FEI y, a su vez, militante del PCE; lo fue igualmente Luisa Gómez de la Torre, la profesora que desde Quito hacía visitas frecuentes para instruir a los jóvenes que se convirtieron en los primeros profesores bilingües de su país.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA

El segundo y último elemento lo constituyen las denominadas «Escuelas Indias» que, conducidas por maestros indígenas, se establecen desde los años '70 en varias provincias de la sierra, especialmente en Cotopaxi, Chimborazo, Bolívar y la región amazónica, para luego lograr su consolidación y multiplicación en las tres regiones del país donde existen hasta la actualidad. Son grupos de centros educativos organizados en conjuntos parroquiales y dedicados a ofrecer educación en los varios niveles para niños, jóvenes y adultos indígenas. En 1992 involucraban a 114 comunas pertenecientes a siete nacionalidades indígenas; constituyen 93 escuelas, con 188 profesores bilingües, atendiendo a 4,916 alumnos de 4 grupos lingüísticos distintos; las escuelas son auspiciadas por 14 organizaciones indígenas. Fueron creadas e impulsadas inicialmente por las iglesias evangélica y católica, siendo luego adoptadas y difundidas por las propias organizaciones indígenas. Su impacto fue masivo y de gran influencia en el fortalecimiento de la organización indígena. Estas escuelas «se convirtieron en el elemento central de la identidad étnica y permitió movilizar las fuerzas, las esperanzas y la creatividad para acometer tareas organizativas, políticas e, incluso, del desarrollo». De esta manera «la escuela no resultó una fuerza integradora de los indios a la sociedad blanco-mestiza por la vía de la desindianización, sino una afirmación étnica»⁵¹.

Es fácil inferir los efectos de este conjunto de hechos ocurridos a lo largo de varias décadas. Si bien la identidad indígena ecuatoriana tiene sus raíces y condiciones de contexto en un complejo conjunto de factores históricos (señalados en las secciones anteriores), debe su realización y concretización a la interacción

⁵¹ Galo Ramón (1993), p. 112. Una narración detallada de algunas de estas experiencias en la versión de sus propios maestros y beneficiarios indígenas se encuentra en Víctor Hugo Torres (1992).

RODRIGO SÁNCHEZ

coincidente entre la personalidad étnica básica y los agentes internos y externos que contribuyeron a su fortalecimiento y eventual manifestación masiva. El crecimiento de la conciencia étnica estuvo acompañado de varias herramientas poderosas: el manejo de la letra, el idioma castellano, muchos conocimientos nuevos, habilidades, un mejor manejo de la religión y las instituciones eclesiásticas, de las agencias estatales y, lo que es vital para el movimiento indígena, la formación de un ejército de jóvenes líderes diseminados en todos los pueblos, en la ciudad y en el campo. Contaban desde entonces no sólo con una intelectualidad propia sino, además, con su propia burguesía que ya forma parte de la economía empresarial y mercantil nacional e internacional.

En el Perú existen numéricamente muchos más grupos indígenas que en el Ecuador. La relación es de 58 a 10. Sin embargo, las condiciones de identidad son distintas. De los 58 grupos⁵², 56 corresponden a grupos nativos de la Amazonía, en los cuales se encuentran características primordiales indiscutibles, pese a que seguramente existen muchos entrecruzamientos entre unos y otros. Sólo dos, los quechuas y aymaras, proceden originalmente de la sierra y constituyen los herederos de la denominada «cultura andina» enraizada en el antiguo Tawantinsuyo y las etnias preincas. Los rasgos empíricos de estos dos grupos, como unidades verificables en la actualidad son cada vez más difusos, aunque no por ello totalmente inexistentes. Incluso quienes los consideran como expresión de los procesos históricos y concepciones prehispánicas, en general, niegan la posibilidad de verlos como entidades étnicas espacial y demográfica-

