

Fronteras, representaciones y movimientos étnicos en los países centroandinos en tiempos de globalización ¹

Ramón Pajuelo Teves*

Hace varios años, un grupo de estudiantes peruanos de Antropología realizábamos una práctica de investigación de campo en la región de Cayambe, sierra norte del Ecuador. En una de nuestras visitas a las comunidades indígenas que rodean la ciudad, ocurrió un suceso que ahora, al escribir este texto, recuerdo con el mismo desconcierto. Ascendíamos una pequeña cuesta, camino al local donde se realizaría la asamblea de la comunidad de Santa Ana, cuando escuchamos el llanto desesperado de una niña indígena que estaba siendo azotada por una mujer blanca, la cual, ante nuestra protesta, respondió airadamente amenazándonos con su látigo y diciéndonos a gritos que la “india” nuevamente había invadido su hacienda para pastar a su becerro. Unos minutos después, la pequeña de apenas 6 ó 7 años de edad, todavía sollozante y atemorizada, nos contó que no era la primera vez que la “patrona” la golpeaba.

Este suceso me asombró mucho, por su carga de violencia y crueldad, pero también porque me hizo pensar que estaba conociendo un mundo que hace décadas se había extinguido en el Perú, donde los terratenientes y sus haciendas fueron cancelados por la reforma agraria de 1969. Sin embargo, mi asombro lindaba con la confusión, ya que se trataba de un mundo —la región de Cayambe— donde no solamente existían relaciones señoriales entre ha-

* Instituto de Estudios Peruanos. Investigador-becario, Programa de Becas UCV – Fundación Rockefeller
Correo electrónico: rpajuelo@iep.org.pe

condados y comuneros indígenas, sino también una pujante agricultura mercantil basada en el cultivo y exportación de flores, actividad impulsada por exitosas empresas agrarias con tecnologías de punta.² Pero además, era notoria la presencia de un arraigado movimiento indígena regional, conformado por diversas organizaciones de reciente formación, autonombradas en términos étnicos y sustentadas en las comunidades de ex-huasipungueros indígenas,³ la gran mayoría de ellas también de reciente formación.

Tiempos de globalización, tiempos de etnicidad

Los procesos que han transformado la región de Cayambe durante las últimas décadas (la conversión de las haciendas con mejores tierras en empresas agrarias capitalistas, el desarrollo de la agricultura mercantil de exportación, la formación de comunidades y organizaciones étnicas, la crisis de las pequeñas haciendas subsistentes, etc.) no solamente evidencian tendencias y cambios locales; son también el resultado de los cambios asociados a la llamada “globalización”, o más bien, a los actuales “tiempos de globalización” caracterizados por la presencia de múltiples procesos de interacción económica, social, simbólica y política a escala global.⁴ La globalización no es un fenó-

-
1. Este texto presenta muy sintéticamente, debido a limitaciones de espacio, los resultados de una investigación realizada gracias a una beca Rockefeller del Programa “Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales” del Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST) de la Universidad Central de Venezuela. Agradezco a Daniel Mato, director del Programa, a los miembros del equipo de trabajo, especialmente a Illia García, Gloria Monasterios y a mi colega becaria Yolanda Salas, por la oportunidad de compartir una provechosa estancia de investigación en el CIPOST. Agradezco, asimismo, los comentarios a una versión preliminar presentada en el Coloquio y Taller “Representaciones de Identidades y Diferencias Sociales en Tiempos de Globalización”, realizado en mayo de 2002 en Caracas; me refiero especialmente las sugerencias de Joanne Rappaport, Daniel Mato, Virginia Vargas, Michel Wieviorka y Yoshinobu Ota.
 2. El lugar donde ocurrió el suceso que he relatado —una pequeña loma de propiedad compartida entre la comunidad de Santa Ana y una hacienda colindante— se halla al costado de la carretera panamericana, una de las más importantes del Ecuador, a lo largo de cuyos bordes se extienden los sembríos * de flores para exportación, y que ocasionalmente —de acuerdo al ciclo agrícola— proveen de empleo remunerado a los campesinos indígenas de las comunidades de la región. La exportación de flores representa uno de los rubros más importantes del ingreso de divisas del Ecuador, junto con la explotación petrolera, bananera y las remesas de dólares enviadas al país por los inmigrantes.

* Nota de la editora de estilo. Sembrío: según el Diccionario de la Lengua Española (Real Academia Española, 2001, vigésima segunda edición), equivalente de “sembrado” en Ecuador, Honduras y Perú.
 3. En el Ecuador, “huasipungo” era el nombre de la pequeña porción de tierra que los hacendados entregaban a las familias de colonos indígenas, para la edificación de su vivienda y la siembra de cultivos de autosubsistencia.
 4. La noción “tiempos de globalización”, ha sido formulada por Daniel Mato (2001a), quien la entiende como resultado de una tendencia histórica a la interrelación entre actores sociales a través de múltiples “procesos de globalización” que difuminan las fronteras entre lo local y lo transnacional.

meno externo y unidireccional, que llega desde fuera impactando la peculiaridad de las realidades locales. Se trata más bien, como sugiere Hannerz (1989), de una tendencia múltiple, variable y contradictoria hacia la intensificación de las interconexiones globales. De modo coincidente, Anthony Giddens propone que:

Es un error pensar que la globalización sólo concierne a los grandes sistemas, como el orden financiero mundial. La globalización no tiene que ver sólo con lo que hay “ahí afuera”, remoto y alejado del individuo. Es también un fenómeno de “aquí dentro”, que influye en los aspectos íntimos y personales de nuestras vidas (Giddens, 2000: 25).

