

**CIUDADANÍA
Y EXCLUSIÓN:
ECUADOR
Y ESPAÑA
FRENTE
AL ESPEJO**

**VÍCTOR
BRETÓN**

**FRANCISCO
GARCÍA**

**ANTONI
JOVE**

**MARÍA
JOSE**

**VILALTA
(EDS.)**



**Ciudadanía y exclusión:
Ecuador y España frente al espejo**

22870000

FLACSO - Biblioteca

Víctor Bretón
Francisco García
Antoni Jové
María José Vilalta
(eds.)



NB 16937

COLECCIÓN INVESTIGACIÓN Y DEBATE

LA EDICIÓN DE ESTE LIBRO HA SIDO POSIBLE GRACIAS A LA COLABORACIÓN Y AYUDA FINANCIERA DE AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL (AECI), FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES (FLACSO), SEDE ECUADOR, VICERECTORAT DE RELACIONS INTERNACIONALS, UNIVERSITAT DE LLEIDA, CENTRE DE COOPERACIÓ INTERNACIONAL, UNIVERSITAT DE LLEIDA, VICERECTORAT DE DOCÈNCIA (UDL), DEPARTAMENT DE GEOGRAFIA I SOCIOLOGIA (UDL), UNITAT DEPARTAMENTAL D'HISTORIA SOCIAL (UDL), GRUP INTERDISCIPLINARI D'ESTUDIS DE DESENVOLUPAMENT I MULTICULTURALITAT (GIEDEM)

BIBLIOTECA - FLACSO - EC
Fecha: 23 - abril - 2007
Categoría:
Frecuencia:
Género:
Donación: Adrián Bonilla.

323.6
C498cc

REG. 00004988
CUT. 16937
BIBLIOTECA - FLACSO

DISEÑO DE CUBIERTA, ESTUDIO PÉREZ-ENCISO

- VÍCTOR BRETÓN, CARLOS DE LA TORRE, FRANCISCO GARCÍA, ANDRÉS GUERRERO, GIDCONDA HERRERA, ANTONI JOVÉ, EDUARDO KINGMAN, CARMEN MARTÍNEZ, LUCIANO MARTÍNEZ, CLAUDIA PEDONE, ANDRÉS PEDREÑO Y MARÍA JOSÉ VILALTA. 2007
- LOS LIBROS DE LA CATARATA. 2007
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 05 04
FAX 91 532 43 34
WWW.CATARATA.ORG
- GIEDEM - GRUP INTERDISCIPLINARI D'ESTUDIS DE DESENVOLUPAMENT I MULTICULTURALITAT
UNIVERSITAT DE LLEIDA
PLAÇA DE VÍCTOR SIURANA, 1
25003 LLEIDA
TEL. +34 973 70 21 31
FAX +34 973 70 21 41
WWW.HAHS.UDL.ES/HS/GIEDEM

CIDADANÍA Y EXCLUSIÓN, ECUADOR Y ESPAÑA FRENTE AL ESPEJO

ISBN: 978-84-8319-303-7
DEPÓSITO LEGAL: M-15.738-2007

ESTE MATERIAL HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 7

**INTRODUCCIÓN: ECUADOR Y ESPAÑA FRENTE AL ESPEJO
O LAS MÚLTIPLES CARAS DE LA CIUDADANÍA 13**

Víctor Bretón

**PRIMERA PARTE. PERSPECTIVAS DESDE LA HISTORIA
DE ESPAÑA Y ECUADOR 31**

**Capítulo 1. La construcción histórica del concepto de ciudadanía:
un impactante viaje entre Europa y América (siglos XVI-XVIII) 33**

María José Vilalta

**Capítulo 2. Inmigrantes africanos e indios ecuatorianos: dos casos
en reverberación de la administración privada de poblaciones
(España, siglo XXI, y Ecuador, siglo XIX) 77**

Andrés Guerrero

**Capítulo 3. Cultura popular, proyectos civilizatorios y disciplinamiento
(Quito, 1860-1930) 114**

Eduardo Kingman

**SEGUNDA PARTE. UNA VISIÓN ANDINA
DESDE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES 149**

Capítulo 4. Entre el corporativismo y las ciudadanías débiles 151

Carlos de la Torre

**Capítulo 5. ¿Es el multiculturalismo estatal un factor de profundización
de la democracia en América Latina?: una reflexión desde la etnografía
sobre los casos de México y Ecuador 182**

Carmen Martínez

Capítulo 6. Precariedad y desigualdad social en el agro ecuatoriano 203

Luciano Martínez

TERCERA PARTE. MERCADO LABORAL Y MOVIMIENTOS MIGRATORIOS 223

**Capítulo 7. Proletarizados y etnificados: la inmigración ecuatoriana
en la agricultura intensiva de la Región de Murcia 225**

Andrés Pedreño

**Capítulo 8. Familias transnacionales ecuatorianas: estrategias
productivas y reproductivas 251**

Claudia Pedone

**Capítulo 9. Mujeres ecuatorianas en el trabajo doméstico en España.
Prácticas y representaciones de exclusión e inclusión 279**

Gioconda Herrera

CAPÍTULO 5

¿ES EL MULTICULTURALISMO ESTATAL UN FACTOR DE PROFUNDIZACIÓN DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA?: UNA REFLEXIÓN DESDE LA ETNOGRAFÍA SOBRE LOS CASOS DE MÉXICO Y ECUADOR

CARMEN MARTÍNEZ

En este capítulo exploraré la relación entre el Estado, la formación de identidades étnicas y la profundización de la democracia en América Latina, usando los ejemplos de México y Ecuador, países en los que he realizado trabajo de campo con grupos indígenas. En México estudié en el año 1996-1997 la relación entre las instituciones gubernamentales y no gubernamentales y los mixtecos, pueblo indígena originario de los estados sureños de Oaxaca y de Guerrero que migra a Baja California en la frontera con Estados Unidos. En Ecuador realicé trabajo de campo en el año 2002 en la provincia de Cotopaxi localizada en la sierra central con campesinos quichua hablantes (aunque también bilingües en castellano), observando de igual manera su interacción con las instituciones. Más recientemente, en el 2005, he llevado a cabo una investigación sobre los shuar, un grupo étnico de la Amazonía ecuatoriana. Argumentaré que en el norte de México, el Estado ha tenido un papel protagónico en la promoción y preservación de las identidades étnicas, mientras que en Ecuador ha trabajado en las zonas indígenas que estudié en gran parte a través de terceros, particularmente de la Iglesia, a los que un Estado débil ha delegado su autoridad en algunas zonas pobres y de frontera¹. Antes de la reforma agraria de 1964, se ha argumentado que el Estado ecuatoriano también delegó su poder a otras instancias con presencia local, particularmente a la hacienda y a los hacendados². Sin embargo, otros estudios históricos han demostrado que

el Estado también mantuvo un interés a lo largo del siglo XX por definir y administrar a las poblaciones indígenas a través de debates políticos sobre la situación laboral indígena, la articulación de las comunidades indígenas al Estado por medio de la Ley de Comunas de 1937 y la expansión de la ciudadanía³, así como a través de autoridades estatales locales que reclutaban a los indígenas para trabajos públicos⁴. Pese a esta intervención estatal en la caracterización y administración de poblaciones, también sabemos que el Estado ecuatoriano, incluso en la época liberal y a pesar de sus discursos y leyes anticlericales, en la práctica tuvo que ceder muchos espacios a la Iglesia por falta de capacidad institucional y financiera para llenarlos⁵.

