

Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico*

José Almeida Vinuesa**

La identidad como problema

El predominio del tema 'identidad' en el pensamiento social de América Latina es abrumador¹. Se halla ligado a la problemática de la construcción del Estado-nación y la búsqueda de 'desarrollo', 'modernidad' y 'progreso' en la región; de allí su centralidad en la discusión. Lo habitual es caracterizarla como una especial 'forma de ser' de los 'latinoamericanos' y, por ende, diferente a la que portan otras colectividades en el 'concierto mundial de naciones'. En este sentido, esta definición se ajusta al punto de vista que entiende a la identidad como aquel proceso simultáneo de afirmación, diferenciación y participación que experimenta toda colectividad humana al momento de definir su pertenencia grupal dentro de contextos de diversidad sociocultural (Gellner 1988; Traverso 1998). En este caso, la particularidad latinoamericana radicaría tanto en la presencia de ciertos valores supuestamente 'idiosincráticos' de

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Primer Congreso de Antropología Ecuatoriana (Quito, 1996). Fue publicado en *Antropología. Cuadernos de Investigación* No 4, DEA, PUCE, Quito-Ecuador, 1999. La presente versión ha sido notablemente corregida y aumentada para esta publicación.

** Antropólogo. Universidad de Nuevo México

1 Fluctuando entre el "optimismo lírico y el pesimismo sistemático", la identidad ocupa el pensamiento latinoamericano desde los tiempos de Bolívar hasta la actualidad. Pero siempre como una "identidad negativa", forjada en contraste o conflicto con Europa y Estados Unidos (Werz 1995:14-15).

sus pueblos como en el contrapunto con los valores o características de los países europeos o la América anglosajona, sociedades con las que el conjunto de la región ha mantenido y mantiene una fuerte tensión desde la llamada “Conquista” (Soler 1987). Ahora bien, aunque en principio esta caracterización aparece como correcta, conlleva un grave problema: pese a que parte del reconocimiento en positivo de ciertos valores y tradiciones comunes (afirmación), tiende a sobredimensionar en negativo el contraste socioeconómico con otras naciones o regiones (diferenciación), provocando con ello un serio efecto en la forma cómo los miembros de las sociedades latinoamericanas se autoperiben y comprometen con su matriz identitaria nacional (participación).

En efecto, si se presta demasiada atención al desarrollo económico alcanzado por Europa o Estados Unidos como referencia identitaria, es inevitable que esta comparación genere una autoapreciación devaluada y un agudo sentido de inferioridad en los latinoamericanos. Este efecto alcanza un perfil aún más bajo en aquellos países que, como el Ecuador, son vistos como entidades sumergidas en el subdesarrollo económico, la inestabilidad política y la ambigüedad cultural². Además, esta perspectiva asigna a sus seguidores una tarea de por sí compleja y contradictoria: si se quiere superar el ‘atraso’, hay que intentarlo basándose en la emulación de aquella sociedad que se reconoce implícita y explícitamente como ‘más avanzada’ o ‘superior’. Esto se vuelve aún más complejo en la medida en que, aunque se reconozca que el indicado ‘atraso’ tiene mucho que ver con la relación de dependencia o subordinación mantenida con las sociedades que se admira, bajo este pensamiento se tiende a ubicar el obstáculo en ciertos valores de la población, llegándose incluso a culpabilizar de ello a los grupos humanos que aparecen como opuestos a lo que predica el parámetro economicista del desarrollo humano³. La consecuencia es

2 Es obvio que un país, concebido en contraste con la “modernidad” y el “desarrollo” logrados por otras sociedades más ricas, deba forzosamente aparecer como “atrasado” o “inacabado”. El uso de este paradigma depara la omisión de valores afirmativos de la identidad ecuatoriana, aspecto de fondo, poco visualizado por los diversos autores que, desde distintas tendencias, han caracterizado esta identidad como “desgarrada”, “ambigua”, “en ciernes” o “inacabada”. Véase, Benítez Vinuesa (1985), Cueva (1967), Quintero y Silva (1990), Moreano (1993), Adoum (1998), Donoso Pareja (2000), Traverso (1898) e Ibarra (1992).

3 Para varios autores (Evers 1981), esta inversión no es otra cosa que un mecanismo bastante socorrido en sociedades de “capitalismo dependiente” que fundan su modelo de acumulación económica justamente a partir de la inferiorización y sobre-explotación de las sociedades indígenas y los recursos que les acompañan.

obvia: en lugar de atacar las causas que históricamente han coadyuvado este 'retraso', en la mayoría de estos países se ha desplegado un sinnúmero de políticas, instrumentos y medidas fiscales en contra de los valores y grupos sociales más 'atrasados' o 'tradicionales' para así alcanzar el ansiado 'desarrollo'. Según Gellner, esto no hace más que acentuar el 'divorcio' entre Estado y sociedad civil, propio de regímenes políticos que definitivamente no han logrado conjugar la diversidad sociocultural de su población dentro de un sistema político único o nacional. En estas circunstancias, poco se puede esperar en cuanto a la plena 'identificación' de la población con sus gobernantes, sus instituciones y sus símbolos, y peor aún, lograr su plena 'participación' en la gestión y consecución de un proyecto o destino compartidos.

Para quienes siguen a Clastres (1996), el concepto de 'identidad' propuesto por el Estado, es incompatible con la persistencia de identidades étnicas en la sociedad civil; es inevitablemente 'etnocida', ya que, por definición, niega y reprime la diversidad sociocultural de la sociedad civil, a efectos de imponer en ella una sola forma y razón de adhesión identitaria: la nacional-estatal (Sills 1989). Las razones para hacerlo son netamente ideológicas, sin mayor sustento real. En el Ecuador, país netamente multiétnico y multicultural, con fuerte presencia indígena y afroamericana, la situación es del mismo orden y naturaleza. En este caso, la búsqueda de 'unidad nacional' como proceso de afirmación, diferenciación y participación ha sido impulsada desde los sectores dominantes a partir de una versión oficial bastante confusa del 'mestizaje'. Esta fórmula busca unificar racial, social y culturalmente a una población sumamente heterogénea con mecanismos que en realidad pretenden homogeneizarla bajo el parámetro del 'blanqueamiento' como 'meta nacional'. Los conflictos y contradicciones identitarias que esto acarrea a una sociedad "saturada de indio" (Jaramillo Alvarado 1983) son paradigmáticos: la afirmación y diferenciación eslabonada en negativo en contra de lo 'indio' o lo 'negro', depara una profunda contradicción al ecuatoriano y desata un efecto social alestargante en el conjunto de una sociedad demasiado mediatizada por la etnicidad y la 'raza'.

Aunque se pudiera aceptar en primera instancia que este discurso ha sido construido por las clases dominantes para controlar y sobre-explotar a sectores sociales previamente inferiorizados con tal propósito (Almeida 1992), existen aspectos que requieren mayor aclaración. Llama la atención, por ejemplo, la forma como éste ha calado en el conjunto de la población ecuatoriana.

Desde luego, es verdad que en el Ecuador los sectores dominantes han tendido a forjar justificativos en torno al fracaso histórico de su 'modelo' socioeconómico de producción y acumulación, endosándolo a las "razas vencidas" o a ciertos factores "idiosincráticos" que, se cree, persisten todavía en la nación e impiden su "progreso" (Almeida, I. 1991; Arcos 1986). Pero, así mismo, es notable la facilidad con que estas ideas han sido apropiadas y manejadas por el conjunto de la población ecuatoriana. Todo esto puede ser connotado como efecto de la dominación ideológica ejercida sobre la población por los sectores dominantes desde inicio de la República; pero la violencia desencadenada en los ámbitos urbanos en contra de lo 'indio' y lo 'negro', por ejemplo, es indicativo de lo que parece ser un sentimiento muy difundido en el ámbito nacional. La vergüenza de estar 'contaminado' por ingredientes pertenecientes a estos pueblos es definitivamente algo que fastidia al ecuatoriano medio. Esto lo pone ante la necesidad de rechazar todo lo que objetiva y subjetivamente le incomoda dentro y en torno a sí mismo (Endara 1996).