Es necesario dejar de lado las apologías y demonizaciones que fácilmente se usan para intentar explicar la globalización, desarrollando un enfoque multidimensional y transdisciplinario, capaz de dar cuenta de las maneras cómo los actores sociales producen los procesos de globalización contemporáneos. Esta perspectiva es sugerida por Daniel Mato (2001a), quien propone estudiar —desde una óptica microfísica y cultural de la globalización— las prácticas de los actores en los procesos de construcción de identidades y diferencias culturales. Considero, además, que esta agenda de trabajo requiere ser enriquecida por un acercamiento que considere adecuadamente las interrelaciones entre las prácticas de los actores y las tendencias históricas, produciendo los procesos de globalización; se trata de contextualizar la agencia de los actores, considerando los procesos socioculturales en cuyo contexto desarrollan sus prácticas, las que a su vez influyen en la orientación de dichos procesos. A fin de lograr una aproximación que considere dichas interrelaciones, resulta valiosa la noción de “regímenes de representación” elaborada por Arturo Escobar. Basándose en la contribución previa de María Cristina Rojas (1994). Así Escobar sostiene:

Los “regímenes de representación” pueden analizarse como lugares de encuentro en los cuales las identidades se construyen pero donde también se origina, simboliza y maneja la violencia [...]. [Rojas concibe los regímenes de representación como] lugares de encuentro de los lenguajes del pasado y del futuro (tales como los lenguajes de “civilización” y “barbarie” de la América Latina posindependentista), lenguajes externos e internos, y lenguajes de sí y de los otros (Escobar, 1998: 31-32).

Se trata de entender históricamente los procesos de construcción de identificaciones y diferenciaciones étnicas, considerando el lugar espacio-temporal de lucha y redefinición simbólica que los contextualiza, y que genera la formulación de un discurso sobre la identidad y el contraste étnico.

En concordancia con las aproximaciones que enfatizan el carácter “construido” de la etnicidad (Koonigs y Silva, 1999) considero que ésta expresa una compleja elaboración simbólica de fronteras culturales que demarcan los contenidos y contrastes identitarios. Las etnicidades se activan y reactivan en circunstancias particulares de conflicto, por lo cual pueden considerarse una “máscara de confrontación” (Maybury-Lewis, 1997: 120). Coyunturas, lugares, simbolizaciones de identidades y alteridades, entrecruzamiento de estructuras históricas y acciones cotidianas, luchas por significaciones y poder, contextualizan la formación de las identidades como procesos de encuentro entre tendencias históricas y prácticas cotidianas, donde las *representaciones* articulan y delimitan simbólicamente la construcción de las semejanzas y diferencias étnicas. Al actuar como marcadores simbólicos de las fronteras étnicas, las *representaciones* condensan y expresan discursivamente el complejo proceso de construcción, lucha y apropiación de contenidos y límites étnicos.

En el contexto de los actuales tiempos de globalización, viene ocurriendo un intenso proceso de redefinición de las fronteras étnicas a nivel mundial. A contrapelo de las manidas imágenes de la supuesta “homogeneización” o “macdonalización” del mundo, ocurre que asistimos a la conformación de una nueva globalidad: una sociedad mundial inédita, en la medida que por vez primera es efectivamente global, pero a la vez multidimensional, policéntrica y contradictoria, al punto que nada de cuanto ocurre en nuestro planeta es un suceso localmente delimitado, sino que resulta de múltiples interacciones entre lo local y lo global (Beck, 1998). Desde el fin de la Guerra Fría, con la intensificación de los procesos de globalización, los fenómenos étnicos han emergido al primer plano del escenario político mundial. El surgimiento de una serie de conflictos étnicos que en varios lugares han desatado graves enfrentamientos bélicos —como en Europa del Este, Asia y África— es uno de los rasgos notorios de este proceso, que en América Latina también se ha hecho visible, mediante la aparición de diversos movimientos y conflictos étnicos en países como México, Guatemala, Ecuador y Bolivia, pero que no tienen el grado de violencia existente en otras regiones del planeta.⁵

5. Degregori (2002) menciona algunos factores que podrían explicar esto, como la fuerza de los procesos de integración nacional vía el mestizaje y la hibridación cultural en los países latinoamericanos; el bloqueamiento de la emergencia étnica por los grupos dominantes; y también la dificultad de asociar claramente a los pueblos indígenas con un referente territorial que pudiera sustentar reclamos separatistas. Diversas publicaciones (Van Cott, 1994; NACLA, 1996; Yamada y Degregori, 2002) han documentado la fuerza del proceso de resurgimiento étnico en el subcontinente, especialmente en aquellas regiones de fuerte composición indígena como Mesoamérica y los Andes centrales.

La irrupción de las organizaciones y movimientos étnicos en los países de América Latina, así como su conversión en actores políticos que cuestionan profundamente los modelos nacionales y democráticos imperantes, viene ocurriendo desde el último tercio del siglo XX, alcanzando niveles inéditos de notoriedad pública e impacto político, paralelamente a la acentuación de los procesos de globalización. Los puntos más altos de este fenómeno han ocurrido en México, con la Marcha Zapatista por los Derechos y la Cultura Indígena realizada en febrero y marzo del 2001; en Ecuador, con el triunfo de Lucio Gutiérrez en las elecciones presidenciales del 24 de noviembre del 2002, gracias a su alianza con el Movimiento Pachakutik, brazo político del movimiento indígena de ese país; y en Bolivia, donde el dirigente indígena Evo Morales logró la segunda votación en las sorprendentes elecciones presidenciales del 30 de junio del 2002.

En los países centroandinos (Ecuador, Perú y Bolivia), el fenómeno de revitalización étnica viene ocurriendo con diferentes ritmos e intensidades, los cuales demuestran la heterogeneidad de la región, a pesar de presentar importantes rasgos comunes de orden histórico y cultural, visibles en el hecho inobjetable de que los tres países comparten una trayectoria histórica común y albergan uno de los conglomerados indígenas más importantes del planeta. En la región centroandina viven alrededor de trece millones de indígenas, la gran mayoría de habla quechua (más de diez millones) y aymara (casi dos millones), mientras que el resto (alrededor de setecientos mil indígenas) corresponde a los pueblos de la Amazonía y a los pequeños grupos étnicos de la costa ecuatoriana como los *chachis*, *awa* y *tsáchilas* (Albó, 2000). Mientras en Ecuador existe una docena de grupos étnicos, en Bolivia hay alrededor de treinta y en el Perú cincuenta y ocho, con un peso demográfico diferenciado que alcanza 40% de población indígena en el primer caso, casi 70% en el segundo y alrededor del 30% en el tercero.