Propongo que la actuación estatal o paraestatal ha tenido similares efectos en los casos que estudié en ambos países. A diferencia de lo que sostienen muchos estudios influyentes sobre el tema, las prácticas institucionales que presencié no han buscado asimilar a los indígenas, sino que han promovido la diferencia cultural como una forma de integración de estos grupos al Estado nacional. Me interesa discutir los efectos de estas actuaciones dirigidas a promover la diferencia cultural, discutir cuáles han contribuido a democratizar y cuáles a congelar la pobreza y la exclusión bajo una apariencia de respeto a la diversidad.

Inspirándome en bibliografía que busca desmitificar el concepto de Estado y que sugiere la importancia de su estudio etnográfico⁶, en mis trabajos no hablo del Estado de manera abstracta, sino concentrándome en sus prácticas concretas a través de instituciones particulares y de agentes individuales, incluyendo los propios indígenas, quienes a menudo han representado al Estado frente a su gente y a su gente frente al Estado, o han actuado como empleados de instituciones públicas promoviendo discursos oficiales.

Importantes investigadores han descrito la relación entre los Estados y los pueblos indígenas en América Latina en los siglos XIX y mayor parte del XX como un conflicto en que los Estados han tratado de imponer proyectos nacionales homogeneizadores y han buscado asimilar a pueblos indígenas que por su parte han resistido, reforzando su identidad y cuestionando la integridad del Estado-nación en el proceso⁷. En la década de 1990, la mayoría de países latinoamericanos suscribió la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los derechos de los pueblos indígenas y reformó sus constituciones de acuerdo a esta legislación internacional, manifestando su deseo de promover las lenguas, culturas y formas de organización social indígenas. Este giro en los discursos y las políticas indigenistas de los Estados latinoamericanos desde la asimilación al reconocimiento y la promoción de la diferencia cultural

ha sido interpretado por la mayoría de los investigadores como una concesión insuficiente y apenas puesta en práctica a un movimiento indígena de proporciones continentales⁸. También ha sido tachado de ser una iniciativa populista que busca superar las crisis de gobernabilidad en el contexto de reformas neoliberales⁹. Con reforma neoliberal me refiero, sobre todo, al fin de las reformas agrarias, la disminución del presupuesto para políticas sociales y la progresiva suspensión de los subsidios a productos básicos, que han afectado negativamente a los indígenas y a otros grupos vulnerables en varios países. Es necesario puntualizar que en el caso de México, la reforma estructural neoliberal ha sido más completa, mientras que en Ecuador se ha dado el fin de la reforma agraria y la disminución del presupuesto social pero, debido a la conflictividad social, no se ha hecho efectivo el desmantelamiento de los subsidios a productos básicos. En resumen, generalmente se piensa que los Estados y el capital han sido y son opuestos a la promoción de la diversidad cultural, que los movimientos indígenas cuestionan a los Estados y el capitalismo, y que si los Estados realizan reformas con sensibilidad cultural, lo hacen a regañadientes y como una concesión a estos movimientos políticos.

Sin embargo, algunos investigadores han señalado que si bien los Estados latinoamericanos buscaron integrar, también se caracterizaron por políticas que reprodujeron diferencias étnicas como una forma de cristalizar jerarquías y desigualdades de origen colonial¹⁰. Otros autores críticos de la corriente dominante han comenzado a señalar que la promoción de la diversidad cultural puede ser deliberadamente buscada por los Estados, por la cooperación internacional y por los intereses capitalistas para fortalecer intereses afines al neoliberalismo tales como la cooptación de los grupos con capacidad de protesta o la preservación de vulnerabilidades y estigmas que son aprovechadas por los mercados de trabajo¹¹.

1. ESTADO E IDENTIDAD ÉTNICA EN EL NORTE DE MÉXICO

Las políticas indigenistas del Gobierno mexicano desde la Revolución campesina de 1910 han sido más complejas de lo que la interpretación dominante deja ver. Los fundadores del indigenismo mexicano, Manuel Gamio y Moisés Sáenz, tuvieron puestos claves en Gobiernos post-revolucionarios y buscaron asimilar a los indígenas a la sociedad nacional y a la cultura occidental. Estos intelectuales entendían la asimilación como una forma de democratizar su sociedad y de rechazar el racismo biológico que imperaba en la época y que justificaba la

continuación de una sociedad de castas heredada de la colonia. Sin embargo, Gamio, Sáenz y otros indigenistas comenzaron un proyecto que también contribuyó en gran medida a la reproducción de las diferencias étnicas. Promovieron la investigación sobre las culturas prehispánicas y sobre las culturas indígenas contemporáneas, de forma que se fue formando un conjunto de conocimientos, profesionales e instituciones, cuya razón de ser era retratar el México mestizo y el México indígena como profundamente diferentes, así como crear políticas específicas para los indígenas. Es interesante señalar que de los años treinta en adelante, donde los escritores extranjeros como Robert Redfield, Oscar Lewis y George Foster vieron campesinos o al pueblo mexicano¹², los indigenistas mexicanos como Alfonso Villa Rojas veían exóticos indios profundamente diferentes de los habitantes mestizos del México urbano¹³. Paradójicamente, la "otredad" de los indígenas era más acusada en los escritos de los intelectuales mexicanos que en los de los extranjeros.

El Estado mexicano ha usado la etnicidad como una forma de movilizar políticamente a sectores del campesinado desde la década de 1930, sobre todo en momentos de crisis política. Lázaro Cárdenas (1934-1940) fundó los Consejos de los Pueblos Indígenas, afiliados al Partido Revolucionario Institucional, en un esfuerzo por institucionalizar y pacificar el país después de la Revolución, a través de la formación de grupos corporativos estrechamente vinculados al Estado. Luis Echeverría (1970-1976) usó un discurso corporativista que promovía la organización étnica para superar la crisis de legitimidad del Estado después de la masacre de estudiantes de 1968, por lo que dio nueva vida a los Consejos de los Pueblos Indígenas. Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) también fomentó las organizaciones étnicas en un contexto en el que era acusado de fraude electoral, la oposición había obtenido importantes victorias regionales y estaba realizando un profundo ajuste estructural que afectaba a los más humildes.

Desde principios de la década de 1990, el Gobierno mexicano se ha caracterizado por un discurso claramente favorable al reconocimiento y promoción de la cultura y formas de organización social indígenas, a la vez que ha desarrollado políticas económicas regresivas que han afectado negativamente a la población indígena y a otros grupos vulnerables, y que ha tendido a disminuir el presupuesto para programas de desarrollo en zonas indígenas, con la excepción de algunos programas focalizados financiados por el Banco Mundial y por las privatizaciones de empresas públicas como el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL). Por ejemplo, en 1992 se reformó el artículo 27 de la Constitución mexicana para poner fin a la reforma agraria y permitir la privatización de los