Este conflicto, por lo general, es 'aliviado' a escala individual reprimiendo o rechazando a los grupos sociales que expresan en forma prístina aquello que se repudia en el fuero interior. Este 'desplazamiento' de la angustia personal hacia el exterior convierte a la sociedad ecuatoriana en una de las que contienen mayor potencial racista en América Latina (Almeida 1996a). En estas circunstancias, el discurso del mestizaje aparece como compensatorio y encubridor, pero con indudables limitaciones al respecto. A la larga, se torna bastante conflictivo y contradictorio, ya que encierra un problema de difícil resolución: aunque bajo su directriz se diga que la educación o el dinero 'blanquean', no cabe duda que tal posibilidad se relativiza considerablemente para aquellos que no pueden borrar el color de su piel o renunciar a incómodas parentelas y tradiciones. Tal imposibilidad desencadena una reversión sumamente contradictoria: en lugar de amalgamar los ingredientes de las diversas vertientes dentro de un todo armónico e igualitario, los polariza y los confronta aun en la misma interioridad de cada ecuatoriano. En la práctica, lo conducen hacia la intolerancia racial e incluso hacia una suerte de 'endoracismo' en contra de sí mismo. La búsqueda de 'blanqueamiento' se convierte así en una tarea autodevoradora de la diferencia que merma la posibilidad de alcanzar igualdad y plena participación ciudadanas en la sociedad ecuatoriana (Bustamante 1992; Pachano 1993). Visualizada la 'trampa', conviene entonces repensar desde otra perspectiva la diversidad sociocultural de Ecuador, in-

cluso replanteando la misma noción del mestizaje. Para ello, es necesario empezar con una breve semblanza de la trayectoria y estructura social del país.

El Ecuador deviene de un largo y complejo proceso sociopolítico y económico, propio de países de origen colonial y 'capitalismo periférico'. A su interior convergen en forma conflictiva principalmente tres vertientes sociodemográficas y culturales: la indígena, la africana y la europea. De esta manera, se ha configurado como una sociedad históricamente dependiente y estructuralmente heterogénea, escindida por múltiples factores, como son los de clase, regionalismo y etnicidad⁴.

En un plano general, la estructura económica del Ecuador se sustenta básicamente en la producción y exportación de bienes agrícolas, pecuarios y materia prima. Internamente, sin embargo, depende en gran medida de las actividades de pequeños productores agropecuarios y artesanales, cuyos bienes abastecen en proporción significativa tanto el mercado interno como ciertos rubros de exportación. Desde luego, existe un considerable sector industrial, pero éste no se halla suficientemente desarrollado como para asegurar al país un adecuado nivel de auto-abastecimiento de productos elaborados. En compensación, el Ecuador se ha abierto a la masiva importación de bienes y servicios, actividad que ha redundado en el fortalecimiento del sector económico ligado al comercio exterior y las finanzas internacionales.

Con todo y estas características, el país se encuentra adscrito a un modelo de crecimiento que alienta la concentración urbana y la economía de mercado subordinada al interés externo. Históricamente, el punto de partida ha sido, como en otros países de igual condición, la supresión, expolio o sobreexplotación de los recursos y mano de obra de las sociedades 'precapitalistas' auto-subsistentes o 'atrasadas'. Esta modalidad, impulsada desde la Colonia sobre todo en las áreas rurales serranas y expresadas en la figura de la hacienda tradicional, sin embargo, ha sufrido el contrapeso histórico de la producción asalariada que se ha instaurado mayoritariamente en las áreas de planta-

4 Es bastante común ver al Ecuador como una sociedad que contiene a su interior al menos dos países: uno 'costeño' y otro 'serrano, al que habría que agregar el 'amazónico', recientemente reconstituido e incorporado al imaginario social ecuatoriano. Mutuamente interdependientes, no obstante, han experimentado cada uno de ellos una trayectoria e inserción particular dentro de la marcha global del país. Por lo general, se percibe al primero como 'más capitalista', en tanto que al segundo se le atribuye mayor 'tradicionalismo' e involucramiento en formas de explotación 'precapitalista', aspecto que, por extensión, también se hallaría presente en la región amazónica. Aquí radicaría la 'heterogeneidad estructural' del país. Para un análisis general de esta situación, véase Evers (1981).

ción costeñas y las ciudades. De este modo, el país se ha erigido en un sistema económico contradictorio, en cuyo seno confluyen aún hasta la actualidad relaciones productivas guiadas tanto por la lógica capitalista de la ganancia como por razones o compulsiones 'extra-económicas'. El sector rural, y más específicamente, los indígenas y sus recursos, se han constituido en el clásico 'telón de fondo' de esta disputa, ya que sobre ellos se ha desplegado, y se sigue desplegando, la mayor parte de las medidas tendientes a desmadejar sus formas de economía auto-subsistente y lanzar sus bienes, recursos y fuerza laboral a las fuerzas del mercado. La estructura agraria resultante, por lo tanto, aparece en el mapa tan sólo en cuanto potencial para el capital agroindustrial y agroexportador, ligados estructural y simbólicamente al polo urbano; el 'resto' aparece como 'marginal' por antonomasia, aun cuando de su seno se extraiga parte sustancial de los productos de primera necesidad y mano de obra barata para las ciudades.

La concentración de actividades productivas, bienes y servicios en las grandes urbes, sin embargo, constituye en la práctica lo que varios autores han calificado como un enorme y continuo drenaje de bienes y riqueza generados en la periferia hacia el centro, con efectos desastrosos para quienes los producen (Archetti 1981; Palerm 1983). En el Ecuador, en efecto, la riqueza socialmente generada se concentra en pocas manos y la pobreza se halla extendida a niveles sin parangón, desbordando y poniendo en duda las bondades del esquema de desarrollo concéntrico adoptado. Los beneficios económicos, por otra parte, fruto de esta lógica y escalonamiento, no son retenidos en su totalidad dentro de las fronteras nacionales y fluyen sin retorno hacia los centros mundiales del poder económico, lo que complica aun más el panorama de las comunidades locales. Así, carentes de infraestructura y servicios suficientes, las grandes ciudades no acogen satisfactoriamente los flujos demográficos del campo desestructurado, lo que redundará en su saturación, la constricción de los niveles salariales, el encarecimiento del costo de vida y la pauperización para la mayoría de la población allegada. El resultado de la confluencia de todos estos factores es, por lo tanto, una estructura socioeconómica nacional profundamente desigual y desequilibrada.

Aunque todo esto tiene su explicación en la economía, sin embargo, cabe profundizar un poco más en los mecanismos de orden ideológico y político que han coadyuvado al despliegue de este modelo.