Estos grupos indígenas existentes en la región vienen desarrollando intensos procesos de reconstrucción étnica asociados al incremento de las interconexiones globalizadoras, redefiniendo las fronteras interétnicas y generando nuevos regímenes de representación. En Ecuador, el movimiento indígena ha reivindicado las palabras “indio” e “indígena”, y además ha incorporado otros términos como los de “nacionalidad” y “pueblo”, reinventando el mapa cultural del país. En Bolivia, las organizaciones aymaras y quechuas prefieren la denominación de “pueblos originarios” en vez de la de “indios”, debido al lastre colonial de esta denominación, mientras que las organizacio-

nes amazónicas reivindican las nociones de “nacionalidad” y “pueblo indígena”. En el Perú, no existe un movimiento de reivindicación étnica comparable al que muestran sus vecinos. No hay organizaciones indígenas en la sierra, y la palabra “indio” todavía está cargada de una fuerte connotación negativa, por lo cual nadie quiere denominarse como tal, prefiriéndose la denominación de “campesino” que fue impuesta durante el gobierno del General Velasco Alvarado en reemplazo de la palabra “indio”.

En las regiones amazónicas de estos tres países también se observa un proceso complejo de movilización étnica originado muy tempranamente. Desde mediados de los años sesenta, se fueron formando organizaciones a medida que las fronteras étnicas tradicionales resultaban erosionadas por la influencia de la mercantilización, la mayor presencia del estado, la intensificación de las operaciones desarrolladas por empresas petroleras y madereras, y la avanzada hacia el bosque realizada por colonos y otros actores externos como las iglesias.⁶ Puede sugerirse que la existencia de condiciones étnicas de larga historia entre los pueblos indígenas amazónicos (con factores como el mantenimiento de la lengua, territorialidad, vestido, cosmovisión, etc.) facilitó el despliegue de la identificación étnica ante el aumento del asedio externo, el cual fue respondido con la reafirmación de las fronteras étnicas. Uno de los fenómenos más interesantes asociados a las políticas étnicas desarrolladas por las organizaciones ha sido la adopción de las denominaciones de “pueblos indígenas” y “nacionalidades”, por influencia del movimiento mundial de pueblos tropicales, de las propias políticas gubernamentales y de las acciones desarrolladas por diferentes organismos internacionales interesados en la pro-

6. En el caso ecuatoriano, dicho proceso fue iniciado por grupos como los Shuar y Huaorani, siendo muy importante la influencia de los religiosos salesianos, alcanzando su punto organizativo más alto con la conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) en 1980, y la realización de una marcha hacia la ciudad de Quito en 1992 (CONAIE, 1989). En el Perú, la primera organización fue el Congreso Amuesha constituido a fines de los sesenta. En un lapso de 15 años, entre 1969 y 1984, se conformaron más de 50 organizaciones, agrupadas en dos centrales: Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDSESP) y la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP) (Montoya, 1992: 68). En Bolivia, el despertar étnico de los pueblos de las tierras bajas ocurrió más tardíamente, y en gran medida por influencia de las organizaciones de los otros dos países, constituyéndose en 1981 la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) y en 1982 la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), que fueron seguidas por muchas otras organizaciones que alcanzaron su punto más alto de reconocimiento público con la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1991 (Lehm, 1999). Cabe remarcar que en el caso amazónico pudo constituirse un referente multinacional: la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), constituida en 1984 y que agrupa organizaciones del Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela.

moción de los derechos humanos indígenas, la defensa de los bosques y la adopción de una legislación protectora de alcance internacional. La construcción de la etnicidad y el desarrollo de eficaces políticas de identidad por parte de las organizaciones, no es resultado del encierro y la impermeabilidad étnica ante los procesos globalizadores locales y externos, sino que más bien son generados por las influencias e impactos de dichos procesos, los cuales generan las condiciones que posibilitan la reivindicación consciente y deliberada de la diferencia y el orgullo étnico.⁷ El caso amazónico ilustra bien cómo los procesos de globalización generan la transformación de los *regímenes de representación*, posibilitando nuevas identificaciones y representaciones identitarias, sobre todo en un contexto de redefinición de las fronteras étnicas establecidas. Ante dicho proceso de cambios, una de las opciones de los grupos étnicos —que emergen como tales en el marco de dicho proceso— es el despliegue de nuevas representaciones y políticas de identidad formuladas en términos de reivindicación étnica, muchas veces en confrontación directa con otros actores.

En el caso de la sierra, los procesos étnicos de los tres países han tenido un curso claramente diferenciado, ocurriendo primeramente en Bolivia, desde mediados del siglo XX, y posteriormente en el Ecuador, desde la década de los sesenta. En la sierra peruana, en contraste con ello, hasta hoy no existe un movimiento étnico comparable al de los otros dos países.

