

LA "ETNICIDAD MARGINAL" DE LAS COMUNAS DE LA PENÍNSULA DE SANTA ELENA, ECUADOR.

Marginal Ethnicity of the Comunes of the Santa Elena Peninsula, Ecuador
Martín Bazurco¹

RESUMEN

Las comunas de la Península de Santa Elena representan la continuidad histórica de las antiguas jefaturas Manteño – Huancavilcas. Estas comunas han logrado mantener el control de su territorio y una relativa autonomía socio-económica a lo largo de todo el período colonial y republicano, poniendo en práctica diversas estrategias de articulación con la sociedad dominante. Sin embargo, la supervivencia de estas comunidades se debate, hoy en día, entre las agresiones externas a su territorio, y su "etnicidad marginal" que las excluye del marco constitucional ecuatoriano destinado a la protección de los territorios étnicos. A continuación se analiza el proceso de resignificación de la diversidad al que están abocadas las comunas de la PSE.

Palabras clave

etnicidad, marginalidad, Ecuador

¹. Investigador del Centro Andino de Estudios Estratégicos, correo electrónico: martinbazurco@yahoo.es

ABSTRACT

The communes of the Santa Elena Peninsula represent the historical continuity of the ancient Manteño - Huancavilca leadership. These communes have maintained control of their traditional territory and a relative socio-economic autonomy throughout both the colonial and republican periods while effectively pursuing manifold strategies for communal articulation with the wider Ecuadorian society. Nevertheless, today the survival of these communes is in question, imperiled by external territorial aggression and the communes' "marginal ethnicity", which excludes them from the protection afforded by the Ecuadorian constitution to ethnic groups and their lands. Below we will analyze the process of there-signification of 'diversity' into which the communes of the Santa Elena Peninsula have been swept.

Keys words

ethnicity, marginality, Ecuador

Trabajo recepcionado: marzo 2004

Trabajo aceptado: agosto 2005

INTRODUCCIÓN

Las comunas de la Península de Santa Elena

En la actualidad la población que ocupa la mayor parte del territorio de la Península de Santa Elena (PSE), en la costa sur del Ecuador, vive organizada en más de 70 comunas que abarcan un espacio territorial de alrededor de medio millón de hectáreas. El origen formal de este tipo de organización socio-política se remonta al año 1937 cuando fue dictada la Ley de Comunas. No obstante, los antecedentes históricos de estos asentamientos humanos nucleares y asociados a un amplio territorio, deben buscarse mucho más atrás en el tiempo. De hecho, la actual forma de organización social alrededor del sistema comunal, puede ser considerado como la manifestación actual de un largo proceso de transformaciones (sociales, políticas, económicas y culturales) de

las sociedades que han ocupado la región desde hace miles de años (Marcos, 1988).

Antecedentes Históricos

A su llegada los conquistadores españoles encontraron, a lo largo de toda la costa ecuatorial, a una sociedad organizada bajo las denominadas jefaturas Manteño-Huancavilcas² que integraban a varios pueblos a través de complejas relaciones socioeconómicas.

Con la instauración del dominio colonial español, se dio inicio a la reestructuración política, administrativa y económica, con la repartición de encomiendas y reducciones.³ Este proceso determinó que los pueblos originarios se vieran incorporados, de manera irreversible, a un nuevo sistema de relaciones sociales, económicas y políticas. Una de las consecuencias más evidentes fue la limitación y/o eliminación del control que estos pueblos ejercían sobre sus medios de producción y sobre las condiciones

de reproducción sociocultural. Desde entonces, durante toda la colonia e incluso en la actualidad (período republicano), la adaptación y la resistencia han sido dos de los ejes principales alrededor de los cuales se pueden ordenar sus sucesivas estrategias organizativas y políticas.

En el caso específico de los pueblos indígenas de la PSE se produjo – desde muy temprano – una clara reorientación de sus capacidades productivas en función de la demanda del mercado colonial, permitiendo primero su recuperación demográfica y luego su inserción en el nuevo sistema de relaciones económicas.⁴

En la medida en que su economía se fue desarrollando, estos pueblos se permitieron la recuperación de sus mejores zonas para el cultivo y el pastoreo. Las ganancias del comercio ganadero permitieron incluso que, alrededor del siglo XVIII, estos pueblos le compren a la Corona española nuevas tierras⁵ (Álvarez, 2002). De hecho, la población indígena de la PSE logró consolidar, a partir de los pueblos de reducción (Colonche, La Punta, Chanduy, El Morro, Chongón y Puná), el control de un extenso territorio con acceso a diferentes recursos, desde el litoral hasta la cordillera de Chongón-Colonche, y desde el manglar hasta el bosque seco tropical.

De manera general, en la PSE, la recuperación y el mantenimiento del territorio junto a la vinculación efectiva al sistema de producción de la colonia, permitieron obtener una relativa autonomía económica y política; y, lo que es quizás más importante, garantizaron –dentro de los limitados márgenes de la dominación colonial – ciertos niveles de reproducción social. Así, a pesar del gran impacto causado por la conquista y las políticas poblacionales de la colonia, los diferentes pueblos que conformaron la sociedad Manteño-Huancavilca pudieron construir un espacio adecuado para la reconfiguración étnica y la recomposición social,

desarrollando una identidad cultural distintiva articulada en relación a los nuevos referentes socio-espaciales.⁶

Sin embargo, no podemos dejar a un lado el hecho de que la reconfiguración identitaria tiene lugar en un marco de relaciones interétnicas conflictivo y asimétrico, donde si bien se pueden dar espacios de autodeterminación, nunca dejan de estar presentes la desigualdad social y la dominación cultural. La relativa autonomía alcanzada dentro de sus territorios tuvo un costo histórico, en la medida en que las estrategias posibles a implementar se encontraban condicionadas por un tipo de economía, un marco jurídico, un orden político, y un conjunto de costumbres, valores, representaciones y saberes hegemónicos. La búsqueda de una rápida y eficiente integración dentro de la sociedad colonial implicó transformaciones en el orden cultural. Entre lo más significativo están la apropiación de ciertos códigos dominantes como la escritura⁷, la adopción del castellano como lengua principal y el uso de la indumentaria española.⁸ Algunas de estas características irán perfilando ciertas diferencias con respecto a los indígenas de la sierra, como expresa en 1787 el procurador García de la Sierra:

"En toda la serranía son miserables y por lo común de extremada pobreza. Al contrario los de esta comarca (Jipijapa) y costa de Guayaquil son acomodados, ladinos y mucho más despiertos, capaces aun de rozar con los Españoles más hábiles de este interior" (Dueñas, 1997: 242)

Hay que notar, sin embargo, que esta "ladinización" estuvo aparejada a otros mecanismos que permitieron reproducir la distancia social y étnica. Los pueblos indígenas de la PSE, si bien vistieron y hablaron como los españoles, desde muy temprano, también

2. Este es un término de origen arqueológico y etnohistórico, que conjuga referencias de algunas crónicas como las de Girolamo Benzoni que al describir la Costa del Ecuador denominó a los habitantes de la actual PSE como "Guancavilcas" (Benzoni, 1985: 113) y la denominación arqueológica referente a la cultura material correspondiente a ese período: Manteño.