ejidos, lo que causó gran conmoción en las zonas rurales. A la vez, se modificó el artículo 4 de la Constitución para reconocer por primera vez el carácter multicultural de México y los derechos de los pueblos indígenas a conservar y promover sus lenguas, culturas y formas de organización social. En 2001 el presidente Fox, aunque no aceptó en su totalidad los acuerdos de San Andrés entre el Estado y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, particularmente en lo que se refiere a la autonomía de las zonas y comunidades indígenas para autogobernarse, aprobó legislación promoviendo una visión más inclusiva de la definición de indígena (ya no sólo basada en la lengua y afiliación a una comunidad, sino también en la autodefinition), prohibiendo la discriminación étnica, proponiendo políticas de acción afirmativa para promover la movilidad social de los grupos étnicos y declarando el interés prioritario del Estado en los indígenas migrantes. Simultáneamente, clausuró el Instituto Nacional Indigenista y redujo las funciones de las instituciones que se ocupan del tema indígena a aquellas de coordinación y consejo. Así, vemos que la afirmación del multiculturalismo y la diversidad en México ha ido unida en muchos casos a crisis políticas, políticas económicas regresivas y a reducciones del presupuesto para el desarrollo de los pueblos indígenas¹⁴. Además, puede haber otras motivaciones más allá del populismo y la cooptación tras este multiculturalismo promovido por los conservadores. Se ha señalado que es interesante que se busque una definición más amplia de indígena y la promoción oficial de esta identidad en un momento en que la agricultura mexicana para la exportación depende mayoritariamente de la mano de obra barata de los indígenas migrantes, a los que se paga menos, se ofrece peores condiciones de trabajo y menos servicios públicos por el hecho de ser indígenas¹⁵.

Las instituciones estatales que estudié en Baja California en la segunda mitad de la década de 1990, el Instituto Nacional Indigenista, la Secretaría de Educación Pública y la Dirección General de Culturas Populares, fueron consistentes en promover la identidad étnica formando líderes indígenas que trabajaban para el Estado y que, a su vez, promovían la organización social basada en la etnicidad. Estas organizaciones sociales eran financiadas por el Estado e incorporadas a él a través de las instituciones indigenistas o del Partido Revolucionario Institucional (PRI)¹⁶. Aunque el Gobierno estatal y un buen número de gobiernos municipales en Baja California estaban dominados por el Partido de Acción Nacional (PAN), cuando realicé el trabajo de campo, las instituciones federales aún estaban lideradas por el PRI. Los funcionarios federales no pensaban que la promoción de la organización étnica debilitaba al Estado mexicano como sostienen muchos autores, sino que firmemente creían

que lo fortalecía. Estas políticas estatales basadas en promover organizaciones de corte étnico eran democratizantes, puesto que fortalecían la organización social y educaban a una población vulnerable en el ejercicio de sus derechos. Esto es lo que algunos funcionarios que provenían de la izquierda política pretendían. Por otra parte, al articular a los movimientos sociales al Estado y darles forma según las necesidades del mismo, éstos perdían su independencia y su capacidad de responder a las necesidades de sus bases en el supuesto de que éstas fueran contrarias a las políticas estatales. Hay que señalar que los funcionarios estatales se opusieron a la explotación de los jornaleros agrícolas indígenas por los empresarios agroexportadores, pero no lo hicieron de forma directa obligando a los empresarios a cumplir las leyes laborales que continuamente violaban, sino indirectamente formando organizaciones sociales que confrontaran a sus patronos. De esta forma, el Estado podía favorecer con sus políticas macroeconómicas la agroexportación, y lavarse las manos con respecto a violaciones de los derechos laborales, mientras que se constituía en protector de los desvalidos financiando y animando sus organizaciones.

Las instituciones que estudié también financiaban políticas de conservación cultural. A veces los programas oficiales no demostraban respeto por las experiencias particulares de los indígenas mixtecos que migraban al norte de México, sino que les imponían una identidad estereotipada que en ocasiones confundía cultura con pobreza y conservación cultural con exclusión de los recursos económicos y de las oportunidades sociales. Por ejemplo, intelectuales unidos al Instituto Nacional Indigenista pensaban que el trabajo infantil y la venta ambulante eran características intrínsecas a la cultura indígena, mientras que las mujeres indígenas que entrevisté no veían estas actividades como rasgos culturales, sino como resultado de la necesidad económica y más bien buscaban la movilidad social de sus hijos por medio de la educación formal. La Dirección General de Culturas Populares, una institución estatal a cargo de la promoción cultural, también veía en el fortalecimiento de la cultura indígena una forma de solidificar la cultura nacional mexicana. Sin embargo, esta sensibilidad cultural no era necesariamente democratizadora, aunque la institución fue fundada por indigenistas radicales como Guillermo Bonfil y Rodolfo Stavenhagen. La directora de la institución en Baja California a finales de los noventa manifestó que la pobreza y la falta de educación formal eran requisitos necesarios para mantener la identidad indígena. Ella sostenía que la educación formal arruinaría la autenticidad de la cultura indígena. También argumentaba que la sociedad indígena se basaba en la redistribución ritual y que, por tanto, era una aberración que individuos indígenas mejoraran económicamente. Finalmente, pensaba que esta

cultura que ella asociaba implícitamente con la marginación de oportunidades educativas y económicas, debía conservarse como una riqueza de la nación mexicana, aunque sus portadores prefirieran integrarse y aprender, digamos, inglés y computación, conocimientos que la funcionaria no veía compatibles con la conservación cultural.

Los líderes indígenas que trabajaban para instituciones estatales también veían que el respeto a las identidades indígenas era compatible con el nacionalismo, pero lo enfocaban de diferente manera a algunos funcionarios mestizos. Un maestro indígena que era el líder del movimiento de los mixtecos migrantes en la ciudad fronteriza de Tijuana comenzó un taller de recuperación cultural explicando a los chicos indígenas de su escuela qué significaba ser mexicano. Después argumentó que los indígenas debían ser tratados como verdaderos mexicanos. Al comentar la reforma del artículo 4 de la Constitución mexicana que aceptaba el carácter pluricultural del Estado, dijo:

En México hay muchas culturas y lenguas pero sólo una lengua oficial que es el español. Con esta lengua se pueden comunicar con todos los niños mexicanos. Pero deben recordar que todas las culturas tienen su propia lengua. Debemos aprender a respetarlos. Queremos que ellos nos respeten.

Algo interesante en esta cita es que el profesor indígena se identifica e identifica a los niños indígenas que componen su audiencia primero con los mestizos que deben respetar a los indígenas, y después con los indígenas que demandan respeto, mostrando la articulación entre los proyectos étnico y nacional, así como la necesidad de que los niños se identifiquen simultáneamente con el México mestizo y con los pueblos indígenas. La ambigüedad y tensión entre un proyecto de integración a la nación en condiciones de igualdad y la búsqueda por reforzar lo étnico que justifica su propia posición de liderazgo caracteriza el complejo punto de vista de los intermediarios indígenas: los líderes saben muy bien que lo étnico está íntimamente ligado a una historia y a un presente de estigmatización reflejado en la confusión entre cultura y pobreza mencionada anteriormente.