⁵² Esta cifra es mencionada por Rodrigo Montoya (1993), pero otras referencias señalan cantidades que varían entre los 45 y 65 grupos dependiendo del tipo de agrupación que se haga en base a las ramificaciones lingüísticas.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

mente definidas, enfatizando, más bien, su diseminación a lo largo y ancho de la sierra, principalmente, pero también en la costa y selva, en la ciudad y el campo. A ello se suma el hecho que, se atribuía a los quechuas una supuesta homogeneidad étnica entre los quechuas, lo cual hizo que se pierda de vista o se considere como un asunto del pasado remoto a numerosos grupos étnicos locales como son los Asto de Huancavelica, los Wankas de Junín, los Cajamarcas, etc. Una muestra de ello es la percepción que expresa Bernard Mishkin en su contribución al *Handbook of South American Indians*, en 1946, al señalar que, ya en aquellos años, «los quechuas constituyen el campesinado de una nación»⁵³.

Las distinciones étnico-estadísticas de la población son ya imposibles de ser construidas en el Perú. Ellas han sido abandonadas desde 1940, año en que se hizo el último censo tomando en cuenta tales criterios. Ningún estudio se ha atrevido luego a clasificar la tenencia de la tierra entre indios, mestizos y blancos; las lenguas quechua y aymara, si bien han sido reconocidas oficialmente, no indican pertenencias netas sino relativas al origen cultural de quienes las usan; tampoco es notorio el grado de hermetismo de los pueblos considerados indígenas frente al mundo exterior, aparte del aislamiento en que viven por razones más bien geográficas, espaciales y viales⁵⁴.

⁵³ «The Quechua Indian, it may be said, constitutes the peasantry of a nation. Hence, the ethnologist confronts not only a distinct culture but a distinct class. The Quechua Indian is not a primitive tribalist keeping to his circumscribed corner of the country. He has spread out through practically every Department and Province» (Mishkin 1946, p. 414).

⁵⁴ Demostrar esta ausencia de delimitaciones étnicas claras en la sociedad peruana fue el objetivo conceptual del libro *El indio y el poder*, publicado por el IEP en 1970. Los varios autores encabezados por Fernando Fuenzalida se esmeran en ilustrar, en forma

RODRIGO SÁNCHEZ

Consecuentes con tales argumentos podríamos, entonces, sostener que en la sierra peruana los criterios bajo los cuales se determinan las identidades étnicas de las personas serían principalmente situacionales. No obstante, tales criterios también habrían dejado de constituir los principales elementos de la identidad y diferenciación social, cediendo el paso a los parámetros económicos y políticos.

En el Perú tampoco se hicieron presentes con el mismo ímpetu que en el Ecuador las acciones externas aliadas de la identidad étnica. Por el contrario, son casi inexistentes las acciones procedentes del Estado, iglesias, universidades, instituciones privadas, partidos políticos o de los propios gremios campesinos orientadas a la revaloración de las identidades étnicas indígenas. En el mejor de los casos se han realizado experiencias de revitalización cultural referidas a las formas de organización económica, tecnológica, concepciones cosmológicas y religiosas. En todo caso, tales experiencias no han tenido un carácter masivo ni han sido adoptadas por alguna organización indígena⁵⁵. Un ejemplo de ello son las débiles experiencias de educación bilingüe que se han dado en condiciones precarias, obteniendo resultados de mínimo impacto. En la sierra se dieron únicamente dos pequeños proyectos de educación bilingüe escolarizada. Uno de ellos iniciado en Quinua (Ayacucho), en 1964, y el otro en Puno, entre 1975 y 1988. Ambos proyectos abarcaron un número reducido de centros educativos en sus respectivas zonas, conducidos y administrados desde instancias externas (la

unísona aunque escasamente sustentada, los avances de la integración del indio en la sociedad y economía nacionales.

⁵⁵ Son innumerables y aún escasamente analizadas las experiencias de promoción cultural en las distintas regiones del país. Resulta, por ello, muy aventurado adelantar mayores afirmaciones. Preferimos dejar la tarea fuera de los alcances de este trabajo.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

Universidad de San Marcos de Lima, en el primer caso, y un proyecto paraestatal, en el segundo) y no formaron parte de una organización ni movimiento cultural indígena alguno⁵⁶.