3. Las encomiendas en la Real Audiencia de Quito a la que pertenecían las tierras de la PSE, habrían comenzado en los primeros años de la Colonia. Francisco Pizarro realizó repartimientos de indios y encomiendas en 1540 (Rebolledo, 1992: 63). Los archivos locales hacen referencia al año de 1560 para la reducción del pueblo de Chanduy (en la PSE) (Álvarez, 1999[1995]: 189).

4. La inserción económica estuvo caracterizada por la incorporación, a gran escala, del ganado vacuno (s. XVI) y la producción de atuendos de algodón como principal producto para el pago de los tributos (Álvarez, 1999[1995]).

realizaron un esfuerzo por garantizar el control exclusivo de sus territorios, manteniendo fuera de ellos a blancos, negros y mestizos, basados en las políticas segregacionistas que regían los "pueblos de indios" (Mörner, 1970). Como relata el padre Bernardo Recio:

"Los indígenas [de la PSE] no viven como los indios de la sierra, mezclados con españoles y mestizos, sino solos en sus pueblos, tanto que, usando de sus privilegios, no dan cuartel a los extraños..." (Recio, 1948[1773]: 183) Las prácticas de distanciamiento y diferenciación no se manifestaron únicamente por vías "incivilizadas" – la herejía, la idolatría, la insurrección o la agresión a las autoridades – sino también, y de manera más desconcertante para el poder colonial, mediante un continuo hostigamiento legal. El uso de los recursos jurídicos, en los que participaban el común de indios resultó ser un instrumento de resistencia efectivo en términos jurídicos y simbólicos.⁹

La sumatoria de los elementos de acercamiento cultural y de diferenciación, usados tanto por los indígenas de la costa como por los españoles, irá aportando a la representación que se hacía de los primeros ciertos rasgos que los distinguirán tanto de lo indio como de lo español. Las primeras noticias sobre el uso del apelativo de cholo, para referirse a estos pueblos, se tienen de al rededor del año 1800.¹⁰ Este apelativo emergerá como criterio de clasificación que "des-indigenizará" a esta población, pero manteniendo un cierto grado de diferenciación étnica y social (Muñoz, 1995).

A lo largo del siglo XIX los indígenas de la PSE mantuvieron el mismo patrón tradicional de explotación y aprovechamiento de los recursos naturales, basado en la articulación de diferentes zonas ecológicas. Paralelamente, en la Sierra

los indígenas vivían encerrados dentro de las haciendas como peones adscritos,¹¹ y la hacienda – junto a las relaciones de concertaje – se había convertido en la forma dominante de producción.

El inicio de la era republicana estuvo caracterizado por el influjo de los aires liberales, cuyo mayor impacto se manifestó en 1857 con la flexibiliza el régimen de concertaje y la eliminación definitiva, del tributo y del concepto de indio como categoría estatal de ordenamiento social, político y administrativo. Quedando vigente una única categoría moderna, en la mediación de la relación entre Estado y población nacional: los ciudadanos (Guerrero, 1994: 214). Entre otras cosas esto implicará la desaparición de una noción colectiva de existencia representada por la imagen de la "República de Indios", y el traspaso de la soberanía únicamente al individuo ciudadano.

A comienzos del siglo XX se produjo, como síntesis tanto de los procesos de transformación socio-estructural, así como de los mecanismos de clasificación externa y las prácticas de identificación interna,¹² una "reconversión" organizativa en las Comunas. Concretamente, en 1912 y después de un amplio proceso de negociación y búsqueda de consenso al interior de la comunidad, se produce un cambio institucional que llevará a la fundación de la "Sociedad Obrera Democrática de Chanduy", para reemplazar nominalmente a la "Antigua Comunidad de Indígenas de Chanduy" (Álvarez, 1999[1995]: 263). La eliminación del término Indígena debe entenderse más como una actualización retórica, que como una pérdida identitaria. En su propia acta de constitución se establecen los lazos históricos que dan continuidad a un proyecto colectivo iniciado

5. La compra de tierras no fue el único medio para obtener o recuperar territorio. Durante los siglos XVIII y XIX, existen numerosos registros de pleitos –demandas judiciales– en los cuales los indígenas hacen valer sus derechos de posesión, amparándose en las propias leyes españolas (Álvarez, 1991: 46-58).

6. Como indica Díaz-Polanco (1991), las intenciones del poder colonial, en relación a la imposición de las reducciones, resguardos y pueblos de indios, eran dismantelar todo tipo cohesión sociocultural de los pueblos indígenas originarios, favoreciendo sus propios intereses socioeconómicos, lo cierto es que la política segregacionista, permitió la reproducción de las formas comunales de vida, generando un espacio fértil para la recreación étnica.

7. Ya para el año de 1605 algunas parcialidades tenían un "maestro indio que enseña a escribir" (Torres de Mendoza, 1969[1868]). Este acercamiento a la lengua y a los códigos comunicativos de los españoles, se verá reflejado en su capacidad para conocer y hacer uso de las leyes coloniales.

8. En fecha tan temprana como 1750 el Padre Bernardo Recio comenta que "...estos indios de Guayaquil y de muchos pueblos que hay en su vasta jurisdicción, son muy ladinos, visten a la usanza española, hablan bien el romance, y lo cantan con gracia..." (Recio, 1948[1773]: 183).

muchos siglos antes, cuando se declara explícitamente que la nueva organización existe para:

"...hacer respetar y defender los propios derechos procomunales que los hijos oriundos de Chanduy, descendientes de los troncos indígenas, tienen, especialmente los de propiedad de sus terrenos comuneros que tienen según los títulos otorgados en la época colonial española. (Acta de constitución, 1912)" (citado en Álvarez; 1997: 105)

En el año de 1937 el gobierno ecuatoriano aprobó la Ley de Organización y Régimen de Comunas, con la pretensión de regular, en términos modernos, la existencia de territorios comunales indígenas. La ley se promulgó junto al reconocimiento de los sindicatos obreros y las asociaciones gremiales, buscando apaciguar las tensiones sociales del momento, en medio de un "clima de presión obrera y campesina agudizado durante los años veinte" (Bretón, 1997: 83).