2. ESTADO Y ETNICIDAD EN ECUADOR

En Ecuador, a pesar de que algunos observadores¹⁷ han enfatizado que el discurso estatal del mestizaje ha sido sumamente poderoso y que ha buscado invisibilizar la diferencia cultural, los discursos y las políticas del Estado han sido,

como en México, complejos. Mercedes Prieto prueba que en la primera mitad del siglo XX las elites ecuatorianas de la sierra buscaron integrar a los indígenas a la nación como colectividades diferentes y subordinadas y no bajo un proyecto homogeneizador¹⁸. A veces, la idea de un Estado homogeneizador en Ecuador ha provenido más de citas irreflexivas a los indigenistas mexicanos que de estudios empíricamente fundados sobre las políticas estatales del país. Más clara parece la búsqueda estatal de promover un Estado mestizo a partir de los años sesenta y setenta en una época de dictaduras militares que buscaban mitigar las desigualdades sociales. Durante la dictadura se llevó a cabo el proceso de reforma agraria y fue una época de *boom* petrolero que permitió una expansión del aparato del Estado, particularmente del sistema educativo desde donde pudo popularizarse el proyecto estatal de mestizaje. Sin embargo, ya desde la segunda mitad de los años ochenta y sobre todo en los noventa, el Estado acoge paulatinamente la agenda intercultural promovida por el entonces poderoso movimiento indígena de Ecuador. Incluso en los momentos en que el Estado ecuatoriano ha promovido sin ambigüedad una agenda homogeneizadora, por ejemplo, a través del proyecto intelectual de la Casa de la Cultura, habría que ver si pudo difundir este proyecto a toda la sociedad dada su debilidad institucional y su tendencia de delegar su jurisdicción a terceros en zonas marginales¹⁹.

Sin embargo, el Estado ecuatoriano sí ha promovido la preservación de la diferencia étnica a través de algunos discursos y políticas oficiales. Como en México, desde principios del siglo XX, los indigenistas ecuatorianos de la sierra gozaron de posiciones de influencia en varios gobiernos y promovieron una percepción de los indígenas como diferentes, ya sea racial o culturalmente de los no indígenas²⁰. El intelectual conservador Jacinto Jijón y Caamaño sostenía que los indios ecuatorianos tenían una cultura inferior, no podían llegar a ser ciudadanos y debían ser integrados a la nación como personas diferentes e inferiores a través de su sujeción a la hacienda, o gran propiedad agraria, y a la religión católica. Los intelectuales liberales como Pío Jaramillo Alvarado rechazaban que los indígenas fueran inferiores racial o culturalmente y buscaban abolir la legislación que les oprimía, como era el concertaje²¹ que mantenía a los campesinos quichuas atados a las grandes propiedades agrarias como "indios propios". Pío Jaramillo y otros indigenistas cuestionaban a los que pensaban que los indígenas eran inferiores, pero creían que se les debía concebir como un colectivo diferente que requería de políticas estatales especiales, y no como a cualquier otro ciudadano.

La Ley de Comunas de 1937, debatida y aprobada por el Congreso ecuatoriano, buscó la integración de los indígenas de comunidades libres y de otros

campesinos que no trabajaban en las haciendas al sistema político a través de su participación en la elección de autoridades locales y en los gobiernos locales, que a su vez eran controlados por el Ministerio de Previsión Social y Trabajo. En la época y hasta 1979, los indígenas no podían votar debido a una ley que prohibía el voto a los analfabetos y a políticas educativas que, en la práctica, aunque no en teoría, excluían a los indígenas del derecho a la educación. De esta manera, se buscó integrarlos al Estado y al sistema político como colectividades diferentes, no ciudadanas, que de alguna manera recordaban a las repúblicas de indios de la época colonial²².

En los años setenta, las políticas estatales de reforma y desarrollo agrarios exigieron de nuevo la organización de los campesinos en comunidades jurídicamente aprobadas por el Estado y controladas desde el Ministerio de Previsión Social y el de Agricultura, así como en organizaciones sociales de segundo grado que comprendían un conjunto de comunidades y que eran supervisadas por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización, otra institución estatal. Según algunos autores, esta fuerte organización comunal y supracomunal es un factor clave para comprender la solidez y éxito político del movimiento indígena ecuatoriano, hasta ahora uno de los más poderosos del continente²³.

¿Pero por qué esta solidez organizativa local promovida por el Estado a través de las leyes de comunas y reforma agraria revirtió en una intensificación de la identidad étnica en Ecuador y no únicamente en un fortalecimiento de la organización campesina de corte clasista? En algunas zonas como el páramo de la sierra central, la región amazónica sur, y el área del río San Lorenzo, una zona de selva localizada en el norte del país, en la frontera con Colombia, poblada por afroecuatorianos, la intensificación de la identidad étnica está relacionada con el trabajo de la Iglesia a través de órdenes religiosas como los salesianos y los combonianos. En otras áreas como Imbabura y Cayambe, este fenómeno se debe al trabajo de un sector de la izquierda que veía en "lo andino" y en "la comunidad" aspectos que contribuían a la resistencia contra el capitalismo.

Debido a que el Estado ecuatoriano carecía de recursos para colonizar y dotar de infraestructura a la Amazonía ecuatoriana sur y debido a que deseaba proteger el territorio de la penetración peruana, otorgó el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza a los padres salesianos en 1893 mediante un contrato que se ha renovado en varias ocasiones hasta el presente²⁴. La Iglesia proveyó servicios que el Gobierno no podía proporcionar como hospitales y escuelas, y contrajo el compromiso de difundir entre los habitantes del Oriente el nacionalismo ecuatoriano; esto a pesar de que la mayoría de los padres salesianos

eran europeos y en particular italianos. A cambio de estos servicios, la Iglesia católica ha dominado este territorio que hoy en día ya no es selvático y aislado, sino bastante urbano y caracterizado por una fuerte migración a los Estados Unidos y España. Hay que señalar que en la actualidad la Iglesia recibe financiamiento del Estado para ofrecer servicios educativos y de salud en la Amazonía. El que la Iglesia asuma el papel del Estado en extensos territorios es problemático desde el punto de vista de la democracia. Por ejemplo, en la Amazonía sur ecuatoriana se exige a los profesores de educación pública, así como a los alumnos y otros trabajadores públicos, que acudan a misa y se casen por la Iglesia para poder trabajar o disfrutar de servicios financiados por un Estado laico donde existe la libertad de cultos. A veces, estas exigencias rayan en la violación de la Constitución y de los derechos humanos. Por ejemplo, según el Reglamento de escuelas interculturales bilingües fisco-misionales dirigidas por los salesianos y las organizaciones indígenas, las niñas que quedan embarazadas son expulsadas de la escuela por ser un mal ejemplo para la comunidad y son tratadas de la misma forma que los que roban o agreden a otros, es decir, como criminales²⁵. A pesar de estos problemas, quizás es mejor que la Iglesia provea infraestructura a estas áreas marginales, aunque ponga sus condiciones, a la posibilidad de que la población carezca de estos servicios por completo.

En el páramo de Cotopaxi los salesianos se convierten desde principios de la década de 1970 en representantes de los programas estatales de desarrollo agrario como el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), financiado por el Banco Central del Ecuador; crean un sistema de escuelas, y otro grupo católico, la fundación Matogrosso, se encarga de construir un hospital. En la zona norte del país desde la década de 1950, "el Estado ecuatoriano vio en la labor de los misioneros (combonianos) un mecanismo para regularizar su presencia en el norte de la provincia de Esmeraldas, zona fronteriza aislada de los centros de poder de la nación"²⁶. Desde los años sesenta los combonianos proveen en coordinación con el Estado ecuatoriano de una escuela y un hospital a esta zona.

Tanto los misioneros salesianos como los combonianos son pioneros dentro de la Iglesia católica en la promoción de la identidad y el orgullo étnicos a través de grupos pastorales con sensibilidad cultural. Su experiencia con los shuar y más tarde con los quichuas de Cotopaxi y de otras regiones de Ecuador llevó a los salesianos a promover el respeto a la diferencia cultural en la Declaración de Barbados por la Liberación del Indígena (1971), un momento constitutivo del movimiento indígena latinoamericano que también

supuso un giro en las políticas de la Iglesia católica con respecto a los grupos étnicos²⁷.