4. EL ARGUMENTO EN SÍNTESIS

La integración indígena a la sociedad nacional en el Ecuador se produce de tal manera que ésta no desdibuja los rasgos situacionales ni los primordiales de los grupos étnicos. Al contrario, fortalece la identidad y el protagonismo indígenas. En el Perú, en cambio, esta integración resulta devastadora en la medida en que hace más difícil la distinción empírica y, aún, ideológica o instrumental de los sectores indígenas. Con ello parecen anularse las posibilidades de desarrollo y expresión de su identidad étnica. Es más, en Ecuador el proceso de integración se muestra unidireccional, en el sentido de que fueron sólo los indígenas los que se incorporaron a las formas pautadas por la sociedad blanco-mestiza, siendo muy escasos los blanco-mestizos que adoptaron condiciones o estilos de vida indígenas. En el Perú, además de la integración indígena, que ha sido generalizada, se habría producido también, paralelamente, en muchas áreas del país, el empobrecimiento y la adopción de patrones campesinos e indígenas por una buena parte de la población blanco-mestiza.

Consideramos, de otro lado, que la conducta de los sectores mestizos urbanos y rurales del Ecuador se caracteriza por su adaptación a los moldes estamentarios de la sociedad nacional; mientras que en el Perú estos

⁵⁶ Existen otros tres proyectos ubicados en la amazonía con características distintas en cuanto a su contexto y sus efectos. El análisis de tales experiencias, así como una amplia discusión de sus alcances y perspectivas, se encuentra en Rodrigo Montoya (1990).

RODRIGO SÁNCHEZ

sectores serían más bien ambivalentes o simpatizantes con la perspectiva indígena. Los mestizos ecuatorianos habrían resuelto su conflicto de identidad orientando sus estilos de vida y concepciones hacia los marcos blanco-criollos, asumiendo por lo general las correspondientes posiciones ideológicas y políticas, ocupando los lugares de privilegio o actuando de intermediarios efectivos entre el poder oligárquico-financiero y las masas indígenas. Por su parte, los mestizos peruanos, si bien jugaron los mismos roles en épocas anteriores, en el presente siglo adoptaron una conducta más bien diversa. En lo material, unos engrosan la economía mercantil y capitalista, mientras que otros se campesinizan o informalizan; en lo ideológico, muchos se identifican con lo indígena, glorifican el Tawantinsuyo y la «cultura andina». El movimiento indigenista significaría, entonces, una apropiación de los elementos culturales indios y, con ello, el despojo de las herramientas simbólicas indígenas.

Los comportamientos blanco-mestizos, en concordancia con las condiciones culturales y materiales predominantes, influyeron también en el distinto tipo de reacción adoptado por los sectores indígenas y sus aliados en ambos países. Estas conductas, reproducidas o renovadas en el tiempo, serían la causa principal del eventual fortalecimiento o debilitamiento de los procesos de identidad indígena. En Ecuador tendríamos algo así como una alianza entre blancos y mestizos en las actitudes de segregación indígena; mientras que en el Perú tales sectores, si bien están presentes, no tienen una clara identidad ni actúan abiertamente como tales. Las formas de discriminación étnica han dejado de ser reconocidas u obviamente aceptadas para dar paso a los criterios económicos, políticos y también ideológico-religiosos.

Resulta comprensible, en consecuencia, las disímiles conductas de los indígenas en los dos países,

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

aunque su cabal explicación requiera de la consideración de elementos adicionales, tanto internos como externos a ellos. En Ecuador, los indígenas, por la trayectoria histórica nacional así como por su propio devenir y condiciones de existencia particular, logran preservar y reproducir en alguna medida sus rasgos étnicos objetivos y subjetivos sobre los cuales se asienta lo que sería su «personalidad étnica». Imbuidos de elementos ideológicos de tal naturaleza, y en interacción con una verdadera movilización de agentes externos que adoptan una estrategia intercultural de trabajo principalmente educativo, los grupos indígenas desarrollan, gradualmente y durante varias décadas, el fortalecimiento de su conciencia étnica y su proyección en la conquista de sus tradicionales reivindicaciones y, más allá de ello, llegan a plantear propuestas audaces tendentes a la modificación sustancial de la sociedad en que viven.