Este tiene como soporte un conjunto de ideas que epitomizan la 'moder-

nidad' y el 'progreso' (Middleton 1993). Este esquema, sin embargo, al ser animado por el 'racionalismo' europeo, sufre de lo que muchos críticos han puesto en descubierto: en la práctica enmascara formas de opresión y dominación con ofertas de liberación y progreso (Best y Kellner 1991). Su mecánica ha consistido básicamente en inferiorizar y descalificar a quienes se busca oprimir y explotar. Para ello, simplemente se les concibe como entidades 'inferiores' aglutinadas en torno a un centro cual 'periferia' o zonas 'atrasadas' que hay que controlar o reducir a nombre de la 'modernidad'. En el caso ecuatoriano, la imagen oficial del país es casi la misma: Quito aparece como la 'cuna de la nacionalidad' y el centro del poder político y simbólico de la sociedad 'blanco mestiza', aunque compartiendo importancia con Guayaquil (Stutzman 1993). En un segundo rango se ubica el resto de los centros poblados. Las áreas rurales, por último, aparecen como un borde compuesto por zonas pobres e 'incultas', poblada por 'indios', 'cholos' y 'negros', que viven en la 'barbarie', a espaldas de la 'auténtica' ecuatorianidad. De este modo, el desarrollo posible es visualizado dentro de un *continuum* que va de lo 'rural/indio/negro/inculto/antiguo' a lo 'urbano/blanco/civilizado/moderno', donde 'ecuatorianizarse' significa dismantelar lo rural 'indianizado' y afirmarse en el centro urbano 'blanqueado', el que, a su vez, se allana y subordina a los centros metropolitanos. Las estructuras institucionales y político-jurídicas están diseñadas para proteger y desplegar los intereses de los beneficiarios de este esquema. Y es aquí donde precisamente radica la base objetiva del 'drama' identitario de los ecuatorianos.

En efecto, el llamado a la unidad desde las estructuras institucionales del Estado choca con una realidad social atravesada por conflictos gestados por esta defectuosa estructura socioeconómica. Sin capacidad para controlar la debacle, deviene en una forma de control político vertical que apenas escucha y acoge las necesidades y demandas de la sociedad civil. El juego democrático formal, a menudo interrumpido por dictaduras civiles y militares, no significa otra cosa que un conjunto de paliativos ritualizados, donde el sistema de autoridad o representación política resultante no representa la base social en toda su complejidad ni tampoco ataca los problemas en sus causas de fondo. Así, desgastados y poco confiables ante los ojos de la población, tanto el sistema de intermediación política como las propias instituciones del Estado, con todos sus símbolos y discursos, se van alejando cada vez más de la dinámica real de la población.

Este es, en definitiva, el hoyo por donde escapa la confianza y la estima por el país. La animosidad acumulado en contra del Estado es notable, sobre todo por parte de la población explotada, la subocupada y, desde luego, en la 'excedentaria' o 'marginal'. Visto todo esto como "crisis de la modernidad"⁵, no debe extrañar que se haya generado en la sociedad civil una necesidad de 'comunidad alternativa', aspecto que explica la proliferación actual de una variedad de fundamentalismos socioculturales o "nuevos movimientos sociales", incluso al margen del Estado (Mardones 1996). Esto ha llevado a muchos autores a plantear la inexistencia de una 'verdadera' nación ecuatoriana. Pero, cabe anticipar que no se trataría tanto de su 'desintegración', como de la existencia de una variedad de formas de 'entender' y procesar la nación de manera alternativa, desde ópticas, espacios o posiciones estructurales descentradas, que no hacen otra cosa que interpelar la forma oficial de entender la 'patria' (Radcliffe y Westwood 1991).

En todo caso, la eliminación de políticas sociales y subsidiarias del Estado 'benefactor', efectuada como 'ajuste estructural' asociado al 'destape' neoliberal, ha abonado aun más al desconcierto y descontento social, sobre todo de los sectores que han sido medianamente atendidos o subsidiados por el Estado. Son éstos en definitiva los más susceptibles de una caída, no sólo material, sino también de 'sentido' y 'referencia'. Conforme se derrumba el orden institucional, las orientaciones de valor y el modelo económico que les ha dado sustento, la confianza y adhesión antaño dirigidas hacia el Estado y sus discursos de unidad e identidad, se desplazan hacia soluciones atomizadas en la 'viveza criolla' individualizada o hacia referentes colectivos compensatorios, asociados generalmente con formas inmediatistas, clientelares, paternalistas o fundamentalistas de movilización social (Burbano y De la Torre 1989).

Y es sobre esta animosidad alterada, confusa y aleatoria, donde el Estado ha debido reemprender su acción para retener la adhesión de una sociedad civil que se le escapa de las manos. Pero, a falta de correctivos estructurales que pudieran detener la dispersión o descentramiento identitarios, el Estado ha optado más bien por retomar los convencionales recursos ideológicos de construcción y unificación identitarias. Para ello, le han sido útiles sobre todo cier-

5 Esta modernidad combina en forma notable situaciones de "submodernidad" y "sobremodernidad", lo que en países como el ecuatoriano significa coexistir en forma patética las más grandes fortunas con las más grandes de las miserias. Véase, Augé (1995).

tos constructos imaginarios, tales como la identificación de ‘enemigos’ externos e internos de la patria, que supuestamente acechan y socavan la unidad de la nación. En el primer escenario, desde luego, destaca el inveterado conflicto con el Perú y, en el segundo, la presencia del regionalismo o de los fundamentalismos indios. Así, la ‘ecuatorianidad’ mestiza aparece nuevamente como fórmula de unificación e identidad nacionales, sólo que ahora fuertemente impugnada por posiciones conformadas desde la ‘diferencia’, ejercidas no sólo desde los pueblos indígenas y afroecuatorianos, sino también por otros sectores involucrados en la crítica al carácter excluyente o centralizado del Estado-nación o simplemente desentendidos de la idea nacional-territorial del Estado.

Pese a su evidente vigencia en el país, el tema de la diversidad y la diferencia no ha sido correctamente abordado. La mayor parte de los análisis continúan atrapados en el antiguo esquema. Siguen esencializando, naturalizando y racializando la diversidad sociocultural del Ecuador en dos bloques más o menos definidos: el ‘blanco-mestizo’ y el ‘indígena’, al que se suma el recientemente ponderado grupo ‘negro’. Estos son los moldes que el ecuatoriano común ha internalizado, y que en definitiva continúan marcando su comportamiento diario ante el diferente. Así, mientras los auto-identificados como ‘blanco-mestizos’ mantienen la imagen del indio y el negro como factor de ‘atraso’ y ‘desgarramiento’ identitario, los asumidos como ‘indios’ o ‘negros’ culpan de lo mismo a su opuesto. La intolerancia e incompreensión entre parte y parte, exacerbada sobre todo en épocas de penuria económica o de movilización política de los ‘marginados’, se incrementa de este modo a niveles preocupantes. Los problemas prácticos que esto suscita, sin embargo, siguen siendo controvertibles. Para algunos autores, estos dos grandes conjuntos poblacionales estarían experimentando de modo distinto su necesaria e inevitable convergencia en la ‘ecuatorianidad’ cuestionada: el primero estaría en un grado mayor de ‘crisis identitaria’ e irradiando pesimismo al resto del país; en tanto que el segundo estaría en un franco proceso de recomposición identitaria étnico-cultural con un vigor que incluso podría ser aprovechado para revitalizar la identidad del Ecuador desde una perspectiva “múltiple” (Frank 1991). Esta observación, en todo caso, más allá de su eventual certeza, enuncia un modo de entender que, aunque todavía se ubica en la comprensión dualista de la realidad demográfica del Ecuador, con todos sus defectos y problemas, al menos empieza a revertir su connotación tradicional.

Es visible entonces que el tema de la identidad en el Ecuador se halla os-

curecido por el uso acrítico de un esquema de análisis que sistemáticamente elude reconocer la diversidad cultural del país a nombre de la versión oficial del nacionalismo ecuatoriano (Levoyer 1991). La alternativa es adoptar un enfoque que, por el contrario, reconozca el valor teórico de las nociones emparentadas de ‘alteridad’ y ‘diferencia’, y este es precisamente el aporte que se puede hacer desde la Antropología, la ciencia social especializada en estos temas (Bestard y Contreras 1987).