Según han estudiado varios autores, las órdenes religiosas educan y organizan a los indígenas amazónicos shuar, a los indígenas quichua del páramo y a los afroecuatorianos, buscando reforzar su identidad étnica y su autoestima. Este proceso de etnogénesis no supone tanto una vuelta a la tradición, como una depuración de las tradiciones y un proceso de modernización y de articulación al Estado. Por ejemplo, en la sierra de Cotopaxi los salesianos crean un programa de alfabetización, una red de escuelas primarias, varias escuelas secundarias y, más tarde, una universidad en un área en que, en los años setenta, antes de la llegada de los salesianos, existía un 70 por ciento de analfabetismo en los hombres y un 95 por ciento en las mujeres²⁸. Es importante para los salesianos reforzar la lengua y la cultura quichuas. Sin embargo, esto no significa conservar la que ya hablan los campesinos, puesto que los salesianos consideran que no es pura y está salpicada de términos procedentes del español debido a los muchos siglos de contacto entre las dos lenguas. Por lo tanto, se trata de enseñar a los campesinos un quichua purificado. Asimismo, los salesianos promueven la organización política de los indígenas, pero esta organización no se basa tanto en las autoridades tradicionales, como en nuevos cuadros formados por los salesianos a través de la educación y de la lucha por la tierra. Además, los salesianos transforman las relaciones de poder tradicionales entre los campesinos que se caracterizaban por la dominación de algunas familias, dominación que provenía de jerarquías entre trabajadores dentro de la hacienda, para promover formas de organización que los misioneros veían como más justas.

De manera similar, en una época anterior, los salesianos promovieron la organización de los indígenas shuar de la Amazonía ecuatoriana en centros y federaciones de centros, los educaron y publicaron un gran número de obras sobre su cultura, incluidas algunas escritas por los mismos shuar²⁹. Los salesianos lideraron la creación de la Federación Shuar en 1964 y la demarcación de su territorio para defenderles de los colonos pobres de la sierra, cuya migración era promovida por la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1964. La Federación Shuar fue la primera organización indígena de Ecuador y una de las pioneras en América Latina. El primer presidente de CONAIE, la principal organización indígena del Ecuador, fue Miguel Tankamash, un shuar. Sin embargo, esta organización política de corte étnico tampoco reflejaba estructuras políticas tradicionales de la cultura shuar. Era centralizada y jerárquica imitando al Estado ecuatoriano, en vez de caracterizarse por la falta de delimitación

territorial y la autoridad difusa como era tradicional entre los cazadores y horticultores amazónicos³⁰. Por lo tanto, el movimiento étnico shuar promovido por los salesianos era un movimiento político de corte moderno, aunque apelara a las identidades amazónicas tradicionales.

Carlos Pichama, un anciano shuar de Sevilla Don Bosco al que entrevisté (febrero de 2006), se quejaba del cambio de aproximación de los salesianos hacia la cultura shuar y de que la recuperación cultural que los salesianos habían promovido estaba tergiversando los significados culturales tradicionales y, por lo tanto, no representaba una vuelta a lo tradicional. Pichama señalaba que por muchos años los salesianos habían enseñado a los shuar que su deidad Arutam era el diablo y que sus prácticas tradicionales eran malignas y pecadoras, pero que desde hacía algún tiempo habían cambiado, daban la misa en idioma shuar y usaban la palabra Arutam como un sinónimo de Dios. "¿Cómo va a ser Arutam Dios", señala don Carlos, "si es una deidad que nos daba fuerza para ir a la guerra y matar?" Además, don Carlos se quejaba de que los salesianos usaban música tradicional shuar de danzas guerreras que celebraban la muerte del enemigo y la obtención de su cabeza reducida (*tsantsa*) en la misa, lo cual, de acuerdo al anciano, era inapropiado y hasta sacrílego. Los salesianos con el uso del idioma y la música shuar en la misa estaban tratando de "encarnarse" en la cultura, una doctrina central de la Iglesia multicultural. Sin embargo, don Carlos, con mucha razón, nos recuerda que las culturas no pueden simplemente traducirse como si fueran equivalentes.

Las órdenes religiosas ven la formación de movimientos étnicos como una forma de defender los derechos de estos pueblos y de integrarlos a la nación y no como se ha dicho en la bibliografía como una forma de separatismo o cuestionamiento del Estado-nación. A su vez los indígenas y los afroecuatorianos han buscado con sus movimientos basados en la etnicidad ser reconocidos por el Estado y no fragmentarlo o cuestionarlo. Por ejemplo, leí las tesis de un buen número de los estudiantes indígenas graduados por los salesianos en Cotopaxi. Los estudiantes repiten una y otra vez que lo que buscaban con la creación de la educación intercultural bilingüe era que el Estado reconociera su sistema de escuelas y sus títulos de maestros. Asimismo, las comunidades del área no creyeron en la educación intercultural hasta que ésta fue legalizada y reconocida por el Estado. Cuando formaron una organización separada de maestros indígenas, no fue tanto por su deseo de segregarse del contexto nacional, cuanto por el rechazo que sufrieron de parte del sindicato nacional de maestros Unión Nacional de Educadores (UNE), que desde el principio se opuso a aceptar la educación intercultural bilingüe y a los maestros indígenas.

3. ESTADO, IDENTIDAD ÉTNICA Y EQUIDAD DE GÉNERO

Ahora quisiera discutir la articulación entre políticas estatales o paraestatales de promoción de la identidad indígena y equidad de género tal como la observé en mi trabajo de campo. En el caso de México, una radio financiada por el Instituto Nacional Indigenista para la educación de los jornaleros indígenas que trabajaban en la agricultura de exportación y que promovía la recuperación cultural no tenía, sin embargo, una visión esencialista de la cultura en lo que se refería a las relaciones de género. Animaba a las mujeres indígenas a educarse y a luchar contra la violencia doméstica y el machismo, incluso si esto suponía una transformación de la cultura indígena tradicional. Esta cita del programa radial "La Voz del Valle" retransmitido en agosto de 1997 ilustra este punto:

Quizás él no sabe que una mujer es igual que un hombre. Que ella tiene los mismos derechos y oportunidades. Que ella merece respeto. Además, la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Constitución dicen que las mujeres y los hombres tienen los mismos derechos. Eso es lo que le digo a doña Rosa, pero ella dice: ¿Qué podemos hacer? Ésa es la costumbre que nosotros, los pueblos indígenas, siempre hemos tenido. Sí, es importante respetar nuestras tradiciones, cuando son buenas, pero tenemos que empezar a comprender que ustedes, las mujeres, también tienen derecho a tomar decisiones.³¹