Esta ley permitió la institucionalización de una forma de organización social particular, de tal forma que aquello que era producto de una dinámica relativamente autónoma con respecto al modelo nacional en marcha, fue ubicado, mediante una imposición jurídica, dentro de unos códigos manejables por el Estado sometiénolo, de alguna manera, a su racionalidad. Esta maniobra político-administrativa permitió, al menos en apariencia, acceder a un modelo más flexible de ciudadanía, mediante el acercamiento y articulación de dos mundos socioculturales diferentes, por un lado lo nacional-estatal y por el otro lo étnico-local.

Uno de los efectos más importantes de la Ley de Comunas es que establece la dependencia de las Comunas con respecto al Ministerio de Agricultura y Ganadería, a quien corresponde otorgar la personería jurídica de aquellas o lo que es lo mismo a quien corresponde asignar o no los derechos que les corresponden. La Ley también institucionalizó las formas comunales de gobierno – el Cabildo – legislando sus atribuciones y deberes; pero de una manera igualmente dependiente del Ministerio quien debe aceptar y legitimar a los miembros del Cabildo elegido por la Comuna, reservándose para sí el derecho de revocación, con lo que la soberanía de esta última, es desplazada de la comunidad y queda sujeta al Estado.

Las Comunas Hoy

A pesar de que los aspectos formales de la organización comunal son el resultado de una reestructuración de las formas anteriores de organización impulsada y regulada por el Estado, los contenidos particulares que garantizan su existencia pueden ser considerados como elementos de continuidad histórica entre los antiguos pobladores de la región y sus descendientes, los actuales comuneros y comuneras. Entonces, la existencia de las Comunas debe ser entendida como una manifestación del proceso histórico de adaptación y transformación sociocultural de las poblaciones nativas de la Península de Santa Elena.

La Comuna es un espacio particular de enculturación que dota de contenidos específicos a la vida de la comunidad, relacionados con

9. Este talante motivó que un funcionario colonial en 1778 llegara a expresar, quejándose, que los indios de la Costa dormían "sobre papel sellado", en clara alusión al tipo de papel usado en los trámites legales (Dueñas, 1997: 225).
10. El cambio de denominación podría estar relacionado con el hecho de que se modificara su condición tributaria. En 1809, se inicia el pedido de la disminución del tributo, en 1817 los indios de Jipijapa, al norte de la PSE, se sublevaron contra ese impuesto, y finalmente en 1820 se deja de pagar dicho tributo (Álvarez, 1999[1995]: 244). Se debe recordar que el tributo de indios representaba una carga impositiva única, con valor económico y profundamente simbólico, al definir la indianidad de quienes era sujetos de él (Guerrero, 2000: 20). No obstante, el Padrón de 1803 muestra una abrumadora mayoría de familias reconocidas como indígenas en la PSE: "La suma general del padrón de habitantes es de 5413 habitantes distribuidos: 327 en Chongón, 3035 en la Punta de Santa Elena, 979 en Colonche y 1072 en Chanduy. En el pueblo de Colonche se registran los dos únicos matrimonios que ostentan la categoría de cacique y cacica (Coyche, Guale y Tomalá). Junto con algunos pocos mestizos y zambos constan solo 10 españoles en total, representando al grupo de los "blancos" como los denomina hasta hoy día la población chola." (Álvarez y otros, 2002: 137)
11. La adscripción de los indios implicaba la casi imposibilidad de que un indio abandonase a su patrón, incluso en caso de muerte la esposa e hijos heredaban la adscripción y no gozaban del derecho de radicarse en otra hacienda (Guerrero, 2000: 26).

- a) el uso y construcción del espacio en torno a una percepción histórica de territorialidad;
 - b) la gestión colectiva de recursos, incluyendo la organización de mingas y otras formas de reciprocidad;
 - c) un sistema organizativo interno, basado en autoridades locales y en la toma de decisiones colectiva y
 - d) una identidad sociocultural propia y distintiva.
- Bajo este contexto se constituye una dialéctica de reproducción-cambio que da sentido a la continuidad histórica donde antiguos y renacientes¹³ forman una sola comunidad (Bazurco, 2003).

En la actualidad las Comunas están atravesando un momento decisivo para su supervivencia, el deterioro ambiental traducido en una creciente deforestación y sequedad de los suelos de toda la península ha impactado negativamente en las actividades de subsistencia. Por otro lado, las políticas neoliberales, en materia económica y social, llevadas a cabo en las últimas dos décadas han acentuado la pobreza estructural de estos pueblos. Adicionalmente, la existencia de las Comunas se ve amenazada por el continuado asedio del territorio comunal por parte de empresas agrícolas y camaroneras, terratenientes, comerciantes de tierra y políticos, quienes han recurrido a todos los medios, legales o no, para hacerse de los mejores lotes de tierra. Las estrategias para apropiarse de estas tierras van desde la simple invasión, la compra fraudulenta o el soborno a algún dirigente comunal, y en algunos casos no se escatimó el uso de la violencia (Bazurco, 2003). Como consecuencia, de un total de 25 comunas analizadas, únicamente en cuatro se declara no haber perdido territorio (Bazurco, 2003).

Los retos y oportunidades de la "etnicidad"

La subsistencia de las Comunas no está condicionada únicamente por estas amenazas, también se presentan algunos espacios a explorar que pudieran favorecer la continuidad del proyecto de vida comunal. A lo largo de la última década el movimiento indígena ecuatoriano ha ido ganando un espacio privilegiado dentro del espectro socio-político ecuatoriano hasta convertirse en el principal movimiento social, situando la lucha por los derechos de los pueblos indígenas en el centro de la agenda política nacional. Esto debe entenderse dentro de un contexto mayor vinculado a las nuevas políticas culturales, dominadas por un neo-indigenismo impulsado por los estados y otros agentes (organizaciones no gubernamentales, organismos internacionales, iglesia, etc.).

Estas alternativas, frente a la realidad de las Comunas de la PSE, parecen converger hacia una lógica de incorporación plena dentro del movimiento indígena. Esto implicaría seguir un proceso, similar al resto de los pueblos indígenas ecuatorianos, de fortalecimiento organizacional y de recomposición identitaria; buscando de robustecer el ethos colectivo, como contrapeso frente a las fuerzas centrífugas e individualizantes que cuestionan la existencia comunal.