El reconocimiento de la diversidad implica abandonar el esquema que ve a los pueblos distintos como ‘objetos’ externos, extraños e inferiores, de comportamiento dudoso y abominable, adjudicable a su supuesta quinta esencia negativa; más aun aquella visión que los encuentra desfasados en el tiempo, ‘antimodernos’ e ‘irracionales’. Habría que reconocer frontalmente su *humanidad*, pues se trata de entidades individuales y colectivas que se mueven no sólo por demandas materiales, sino también en defensa de su subjetividad, rica en valores y pensamientos, afectos y sentimientos, derechos y obligaciones, visión del mundo y sentido de la vida. En suma, se trata de colectividades con medios éticos e intelectuales suficientes como para establecer una relación intersubjetiva positiva con quienes interactúan a diario, procurándose incluso su propia antropología (Augé 1996). Desde una perspectiva identitaria nacional, esto implica, en consecuencia, no sólo reconocer la existencia de los ‘otros’ en el país, sino de adoptar adicionalmente una perspectiva de análisis que los valora, tanto individual como colectivamente, en su condición de *sujetos*.

Para llegar a este punto, los estudios más actualizados sobre la identidad en América Latina han incurrido en una trayectoria que es importante mencionar por adelantado: bajo el imperativo de recuperar al ‘otro’ como *sujeto*, se ha partido de una concepción *esencialista* para luego acogerse al *procesualismo* y de allí proyectarse hacia un *constructivismo* que, a su vez, se desprende en una diversidad de posiciones “deconstruccionistas” (Larraín 1996). Este itinerario, en el decir de García Canclini (1995), se sustenta en estrategias de análisis que, coincidentes con lo anterior, van de la ‘épica’ al ‘melodrama’, para luego llegar a algo parecido a la caleidoscopia del ‘videoclip’. Ante la carencia de identidad, primero se ha buscado un ‘héroe’ arquetípico que salvara al colectivo de dicho vacío; luego, la identidad ha sido vista como una adscripción intencional, impulsada por individuos conscientes del valor instrumental que tiene la identidad para acceder a recursos o defenderlos ante extraños; finalmente, se la ha concebido como una instancia cambiante e indeterminada,

que se construye en forma episódica en función del contexto, el interés en disputa y el contendor. De esta manera, se ha partido de una concepción auto referenciada o solipsista de la identidad para llegar a una posición 'postmoderna' que la fragmenta de modo tal que incluso pone en duda su existencia.

Con este andamiaje como punto de partida, el objetivo de este ensayo es recoger lo que se ha discutido sobre las identidades en el Ecuador, particularmente desde la Antropología. Para ello, interesa destacar sobre todo los acercamientos de las Ciencias Sociales del país al problema de la diversidad y la diferencia en el Ecuador, para de allí arribar a conclusiones antropológicas que aporten al debate.

Antecedentes inmediatos de la discusión

En su esfuerzo por definir la fisonomía del Ecuador, fueron los pensadores positivistas del primer tercio del siglo XX⁶ quienes primero discutieron la diferencia y la diversidad sociocultural del país de una manera más consistente (Roig 1979; Quintero 1981). El punto de partida fue la preocupación ontológica por el 'ser ecuatoriano', atrapada en la disyuntiva oficial de parecerse a lo hispano o arraigarse en la indianidad (Ochoa 1986). Entre estas tesis opuestas, que asumieron respectivamente el ropaje de "arielismo" y "romanticismo", se coló la posición nucleada en torno a la tesis del mestizaje racial. Ésta habría de alcanzar mayor desarrollo conceptual, enriquecida sobre todo con el aporte 'científico' de los positivistas de comienzos del primer tercio del siglo veinte (Almeida 1996b).

En su expresión más cruda, y con el uso constante de analogías médicas, la identidad fue abordada por esta corriente a partir de un diagnóstico lacerante: el Ecuador no era más que un organismo social enfermo, con padecimientos de anomia social y desvarío cultural (Calderón 1995). El principal problema era que la matriz 'blanca' había compaginado mal los ingredientes 'indio' y 'negro', con lo que se habían obstaculizado sus posibilidades de desarrollo y racionalidad. El comportamiento de este organismo 'mestizo', por lo tanto, rayaba en la 'sinrazón'. La disyuntiva para sanarlo era extirpar las par-

6 Las figuras más representativas de esta tendencia fueron Espinoza Tamayo (1879) y Paredes (1981). Véase, además el valioso estudio de Roig al respecto (1977).

tes anómalas o fundirlas en una mezcla adecuada. Pero como la primera opción era casi imposible de realizar por el alto grado de la mixtura racial existente, sólo quedaba insistir en el amalgamiento cultural, siempre y cuando éste implicara, además, la inyección de 'sangre nueva' (incentivos a la inmigración europea), el fortalecimiento de las partes 'buenas' (apoyo al 'blanqueamiento') y el control de sus componentes 'malos' (eliminación de los hábitos 'indios' y 'negros'). Sólo con esto se podría dar paso a la 'mejoría de la raza' y con ello al progreso del país (Clark 1998).

De este modo, si bien la población del Ecuador fue vista como diversa, su variedad fue objetivada en grupos étnico-raciales insertos en una tensa triangulación entre troncos 'blanco', 'indio' y 'negro'. El resultado final fue la visión de una 'policromía' conflictiva de grupos humanos mixtos, donde sobresalía el 'blanco-mestizo' como polo hacia el cual orientar la mezcla racial y con ello la transformación sociocultural e institucional de la nación. Este era, a la cuenta, el único grupo 'verdaderamente humano' con capacidad para producir símbolos y dar sentido a la vida y al país, así fuera éste 'trágico' y 'desgarrado'. Era el sujeto exclusivo de la 'ecuatorianidad'. Los demás, necesariamente tenían que disolverse en el mestizaje blanqueador si de verdad aspiraban al 'progreso'.

Pero, este 'ecuatoriano fundamental' aparecía en estos tratados como un ciudadano atormentado por factores que no le permitían actuar de una manera 'racional'. El problema radicaba en la composición de su sangre: ésta se encontraba afectada por torrentes provenientes de grupos raciales inferiores, lo que, juntado a la incidencia de factores ambientales, tales como la altura andina o la humedad costeña, empujaba a las personas a incurrir en hábitos y costumbres reprochables. La identidad, por lo tanto, en estrictos términos, se esencializaba en una racialidad confusa y devenía en una ambigüedad que no soportaba la diferencia y que buscaba solución en algo que por definición era imposible de alcanzar. Desde esta óptica, no se podía entender o respetar al 'otro' en su particularidad o diferencia cultural. Sólo se observaba su presencia amenazadora como 'razas' que, cual especies *cuasi* animales, amenazaban la integridad del 'ecuatoriano' en su afán de afirmarse en lo poco que tenía de 'blancura'. Esta particular noción de mestizaje, en definitiva, pasaría a erigirse en política oficial en la mayoría de los regímenes de la primera mitad del siglo XX.

Pero hubo un contrapunto: ante el desolador panorama anterior, el indigenismo saltó a la palestra para defender explícitamente la fisonomía "indo-

mestiza” del Ecuador (Rubio Orbe 1987). Aunque él compartía con el positivismo la idea de que el país se hallaba ‘postrado’ por la situación del indio, dio un paso importante al referir el problema no tanto al atavismo de la sangre o la tozudez de la ‘raza indígena’, sino al sometimiento en que se encontraba frente al sector blanco-mestizo; también haría un aporte sustancial a la imagen del país al plantear el pasado aborigen como base de la ‘nacionalidad ecuatoriana’; así como también al valorar por primera vez la capacidad individual y grupal de los indígenas para entrar en la modernidad y la ciudadanía sin renunciar por completo a sus tradiciones. Pese a esos avances, sin embargo, no pudo superar sus limitaciones paternalistas que, en gran medida, impidieron asumir la diversidad sociocultural como un problema a tratarse y resolverse entre sujetos equivalentes.