Los indígenas peruanos optaron por otro derrotero. La distinta evolución histórica desde principios de siglo y las modificaciones de la presencia y conducta de los actores sociales han contribuido a su integración a la vida nacional sin la mantención de rasgos aparentes (objetivos o subjetivos) de identidad étnica determinada o, quizás mejor, con identidades étnicas difusas, ambivalentes en función de las circunstancias. Bajo tales condiciones, la intervención de agentes externos impulsores de la identidad indígena perdió sentido; si los hubo, no encontraron terreno fértil. Sin embargo, la participación política de los sectores original o potencialmente indígenas no se ha visto por ello restringida, se ha expresado en numerosas y trascendentes acciones bajo las formas de movimientos agrarios, regionales y populares, en general.

¿Suficiente o demasiada coherencia? La confrontación que ofrecemos permite constatar que, a partir de las diferencias geográfico-ecológicas y las distintas formas de desarrollo agrario en Ecuador y Perú, los

RODRIGO SÁNCHEZ

acontecimientos socioculturales presentan dos secuencias paralelas claramente diferenciables. En el primero, todos los hechos aportaron al fomento de la identidad indígena; mientras que, en el segundo, por el contrario, tendieron a evitarla. No podemos, sin embargo, asegurar que ambas tendencias sean definitivas ni totalmente excluyentes entre sí.

5. ¿PROYECTO MESTIZO VS. PROYECTO INDIO?

El examen que acabamos de efectuar nos ubica de inmediato frente a dos temas esenciales referidos a la formación de nuestras naciones y a la construcción de las relaciones democráticas. Uno, el de los contenidos de nuestra identidad, es decir, quiénes somos, cómo nos definimos; dos, el de las implicancias de lo étnico en los proyectos nacionales, es decir, las opciones entre el proyecto mestizo y el indígena.

El primer tema confronta la siguiente pregunta: ¿el desarrollo de nuestras identidades debe incluir, por lo menos en el caso de los países andinos o multiétnicos, imprescindiblemente, los elementos de la identidad étnica? Si lo étnico es parte necesaria de nuestra identidad social, no sólo como un asunto del pasado sino también del presente y el futuro, deberíamos concluir nuestro análisis con la afirmación de que lo sucedido en el Ecuador constituye un importante avance histórico y que en el caso del Perú tuvimos un estancamiento o retroceso que, para ser superado, deberá dar paso al resurgimiento de la conciencia y el protagonismo étnicos. De desestimarse lo étnico, los términos de esta conclusión serían totalmente inversos.

Consideramos que, dado el momento actual de supuesta «crisis y desprestigio» de los criterios de identidad de clase y de identidad nacional, el asunto recobra especial importancia y su investigación conceptual y empírica, así como su discusión, merecen un

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA

cuidadoso tratamiento. Aquí sólo adelantamos algunas ideas que se nos vienen a la mente como resultado de nuestra indagación y reflexión.

En el Perú hay opiniones divididas sobre el punto. La perspectiva etnicista rescata los logros y aspiraciones de los indios ecuatorianos y asume el carácter progresivo y paradigmático del movimiento, a partir de lo cual sostiene que el campesinado y los pueblos del Perú recuperarán su indianidad postergada. Por su parte, la perspectiva heterodoxa minimiza los alcances del movimiento indígena del Ecuador y considera que el caso peruano, al haber superado los criterios étnicos de distinción social, representa una situación de mayor maduración

Desde la primera perspectiva, algunos estudiosos sostienen que el escaso protagonismo de los indígenas peruanos se debe principalmente a la predominancia de la ideología clasista y a los efectos del clima de violencia de los últimos años⁵⁷. En este enfoque «las organizaciones rurales de la región andina peruana apenas han avanzado hacia la reivindicación de su identidad étnica... han mantenido un «campesinismo» secante... lo indio ha quedado reducido al nivel de vivencia personal no transformada en reivindicación colectiva»⁵⁸.

⁵⁷ «En el Perú surgieron las primeras organizaciones indígenas, ideológicamente comparables a la CONAIE, y en la actualidad Lima sigue siendo sede del «Consejo Indio Latinoamericano», que se puede identificar como la coordinadora continental de todas las organizaciones indígenas de este tipo. Pero los acontecimientos violentos en los últimos 5 años parece que han frustrado los desarrollos prometedores del movimiento indígena en este país. Sería tal vez interesante investigar si se ha producido últimamente un nuevo empuje para el «mestizaje» o, más bien, una regionalización de la auto-conciencia indígena peruana» (Erwin Frank, 1992, p. 526).