Ahora bien, no se puede confundir la presencia de representantes de las Comunas dentro del movimiento indígena,¹⁴ ni el reconocimiento político realizado desde las instancias dirigentes del movimiento indígena de la existencia del pueblo o la nacionalidad "Manta Huancavilca" o la inclusión de las Comunas dentro de los beneficiarios del principal proyecto de desarrollo destinado a los pueblos indígenas,¹⁵ con la participación plena –material y simbólica– dentro del mundo indígena.

12. De forma resumida habría que mencionar el avance de la sociedad nacional sobre los territorios de las comunidades indígenas, bajo las formas de administración política y judicial, la entrada de nuevos actores y del capital orientado hacia algunas esferas productivas particulares fundamentalmente vinculadas a la exportación (sombreros de paja toquilla, exploraciones petroleras y otras), la aparición de nuevas formas de trabajo (artesanal y asalariado), la migración a los centros urbanos, las políticas asimilacionistas del estado destinadas a negar lo indígena, y finalmente la capacidad de adaptación de las formas de expresión identitaria.

13. Esta es la forma en que los Comuneros hacen referencia a sus antepasados –antiguos– y a ellos mismos –renacientes– como actuales comuneros.

Como veremos más adelante la posibilidad de convertirse en actores plenamente integrados dentro del movimiento indígena, reconocidos dentro y fuera del mismo, implicará reconquistar un lugar dentro del imaginario ecuatoriano de lo indígena.

Bonfil Batalla advertía que junto a las identidades "étnicas históricas" – que se corresponderían en la nomenclatura actual ecuatoriana a las identidades de los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas – se va formando la "identidad genérica del indio" que no se funda en una cultura en común, sino en una situación subalterna compartida de origen colonial (Bonfil, 1988: 84-86). La identidad genérica ha resultado un fuerte elemento de cohesión dentro del movimiento indígena, y ha sido promovido intensamente, con la utilización de un lenguaje tendente a generalizar las virtudes del mundo indígena. Pero el Estado también ha intervenido activamente en la creación de una imagen indígena dominante, legislando para y sobre los pueblos indígenas en general, estableciendo derechos y políticas, demarcando ciudadanías diferenciadas. En este sentido el Estado es partícipe del establecimiento de las nuevas fronteras étnicas, incluyendo o excluyendo poblaciones, dentro de su relación con lo indígena, mediante el reconocimiento de interlocutores legítimos o a través de la asignación recursos y/o derechos, que orientan a su vez nuevas estrategias dentro de las organizaciones indígenas.

Dentro de las sociedades nacionales, incluso desde la época colonial, lo indígena se ha constituido como una categoría descriptiva y explicativa del orden social, y al mismo tiempo como una categoría jurídica. El establecimiento actual de acciones políticas de reconocimiento o negación de lo indígena, necesariamente involucra nuevas tecnologías de diferenciación. La administración necesita determinar efectivamente qué poblaciones se encuentran cobijadas bajo los nuevos estatutos. Más aún cuando la nueva situación es pensada como durable, o incluso definitiva.

El indio imaginado, siempre como amenaza o como lastre, enajenado de su condición de actor social viable, se ha concretado, ha tomado cuerpo en los hombres y mujeres, en sus comunidades, sus organizaciones, y se ha impuesto como un agente social actualizado que lucha contra formas de dominación y exclusión social. Esto además favorece la elaboración de una identidad positiva que ayuda a subvertir la violencia simbólica ejercida durante tanto tiempo y necesaria para la reproducción del antiguo orden.

"Poco a poco, entonces, el vocabulario de la etnicidad y su gramática se difunde y se incorpora como parte de un nuevo imaginario o sentido común. Se convierte de este modo en una nueva doxa... [dentro de la que] Cada comunidad por ser 'indígena' (portadora de una cultura y de derechos propios y ahora valorizados), puede aspirar a disponer de un capital simbólico nuevo, un capital a negociar en los mercados de la ayuda y de la cooperación internacional." (Gross, 2000b: 111)

La etnicidad se ha convertido en un capital simbólico que parece tender a remontar su valor de transacción con respecto a otros capitales. El capital simbólico de la etnicidad se ha convertido en una de las pocas opciones de entrar al mercado global de capitales, con lo que puede tender a convertirse en un 'modo de vida', remodelando la etnicidad en términos de una "marketable identity" (De Vos, 1995).

Poder transformar el capital simbólico en capital económico – bajo los nuevos paradigmas de la cooperación para el desarrollo – o simplemente en protección (estatal o internacional) puede ser vital. Se trata de una verdadera transformación dentro de las representaciones sociales, al punto que el indio antes duramente estigmatizado, se encuentra ahora dotado de un capital simbólico que lo ubica en una posición de relativa ventaja con respecto al resto de los sectores subalternos.

Desde esta óptica, encajar dentro de los parámetros establecidos desde el campo de

14. *Objetivo conseguido desde muy temprano, cuando en 1987, sólo un año después de la fundación de la CONAIE, la Federación de Comunas del Guayas logró acceder a la vicepresidencia de la principal organización indígena.*

15. *Me refiero al PRODEPINE (Proyecto para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador), financiado en su primera etapa por el Banco Mundial con 50 millones de dólares, y que incluyó a las Comunas de la PSE como parte de los beneficiarios.*

producción de alteridades y hacerse merecedor de la categoría étnica implica un reto trascendental. Mientras esto no ocurra, las Comunas seguirán existiendo dentro de un espacio ambiguo de las representaciones dominantes. La condición de cholo, la más ampliamente difundida para designar a los comuneros y comuneras, no parece denotar claramente una frontera dentro del mapa vigente de las diferenciaciones socioculturales. El blanco-mestizo, descendiente de criollos y europeos se representa como heredero del poder y las virtudes producidas por un tipo de mestizaje positivo que lo ubica efectivamente dentro de una sociedad marcada por la dicotomía indio/no indio. Por su parte, el cholo como supuesta negación del blanco y del indígena, no parece tener una clara ubicación en ese sistema. Al no encajar con el estereotipo dominante del indígena o del blanco mestizo, el cholo, aparece como una identidad truncada en su esencia, más como certeza de lo que no se es, que como afirmación de lo que se es.

El cholo queda así atrapado en un espacio liminar producido por una sociedad en la que se ha estigmatizado y negado lo indio, pero que al mismo tiempo no logran crear los mecanismos que, acompañando a la dominación cultural, permitan que aquellos que producto de tal situación "dejan de ser indios" puedan incorporarse plenamente al Ser nacional-mestizo, y así disfrutar de un acceso a los recursos materiales y simbólicos del patrimonio nacional. Dominación cultural y desigualdad social son la realidad del cholo.