Emergencia étnica, regímenes de representación y procesos de globalización contemporáneos

a) Bolivia

El primer momento de insurgencia étnica contemporánea ocurre en Bolivia como consecuencia de la Revolución de 1952, la cual desata las luchas indígenas por tierra y hegemonía, sobre todo en la región de Cochabamba. En un primer momento, inmediato al triunfo de la Revolución, a través de experiencias como la rápida sindicalización campesina, la formación de milicias armadas, las tomas de tierras de las haciendas, la expulsión de los patro-

7. Baso estas ideas en mis conversaciones con Miguel Tankamash, fundador de la Federación Shuar y primer Presidente de la CONAIE (Quito, octubre de 2002).

nes y la negociación con los organismos políticos del Estado, los campesinos quechuas de Cochabamba lograron desplazar el foco de la iniciativa política desde los pueblos hacia el campo. Así, el poder pasó a ser ejercido por los sindicatos y las milicias, que de esa manera se convirtieron en la fuerza social más importante del campo boliviano. Reviste especial importancia el caso de Ucureña, en el valle alto de Cochabamba, donde los campesinos que habían participado en la Guerra del Chaco (1932-1935) lograron desarrollar una experiencia muy temprana de movilización; allí se formó el primer sindicato campesino en 1936 bajo las demandas de tierra, abolición de la servidumbre y acceso a la educación. Posteriormente, en el marco de la Revolución, los sindicatos campesinos lograron conformar un espacio autónomo de acción política campesina. Los campesinos quechuas disputaron y negociaron arduamente la creación de un espacio de poder y reproducción de identidad, confrontando los profundos rezagos coloniales que hasta entonces habían demarcado las fronteras interétnicas cotidianas con los patrones y vecinos de los pueblos. La plataforma política de esa lucha fue el sindicato, mientras que la principal reivindicación simbólica fue la identidad de “campesino”,⁸ formulada como representación de la identidad étnica quechua. Esto ocurrió en el marco de un intenso y complejo proceso de transformación de las fronteras interétnicas tradicionales, que fueron sacudidas por un nuevo *régimen de representación* impuesto por la coyuntura revolucionaria.⁹

El segundo momento de emergencia étnica ocurrió en el Altiplano, específicamente en ciudades como La Paz y Oruro, cuyos bordes fueron poblados por millares de aymaras emigrados de las comunidades rurales, y quienes —ante la hostilidad étnica y la discriminación imperante en las ciudades por parte de la población blanca y mestiza— redescubrieron sus ancestros indígenas y se reimaginaron como una comunidad étnica mucho más amplia y antigua, asimilando la memoria colectiva de las luchas anticoloniales. Así surgieron los diferentes núcleos fundadores del movimiento katarista desde fines de la década del sesenta, como el Movimiento Universitario Julián Apaza, el

8. Nombrada también como “cholo”, aunque en menor medida, ya que esta denominación, como la de “indio”, arrastra connotaciones raciales y de discriminación.

9. Gracias a los trabajos de Gordillo (2000 y 1998), se puede comprender el significado étnico de las luchas por el poder y la representación ocurridas en los valles de Cochabamba durante las décadas de los cincuenta y sesenta. Para una visión de largo plazo de la realidad cochabambina, véase el trabajo clásico de Broke Larson (1992).

Centro Minka ¹⁰ y el Centro Cultural Túpac Katari. Esa vertiente katarista urbana de reivindicación cultural, confluyó rápidamente con la vertiente rural, alcanzado en 1973 la redacción de famoso Manifiesto de Tiwanacu, el cual denunció la continuidad de la opresión colonial reflejada en la frase “somos extranjeros en nuestro propio país” (Hurtado, 1986; Rivera, 1984).

La lucha por la autorepresentación étnica desarrollada por el movimiento katarista, impactó profundamente las estructuras políticas y el aparato institucional del Estado, al punto de lograr arrebatarle al MNR ¹¹ el control de las organizaciones sindicales campesinas. Durante la feroz dictadura de Bánzer, ocurre un repliegue de la movilización étnica al ámbito de los espacios privados y semi-clandestinos, desde los cuales el katarismo resurgió con toda su fuerza durante la coyuntura de la transición democrática de fines de los setenta e inicios de los ochenta, período durante el cual el movimiento se constituyó en una fuerza social de singular importancia política. Sin embargo, el apogeo del katarismo coincidió con su atomización y el paulatino fracaso electoral durante los procesos electorales de la década de los ochenta.

El tercer momento más importante de movilización étnica ocurrió durante las décadas de los ochenta y noventa en los valles tropicales de la región de Cochabamba, donde millares de colonos productores de hoja de coca se vieron asediados por la política de represión antidrogas monitoreada por el gobierno de los Estados Unidos. Este conflicto trajo consigo un *régimen de representación* que posibilitó la emergencia étnica. Es así como los colonos y sus familias, que sin duda representan el eslabón más débil de la cadena internacional de narcotráfico —por cierto, uno de los “negocios” económica y políticamente más influyentes del mundo globalizado— se hallaron en una situación de conflicto directo con el gobierno más poderoso del planeta, a través de sus intermediarios y representantes locales. En el marco de esa lucha, los campesinos reinventaron una identidad colectiva de rasgos étnicos: se asumieron como indígenas y se autonombraron bajo la representación de “originarios”; expandieron y articularon un fuerte tejido de organizaciones desde el nivel local al regional; se afirmaron en el uso de la lengua quechua; recuperaron viejos símbolos y categorías andinas como la *wiphala* —bandera del

10. En el quechua de Ecuador y Perú se usa más “minga”, pero en el aymara boliviano se usa “minka”, ambas expresiones tienen un mismo significado. Una traducción literal sería: “ayuda mutua”.

11. Movimiento Nacionalista Revolucionario, partido triunfante en la Revolución del 52 que desde entonces tuvo absoluta hegemonía política mediante el control del Estado y los sindicatos obreros y campesinos.