⁵⁸ Xavier Albó (1991), p. 325.

RODRIGO SÁNCHEZ

Desde la segunda perspectiva, otros autores aseguran que los movimientos indígenas, si bien jugaron roles importantes en las épocas colonial y republicana, carecerían de relevancia histórica por sus limitaciones para la generación de propuestas de organización estatal en el contexto de las actuales naciones andinas. Según esta opinión, los indígenas tuvieron como rasgo común en la historia la imposibilidad de formular proyectos de carácter nacional: «... han jugado un papel bastante pequeño en la génesis del moderno nacionalismo... carecen de la fuerza social necesaria para resolver [sus propias reivindicaciones]... la solución de los problemas que enfrentan nuestros países pasa por un amplio consenso más que por la división... este tipo de reivindicaciones sólo pueden ser satisfechas con la emergencia de una clase con enorme capacidad económica y con la vocación política suficiente para orquestar un consenso»⁵⁹.

Desde cualquiera de estos puntos de vista los derroteros de los dos países aparecen como excluyentes. En el mejor de los casos, uno sería más viable que el otro. De nuestra parte proponemos que la controversia, para ser resuelta, requiere de una clara determinación del grado de incompatibilidad entre los dos caminos en cuanto a los objetivos que persiguen. Veamos algunos elementos de juicio.

El caso ecuatoriano, al igual que el de Colombia, demuestra, por un lado, la capacidad de un movimiento indígena para formular proyectos novedosos de organización del Estado y de desarrollo de una nación. No otra cosa significa la propuesta de democracia plurinacional y pluricultural basada en el «reconocimiento de la diversidad que garantiza la unidad y permite la convivencia, coexistencia e interrelación fraterna

⁵⁹ Heraclio Bonilla (1991), pp. 102-104.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA

y solidaria entre los pueblos y nacionalidades...»⁶⁰. Por otro lado, nos demuestra también que los movimientos indígenas pueden ser capaces de trasponer los límites del exclusivismo étnico y abrirse paso hacia horizontes más amplios de movilización social. Allí está el caso de la participación directa de la CONAIE y sus bases en todas las provincias del Ecuador en las protestas populares más importantes a partir del levantamiento masivo de Junio de 1990, tales como contra las medidas de ajuste económico, el alza de la gasolina y la privatización de las empresas nacionales⁶¹. Esta última acción fue convocada por el Frente de Defensa de la soberanía nacional y lucha contra las privatizaciones. Los indígenas participaron en todas estas protestas conjuntamente con las principales organizaciones sindicales del país (trabajadores públicos y privados, estudiantes, profesionales). La identidad y organización étnicas constituyen, en este caso, poderosos instrumentos de aglutinación social y expresión pública que fortalece al conjunto del movimiento social nacional.

El movimiento indio ecuatoriano tiene entre sus demandas, además de las específicamente étnicas, un conjunto amplio de propuestas, tales como el establecimiento de una economía comunitaria-ecológica, el desarrollo de la industria, el comercio, el turismo, la infraestructura vial, la electrificación, el servicio de agua, el desarrollo cultural, la educación y la salud de manera que se favorezca por igual a todos los sectores del país. No es ajeno a las reivindicaciones populares en general. Se trata, entonces, de un movimiento de tipo étnico-clasista que permite a los actores buscar no sólo su reconocimiento como miembros plenos y activos de la

⁶⁰ Proyecto Político de la CONAIE, 1994, p. 13.

⁶¹ El diario «Hoy» de Quito, en su edición del viernes 27.04.94, presenta una descripción de la participación indígena en el paro de los días 26 y 27 de Abril de 1994.

RODRIGO SÁNCHEZ

sociedad, sino también plantear y exigir la solución de los problemas cruciales de la sociedad en general.