Estas son las connotaciones del término cholo en tanto criterio de categorización externa, pero no podemos olvidar que también funciona como referente de adscripción (Jenkins, 1986). Para los comuneros y comuneras, el término de cholo ante todo refiere a su pertenencia a un grupo diferente del de los "blancos" y no necesariamente un indicador de mestizaje (Álvarez, 1999[1995]: 265). El término de "cholo comunero" es empleado para diferenciarse tanto del "blanco-mestizo", como de todo aquel ajeno que sea a las comunas. Incluso por el tono peyorativo que algunos comuneros le

reconocen al término, éste adquiere sentido únicamente como diferenciación respecto a los otros (Bazurco, 2003).

Dentro del sistema de clasificación local, lo indígena representa a los pueblos amazónicos, lo indio a los pueblos de la sierra y lo cholo a los pueblos de la costa. Desde la perspectiva de este ordenamiento de la diversidad sociocultural, el término cholo es equiparable al de indígena o indio. Sin embargo, desde la óptica de la sociedad nacional la interpretación del término no es congruente a su uso por parte de los comuneros.

Entonces, el uso del término cholo (como categorización externa y como adscripción interna) junto al hecho de no corresponder con el estereotipo dominante y "exótico" de lo indígena han ubicado a las Comunas en una situación en la que el reconocimiento de la frontera étnica no es simétrico, generando una "disonancia" (Wallman, 1978) que obliga a los actores a renegociar sus identidades y sus derechos.

Las consecuencias directas de que no se reconozca la condición étnica de las Comunas, se hacen realidad en las agresiones a su territorio y el desamparo jurídico que las permite y alienta. La Constitución de la república ecuatoriana garantiza, en la Ley de los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas y Negros, que las tierras comunitarias son inalienables, inembargables e indivisibles. Con lo que la venta (voluntaria o bajo coerción) de tierras comunales sería, por principio, nula. No obstante, la lectura interesada o condicionada (por el modo de representaciones dominante), de la Constitución hace posible que la compra de territorio comunal se produzca de manera "legal".

"...en la actualidad sí se dan esos casos [de venta de territorio comunal], pero qué pasa, cuando dicen los notarios (...) 'pero aquí no se habla de cholos'. Aquí dice de los pueblos indígenas, de negros, entonces dicen que aquí no está prohibida la venta de las tierras comunitarias, digamos en la costa, entonces los notarios hacen las escrituras y el que tiene la

autoridad inscribe. Eso está pasando en todas las Comunas y no lo podemos controlar nosotros, porque yo de abogado de los comuneros [que venden tierra] yo citaría: '¿Dónde dice aquí que está prohibida la venta de la tierra de los cholos?', aquí no habla de cholos, habla de negros e indígenas, yo digo que los indígenas están en la sierra... Al menos eso es lo que interpretan los notarios, los cholos dicen que son descendientes de los Huancavilcas, de los Punaes, eso fue hace más de 1600 años, entonces ya no existen los indígenas aquí en la costa, que sean descendientes es otra cosa, ya se perdió la identidad. Entonces eso pasa, o sea en la actualidad así se siguen vendiendo tierras, porque a mí me consta."¹⁶

Este es un claro ejemplo de como actúan y son usadas dentro de las prácticas cotidianas las representaciones de la diferencia, asignando o negando cualidades y derechos. Bajo estas premisas las Comunas se enfrentan a la necesidad de resignificar su diferencia, o simplemente de dotarla de marcadores visiblemente étnicos. De hecho, ya ha comenzado una apropiación de la retórica etnicista por una parte de la dirigencia de la Federación de Comunas del Guayas¹⁷ y de algunas Cabildos comunales.

El difícil proceso de rearticular la "diferencia"

La estructura organizativa de la CONAIE¹⁸ ha establecido un orden jerárquico en base a las categorías de Pueblo y Nacionalidad. La entrada de la FCG implicó la asignación de una de estas categorías y ante la evidencia de que en las Comunas de la PSE se había 'perdido' el idioma nativo, no parecía aplicable la categoría de Nacionalidad, que como se indicó anteriormente está relacionado a la existencia de este marcador étnico. Por descarte, sólo era posible otorgarles a las Comunas la categoría de Pueblo. Ahora bien, esta última categoría había sido empleada antes para designar la diversidad de "colectividades originarias" existentes dentro de una Nacionalidad, en

concreto de la nacionalidad Kichua.¹⁹ De hecho, la noción de Pueblo parece más un concepto ad hoc que permita dar cuenta de la necesidad de una representación polifónica equilibrada dentro de la CONAIE,²⁰ que un intento analítico de ordenar la diversidad.

Sin embargo, la propia adjudicación de la categoría de pueblo o nacionalidad les impone, a los comuneros y comuneras, la utilización de un nombre étnicamente aceptable y que pueda corresponderse con dichas categorías. No parece aceptable que puedan ser el Pueblo de las Comunas o la Nacionalidad Comunera.

Una gran parte del resto de los pueblos (y nacionalidades) indígenas está también organizado en comunas. La comuna es, de hecho, un término genérico que no está dotado de los atributos simbólicos necesarios para signar a un pueblo indígena. Más aún si además de no ser un nombre propio, la comuna es evidentemente un término castellano.

¿Pero qué ocurre cuando dentro del devenir histórico concreto de un pueblo, este es capaz de apropiarse de un término genérico y dotarlo de sentido, de tal forma que pueda designar a sus mujeres y hombres, ancianos y niños, como diversos con respecto al resto de la sociedad nacional?

La ignorancia sobre las particularidades de las Comunas y la fuerza de las representaciones dominantes sobre la etnicidad permiten ejercer un tipo de violencia simbólica inaceptable, manifestada en la posibilidad de nombrar al 'otro', de alienarlo incluso de su capacidad de enunciar su propia singularidad – real o imaginada – en términos coherentes con su autopercepción.²¹

Es importante decir que los argumentos sobre la 'calidad' étnica, no sólo se emplean para cuestionar a quienes se consideran mestizos. En cada evento del movimiento indígena el despliegue de vestimentas y otros marbetes étnicos, no es nada inocente o casual. La identidad está ahí para ser visible (Gross, 2000a). En este complejo juego de diferenciaciones

16. Asesor Legal del Ministerio de Agricultura y Ganadería, citado en Bazurco, 2003: 126

17. Organización de segundo grado que representa a más las Comunas ubicada en la provincia Guayas.

18. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, principal organización indígena del país.

centrado en la categoría genérica de indio algunos resultan ser más indios que otros. Se resalta así el contenido político que adquiere la etnicidad, incluso en el marco de las relaciones interétnicas dentro del propio movimiento indígena. El capital simbólico étnico es en este contexto fuente de legitimidad, de credibilidad y uno de los componentes más importantes del capital político indígena, por lo que se convierte también en un instrumento de lucha.