Tahuantinsuyu, el *pututo*— trompeta hecha de caracol marino, la noción de la tierra como *pachamama* o “madre tierra”, y sobre todo reivindicaron a la hoja de coca, no solamente como un elemento sagrado de su redescubierta identidad indígena, sino también como un símbolo de la propia nacionalidad boliviana ante la arremetida de los “gringos”. (Viola, 1996). La capacidad de los cocaleros para cohesionarse simbólicamente, construyendo fronteras interétnicas diferenciadas en base a las nociones de “originarios” y la reivindicación territorial, se reforzó con el establecimiento de sólidas alianzas transnacionales con muchas organizaciones e instituciones de diversas partes del mundo, lo cual empujó a los dirigentes cocaleros a asumir roles políticos de dimensión nacional en las principales organizaciones sindicales del país, el parlamento y posteriormente en las elecciones presidenciales.¹²

Actualmente, el protagonismo étnico tiene otro de sus escenarios principales en el Altiplano, donde ha resurgido un movimiento comunitario de reivindicación aymara cuyo líder es conocido como el Mallku Felipe Quispe, quien en 1998 fue elegido Secretario General de la más poderosa organización sindical boliviana: la Confederación Sindical Unica de Trabajadores de Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Esta organización está siendo dotada de nuevos significados políticos y étnicos, en concordancia con el despliegue étnico de aymaras y quechuas, y en reemplazo de sus características sindicales y clasistas tradicionales. El discurso que acompaña la efervescencia del comunitarismo aymara destaca la vigencia de los ayllus y la “nación originaria” del Kollasuyu —la región altiplánica del imperio incaico o Tahuantinsuyu— frente a la hegemonía del Estado y la sociedad blanco-mestiza, proponiendo el comunitarismo aymara como alternativa frente al agotamiento e inoperancia de la sociedad “*q'ara*”¹³ dominante, de raigambre blanco-mestiza e históricamente más reciente que las comunidades y *markas*¹⁴ aymaras.

La irrupción de este movimiento de reivindicación étnica aymara, como una poderosa e inesperada fuerza social, de profunda proyección desco-

12. Evo Morales, indígena quechua y dirigente principal del movimiento cocalero, logró ser elegido diputado y posteriormente participó en las elecciones presidenciales del 2002 como candidato del Movimiento al Socialismo (MAS), obteniendo el segundo lugar. Su postulación a la presidencia fue tachada sin ambages por el embajador estadounidense en Bolivia, quien llegó a señalar que si ganaba las elecciones su país retiraría la ayuda económica.

13. Vocablo aymara que es utilizado para denominar a los blancos y mestizos.

14. La *marka* es un territorio étnico compuesto por un agregado de comunidades, que muchas veces tiene origen prehispánico, como ocurre en algunas zonas del Altiplano y en el norte de Potosí.

lonizadora en la sociedad boliviana, ha ocurrido en confluencia con diversas demandas étnicas y económico-sociales antagónicas a la implantación del neoliberalismo. Cabe destacar la “lucha por el agua” de abril del año 2000, los bloqueos indígenas de septiembre y octubre de ese mismo año, y la paralización aymara de julio de 2001. Según el Mallku Felipe Quispe, estos conflictos tienen una gran significación histórica y simbólica, pues durante las negociaciones entre la dirigencia indígena y los representantes del gobierno para tratar el fin de los bloqueos de caminos ocurrió que:

[...] las mujeres lo han reñido en aymara-quechua a los ministros, y los ministros como son extranjeros no supieron entender. Por primera vez, las dos repúblicas, la india y la *q'ara*, se miraron cara a cara, con sus dos culturas diferentes y así tuvieron que atendernos, que reconocernos y que respetarnos [...] (Quispe, 2001: 169)

b) Ecuador

Las reformas agrarias dictadas en el Ecuador en 1964 y 1974, tuvieron la peculiaridad de llegar tarde, ya que buena parte de los hacendados había vendido sus tierras, o había asumido una vía de modernización agraria capitalista, reemplazando los *huasipungos* indígenas por una agricultura mercantil intensiva. Además, las reformas agrarias tuvieron un claro signo modernizador, pues no solamente buscaron eliminar los latifundios, sino también alentar el desarrollo de la capitalización en el campo. El resultado fue un proceso selectivo de afectación de tierras que respetó buena parte de las propiedades y alentó su conversión en empresas agrarias capitalistas. Sin embargo, el mayor impacto del proceso fue de orden político y simbólico: la transformación definitiva de los escenarios políticos locales, cuyo andamiaje de poder colapsó debido a la crisis del sistema de hacienda y la disolución del régimen de administración étnica instaurado desde el siglo XIX, basado en la administración privada de las poblaciones indígenas.¹⁵ El vacío político dejado en el campo fue reemplazado por el surgimiento de una nueva estructura de mediación entre los indios y el Estado: fue emergiendo una malla de nuevas organizaciones indígenas basadas en la expansión de las comunas, que se identificó en términos étnicos, reivindicando y reinventando sus rasgos originales. Este

15. La noción de administración étnica ha sido propuesta por Andrés Guerrero (1993), quien estudia cómo el Estado ecuatoriano delegó a particulares —es decir, a los dueños de las haciendas— el control de las poblaciones indígenas, a cambio de permitir el usufructo de sus tierras y su mano de obra.

proceso fue alentado por la presencia creciente de agentes externos en el campo —como la iglesia progresista y organizaciones de promoción del desarrollo estatales y privadas— y la maduración de una nueva élite intelectual y dirigencial indígena (Zamosc, 1993).

Durante la década comprendida entre las dos reformas agrarias, las condiciones del *régimen de representación* son transformadas profundamente. A lo largo de la sierra ecuatoriana se fueron conformando diversas organizaciones indígenas, las que en 1972 se articularon en una confederación regional llamada ECUARUNARI o “Despertar de los indios del Ecuador” (ECUARUNARI, 1998). Durante los años siguientes, se fue consolidando la presencia de las organizaciones indígenas, así como el redescubrimiento de sus identidades étnicas originarias, expresadas mediante representaciones como las palabras “nacionalidad” (la cual es usada para referirse al conjunto del mundo quechua) y “pueblo” (usada para referirse a cada uno de los grupos étnicos que a pesar de compartir el mismo idioma presentan rasgos culturales diferenciados). Estos sucesos ocurrieron sobre un trasfondo caracterizado por un intenso proceso de cambios estructurales en la sociedad ecuatoriana, el cual acompañó al *boom* económico del banano y el petróleo. Fenómenos como el aumento de la presencia estatal, las migraciones, la urbanización y el desarrollo de la industrialización, fueron el telón de fondo de la recomposición de las fronteras étnicas realizada por las organizaciones indígenas.