Por su parte los campesinos y pobladores urbano-marginales del Perú, pese a recorrer distintos caminos, también exhiben logros equiparables en su desarrollo organizativo e ideológico. Tenemos, por un lado, la redistribución casi total de las tierras agropecuarias. Por otro, los aportes de los campesinos y comuneros a las tareas de regionalización y descentralización del país en la década del '80. También está la organización de los movimientos de autodefensa locales a lo largo de la sierra y la selva peruanas, levantando así uno de los pilares del rechazo y la derrota de las fuerzas violentistas. Han sido encomiables los esfuerzos organizativos en los ámbitos local y nacional, el planteamiento de propuestas de políticas de democratización del país, así como de planes de desarrollo a varios niveles y espacios. A su vez las luchas de las organizaciones populares en los grandes centros urbanos lograron innumerables reivindicaciones en lo que se refiere la dotación de servicios infraestructurales, de salud, de educación, saneamiento, alimentación, así como una autonomía organizativa que incluye, en algunos casos, las acciones de autodefensa.

Ni los campesinos ni los pobladores urbano-marginales en el Perú, por el hecho de no haber desarrollado movimientos étnicos, han perdido su identidad étnica ni menos sus patrones culturales propios. A las creencias, conocimientos y prácticas tradicionales, ellos han agregado nuevos comportamientos y actitudes, adoptados o creados en su quehacer diario. Es lo que sería la «cultura chola», que no es ajena a las reivindicaciones étnico-culturales como las de una sociedad o «estado pluricultural» que enarbolan los movimientos indios.

En base a lo expuesto, es posible afirmar que, por un lado, en ninguno de los casos el elemento étnico escapa en la definición de las identidades socia-

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA

les y, por otro, que las oposiciones entre ambos de ningún modo son absolutas ni insalvables. Ambas trayectorias serían excluyentes únicamente si las asumimos desde concepciones extremas de reduccionismo clasista o etnicista⁶², que a nuestro criterio no son dominantes en ninguno de los escenarios. La controversia entre etnicistas y clasistas, por tanto, se resuelve mediante el rescate de los aspectos coincidentes y la consideración dinámica de los procesos en los cuales las limitaciones de cada componente pueden ser superadas.

El segundo tema tiene implicancias conceptuales. Ha sido tratado más profusamente en Ecuador y no tanto en el Perú. Se refiere al probable fracaso en los países latinoamericanos del proyecto nacional mestizo y al surgimiento del nuevo paradigma del proyecto indio. El «proyecto mestizo» definiría la formación de las identidades nacionales a partir del desarrollo de la «nueva cultura» que surge del entrecruzamiento y unificación de las diversas vertientes europeas y americanas que han entrado en contacto a partir de la conquista. Como tal, sería una forma de resolver las diferencias y contradicciones culturales y políticas que afrontan los actuales países como consecuencia de la heterogeneidad étnica. Solución por eliminación de la diversidad, mediante la integración y el mestizaje, de la cual surgiría el «Estado nacional» en el que todos son miembros de una única nacionalidad⁶³. Por su parte, el «proyecto indio» emerge, por un lado, del reconocimiento de las nacionalidades étnicas históricas previas a la constitución de los países actuales y, por otro, de la existencia de un importante sector de la población que actualmente

⁶² Este riesgo es advertido por los estudios referentes a los problemas étnicos europeos (ver Degregori, 1993).

⁶³ Para una amplia discusión del punto ver especialmente Ronald Stutzman (1981) y Erwin Frank (1992).

RODRIGO SÁNCHEZ

se identifica con estas nacionalidades. Surge también del hecho que para esta parte de la población su identidad cultural no depende de la formación de aquella «cultura nueva», y considera, más bien, que el proyecto mestizo le es antagónico en la medida en que la ignora, la agrede, la amenaza y busca su extinción. Propone que «la unificación nacional implica en sí misma un proyecto alternativo indio, plurinacional [en el cual el Estado] aparece como un mero mediador, coordinando -en un sentido más bien federativo- los intereses antagónicos de subunidades autónomas de la población nacional, es decir, de sus diversas nacionalidades autónomas»⁶⁴. Propone también un Estado y una democracia basados en el respeto a la diversidad, donde indígenas y todos los grupos étnicos sean iguales a los blanco-mestizos, disponiendo de la posibilidad de identificarse a su libre elección.