Es dentro de este contexto que, de forma paralela a la histórica Federación de Comunas, el 2 de marzo de 2000 se constituyó el Movimiento Indígena de los Pueblos Mantas Wankavilkas y Punaés²² (MIPMAWPU) con el objetivo de representar a los pueblos indígenas de la costa, al considerarse que la FCG no los representa adecuadamente, como se ve claramente en las palabras de un dirigente de dicha organización:

"Si es que la Federación de Comunas quiere mantenerse como tal representando al pueblo Manta Wankavilka, pues entonces que sea Federación de Comunas Manta Wankavilka del Guayas, así se representaría al pueblo con una identidad. Caso contrario los Manta Wankavilka ahorita están en la Federación de Comunas porque son Comunas pero no hay ni una organización como propio Manta Wankavilka. Entonces hay que impulsar una organización de los pueblos Manta Wankavilkas que ya existe, el MIPMAWPU, punto, esa es la organización con que venimos trabajando, por lo tanto esa organización debería ser reconocida por el Congreso de las Nacionalidades, para que los Manta sean filiales directos de la CONAIE a través de este movimiento."²³

Aparentemente la sola mención de un nominativo "indígena" le otorgaría mayor aceptación dentro del movimiento indígena, al menos para algunos dirigentes.²⁴ Esto pone en

evidencia el valor simbólico expresivo de algunas manifestaciones tendentes a expresar lo étnico en los términos dominantes.

Esto ha abierto el camino para algunos intentos de incorporar de un modelo de etnicidad prefabricado por intelectuales ajenos a las Comunas. La alternativa de asumir un proceso de etnogénesis tutelada, impuesta por encima de la realidad sociocultural y por los criterios de adscripción étnica objetivamente existentes.

Por su lado una parte de los dirigentes comunales buscan consensuar los términos para la expresión identitaria, así como sus contenidos. La justificación expuesta para emprender este proceso, no es más que la necesidad de defender las condiciones materiales mínimas para la supervivencia de las Comunas, entre ellas por supuesto, el territorio.

"La defensa del territorio se presenta como el eje de nuestras reivindicaciones, ya que la existencia de nuestra cultura depende de éste. ¿Cual sería nuestra condición sin territorio sobre el cual ejercer soberanía? ¿Cual sería el rol del cabildo sin territorio base de su gobierno? ¿De dónde las comunidades extraerán los productos para el consumo y la sobrevivencia que les permita aunque en términos desiguales mantener relaciones comerciales con otros sectores y con esto su libertad económica? ¿Cómo construir relaciones de parentesco que permita crear mecanismos de sobrevivencia fuera de la red económica?"²⁵

Esto, por supuesto, sitúa la discusión dentro de las problemáticas más urgentes de la realidad comunera, y lo aleja de la simple puesta en escena de la etnicidad.

19. La Nacionalidad Kichua está conformada por los siguientes pueblos: Saraguro, Kañari, Puruhá, Salasaca, Chibuleo, Quizapincha, Waranka, Panzaleo, Kitu-Kara, Kayanpi, Karanki, Natahueta, Otavalo y Kichuas de la Amazonía.

20. La CONAIE contempla la participación –ya sea en los congresos o demás eventos, así como en los órganos de dirección – de representaciones tanto de los pueblos y como de las nacionalidades, cada una de las cuales con distintas cuotas de participación (obviamente la cuota de participación de los pueblos es menor). De este modo la regional de la sierra puede permitirse participar, no sólo como una nacionalidad, sino también con cada uno de sus pueblos y equilibrar su representación en las instancias de dirección, frente a la regional de la amazonía, en la que existen 8 nacionalidades.

21. Hay que decir que varios pueblos del Ecuador han luchado, y aún luchan por ser reconocidos públicamente en los términos que ellos mismos consideran adecuados y dignos. En este sentido los Tsachila no son los Colorados, los Awa no quieren ser los Coaiquer, los Huaorani no son los Aucas.

La "etnicidad marginal" de las Comunidades de la PSE

Los procesos de renegociación de las fronteras étnicas vienen siendo afrontados por no pocos pueblos que antaño parecían cómodamente ubicados dentro de una identidad mestiza. Los Mames al sur de México, los Kankuamo, los Yanacona y los Muisca en Colombia, comunidades mayas en Guatemala, campesinos del Chapare en Bolivia y los Comuneros de la Península de Santa Elena en Ecuador, son algunos de los pueblos que han "reencontrado sus raíces" o "redescubierto" su identidad.

Ahora bien, estos procesos no se corresponden con una simple apropiación de la retórica étnica, o con una nueva expresión 'performativa' de una identidad colectiva previa. Por el contrario, es preciso articular una amplia gama de recursos – jurídicos, simbólicos, materiales, políticos, culturales – que permitan renegociar la diferencia de una manera efectiva. Es decir que los contenidos étnicos seleccionados y la forma en que son expresados mediante su apropiación identitaria, sean reconocibles por los demás como indicadores de una diferenciación étnica.

La construcción y subsistencia de un grupo diferenciado precisa, además de la adscripción interna, un re/conocimiento externo que participe en la delimitación de la frontera; que con su propia identificación confirme y valide la identidad del otro. Es preciso que exista una "congruencia" (Wallman, 1978: 208) en la interpretación de la diferencia, es decir una lectura equivalente – desde ambos lados – de la frontera étnica. Por lo que la propia existencia del grupo debe verse en términos de su relación histórica con los grupos con los que interactúa y/o la sociedad en la que esté inserto, así como de las formas específicas en que esa inserción tenga lugar.