En 1986 se constituye la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), organización que articula diversas organizaciones cantonales, provinciales y regionales, conformándose por primera vez en la historia ecuatoriana un interlocutor étnico de dimensión nacional. Pero la irrupción pública del movimiento indígena como un actor político y social ocurrió en 1990, con la realización del primer levantamiento de las nacionalidades indígenas del Ecuador, que paralizó al país y obligó a las autoridades gubernamentales a negociar “de igual a igual” con los representantes indios, quienes exigían nada menos que la refundación del Estado ecuatoriano como un Estado plurinacional, demanda expresada como uno de los dieciséis puntos del “Mandato por la defensa de la vida y las nacionalidades indígenas”.¹⁶

16. Sobre el levantamiento indígena de 1990 ver los diversos trabajos publicados en: Varios, 1990 y 1993.

Durante los años siguientes, las propuestas indígenas cristalizaron en la formulación de un “proyecto político” que demanda frontalmente el reconocimiento del carácter plurinacional de la sociedad ecuatoriana (CONAIE, 1994), y que ha constituido la plataforma política de las luchas desarrolladas por la CONAIE a lo largo de la década de los noventa, cuyos hitos han sido los posteriores levantamientos indígenas (ocurridos en 1994, 1996, 1997, 1998 y 2000), la férrea oposición a los programas neoliberales, la demanda del reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad, la formación del movimiento político Pachakuti en 1996 —el cual ese año obtuvo 10% de los escaños en el parlamento, la creación de la Universidad de los Pueblos Indios del Ecuador en el año 2000, y la reinvencción del mapa étnico ecuatoriano. Actualmente, la CONAIE plantea la existencia de una docena de nacionalidades en todo el país, y más de una decena de pueblos indígenas de habla quechua en la sierra. Esta reinvencción de los contenidos étnicos de la propia nación ecuatoriana, se basa en un discurso de identidad que dota de nuevo significado a palabras como “nación”, “pueblo” e “indio”, convirtiéndolas en representaciones demarcatorias de las identidades y diferenciaciones étnicas propias del nuevo *régimen de representación*.

Un punto crítico de la movilización indígena ocurrió durante el período de crisis económica que sacudió al país entre 1996 y el 2000; durante ese lapso, el movimiento indígena demostró su fuerza como actor de proyección nacional, desarrollando propuestas alternativas al neoliberalismo y desencadenando las crisis políticas que derrocaron a los presidentes Abdalá Bucaram en febrero de 1997 y Jamil Mahuad en enero del 2000. Durante la caída de Mahuad, durante algunas horas, el presidente de la CONAIE integró la Junta de Gobierno que logró tomar el poder e instalarse en el Palacio de Carondelet, pero que en la madrugada del 22 de enero fue desconocida por las fuerzas armadas, las cuales impusieron en el poder al vicepresidente Gustavo Noboa. Desde entonces, a pesar de la crisis organizativa y los conflictos internos subsecuentes, el movimiento indígena mantuvo su oposición frontal a las políticas neoliberales del gobierno, logrando recomponerse como actor político y social, lo cual fue evidente con la convocatoria a un nuevo levantamiento indígena a fines de enero de 2001, en contra de un paquete de medidas económicas dictadas por el gobierno.

Posteriormente, la herencia política de la insurrección del 21 de enero del 2000 se dejó notar con la conformación de la alianza electoral entre el Partido Sociedad Patriótica liderado por el Coronel Lucio Gutiérrez y el Mo-

vimiento Pachakutik, la cual logró el triunfo electoral en noviembre de 2002. El resultado de ello es que luego de diez años de lucha en la escena pública, el movimiento indígena ha logrado convertirse en un actor ineludible en el escenario político ecuatoriano, logrando ir mucho más allá de las demandas estrictamente étnicas, al punto de ser uno de los pocos actores capaces de manejar una visión efectivamente nacional sobre los problemas y alternativas del país.¹⁷

c) Perú

En contraste con el Ecuador y Bolivia, no existe un movimiento étnico en la sierra peruana, a pesar de tratarse de la región de los Andes que, cuantitativamente hablando, presenta la mayor población indígena de habla quechua. Pero ello no quiere decir, como ha señalado Degregori (1993), que el factor étnico se encuentre ausente de los procesos culturales y políticos del país. Lo que ocurre es que presenta contenidos diferentes, que no necesariamente se expresan en términos de la reivindicación de la indianidad.

De acuerdo a algunos autores como Xavier Albó (2000), la inexistencia de un movimiento indígena en la sierra peruana responde a la peculiaridad de algunos procesos estructurales ocurridos en el país. En primer lugar, la magnitud de la migración indígena de la sierra a la costa, así como la existencia de un fenómeno que podríamos denominar como “desindianización”: la experiencia de la migración a Lima, que ha sido mucho más intensa en términos demográficos que en los casos de Quito y La Paz, y que además implicó un mayor grado de movilización geográfica, fue acompañada por la transformación de los indígenas migrantes en una “plebe urbana” (Franco, 1991) que construyó una identidad “chola” o “mestiza” abandonando sus rasgos indígenas. Un segundo factor ha sido la apropiación de los símbolos étnicos indígenas por parte de las élites criollas y mestizas a lo largo del siglo XX cuyo resultado habría sido que las poblaciones indígenas peruanas se quedaron —a diferencia de sus similares del Ecuador y Bolivia— sin los mecanismos y referentes que les habrían permitido imaginarse como comunidades étnicas.¹⁸

-
17. Este rasgo del movimiento indígena ha sido resaltado por los principales dirigentes de las organizaciones indígenas, a quienes entrevisté antes de la segunda vuelta electoral, en octubre y noviembre del 2002, entre ellos Leonidas Iza, presidente de la CONAIE; Miguel Lluco, coordinador del Movimiento Pachakutik; Estuardo Remache, presidente de ECUARUNARI, Rodrigo Collahuazo y José Encalada de la Confederación de Afiliados al Seguro Campesino (CONFUNASSC), entre otros.
18. Este fenómeno de apropiación mestiza y criolla de los símbolos y la memoria indígena, ha sido estudiado ejemplarmente para el caso del Cusco por Marisol De la Cadena (1995). Este caso resulta ejemplar...