En efecto, aunque el indigenismo puso en manifiesto las formas de dominación y opresión en que se encontraba el indio e interpretó su ‘dolor’ y ‘rebeldía’, no logró abordar adecuadamente los mecanismos subyacentes a su explotación ni penetrar tampoco en su subjetividad. Tomando como referencia obligada al indígena prehispánico “civilizado y digno”, el comunero contemporáneo aparecía ante su vista como un ser venido a menos, “embrutecido”, “anulado”, “pasivo” y en la mayor “degradación moral” provocada por un régimen de opresión que lo agobiaba desde la Colonia (Malo 1988). Así, aunque el indigenismo reconociera y valorara el sentido comunitario, la laboriosidad y la veneración indígenas por la tierra, no dejaba de concebir estos valores como algo que definitivamente pertenecía al valioso pasado y que se hallaba en la actualidad extraviado. En cierta medida, hasta se dudaba en calificar sus tradiciones contemporáneas como ‘cultura’. Eran vistas más bien como un complejo de prácticas “deculturadas” o “degradadas” que hundía a estos pueblos en la pobreza y la miseria moral. En consecuencia, para el indigenismo la “salvación” del indio no podía estar en sus propias manos, sino en la externalidad de su circunstancia, sobre todo en la intervención del Estado. Este debía dedicarse predominantemente a educar e inculcar nociones de justicia y libertad tanto a oprimidos como a opresores, para así asegurar un adecuado marco legal a la incorporación pacífica y civilizada del indígena.

Así, aunque con limitaciones, el indigenismo al menos vino a cubrir un vacío justo en un momento de gran inestabilidad económica y política del Ecuador de mediados del siglo XX. Sus tesis fueron adoptadas por el Estado y asumidas para reconstruir la historia y llenar de sustancia las nociones ecua-

torianas de cultura y nación (Salazar 1995). Tales imágenes, sin embargo, se hallaban afectadas por una visión ideologizada y romántica de la realidad cultural del país, lo que limitaba sus posibilidades de su implementación práctica. Si se reconocía valor a determinadas prácticas tradicionales, por ejemplo, se lo hacía en tanto éstas significaran un vehículo hacia la modernidad. Se buscaba el ‘desarrollo de la comunidad’, pero no tanto como potenciación de sus valores originarios sino como puntales para la instauración de sociedades o cooperativas agropecuarias orientadas hacia la economía de mercado. También se alentaba la recuperación de las lenguas aborígenes, pero más como puente hacia la castellanización que como reconocimiento a su valor implícito. En suma, aunque según el indigenismo la afirmación de la ‘ecuatorianidad’ necesariamente debía pasar por la superación del “problema indígena”, no la sustentaba ciertamente en los valores indígenas degradados, sino en su “potenciación” dentro de un mestizaje que debía imbricarse en lo mejor de la “civilización latina” (Jaramillo Alvarado 1983).

Así, la preocupación por el indio devino más en una simulación sobre su importancia histórica y cultural que en la solución de sus problemas estructurales. Con la fusión tensa y acrítica de elementos prehispánicos idealizados y valores liberales homogeneizantes, la imagen del indio se sumergió en una mezcla de ancestralidad y folklore empaquetada con valores modernos que, paradójicamente, arrasaban al indio contemporáneo. Definitivamente, para el indigenismo, el indígena seguía siendo más un *objeto* de aculturación que un *sujeto* con el cual contar o hacia el cual orientar el desarrollo y la afirmación identitaria del Ecuador.

En estas circunstancias, tanto la visión positivista como la ‘culturalista’ tendrían su detractor más acabado en el pensamiento marxista desarrollado en torno a la discusión sobre la conformación del Ecuador como Estado-nación. Punto importante al respecto fue su interés por el análisis de la llamada ‘cultura nacional’.

Por lo general, el pensamiento dominante tendía a ver la cultura como un conjunto de valores excelsos y altruistas, alcanzables únicamente a través de la educación y el refinamiento letrado. De allí que se la confundiera con ‘educación’ o ‘civilización’. En esta perspectiva, sólo determinados sectores tenían el privilegio de tener ‘cultura’ y sus ventajas asociadas, tales como el derecho a gobernar o ejercer la ciudadanía. El resto, simplemente carecía de tales ventajas y navegaba en la ‘incultura’. El abismo social detectado sólo podía salvarse

con el despliegue del manto cultural hacia las indicadas masas a través de la educación. Para el pensamiento marxista, en consecuencia, tal concepción de la cultura constituía más bien una operación de encubrimiento ideológico de las verdaderas causas de los problemas estructurales del Ecuador. Sus llamados al “cultivo del espíritu” como opción de solución, simplemente evadían la responsabilidad sobre tareas más fundamentales, tales como el facilitar al necesitado el acceso a los medios de producción o la distribución equitativa de la riqueza. Por eso es que había que sospechar de cualquier “iniciativa cultural” desplegada desde este enfoque, ya que por lo general, más allá de su intento de extender la cultura hacia el conjunto de la sociedad ecuatoriana, contemplaba más bien disciplinar la fuerza de trabajo y organizar en forma más eficiente la apropiación y explotación de los recursos productivos y fuerza laboral de la población (Tinajero 1986).

La crítica marxista a la cultura oficial o dominante hizo su irrupción a partir de una tajante precisión conceptual: la cultura no era ni una erudición exquisita ni una entelequia supraterrrenal, sino un “campo empírico” determinado por lo social (Cueva 1987: 127). Epistemológicamente, era todo lo que había sido creado por el hombre (sic) en su confrontación con la naturaleza; empíricamente, se expresaba en dos conjuntos: la “cultura material” y la “cultura espiritual”. Gracias a ello, las sociedades sumaban recursos, conocimiento, destreza y sentido para desenvolverse en la vida social. En ese sentido, toda sociedad o grupo humano tenía cultura. Pero, además, en tanto toda sociedad se hallaba dividida en clases, cada cual tenía sus propias y particulares expresiones culturales. Así, se podía distinguir culturas “dominantes” y “dominadas”, pertenecientes respectivamente a clases opuestas en razón de su acceso diferencial y propiedad sobre los medios materiales de existencia social. El Estado como instrumento de la clase dominante, acogía los valores de la cultura dominante cual “cultura oficial” y trataba de imponerla al resto de la población para así asegurar su control y dominación.

La composición de cada una de estas formaciones culturales, sin embargo, para este pensamiento no era tan rígida ni mecánica como parecería ser en primera instancia: aunque cada clase producía sus propias expresiones culturales y las oponía a las de su contendor, en el conjunto de la sociedad subsistían formas relativamente independientes de la posición de clase. Estas estaban conformadas básicamente por elementos de la comunidad mítica o “ilusión” pertenecientes a todo el colectivo nacional y que permanecían constan-

tes a lo largo de su historia, aunque procesadas de diverso modo por cada clase y en cada etapa de su devenir. Tales eran, por ejemplo, la lengua, la historia y las tradiciones comunes. En esta perspectiva, el papel de la clase dominante, y del Estado como su instrumento, había sido acoger y subsumir dentro de su sistema de ideas tanto estas formas comunes como las que pertenecían estrictamente a los dominados y, acto seguido, construir sobre esta base el concepto de nación. Así, la clase dominante, empotrada en el Estado, había convertido su interés específico en interés general, buscando hegemonía y legitimidad ante el conjunto de la población, así los intereses específicos de los dominados no hubieren sido acogidos o representados en esta operación. Este era, en definitiva, el origen y sentido clasista del concepto de Estado-nación, el mismo que había que objetar desde una perspectiva popular.