Para esto es necesario comprender que el proceso de construcción de la identidad, está articulado al rededor de un doble mecanismo de afirmaciones (lo que se fue, lo que se es, lo que se quiere ser) y de negaciones (lo que no se es, lo que no se quiere ser), por supuesto, ambos mecanismos se realizan, igualmente, como categorizaciones y como adscripciones.²² El ser indígena está relacionado a una serie de cualidades que pueden ser reivindicadas desde adentro del grupo – cultura, lengua, tradición, relación con el medio ambiente, etc. – y otras que son asignadas o impuestas desde afuera del grupo – pasividad, pobreza, ignorancia, vagancia, etc. – Estos mecanismo de afirmación pueden ser redundantes o discordantes. Aunque en la medida en que el modo dominante de representación sea efectivo los criterios de afirmativos acerca de qué significa ser indígena, así como los rasgos que inhabilitan a una comunidad para ser considerada indígena deberán ser, al menos, parcialmente compartidos. Esto es parte del ordenamiento de la sociedad dominante que así se asegura, evitando ambigüedades, fijar los espacios de la alteridad, aunque estos varíen con el tiempo.

En este caso hablamos de una sociedad que en la que para ser considerado un indígena 'legítimo' se deben cumplir ciertos criterios de exotismo y folclor, unos estereotipos inscritos en la sociedad a través de siglos de diferenciación y exclusión.

El protagonismo indígena en los levantamientos y movilizaciones populares, su demostrada capacidad de negociación con el estado, su representación parlamentaria, y otros muchos episodios dentro de la lucha del movimiento indígena, ha roto con la imagen tradicional del indígena pasivo y atado al pasado. En este sentido, se han comenzado a revertir las connotaciones negativas de la representación del indígena, pero no ha variado el estereotipo básico mediante el cual se reconoce su diferencia.

22. En referencia a los tres supuestos pueblos indígenas de la PSE. El nombre de Mantas, como ya se indicó antes, es producto de una denominación arqueológica, y haría referencia a los pueblos del norte de la PSE. Los Wankavilkas –aproximación al quichua del denominativo etnohistórico Huancavilkas –ubicados en el centro de la península, y los Punaés en la isla Puná. Esto es, evidentemente, fruto de una construcción teórica y política, y no un reflejo de la realidad étnica de la zona.

23. *Dirigente indígena*, citando en Bazurco, 2003: 127.

24. Sin embargo, como se pudo comprobar sobre terreno, el MIPMAWPU no parece ser una organización reconocida por las Comunidades, salvo alguna excepción. Por el contrario la FCG, a pesar de las luchas internas es ampliamente conocida y reconocida como la organización regional legítima e histórica de las Comunidades.

Actualmente contamos con excelentes análisis sobre los contenidos discriminatorios de la categorización social puesta en marcha a lo largo de varios siglos para designar la otredad americana bajo el concepto genérico de lo indio. De la producción de una diferenciación negadora de igualdad, materializada en términos políticos como una ciudadanía diferencial (Guerrero, 1994, 2000; Rivera, 1998). Lamentablemente aún no se ha prestado suficiente atención al proceso mismo de la diferenciación. No se ha hecho aún una crítica a los códigos empleados para transformar la diversidad en diferencia, la formas usadas para designar la alteridad resultante. Quizás porque aceptamos que se corresponden con alguna realidad. Como si el fundamento ontológico de la etnicidad fuera realmente la existencia de la diversidad cultural, sin más (Esteve Fabregat, 1988), y no la diferenciación social. Quizás porque se ignora que de la dicotomía indio/no indio quedan marginados otros, aquellos que al lograr eludir la categorización estigmatizante de indio y sus estereotipos, parecen haber perdido su derecho de adscripción étnica.

Los grupos portadores de los marcadores étnicos 'típicos' pueden expresar su identidad más fácilmente, o más efectivamente, pues no dependen de la elaboración de declaraciones de principios para que su alteridad se afirme y se imponga al observador. En estos casos la etnicidad se compone del conjunto de prácticas sociales y de las representaciones clásicamente reconocidas y puestas en marcha por quienes, desde el interior o desde el exterior, designan la especificidad de las culturas indígenas.

La construcción e instrumentalización de la identidad colectiva de los grupos étnicos 'tradicionales' se enmarca en procesos históricos de largo aliento, donde las representaciones, desde lo interno y desde lo externo, se han asentado ya sea por la vía de la imposición o el consenso, a través de la dominación y de la resistencia. Para quedar inscritas en las estructuras mentales de los agentes, de tal manera que se hacen corpóreas en la propia praxis social.²⁷

El peso de estas nociones de sentido común, no se puede menospreciar. Incluso debe alertarse sobre su posible difusión dentro de las propias Ciencias Sociales y entre ellas la antropología. En la academia parece haberse reciclado un concepto de adscripción y categorización social, usado en la cotidianidad. Me refiero a lo indígena, al indio convertido en un concepto analítico, convertido en lo étnico. De este modo, se ha confundido la adscripción a lo indígena y la correspondencia con su estereotipo, con la adscripción y cualidad étnica.²⁸

Los grupos "mestizos", "ladinos", "aculturados" o como se prefiera, que han perdido los marcadores externos de su etnicidad, estarían en una posición periférica con respecto a aquellos que son considerados "verdaderos" indígenas. Los comuneros y comuneras de la PSE, son ubicados en la periferia de la sociedad nacional como campesinos pobres, y además, son ubicados en la periferia de la indianidad como cholos sin cultura. Su etnicidad es marginal y permanece en muchos aspectos invisibilizada, despojada de legitimidad.

La etnicidad marginal, es aquella en la que el valor simbólico de sus contenidos étnicos ha sido devaluado y con ellos el poder de sus declaraciones de identidad. Es aplicable a aquellos pueblos en los que a partir de su propia historia – de sus estrategias de reproducción social y material – y de la relación de ésta con el modo dominante de representación, han sido desplazados semántica y políticamente, a los márgenes de la indianidad.²⁹

Por lo mismo, cuando estos pueblos con una etnicidad marginal intentan manifestar explícitamente su identidad en términos étnicos, la situación se presenta como una brusca curvatura del universo simbólico en el que se desarrolla la alteridad,³⁰ tensando al máximo sus valores, sus fundamentos y sus razones prácticas e históricas.

Queda claro, por lo demás, que la integración política de las Comunas al movimiento indígena en igualdad de condiciones³¹ deberá pasar por

25. Documento de la Federación de Comunas del Guayas, 2001, citado en Bazarco, 2003: 130.

26. De hecho la división entre categorización como imposición e identificación como adscripción u opción puede ser útil únicamente en término de análisis, puesto que ambos procesos concurren en la cotidianidad, dentro de una compleja relación de dominación y resistencia.

una obligada resignificación de su diferencia, y una revisión de las fronteras étnicas. Pues, si bien a nivel de la más alta dirección indígena parece haber una perspectiva más abierta acerca de la condición étnica de las Comunas,³² a otros niveles de la organización suelen reproducirse fuertemente los estereotipos acerca de cómo debe ser un indígena y de cuáles son los marcadores étnicos apropiados para expresar la diversidad sociocultural.