Las implicancias de estas dos concepciones para nuestro estudio son también cruciales y nos remite una vez más al problema del peso que debemos otorgar a lo étnico. De ser éste un criterio ineludible, en el Perú estaríamos frente a un triunfo relativo del proyecto mestizo; mientras que en los demás países andinos tendríamos un mayor cuestionamiento y evidentes avances en la movilización social alrededor de la propuesta étnica india. Los peruanos tendríamos una «identidad mestiza» hegemónica, lo que iría en desmedro de nuestra diversidad cultural. Por el contrario, de ser lo étnico un aspecto menos crucial o intercambiable con otras formas de pertenencia social, podríamos afirmar que la multiplicidad de identidades aglutinadas en la «peruanidad» puede ser preferible frente al rol predominante de los criterios étnicos.

⁶⁴ Erwin Frank (1992), p. 506.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA

No obstante, lo ineludible o lo sustituible del factor étnico no puede ser definido en último término sino por decisión autónoma de los propios actores, sea en base a criterios «primordiales» y objetivos o sobre consideraciones «situacionales» y subjetivas.

Dados sus contenidos pluralistas, de respeto interétnico mutuo y su orientación al fortalecimiento de relaciones democráticas, el «proyecto indígena» adquiere un elevado carácter emancipador. Además, en la medida en que se aleje del reduccionismo étnico o de las tendencias reproductivas de la colonialidad, el etnocentrismo y el racismo, puede consolidar su condición paradigmática. Bajo estas condiciones podríamos apreciar la experiencia ecuatoriana y augurar en el Perú avances hacia el reconocimiento más abierto y constructivo de la diversidad étnica.

Quito/Lima, Junio de 1994.

Bibliografía citada

- ALBÁN GÓMEZ, Ernesto y otros
1993 *Los indios y el Estado-país (Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate)*. Ediciones Abyayala, Quito.
- ALBO, Xavier
1991 «El retorno del indio», en: *Revista Andina* N°2 (18), Diciembre, Cusco.
- ARGUEDAS, José María
1975 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI, eds. México.
- BARTH, Fredrik
1976 «The Pathans. Identity and Conservation», en: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. F. Barth editor, Universitetslaget, Oslo.
- BEBBINGTON, Anthony y otros
1992 *Actores de una década ganada, tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. COMUNIDEC, Quito.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ETNICA

BONILLA, Heraclio

1991 Comentarios al artículo de Galo Ramón: «Estado plurinacional: una propuesta innovadora atrapada en viejos conceptos», en: *Revista de FLACSO N°1*. Flacso, Quito.

CABALLERO, José María

1980 *Agricultura, reforma agraria y pobreza campesina*. IEP, Lima.

1981 *La economía agraria en la sierra peruana*. IEP, Lima.

CARRASCO, Hernán

1993 «Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena», en: ALMEIDA, José y otros, *Sismo étnico en el Ecuador, varias perspectivas*. CEDIME/ABYA-YALA, Quito.

CONAIE (CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR)

1993 *Proyecto de Ley Agraria*. Coordinadora Agraria Nacional, Quito, Ecuador.

1994 *Proyecto Político de la CONAIE*. Consejo de Gobierno, Quito.

DEGREGORI, Carlos Iván

1993 «Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú», en: ADRIANZÉN y otros, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. IFEA/IEP, Lima.

RODRIGO SÁNCHEZ

- ESCOBAR, Gabriel
1973 *Sicaya, cambios culturales en una comunidad mestiza andina.* IEP, Lima.
- FAVRE, Henry
1977 «The dynamics of indian peasant society and migration to coastal plantations in central Perú», en: *Land and labour in Latin America.* Duncan-Rutledge, Cambridge University Press.
- FONSECA, César y Enrique MAYER
1988 *Comunidad y Producción en la agricultura andina.* Fomciencias, Lima.
- FRANK, Erwin H.
1992 «Movimiento Indígena, identidad étnica y el levantamiento», en: ALMEIDA y otros, *Indios, una reflexión sobre el levantamiento.* Ildis y Abya-yala, Quito.
- FUENZALIDA, Fernando y otros,
1970 *El indio y el poder.* Serie Perú Problema N°4, Moncloa- Campodónico, IEP, Lima.
- GUERRERO, Andrés
1983 *Haciendas, capital y lucha de clases andina.* Edit. El Conejo, Quito.
- 1991 *De la economía a las mentalidades: Cambio social y conflicto agrario en el Ecuador.* Edit. El Conejo, Quito.
- 1993 «La desintegración de la administración étnica en el Ecuador, de sujetos-indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