De manera similar, los salesianos de Cotopaxi, que según hemos argumentado representaban al Estado, respetaban y promovían la cultura indígena, pero pensaban que ésta debía transformarse si iba en contra del derecho de la mujer a la educación. Según una entrevista realizada al padre Javier Herrán en el año 2002, cuando comenzó la educación intercultural bilingüe, las familias indígenas eran reacias a mandar a las niñas a la escuela, ya que pensaban que éstas no necesitaban la educación para cuidar la casa, los niños y llevar a pastar a los borregos. Los salesianos desde el principio exigieron la participación de las niñas en la educación para superar el generalizado analfabetismo de la mujer. El padre Herrán dijo a los campesinos, cuando éstos se negaron a mandar a las mujeres a la escuela: "¿Entonces ustedes piensan que las mujeres no son seres humanos como los hombres? Si eso es lo que piensan, a partir de ahora no bautizaré a las niñas". Según Herrán, los campesinos, aterrados por esta idea, decidieron mandar a las niñas a la escuela. Hoy en día la mitad o incluso más de los estudiantes de las escuelas, secundaria y universidad de Cotopaxi son mujeres. El proyecto salesiano ha formado a importantes mujeres

líderes y educadoras, y también las ha contratado para trabajar en sus programas, aunque en la educación universitaria siguen dominando los hombres. Debido a la influencia de la Iglesia católica en la zona del páramo de Cotopaxi, se ha trabajado el derecho de la mujer a la educación y los salesianos se han opuesto a la violencia doméstica, aunque este tema no lo he estudiado todavía con profundidad. Sin embargo, por razones obvias, no se ha trabajado tanto el derecho a la anticoncepción y planificación familiar. A pesar de esto, tras mis conversaciones con mujeres indígenas de la zona, mi impresión es que la educación y autoestima aportada por el proyecto salesiano ha permitido a las mujeres buscar este derecho por sí mismas. A pesar de la influencia de la Iglesia católica, estas mujeres consiguen y usan anticonceptivos en centros de planificación familiar de la ciudad de Latacunga.

Sin embargo, hay que señalar que la Iglesia católica es sumamente heterogénea, incluso cuando hablamos de la misma orden religiosa. Como vimos, los salesianos de la Amazonía sur, más conservadores que los de Cotopaxi, han considerado a las mujeres embarazadas como criminales y les han dificultado su derecho a la educación. Además, los religiosos no han deseado o sido capaces de enfrentar un grave problema que pudimos documentar en el sistema de escuelas fisco-misionales tanto interculturales bilingües como hispanas: el acoso sexual a las niñas. Las niñas dicen ser silenciadas por el sistema educativo y por las autoridades laicas y eclesiásticas. Una niña shuar de una escuela hispana de la ciudad de Macas que fue acosada por un maestro nos relató cómo esto afectó a sus estudios, ya que pasó de ser la mejor estudiante del colegio, a estar en riesgo de perder el año.

4. CONCLUSIÓN

He argumentado que tanto en México como en Ecuador las políticas estatales con respecto a la promoción de las identidades étnicas y a la conservación de la diferencia cultural han sido complejas tanto en épocas históricas como contemporáneas. En épocas históricas, los Estados han promovido simultáneamente políticas de asimilación y mestizaje y políticas que han tenido como consecuencia la reproducción de las diferencias culturales y de la organización política de contenido étnico. Sin embargo, sostengo que el componente homogeneizador de los Estados latinoamericanos ha sido exagerado en la bibliografía, ya que las diferencias étnicas han legitimado exclusiones y jerarquias de origen colonial que los Estados latinoamericanos han tendido a reproducir.

También es importante puntualizar que el proyecto de mestizaje fue más fuerte en México que en Ecuador. En México el mestizaje es una idea ligada a procesos revolucionarios de principios del siglo XX en un contexto en el que todavía dominaba el racismo biológico, mientras que en Ecuador la política homogeneizadora está ligada a procesos de reforma de la segunda mitad del siglo XX y, además, es difundida por un Estado con mucha menor capacidad institucional para imponer sus puntos de vista. Tampoco los discursos políticos que ven una potencialidad liberadora en la etnicidad son tan novedosos como se ha querido ver, sino que existe toda una tradición tanto en México como en Ecuador. En las últimas décadas, los Estados latinoamericanos han adoptado discursos multiculturales, mientras que a menudo han llevado a cabo políticas económicas y sociales regresivas. Estas políticas multiculturales ligadas al neoliberalismo pueden haber tenido efectos de cooptación o efectos de promoción de identidades estigmatizadas que son explotadas posteriormente en los mercados laborales.

Sostengo que algunas de estas políticas sensibles a lo cultural han tenido un efecto democratizador para las sociedades latinoamericanas, mientras que otras han emparejado la promoción de la diferencia cultural con la reproducción de la pobreza y de la exclusión. En el caso de Ecuador, la delegación de las políticas de Estado a la Iglesia en algunos territorios en que residen los grupos étnicos ha tenido a veces resultados democratizadores, como es la formación de un fuerte movimiento indígena que ha erosionado el racismo y la desigualdad, o la democratización de la educación para los grupos étnicos que habían estado excluidos de este derecho. Otras veces ha tenido efectos autoritarios, como es la imposición de valores religiosos en un Estado laico con libertad de cultos. Sin embargo, es necesario sopesar que este autoritarismo religioso puede ser preferible a la total carencia de servicios públicos.

No se debe concebir la sensibilidad cultural y su promoción como un valor democratizador en sí mismo, sino que se debe analizar cuidadosamente, tal como ha propuesto Nancy Fraser³², hasta qué punto estas diferencias provienen de la desigualdad pasada y debemos buscar su supresión, o hasta qué punto su reconocimiento tiene un efecto liberador tanto para aquellos etiquetados como diferentes, como para la sociedad en general. Más que valorar a la cultura en sí misma, deberíamos tener en cuenta los contenidos y significados que le damos, que le dan las instituciones en sus prácticas, que le da la gente a éste término, así como las consecuencias políticas y sociales de reforzar estos contenidos culturales particulares.

Finalmente, ¿cuáles son las implicaciones o los paralelismos de esta reflexión con respecto a la situación de la diversidad cultural en España? En primer

lugar, las luchas desde abajo (a veces con ayuda de agentes externos) en búsqueda de la tolerancia de la sociedad dominante hacia la diversidad y por los derechos y la autonomía de los que son diferentes han sido definitivamente democratizadoras. La lucha por el Estado de las autonomías en España puede tener cierta similitud con la lucha indígena por el reconocimiento y la autonomía en México y Ecuador. Sin embargo, hay que puntualizar que las poblaciones de las comunidades autónomas de España, por más que sus lenguas, culturas y derecho al autogobierno hayan sido suprimidas y criminalizadas históricamente, no han sufrido el grado de estigmatización y subordinación social, económica y política que ha caracterizado a los pueblos indígenas en América Latina. Los indígenas de Ecuador, por ejemplo, fueron siervos atados a la tierra hasta 1964 y carecieron del derecho a elegir y ser elegidos hasta 1979. Debido a estas diferencias, quizás las soluciones a los problemas de la intolerancia y falta de autonomía pueden ser parecidas en algunos casos y diferentes en otros. Por ejemplo, los indígenas carecen del poder socioeconómico de las comunidades autónomas y sus poblaciones para llevar a cabo políticas de conservación cultural. Además, la identidad indígena está mucho más estigmatizada, incluso para los propios sujetos indígenas que perciben su identidad con ambigüedad y que, en muchos casos, preferirían integrarse, pues la integración va asociada a la posibilidad de movilidad social. Una situación que puede tener ciertas similitudes, salvando también las diferencias, con la de los indígenas en América Latina es la de los inmigrantes en España. A veces se insiste en la imposibilidad de que los inmigrantes se integren culturalmente a la sociedad dominante o se asegura que ellos no quieren integrarse, muchas veces sin consultarles. Lo mismo se ha asegurado de los indígenas en Latinoamérica. Las elites latinoamericanas han insistido en las diferencias y en la imposibilidad de que los pueblos indígenas sean parte de la nación. Habría que pensar hasta qué punto ambas situaciones no constituyen un esfuerzo por reproducir diferencias que tienen profundos efectos en mercados de trabajo donde se explota a aquellos trabajadores etiquetados como "diferentes".