Ahora bien, según Cueva, en la obra citada, la conjunción de lo político y lo cultural, no se podía alcanzar espontáneamente: la hegemonía no se logra en tanto previamente la clase dominante no hubiere articulado y controlado a través del Estado un espacio relativamente autónomo de acumulación; es decir, un mercado interno que se potencie en su favor tanto en sentido económico, como político y cultural. Para construir este escenario, es necesario eliminar o subsumir toda forma económica autosubsistente o 'precapitalista' a la lógica del capital, lo que desde luego implica también suprimir o absorber sus expresiones culturales para sustituirlas o abarcarlas dentro del indicado concepto de lo 'nacional'. Si bien en determinadas sociedades se había conseguido esta meta, en América Latina el asunto era todavía de dudosa concreción.

En efecto, para Cueva, cada país en la región refrendaba más bien su condición de sociedad de capitalismo dependiente y heterogeneidad estructural, con Estados adiposos, sin soberanía y poco representativos, y burguesías sin posibilidad de ser hegemónicas. El espacio económico se hallaba fragmentado por un capitalismo disforme en tensa coexistencia con formas precapitalistas o no capitalistas supervivientes. En estas circunstancias, la clase dominante, había sido incapaz de articular un mercado interno, decantar un interés general, absorber la savia popular o siquiera defender su propia dignidad, por lo que tendía a imponer violentamente su razón enajenada a los dominados, quienes a menudo se la enfrentaba, evocando para ello "raíces telúricas y ancestrales" que daban "rostro propio a su tarea de liberación" (Cueva 1987: 146-147).

En el Ecuador, en consecuencia, dentro de esta línea de análisis, la cultura nacional burguesa quedaba caracterizada como "ambigua" y "enajenada",

incapaz de portar lo “nacional” (Cueva 1967). Pero, tampoco la cultura popular o dominada poseía dicho potencial ya que no había logrado articular ni explicitar una contrapropuesta global de identidad y cambio. Aunque movilizaba episódicamente en contra de la opresión y explotación, no había superado la fase de “conciencia ingenua” ni su fragmentación. Lo poco que había logrado explicitar en tal sentido, había sido cooptado en forma distorsionada por el Estado (Cueva 1986; Silva 1986). La sociedad, por lo tanto, se mantenía en una “ambigüedad cultural”, aunque con una identidad latente, subyacente en lo ‘popular’, que a su vez buscaba la oportunidad para articularse y orientar la transformación y afirmación del verdadero carácter de la nación. En este sentido, según este enfoque, la tarea primordial consistía primero en liberar a la sociedad de la opresión, dominación y explotación en que se encontraban los sectores populares, para luego decantar con ellos una identidad auténtica, libre y soberana en beneficio de la nación. Una clave importante radicaba en la concepción del agente de esta transformación. Desde este punto de vista, éste se hallaba localizado en la ‘clase del trabajo’, por lo que había que recabarlo en su interior, contando siempre para ello con el apoyo de una dirigencia o ‘intelectualidad orgánica’, surgida desde otras esferas sociales, pero comprometida con el cambio general de la sociedad.

Más interesado en lo identitario, Tinajero (1986) ofrece una importante interpretación complementaria sobre este punto. Reflexionando así mismo sobre la cultura nacional, este autor busca aclarar este concepto a través de la discusión sobre lo “propio” y lo “ajeno”, a propósito del ‘colonialismo’.

Tinajero refiere que, en países como el Ecuador, efectivamente, se percibe a la cultura nacional como “inauténtica”. Pero, en cuanto a su caracterización, por lo general, hay dos interpretaciones equivocadas: la primera aduce que la cultura nacional es el resultado de la destrucción de lo vernáculo e imposición de lo hispánico; la segunda, que ella no es más que la fusión inevitable y subordinada de lo vernacular en la cultura universal. Las dos niegan presencia y validez a los rasgos originales y confieren al pueblo un irremediable sentimiento nacional ‘postizo’ o ‘enajenado’. De allí que, según esto, la mayoría de los ecuatorianos experimente una identidad completamente rasgada y abatida.

Para el autor, el problema de estas interpretaciones es que parten de un enfoque erróneo al emprender el análisis de la cultura y del sujeto que la porta. Siempre que se desglosa a las culturas en ‘dominantes’ y ‘dominadas’, se las entiende, primero, como totalidades impenetrables, y segundo, relacionándo-

se entre sí bajo el principio lógico de lo 'activo' *versus* lo 'pasivo'. Según aquel modo de ver, la cultura dominante pertenece a un sujeto activo que, a su vez, la impone sobre un sujeto pasivo, quien debido a ello se vacía de su cultura original. Para Tinajero todo esto es falso, ya que la experiencia demuestra que no hay sujeto pasivo, por más deplorable que sea su existencia; postular lo contrario es "deshumanizarlo". En realidad, dentro de toda confrontación sociocultural hay un agente *protagonista* y su correspondiente *antagonista*, quienes procesan creativa, racional y dialécticamente su interrelación, cada cual de acuerdo con sus valores fundamentales y en función de sus respectivos posicionamientos dentro de la estructura social (1986: 50 y ss).

En la colonización, por lo tanto, protagonista y antagonista, en tanto depositarios de diferentes horizontes histórico-culturales, asignaron sentido y significado diferentes a su choque con el 'otro', fruto de lo cual se transformaron tanto sus valores originarios como los que corresponden a la configuración global del 'encuentro'. Pero ninguno pudo asegurar la inafectabilidad de lo suyo o la supresión de su opositor. Hay contradicción, compenetración y síntesis entre contendores, pero jamás la simple imposición o incorporación del uno sobre el otro. En el caso ecuatoriano, el resultado final ha sido la síntesis dialéctica del 'mestizaje' que aunque pareciera ser una "nueva e inédita unidad", no es otra cosa que la coexistencia conflictiva e interinfluyente de culturas que han alterado sus formas y desarrollo originarios para responder a los retos derivados de la confrontación entre dominador y dominado. Estas transformaciones, sin embargo, conllevan una pérdida de "la capacidad de responder en forma original a los requerimientos de la naturaleza" y provocan un sentido de la vida "desenraizado" (1986: 27). En suma, cada sector vive un verdadero 'desencuentro' consigo mismo y frente a su contendor. Pero aunque cada uno hubiera perdido su sustrato original, no cabe duda que se halla frente al desafío de reemprender a su modo su relación con la naturaleza y con el 'otro'. Así, el país tendría, al menos, dos lineamientos culturales contrapuestos, nucleados en torno a la dominación, que articulan los cortes étnicos, de clase y región según propuestas de diferente alcance e intencionalidad: el uno coagulando saberes para mantener el dominio, y el otro incubándolos para la liberación global de la sociedad.

Es entonces extremadamente importante caracterizar a los contendores en su interrelación dialéctica. En este punto, aunque Tinajero incursionó agudamente en la subjetividad de los actores, dejó inconclusa la puntada final sobre

el sujeto portador de la liberación. Eventualmente esto podría interpretarse como un prudente paréntesis mientras se esclarecía la marcha del movimiento social en el momento en que el autor asumió sus críticas a la cultura ecuatoriana. Pero no cabe duda de que incidió también la sutil adscripción a la tesis central del marxismo en cuanto a dar por descontada la identificación del agente de cambio y las opciones al respecto en la clase obrera: si se había caracterizado a la cultura dominante como 'enajenada', la alternativa era apoyar el proyecto 'nacional-popular' de la clase del trabajo, empeñada tanto en eliminar toda forma de explotación económica u opresión política como en decantar una cultura propia como base para una identidad nacional libre y soberana.