Un tercer factor lo constituyó la influencia de la violencia política, la cual eclipsó el surgimiento de demandas étnicas a lo largo de la década de los ochenta, proceso que fue acentuado durante la década siguiente por el régimen autoritario de Alberto Fujimori, el cual —a contracorriente de la tendencia internacional— no alentó una democracia multiétnica ni tomó en cuenta la heterogeneidad cultural del país, desalentando la formación de identidades étnicas y acentuando los procesos de desindianización.

Carlos Iván Degregori (1993, 1998 y 1999), por su parte, ha propuesto considerar como factor explicativo central el proceso de desaparición de lo “indio” en los niveles inferiores de la pirámide social peruana. Aunque en el Perú la dimensión étnica sigue presente, se manifestaría de manera diferente, constituyendo uno más de los variados niveles de identidad de la población. El fenómeno de desaparición de los “escalones inferiores” de la pirámide étnica peruana, habría ocurrido debido a la fuerte carga peyorativa de la palabra “indio”, por lo cual los propios indígenas habrían eludido ser considerados como tales, buscando “derrumbar las fronteras interétnicas que el gamonalismo se empeñaba en mantener selladas” (1993: 121). De ese modo, conforme las fronteras de la indianidad se fueron difuminando —al menos en el plano del lenguaje visible— fue desapareciendo la identificación y autoconciencia étnica, la cual fue reemplazada mediante la búsqueda de educación, tierra y otro tipo de identificaciones no indias, como ocurre con la identidad del “cholo”.¹⁹ Otro factor anotado por Degregori es la fuerte influencia de la izquierda radical marxista, que impulsó el desarrollo de discursos exclusivamente clasistas, arrinconando la posibilidad de imaginar demandas étnicas y la conformación

18. ...por ser el lugar de origen de los Incas, cuyo recuerdo es apropiado por las élites criollas y mestizas que para tal fin construyeron representaciones como el Inti Raymi o Fiesta del Sol, y hegemonizaron el ciclo festivo y ritual de origen incaico. Esto contrasta con lo ocurrido en Ecuador y Bolivia, donde las élites siempre rechazaron cualquier símbolo del pasado indígena, y recién actualmente, como parte de la emergencia étnica, se asiste a un proceso de recuperación y reinención de las fiestas y el ceremonial religioso indígena. De otro lado, cabe anotar que en Ecuador y Bolivia no existen regiones donde a pesar de lo arraigado del sistema de hacienda, existieron fronteras étnicas permeables, como ocurrió en la sierra peruana —en regiones como Cusco y Ayacucho— donde los “mestizos” y “blancos” solían hablar, cantar y sentir en quechua.

19. Aunque la palabra “cholo” alude a dejar de ser indio, el uso de esta palabra también puede estar cargado de discriminación, pues resulta más “cholo” quien se encuentra más abajo en la pirámide económica y social. Aníbal Quijano (1980), quien realizó un estudio pionero sobre el fenómeno de la cholificación a mediados de los años sesenta, señaló que consistía en un proceso de desindianización masiva que implicaba la tendencia a la formación de una nueva cultura nacional más democrática e inclusiva.

de organizaciones étnicas.²⁰ De esa manera “conforme las fronteras se volvían más porosas y las identidades étnicas se tornaban más fluidas, los escalones inferiores de la pirámide étnica peruana comenzaron a volverse evanescentes, a difuminarse y desaparecer” (1993: 120).

Por su parte, en un artículo dedicado a señalar la existencia de algunos núcleos iniciales para la formación de una conciencia étnica en la sierra peruana, Rodrigo Montoya (1998) señala que uno de los factores que torna peculiar el caso peruano es la inexistencia de una intelectualidad indígena; es decir, de una élite intelectual orgullosa de su identidad india y capaz de imaginarse como parte de una comunidad étnica mayor. A diferencia de lo que ocurre en Ecuador, los profesionales peruanos de origen indígena no se asumen como indios, más aún la educación es vista como un mecanismo para dejar de ser indio, blanquearse y adoptar el castellano. De allí que en Perú no exista un discurso étnico capaz de ganar audiencia entre las poblaciones indígenas.

Estas hipótesis, que ponen el énfasis en factores sociales y culturales, contrastan con la elaboración de Rodrigo Sánchez (1994 y 1996), quien propone considerar —tomando los casos del Ecuador y Perú— las diferencias geográfico-ecológicas de los dos países, sobre cuyas bases se habrían configurado procesos agrarios y de integración étnica también diferentes. Así sostiene que:

[...] 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 la identidad étnica (Sánchez, 1994: 361).

La tesis mencionada pone el énfasis en la existencia de condiciones estructurales que habrían moldeado el vaciamiento de la identificación étnica en la sierra peruana. Pero es necesario enfatizar el carácter construido y fronterizo de la identidad étnica, así como el hecho de que la etnicidad no es una mera invención o artefacto, sino que es una construcción que si bien se des-

20. Las principales organizaciones agrarias peruanas han asumido siempre un discurso formulado en términos clasistas y campesinistas, como la Confederación Campesina del Perú (CCP) y la Confederación Nacional Agraria (CNA), sin dejar resquicios para la formulación de demandas étnicas.

pliega con base en algunos factores de larga data, ocurre en contextos propicios de conflictividad social y lucha simbólica desencadenantes de nuevos *regímenes de representación*.