1990», en: ALMEIDA, José y otros, *Sismo étnico en el Ecuador*. Cedime Abya-yala.

GEERTZ, Clifford

1973

The interpretation of cultures. Basic Books, New York.

HERNÁNDEZ, Max

1991

Memoria del Bien Perdido, Conflicto, Identidad y Nostalgia en el Inga Garcilaso de la Vega. IEP, Lima.

IBARRA, Alicia

1992

Los indígenas y el Estado en el Ecuador, la práctica neoindigenista. Ediciones Abya-yala, Quito, Ecuador (primera edición 1987).

KNAPP, Gregory

1987

Geografía quichua de la sierra del Ecuador, Abya-yala, Quito.

KRISTAL, Efraín

1991

Una visión urbana de los Andes, génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

LANDA, Ladislao

1993

Arrieros y Comerciantes 1890-1950: aportes para un estudio de la provincia de Parinacochas. Tesis para optar el Título Profesional en Antropología Social. Universidad Mayor de San Marcos, Lima.

MAYER, Enrique

1970

«Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas» en: FUENZALIDA, F. y

RODRIGO SÁNCHEZ

otros. *El indio y el poder en el Perú*. IEP, Lima.

MISHKIN, Bernard

1946 «The Contemporary Quechua», en: Steward, Julian (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 1, Smithsonian Institution, New York.

MONTOYA, Rodrigo

1990 *La educación bilingüe en el Perú*, Mosca Azul Eds. Lima.

1992 *Al borde del naufragio: democracia, violencia y problema étnico en el Perú*, Cuadernos SUR de Casa de Estudios del Socialismo, Lima.

MORA, José y otros

1984 *Etnia en el Ecuador: situaciones y análisis*. CAAP, Quito.

QUINTERO, Rafael y Erika SILVA

1991 *Ecuador: una nación en ciernes*. Tres tomos. Flacso/Abya-yala Quito, Ecuador.

RAMÓN V., Galo

1993 *El regreso de los runas, la potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo*. Comunidec-Fundación Interamericana. Quito.

RODAS, Raquel

1989 *Crónica de un sueño, las escuelas indígenas de Dolores Cacuango*. Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural, MEC-GTZ, Quito.

PROCESOS CULTURALES E IDENTIDAD ÉTNICA

- SALOMON, Frank
1981 «Weavers of Otavalo», en: Norman WHITTEN, (editor), *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press, Urbana, USA.
- SÁNCHEZ, Rodrigo y Giorgio ALBERTI
1974 *Poder y Conflicto Social en el valle del Mantaro*. IEP, Lima.
- SANTANA, Roberto
1983 *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. CAAP, Quito.
- STUTZMAN, Ronald
1981 «El mestizaje: An all-inclusive ideology of exclusion», en: WHITTEN, Norman (ed.) *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Univ. of Illinois Press, Urbana.
- TORRES, Víctor Hugo
1992 *La escuela india: integración o afirmación étnica*. Comunidec, Quito.
- TRIANA, Adolfo
1993 «Constitución geopolítica y pueblos indígenas» en: WRAY, Alberto y otros, *Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado*. Biblioteca Abya-yala, Quito.
- TRIVELLI, Carolina
1992 «Reconocimiento legal de comunidades campesinas: una revisión estadística», en: *Debate Agrario*, N° 14. Cepes, Lima.

RODRIGO SÁNCHEZ

URRUTIA, Jaime
1992

«Comunidades campesinas y antropología, una historia de amor (casi) eterna», en: *Debate Agrario*, N°14. Cepes, Lima.

VALCÁRCEL, Luis E.

Tempestad en los Andes. Lima.