NOTAS

1. Véase C. de la Torre: *Afroquiteños: Ciudadanía y Racismo*, CAAP, Quito, 2002; C. Martínez Novo: "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi 1970-2004", *Ecuador Debate*, 63, 2004, pp. 235-268 y S. Rubenstein: "La conversión de los shuar", *Iconos*, 22, 2005, pp. 27-48.
2. A. Guerrero: "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador", en J. Almeida *et al.*: *Sismo étnico en el Ecuador*, CEDIME, Abya Yala, Quito, 1993, pp. 91-112.

3. M. Prieto: *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial*, FLACSO, Quito, 2004.
4. K. Clark: *The Redemptive Work. Railway and Nation in Ecuador*, Scholarly Resources, Wilmington, Delaware, 1998.
5. G. Herrera: *The Catholic Church and Public Life in Ecuador under Liberalism*, tesis doctoral inédita, Columbia University, Nueva York, 2005.
6. Véase, por ejemplo, P. Corrigan y D. Sayer: *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Blackwell, Nueva York, 1985; G. Joseph y D. Nugent: *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Mexico*, Duke University Press, Durham, 1994; F. Coronil: *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*, University of Chicago Press, Chicago, 1997; S. Striffler: *In the Shadows of State and Capital: The United Fruit Company, Popular Struggle, and Agrarian Restructuring in Ecuador, 1900-1995*, Duke University Press, Durham, 2002.
7. Véase, por ejemplo, G. Urban y J. Sherzer: *Nation States and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin, 1992; R. Stavenhagen: "Challenging the Nation State in Latin America", en J. Domínguez: *Race and Ethnicity in Latin America*, Garland, Nueva York, 1994; K. Warren y J. Jackson (eds.): *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, University of Texas Press, Austin, 2002.
8. H. Díaz-Polanco: *Indigenous Peoples in Latin America: the Quest for Self-Determination*, Westview Press, Boulder, 1997.
9. R. Sieder: *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave, Londres, 2002.
10. N. Applebaum, A. Macpherson y K. A. Roseblatt: *Race and Nation in Modern Latin America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2003, y J. Friedlander: *Being Indian in Hueyapan*, Palgrave, Nueva York, 2006 [1975].
11. Véase V. Bretón: *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, FLACSO, Quito, 2001; *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*, CAAP, Quito, 2005; y C. Martínez Novo: *Who Defines Indigenous. Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern México*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2006.
12. R. Redfield: *Tepoztlán: a Mexican Village*, University of Chicago Press, Chicago, 1930; O. Lewis: *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*, University of Illinois Press, Urbana, 1951 y G. Foster: *Tzinuntzán: Mexican Peasants in a Changing World*, Elsevier, Nueva York, 1967.
13. A. Villa Rojas: *Los Mazatecos*, Memorias del INI, México D.F., 1955.
14. N. Gutiérrez Chong: "Mercadotecnia en el indigenismo de Vicente Fox", en R. A. Hernández; S. Paz y M. T. Sierra: *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*, CIESAS-Porrúa, México D.F., 2004.
15. Véase C. Martínez Novo: "The Making of Vulnerabilities. Indigenous Day Laborers in Mexico's Neoliberal Agriculture", *Identities*, 11, 2, 2004, pp. 217-241; "We Are Against the Government Although We Are the Government: State Institutions and Indigenous Migrants in Baja California", *Journal of Latin American Anthropology*, 9, 2, 2004, pp. 352-381; y R. Macip: *Somos un país de peones: café, crisis y Estado neoliberal en el centro de Veracruz*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2005.
16. El Partido Revolucionario Institucional gobernó México desde su fundación ligada a la Revolución de 1910 hasta el año 2000 en que se da la victoria de la oposición representada por el católico y conservador Partido de Acción Nacional.
17. R. Stutzman: "El mestizaje: An All Inclusive Ideology of Exclusion", en N. Whitten (ed.): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana, 1981, pp. 1-41.
18. M. Prieto: *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial*, FLACSO, Quito, 2004.
19. Véase R. Polo: *Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador*, Universidad Andina - Abya Yala - Corporación Editora Nacional, Quito, 2002.
20. K. Clark: "La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de los indios serranos en Ecuador (1920-1940)", en E. Cervone y F. Rivera (eds.): *Ecuador Racista: Imágenes e identidades*, FLACSO, Quito, 1999.

21. Un contrato laboral basado en obligaciones y derechos consuetudinarios, en el intercambio de un pequeño lote de tierra por el trabajo de toda la familia, y en el endeudamiento crónico. La deuda era hereditaria y el deudor podía ser encarcelado. La amenaza de encarcelamiento mantenía a los trabajadores y a sus familias atados a una propiedad en particular. En muchos aspectos el concertaje se asemeja a la servidumbre de los campesinos en la edad Media europea. Véase A. Guerrero: *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*, Libri Mundi, Quito, 1991 y M. Prieto: *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial*, FLACSO, Quito, 2004, pp. 37-78.
22. A. Guerrero: "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura", en A. Guerrero (ed.): *Etnicidades*, FLACSO, Quito, 2000.
23. L. Zamosc: "Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana", en J. Almeida et al. (eds.): *Sismo étnico en Ecuador*, CEDIME y Abya Yala, Quito, 1993, pp. 273-304.
24. J. Botasso: "Las nacionalidades indígenas, el Estado y las misiones en el Ecuador", *Ecuador Debate*, 12, 1986.
25. Reglamento Interno de Servicio de Escuelas Radiofónicas Bilingües Shuar, vigente en el año 2006, p. 61.
26. C. de la Torre: *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*, CAAP, Quito, 2002, p. 112.
27. G. Bonfil: *Utopía y revolución*, Ed. Nueva Imagen, México, 1981 y Juan Botasso, conferencia en FLACSO, Quito, 2005.
28. J. Manangón et al.: "Sistema de escuelas indígenas de Cotopaxi.", en V. H. Torres: *La escuela india: ¿integración o afirmación étnica?*, COMUNIDEC, Quito, 1992.
29. Véase, por ejemplo, José Vicente Jintiaich: "La integración del estudiante shuar en su grupo social", *Mundo Shuar*, 4, Sucúa, 1976.
30. S. Rubenstein: "La conversión de los shuar", *Iconos*, 22, 2005, pp. 27-48.
31. C. Martínez Novo: *Who Defines Indigenous. Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern México*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2006, p. 76.
32. N. Fraser: *Justice Interruptus. Critical Reflections on the Post-Socialist Condition*, Routledge, Nueva York, 1996.

BIBLIOGRAFÍA

- APPLEBAUM, N.; MACPHERSON, N.; ROSEMBLATT, K. A.: *Race and Nation in Modern Latin America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2003.
- BONFIL, G.: *Utopía y revolución*, Ed. Nueva Imagen, México, 1981.
- BOTASSO, J.: "Las nacionalidades indígenas, el Estado y las misiones en el Ecuador", *Ecuador Debate*, 12, 1986.
- BRETÓN, V.: *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*, CAAP, Quito, 2005.
- "Desarrollo rural y etnicidad en las tierras altas de Ecuador", en BRETÓN, V. y GARCÍA PASCUAL, F. (eds.): *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina*, Icaria, Barcelona, 2003, pp. 217-253.
- *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, FLACSO, Quito, 2001.
- CLARK, K.: "Race, Culture and Mestizaje: the Statistical Construction of the Ecuatorian Nation", *Journal of Historical Sociology*, 11, 2, 1998, pp. 185-211.
- *The Redemptive Work. Railway and Nation in Ecuador*, Scholarly Resources, Wilmington, Delaware, 1998.