En este sentido, para quienes siguieron en su momento a estos autores, el proletariado urbano ya se hallaba constituido en agente de cambio gracias a que ya había dado el paso desde una 'conciencia en sí' hacia una 'conciencia para sí'. Esto no había ocurrido todavía con el sector indígena, aletargado aún por su pertenencia a la 'cultura de la opresión'. Su agencia sólo podía darse sumándose a los trabajadores y luchando por la instauración de una sociedad libre y soberana que acogiera los principios y valores universales del humanismo socialista.

De este modo, en la práctica, las reivindicaciones étnico-culturales de los indígenas fueron estratégicamente diferidas para priorizar su posición de clase. Tácticamente se enfatizó su faceta económico-ocupacional a efectos de objetivarlos como 'campesinos' y sumarlos a la clase proletaria. Vistos ya sea como 'formas precapitalistas' o como productores agropecuarios de 'economía mercantil simple' o agrupados en comunidades tradicionales y sometidos a 'poderosos forasteros' (Shanin 1978), no pasaban de ser el 'brazo rural' de la clase trabajadora. De este modo, las reivindicaciones étnico-culturales de los indígenas, pese a ofrecer "raíces telúricas y ancestrales" a la lucha proletaria, fueron ignoradas o diferidas en espera del cambio estructural. Eran, en definitiva, una vez más, el objeto a liberar y no el agente de su propio cambio.

La reducción de la identidad a la perspectiva de clase, en realidad, encerraba algunos problemas conceptuales y prácticos. Mas allá de la dificultad de definir y clasificar al sujeto 'popular', surgían inquietudes en cuanto a la imposición del proyecto 'nacional-popular': suprimir al 'otro' enajenado colocaba a muchos ecuatorianos fuera del proyecto; estremece pensar en lo que se hubiera podido hacer con dicho 'excedente'. Por otro lado, decantar los bloques de clase era algo difícil de resolver en la práctica diaria. El 'campesinado',

por ejemplo, en su doble papel de 'trabajador explotado' y propietario 'pequeño burgués', era de difícil localización estructural y programática. Además, su renuencia a la dirigencia sindical había sido casi siempre entendida como una manifestación más de su proverbial 'resistencia al cambio'. Por último, al ser vistos como 'precapitalistas', difícilmente sus valores podían ser aceptados como eje de la renovación o liberación social, con lo que se complicaba la posibilidad de conformar una plataforma común popular de reivindicaciones.

Precisamente como crítica a lo anterior, se desplegó dentro de esta línea de análisis un enfoque que buscaba entender la 'lógica económica' del campesinado y su inserción real en la perspectiva de clase. De este modo, animado por una 'antropología económica' bastante oxigenada por la polémica entre 'populistas' y 'marxistas'⁷, el análisis social entró en el complejo 'mundo campesino' para estudiar no sólo la forma en que sus miembros eran explotados u oprimidos, sino también para entender su involucramiento en la 'cuestión nacional' en cuanto 'pueblos'. La preocupación por su 'modo de vida' o sus 'estrategias de supervivencia' (Chiriboga, et. al. 1984; Farga y Almeida 1981; Rohn 1981; y Muratorio 1981), llevaría a los estudios antropológicos a replantear el uso exclusivo de categorías socioeconómicas u ocupacionales, tales como 'semiproletariado', 'formas precapitalistas' o el propio concepto de 'campesinado', en la caracterización de las sociedades culturalmente diferentes. Así se empezó a complementar el análisis con la introducción de los conceptos de 'etnicidad', 'pueblos indígenas' o 'nacionalidades'. De esta manera, la 'campesinología' se abrió camino hacia la 'perspectiva étnica' y con ello se instauró una brecha para replantear el análisis de la identidad en el Ecuador.

Clase e identidad

En efecto, es en la confluencia de los análisis de clase y etnicidad donde se desarrolló en forma más sistemática el interés de la Antropología por la identidad en el Ecuador. En primera instancia, la etnicidad fue correlacionada directamente con el posicionamiento desigual dentro de la estructura económi-

7 A la "vanguardia del proletariado" en la revolución, el populismo contraponen el valor del campesinado y la comunidad como instancias desde las cuales se puede llegar al socialismo. Este "ir al pueblo", ha sido calificado desde entonces como "populismo". Sobre la polémica, véase Palerm (1983) y Díaz-Polanco (1988).

co-social. Por lo general, los grupos étnicamente oprimidos se ubicaban en los estratos más bajos de la estructura social y en condiciones de sobreexplotación; a la inversa, los opresores se ubicaban en la cúspide social, refrendada por su “no etnicidad” (Naranjo 1983). Pero la complejidad de las situaciones concretas obligó a tratar este esquema con mayor desagregación. En el trabajo de Burgos (1970), por ejemplo, la diversidad interna de la “región de refugio” de Riobamba fue objetivada como una estructura compuesta por dos bloques étnicos enfrentados en forma desigual dentro de la economía de mercado, donde el uno succionaba al otro mediante lo que se describió como “colonialismo interno”⁸. Así, ‘mestizos’ e ‘indígenas’ constituían entidades contrapuestas, con contrapuntos detonados por lógicas distintas de organización social y económica. Lo llamativo era el *sentido* que cada sector asignaba a su interrelación con el otro: los mestizos se movían a partir de la “lógica de la ganancia”, en tanto que los indígenas se movían bajo la “lógica del prestigio”. Esto llevaba a los primeros a percibirse como parte del sistema de clases nacional, en tanto que a los segundos les conducía a sentirse parte de espacios regionales colonizados y sistemas de cargo ceremonial. Así, en su necesaria convergencia, dichas pertenencias sufrían una grave distorsión. Por un lado, los mestizos se comportaban ante los indígenas como si fuesen una ‘casta’ colonial, para sacarles mejor tajada; por otro, los indígenas buscaban reciprocidad y complemento dentro de un sistema que en la práctica los inferiorizaba y les obligaba a refugiarse en sus comunidades, desarticulándolos de lo nacional. El resultado era una sociedad escindida por una “relación interétnica” dual y asimétrica, de la que no se podía salir sino acudiendo a una acción externa que desenmascarara la subordinación de casta y luchara por la liberación clasista del indigenado.

Ahora bien, aunque Burgos puso en evidencia la “doble opresión” del indígena y sugirió esbozos de su lógica económica, no llegó a los resortes subjetivos con que los sujetos procesan dicha relación. Villavicencio (1973), por su parte, entregó a partir de un estudio similar, una reflexión notable por lo visionaria y temprana. Animada por el caso atípico otavaleño, la autora visuali-

8 Tal como se comportan las potencias mundiales con sus territorios de “ultramar”, en los países periféricos se reproduce también el mismo mecanismo de expoliación por parte de los sectores dominantes en contra de zonas marginales de un país, consideradas como “salvajes” o “subdesarrolladas”. Este fenómeno fue ampliamente conocido en las Ciencias Sociales como “colonialismo interno”.

zó en este pueblo una “nacionalidad india en formación”, gracias al resurgimiento de una “burguesía indígena” que, aunque con peso económico en la región, no contaba con derechos ni garantías en el marco de la política regional o nacional. Se hacía patente, entonces, que la solución económica al “drama indio” no era suficiente, ni tampoco su adscripción a una perspectiva o conciencia de clase. El problema tenía que ver con otro tipo de barreras, tales como la discriminación y el racismo, aspectos que para los indígenas eran susceptibles de superarse únicamente a partir de su reconstitución como naciones ancestrales históricamente oprimidas.

Varios trabajos antropológicos se dedicarían en adelante a las características organizativas internas, y la particularidad y subjetividad de estos pueblos. Así, luego de desglosarse con mayor rigor el genérico de ‘indígenas’, se empezaría a profundizar en los procesos históricos y estructurales de las comunidades andinas y los asentamientos indígenas de la floresta tropical, vistos como paradigmas de su diferencia y particularidad (Ramón 1983; Reeves 1988; Vickers 1989).