Aún no están claros los términos en los que las Comunas, o más bien sus representantes deberán negociar su etnicidad. Lo que sí es seguro es que el mensaje redundante emitido desde el movimiento indígena y desde otros sectores de la sociedad ha sido recibido. Para las Comunas de la PSE el camino de la subsistencia colectiva, de una ciudadanía efectiva y de una integración social real, es el de la "cultura". Ser "indígenas" o no ser.

Bibliografía

ÁLVAREZ, S., BAZURCO M., BURMESTER M., ESCOBAR P., GONZÁLEZ C., y O. ARIAS (2002), "Capital Social comunal en la costa del Ecuador: nuevos retos y desafíos en la globalización", en Piqué R. y M. Ventura (eds.), *América Latina Historia y Sociedad: Una visión interdisciplinaria. Cinco años de 'Aula Oberta' en la UAB. Barcelona, Institut Català de Cooperació Iberoamericana.*

ÁLVAREZ, S. (1991), *Los comuneros de Santa Elena: tierra, familia y propiedad*, Corporación Editora Nacional/Abya-Yala, Quito.

ÁLVAREZ, S. (1997), "Crónica desde el mar: Una aproximación a la condición indígena en la costa ecuatoriana", en Juncosa J.E., *Etnografías mínimas del Ecuador*, Abya-Yala, Quito.

ÁLVAREZ, S. (1999[1995]), *De Huancavilcas a Comuneros. Relaciones interétnicas en la Península de Santa Elena*, Ecuador, Abya-Yala, Quito.

ÁLVAREZ, S. (2002), "Recuperación y defensa de Territorio étnico en la costa ecuatoriana. El caso de la antigua Comunidad Indígena de Chanduy, en la Península de Santa Elena", en *Etnicidades en la costa ecuatoriana*, Abya-Yala, Quito.

BAZURCO, M. (2003), *Yo soy más indio que tú: Resignificando la Etnicidad. Exploración Teórica e Introducción al Proceso de Reconstrucción Étnica en las Comunas de Santa Elena*, Ecuador, Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 151pp.

BENZONI, G. (1985[1572]), *La historia del Nuevo Mundo*, Museo antropológico, Pinacoteca del Banco Central del Ecuador, Guayaquil.

BONFIL, G. (1988), "Identidad étnica y movimientos indio en América Latina", en: Contreras J. (comp.) *Identidad étnica y movimientos indios*, Editorial Revolución, Madrid.

BRETÓN, V. (1997), *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*, Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida.

DE VOS, G.A. (1995), "Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation", en Romanucci-Ross L., y G.A. De Vos (eds.) *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*, AltaMira Press, Walnut Creek/London/New Delhi.

DÍAZ-POLANCO, H. (1991), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios, Siglo XXI*, México.

27. *Mediante diversas formas cotidianas de interacción, a través de la discriminación, la sumisión, el miedo, el desprecio o la admiración; en fin orientado la valoración y la acción con relación a ese 'otro' reconocido e identificable.*
28. *El silencio académico casi unánime acerca de la población "chola" de la costa, así ubicada por fuera de lo antropológicamente interesante, y alejada de la imagen clásica del 'indio etnográfico', habla por sí sólo en un país con una relativamente extensa producción etnográfica como es el Ecuador.*
29. *Entendiendo por 'indianidad', en este caso, al modelo histórico central y referencial de la etnicidad en el Ecuador. En otros casos el centro simbólico de la etnicidad puede estar ocupado por la 'aboriginalidad', la 'negritud', el 'orientalismo' u otros.*
30. *En contraposición a los procesos 'normales' en los que la diferenciación étnica transcurre dentro de períodos muchos más prolongados.*
31. *Que entre otras cosas significaría el aumento brusco del valor de cambio de su capital simbólico, tanto en el mercado de la 'cooperación para el desarrollo' como en la arena política.*
32. *Fundada en una visión menos dogmática y más políticamente estratégica.*

DUEÑAS DE ANHALZER, C. (1997), *Marqueses, cacaoferos y vecinos de Portoviejo. Cultura Política en la presidencia de Quito*, Universidad San Francisco de Quito / Abya-Yala, Quito.

ESTEVA FABREGAT, C. (1988), "Variaciones de la identidad desde la antropológia", en VV. AA. *Construint identitats: mites i símbols*, Ed. Fundació Caixa de Pensions, Barcelona.

GROSS, C. (2000a), "Identidades indígenas, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano", en *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

GROSS, C. (2000b), "Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad", en *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá

GUERRERO, A. (1994), "Una imagen Ventrilocua: El discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX", en Muratorio B. *Imágenes e imagineros*, FLACSO-Ecuador, Quito.

GUERRERO, A. (2000), "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transcritura", en Guerrero A. (comp.), *Etnicidades*, FLACSO-Ecuador, Quito.

JENKINS, R. (1986), "Social anthropological models of inter-ethnic relations", en Rex J. y D. Mason (eds.), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge University Press, Cambridge / New York / Port Chester / Melbourne / Sidney.

MARCOS, J. (1988) *Real Alto: la historia de un centro ceremonial Valdivia*. Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología, Corporación Editora Nacional-Espol, Quito.

MÖRNER, M. (1970), *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Almqvist y Wiksell, Estocolmo.

MUÑOZ, W. (1995), "Comuna de Salango, Machalilla", en Almeida J. (Coord.) *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Serie Pueblos del Ecuador # 4, Abya-Yala, Quito.

REBOLLEDO, L. (1992) *Comunidad y resistencia: el caso de Lumbusí en la Colonia*, FLACSO-Ecuador/Abya-Yala, Quito.

RECIO, B. (1948[1773]), *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito*, CSIC, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Biblioteca "Missionalia Hispánica", Serie B, Selecciones Gráficas, Madrid.

RIVERA, F. (1998), "El ocaso de las representaciones: estado, nación y etnicidad en el Ecuador", en Landázuri C. (comp.), *Memorias del primero congreso ecuatoriano de antropología (Vol. II)*, Abya-Yala, Quito.

TORRES DE MENDOZA (1969[1868]), *Descripción de la Gobernación de Guayaquil de 1605*, Colección de Documentos Inéditos, Tomo IX, Kraus Reprint, Nendeln / Linchestein.

WALLMAN, S. (1978), "The Boundaries of 'Race': Processes of Ethnicity in England" en *Man (New Series)*, 13, 2:200-217.