Quiero sugerir, a manera de hipótesis, que el fenómeno de emergencia étnica vinculado a la intensificación de los procesos de globalización contemporáneos, no encuentra un correlato favorable en el caso de la sierra peruana debido a la inexistencia de fronteras étnicas tangibles o con cierto grado de visibilidad. Ello no ocurre, en cambio, en la amazonía peruana, donde sí existen fronteras étnicas que pueden ser representadas, y por lo tanto reafirmadas o delimitadas en términos de semejanzas y diferencias étnicas. En la sierra del Perú, por el contrario, las representaciones de identidad no responden prioritariamente a contenidos étnicos, ya que es difícil la delimitación simbólica de los límites culturales. Las fronteras identitarias resultan mucho más porosas, abiertas y en ese sentido permisivas que en los casos del Ecuador y Bolivia, donde las poblaciones indígenas siguieron el camino de atrincherarse en su indianidad como medio para hacer frente a la discriminación y la exclusión étnica, mientras que en el Perú el camino a seguir fue el de la desindianización, porque la porosidad de las fronteras étnicas lo permitieron.

Culmino señalando que, con la perspectiva que otorga la distancia, ahora entiendo cómo los sucesos relatados al inicio de este texto evidenciaban la confluencia de diversos procesos de globalización aparentemente contradictorios, pero que en la sierra ecuatoriana pudieron ocurrir simultáneamente: la modernización acelerada del campo; la consolidación de un sector agrícola capitalista; la subsistencia de fuertes rezagos materiales y simbólicos del régimen tradicional de hacienda; el surgimiento de nuevos actores y organizaciones étnicas; y sobre todo el mantenimiento de la violencia y ubicuidad de las rígidas fronteras étnicas, que en Ecuador parecieran seguir a los indios nada menos que “como su propia sombra” (Guerrero, 1997); inclusive en espacios tan microscópicos de la vida cotidiana como la actividad diaria de pastar un becerro realizada por una niña indígena en medio de un mundo en acelerada transformación.

Referencias bibliográficas

- Albó, Xavier (2000) *Identidades Étnicas y Política en Bolivia, Perú y Ecuador*. La Paz. Manuscrito.
- Beck, Ulrich (1998) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- CONAIE (1989) *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Tincui - CONAIE. Quito: Ediciones Abya Yala.
- (1994) *Proyecto político de la CONAIE*. Quito.
- Degregori, Carlos Iván (2002) “Introducción”. En: Mutsuo Yamada y Carlos Iván Degregori (organizadores): *Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina*. Osaka: The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology.
- (1993) “Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú”. En: Varios: *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima: IEP-IFEA.
- (1998) “Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia”. En: Claudia Dray (comp.): *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*. Guatemala: FLACSO.
- (1999) “Estado nacional e identidades étnicas en Perú y Bolivia”. En: Kees Konings y Patricio Silva (eds.): *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- De la Cadena, Marisol (1995) *Race, Ethnicity and the Struggle for Indigenous Self-Representation: De-Indianization in Cuzco-Peru (1919-1991)*. Ph.D. Diss., Madison, University of Wisconsin.
- ECUARUNARI (1998) *Quichua runacunapac huñai causai. Historia de la nacionalidad y los pueblos quichuas del Ecuador*. Quito: FUDEC-ILDIS-CODENPE.
- Escobar, Arturo (1998) *La invención del tercer mundo. Construcción y reconstrucción del Desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Franco, Carlos (1991) *La otra modernidad*. Lima: CEDEP.
- Giddens, Anthony (2000) *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Guerrero, Andrés (1993) “De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990”. En: Alberto Adrianzén et. al.: *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima: IEP-IFEA.
- Hannerz, Ulf (1998) *Conexiones transnacionales*. Madrid: Universidad de Valencia.
- Hurtado, Javier (1986) *El katarismo*. La Paz: Ed. Hisbol.

- Koonings, Kees y Silva, Patricio, eds., (1999) *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Larson, Brooke (1992) *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. La Paz: Editorial Hisbol.
- Lehm, Zulema (1999) *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía Boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*. La Paz APCOB - CIDDEBENI - OXFAM América.
- Mato, Daniel (2001a) "Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización". En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO.
- (2001b) "Des-fetichizar la "globalización": basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores". En: Daniel Mato (comp.): *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Caracas: CLACSO - UNESCO - CIPOST - UCV.
- Maybury-Lewis, David (1998) "Vivir con la etnicidad: la necesidad de un nuevo paradigma". En: Lourdes Arizpe (ed.): *Dimensiones culturales del cambio global*. México: Universidad Autónoma de México.
- Montoya, Rodrigo (1992) *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*. Madrid: Talasa Ediciones.
- (1998) *Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. Lima: Sur, Casa de Estudios del Socialismo.
- NACLA, Report on the Americas 1996 "Gaining ground: The indigenous movement in Latin America", March.
- Quispe, Felipe (2001) "Organización y proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua", entrevista. En: Varios: *Tiempos de rebelión*. La Paz: Colección Comuna.
- Quijano, Aníbal (1980) *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1984) *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: CSUTCB-Editorial Hisbol.
- Rojas, María Cristina (1994) *A political economy of violence*. Tesis de doctorado, Carretón University. Ottawa.
- Sánchez, Rodrigo (1994) "Procesos culturales e identidad étnica en Ecuador y Perú". *Allpanchis*, 26 (43/44). (Cusco).
- Sánchez, Rodrigo (1996) "Evolución agraria y protagonismo indígena: los casos de Perú y Ecuador". *Revista de Sociología*, 9 (10). (UNMSM, Lima).

- Van Cott, Donna Lee, ed.(1994) *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York St. Martin Press-The Inter-American Dialogue.
- Varios (1991) *Indios*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Varios (1993) *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Viola Recasens, Andreu (1996) “!Causa chun coca, wañuchun gringos! Etnicidad e invención de tradiciones en el Chapare (Bolivia)”. En: Carlos Caravantes (coord.): *Antropología Social de América Latina*. Zaragoza, Actas del VII Congreso de Antropología Social.
- Yamada, Mutsuo y Degregori, Carlos Iván, organizadores (2002) *Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina*. Osaka: The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology.
- Zamosc, León (1993) “Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana”. En: Varios: *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: Editorial Abya Yala-CEDIME.