- "La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de los indios serranos en Ecuador (1920-1940)", en CERVONE, E. y RIVERA, F. (eds.): *Ecuador Racista: Imágenes e identidades*, FLACSO, Quito, 1999, pp. 111-126.
- CORONIL, F.: *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- CORRICAN, P.; SAYER, D.: *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Blackwell, Nueva York, 1985.
- DE LA TORRE, C.: *Afroquiteños: Ciudadanía y Racismo*, CAAP, Quito, 2002.
- "Afro-Ecuadorian Responses to Racism: Between Corporatism and Citizenship", en DZIDZIENYO, A. y OBOLER, S. (eds.): *Neither Enemies nor Friends. Blacks, Latinos, Afrolatinos*, Palgrave Press, Nueva York, 2005, pp. 61-75.
- DÍAZ-POLANCO, H.: *Indigenous Peoples in Latin America: The Quest for Self-Determination*, Westview Press, Boulder, 1997.
- FOSTER, G.: *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*, Elsevier, Nueva York, 1967.
- FRASER, N.: *Justice Interruptus. Critical Reflections on the Post-Socialist Condition*, Routledge, Nueva York, 1996.
- FRIEDLANDER, J.: *Being Indian in Hueyapan*, Palgrave, Nueva York, 2006 [1975].
- GUERRERO, A.: *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*, Libri Mundi, Quito, 1991.
- "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador", en ALMEIDA, J. et al.: *Sismo étnico en el Ecuador*, CEDIME - Abya Yala, Quito, 1993, pp. 91-112.
- "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura", *Etnicidades*, FLACSO, Quito, 2000.
- GUTIÉRREZ CHONG, N.: "Mercadotecnia en el indigenismo de Vicente Fox", en HERNÁNDEZ, R. A., PAZ, S. y SIERRA, M. T.: *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*, CIESAS-Porrúa, México D.F., 2004.
- HERRERA, G.: *The Catholic Church and Public Life in Ecuador under Liberalism*, tesis doctoral inédita, Columbia University, Nueva York, 2005.
- JINTIACH, J. V.: "La integración del estudiante shuar en su grupo social", *Mundo Shuar*, 4, Sucúa, 1976.
- JOSEPH, G.; NUGENT, D.: *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Mexico*, Duke University Press, Durham, 1994.
- KEARNEY, M.: "Borders and boundaries of state and self at the end of empire", *Journal of Historical Sociology*, 4, 1, 1991.
- LEWIS, O.: *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*, University of Illinois Press, Urbana, 1951.

- MACIPI, R.: *Somos un país de peones: Café, crisis y Estado neoliberal en el centro de Veracruz*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Puebla, Puebla, 2005.
- MANANCÓN, J. et al.: "Sistema de escuelas indígenas de Cotopaxi", en TORRES, V. H.: *La escuela India: ¿integración o afirmación étnica?*, COMUNIDEC, Quito, 1992.
- MARTÍNEZ NOVO, C.: "The Culture of Exclusion: Representations of Indigenous Women Street Vendors in Tijuana", *Bulletin of Latin American Research*, 22, 3, 2003, pp. 249-268.
- "The Making of Vulnerabilities. Indigenous Day Laborers in Mexico's Neoliberal Agriculture", *Identities*, 11, 2, 2004, pp. 217-241.
 - "We Are Against the Government Although We Are the Government: State Institutions and Indigenous Migrants in Baja California", *Journal of Latin American Anthropology*, 9, 2, 2004, pp. 352-381.
 - "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004", *Ecuador Debate*, 63, 2004, pp. 235-268.
 - *Who Defines Indigenous. Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern México*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2006.
- MORENO, S. y FIGUEROA, J.: *El levantamiento indígena del Inti Raymi*, Abya Yala, Quito, 1992.
- POLO, R.: *Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador*, Universidad Andina- Abya Yala - Corporación Editora Nacional, Quito, 2002.
- PRIETO, M.: *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial*, FLACSO, Quito, 2004.
- RADCLIFFE, S. y WESTWOOD, S.: *Remaking the Nation*, Routledge, Londres, 1996.
- RAHIER, J.: "Blackness, the Racial Spatial Order, Migrations and Miss Ecuador 1995-1996", *American Anthropologist*, 100, 2, 1998, pp. 421-430.
- REDFIELD, R.: *Tepoztlán: a Mexican Village*, University of Chicago Press, Chicago, 1930.
- RUBENSTEIN, S.: "La conversión de los shuar", *Iconos*, 22, 2005, pp. 27-48.
- SIEDER, R.: *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave, Londres, 2002.
- "Indigenous Peoples and the State in latin America: An Ongoing Debate", en SIEDER, R.: *Multiculturalism in Latin America*, Palgrave, Londres, 2002, pp. 24-44.
- STAVENHAGEN, R.: "Challenging the Nation State in Latin America", en DOMÍNGUEZ, J.: *Race and Ethnicity in Latin America*, Garland, Nueva York, 2004.
- STEPHEN, L.: *Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*, University of California Press, Berkeley, 2002.
- STRIFFLER, S.: *In the Shadows of State and Capital: The United Fruit Company, Popular Struggle, and Agrarian Restructuring in Ecuador, 1900-1995*, Duke University Press, Durham, 2002.

- STUTZMAN, R.: "El mestizaje: An All Inclusive Ideology of Exclusion". en WHITTEN, N. (ed.): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press, Urbana, 1981, pp. 1-41.
- URBAN, G. y SHERZER, J.: *Nation States and Indians in Latin America*. University of Texas Press, Austin, 1992.
- VAN COTT, D. L.: *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. St. Martin's Press, Nueva York, 1994.
- "A political analysis of legal pluralism in Bolivia and Colombia". *Journal of Latin American Studies*, 32, 2000, pp. 207-234.
- "Constitutional Reforms in the Andes: Redefining Indigenous-State Relations", en SIEDER, R.: *Multiculturalism in Latin America*. Palgrave, Londres, 2002, pp. 45-73.
- VÁZQUEZ LEÓN, L.: "La prevalencia étnica bajo el fin del indigenismo y la nueva proletarianización de la población indígena", en VÁZQUEZ LEÓN, L.: *Purepecheo revisitado. Ensayos de inclusión y exclusión étnicas en Michoacán*. CIESAS-Occidente, Guadalajara, México, en prensa.
- "De identidades numeradas, racionalidades divergentes y la etnicidad entre los jornaleros agrícolas indígenas en el Occidente de México". Ponencia presentada en el *V Coloquio de Occidentalistas*, Universidad de Guadalajara, México, 2003.
- VILLA ROJAS, A.: *Los Mazatecos*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, México D.F., 1955.
- WARREN, K. y JACKSON, J. (eds.): *Indigenous Movements. Self-Representation, and the State in Latin America*, University of Texas Press, Austin, 2002.
- WHITTEN, N.: "Introduction". en WHITTEN, N. (ed.): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press, Urbana, 1981, pp. 1-41.
- ZAMOSC, L.: "Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana", en ALMEIDA, J. et al. (eds.): *Sismo étnico en Ecuador*, CEDIME y Abya Yala, Quito, 1993, pp. 273-304.