En efecto, con apoyo en etnohistoriadores y ecologistas culturales, se empezaría por distinguir dos modalidades estructurales de sociedad indígena: las de “foresta tropical”, tanto de la Costa como de la Amazonía, y las de “altura andina”, cada cual con su propio comportamiento adaptativo, suerte y trayectoria (Chiriboga 1983). Las primeras, con patrones de subsistencia basados en la horticultura itinerante, caza, pesca y recolección; las segundas, con agricultura sedentaria de pequeña escala y aprovechamiento simultáneo de múltiples pisos ecológicos (Moreno y Oberem 1981; y Sánchez-Parga 1986). Las de selva, sometidas al expolio y expulsión de sus territorios por parte de colonos y empresas extractoras; las andinas, expoliadas por el sistema hacendatario latifundista, el fisco, la iglesia y el mercado (Naranjo, et. al. 1977).

En primera instancia, este enfoque planteaba que los asentamientos indígenas tenían en común haber establecido un equilibrio básico entre sus necesidades y las posibilidades del entorno. La cultura ancestral contenía el saber indispensable para manejar adecuadamente un sistema ecológico determinado. De este modo, se podía diferenciar a los grupos étnicos o pueblos por su particular patrón de adaptación, el que se hallaba notablemente definido por un marco cultural. Se trataría entonces de comunidades integradas por familias relativamente autosubsistentes que, como complemento a su actividad doméstica y para sufragar gastos rituales u obligaciones sociales colectivas, contaban con recursos comunales y redes de reciprocidad y redistribución de bie-

nes y trabajo, articulados por un “jefe redistributivo” (Alsina Franch 1987). Además, tendían a eslabonarse con grupos de otras culturas o regiones mediante formas de ocupación, producción e intercambio intra e interregional propias de las antiguas sociedades indígenas ubicadas en los Andes de Páramo⁹. Por eso, según este criterio, estas comunidades tendían a percibirse más como entidades territoriales que como simples ‘poblados’ o un simple agregado de comunidades o parcelas campesinas.

Pero, este análisis se guardó de caer en idealizaciones: en la actualidad, estas comunidades ya estarían afectadas en su lógica tradicional por la penetración del capitalismo. El sistema dominante había expropiado y monopolizado tierras y recursos indígenas, con lo que se había erosionado la base de subsistencia e intercambio tradicionales de y entre estas comunidades y se había obligado a sus miembros a trabajar en haciendas y plantaciones o articularse al mercado en busca del sustento; también había sido oneroso en este sentido la exagerada carga tributaria o de obligaciones cívico-religiosas depositadas sobre sus hombros, que así mismo los había obligado a abandonar el comportamiento autosubsistente y depender del mercado.

Entonces, según esta visión, las actuales sociedades indígenas arrojaban un complejo panorama socioeconómico e identitario. En las áreas andinas, los pueblos indígenas se diferenciaban entre sí por su particular vínculo histórico y estructural con el sistema hacendatario latifundista, aunque este aspecto había variado sensiblemente con la promulgación de la ley de Reforma Agraria (Chiriboga 1987; Santana 1983). En las tierras bajas, en cambio, los pueblos que las ocupaban habían vivido un proceso de sedentarización y habían delimitado sus áreas de ocupación para defenderlas del asedio externo; esto es, luego de haber sido afectados por la expansión colonizadora y empresarial, que desde antaño los había obligado a agruparse como campesinos o trabajadores en centros religiosos, cívicos y comerciales, así como junto a plantaciones y empresas extractivas. A esto se agregaba la situación de aquellas etnias que habían optado por simplemente internarse en la selva para mantener su autonomía (Robinson 1978; Yost 1979).

9 A diferencia de las sociedades de los Andes nucleares o de *puna*, las del *páramo* aprovecharon la contigüidad entre regiones naturales para desarrollar sistemas de producción e intercambio interregional. Por eso, este tipo de sociedades habría sido más abierta a la interculturalidad y la negociación que la de los Incas, fuertemente centralizada y sustentada en el poder militar-sacerdotal. Véase, Ramón (1983) y Salomon (1980).

Ahora bien, lo que importa destacar de este aporte es su insistencia en el marco étnico-cultural. Aunque la explotación al indígena se había ejercido a través de mecanismos 'extra-económicos' que manipulaban creencias, sentimientos, valores y lealtades primordiales en favor de la lógica del mercado, resultaba notable la capacidad de resistencia o 'resiliencia' de aquellos valores que se quería manipular y aun destruir. En la Sierra, por ejemplo, aunque los comuneros de hacienda hubieran podido sentirse como ligados o identificados con determinado terrateniente o *patrón*, no dejaban de adscribirse a una comunidad étnica mayor (entre otras, *salasaca*, *otavalo* o *saraguro*) gracias al nexo que mantenían con comuneros de otras localidades, justamente a partir de las fiestas y rituales implementados por el sistema terrateniente para ejercer mayor dominación sobre el indigenado (Guerrero 1982; Crespi 1993).

Por su parte, en las áreas de selva, aunque la mayoría de estos pueblos hubieran sufrido transformaciones radicales en cuanto a sus patrones de asentamiento, experimentaban sorprendentes mecanismos de revitalización étnica. Ciertamente, los de menor cuantía demográfica se hallaban en riesgo de extinción o 'etnocidio' (en la Costa: *awa*, *tsáchilas* y *chachis*; en la Amazonía: *siona*, *secoya*, *cofanés* y *huaorani*); pero los más numerosos (*quichuas*, *shuar* y *achuar*) habían flexibilizado sus formas de organización productiva e intercambio para así configurar nuevas modalidades de asentamiento y organización sociopolítica. Para fortalecerse, por lo general, todos ellos habían empezado a reivindicar su pertenencia a pueblos o 'nacionalidades', ya que éste había sobrevivido como único argumento idóneo para defender sus recursos del apetito empresarial y la acción del Estado. Incluso las propias comunidades andinas habían de acoger este planteamiento, luego de su paso por un largo período de reivindicaciones 'agraristas' (Ramón 1993)

Este enfoque, por otra parte, habría de facilitar el ingreso en el análisis de otro sector de ecuatorianos 'diferentes': los afroecuatorianos. Vistos también como inmersos en comunidades en situación análoga a la experimentada por las sociedades de floresta tropical, pronto habría de reconocerse su especificidad y valía socioculturales. Sus comarcas o comunas ancestrales, empezaron a ser consideradas como formas de organización socioeconómica y conocimientos ancestrales completamente ajustados y pertinentes al medio en que se desenvolvían, pese a haber pasado por una historia marcada por el esclavismo y la discriminación racial. De esta manera, empezaría a descorrerse el velo colocado en torno a estos pueblos, los que rara vez habían sido tomados en cuen-

ta en el análisis como colectivo con particularidad cultural (Pezzi, Chávez y Minda 1996). Con este ingreso, el marco de la diversidad sociocultural ecuatoriana encontraba así un complemento justo y necesario.

Queda claro entonces que el conjunto de estos pueblos se afirmaba en sus tradiciones culturales para defenderse de la última, y al parecer definitiva, etapa de asedio a sus recursos y mano de obra. Los estudios implementados en esta perspectiva sirvieron además para explicitar y difundir imágenes más certeras acerca de sus sistemas de producción, formas de organización social, normatividad jurídica y cosmovisión, con lo que a su vez se fortalecía el conjunto de sus reivindicaciones ante el Estado y la 'sociedad nacional'. Su formulación política como 'pueblos' o 'nacionalidades' definitivamente aparecía como un colofón necesario y un arma política indispensable para su movilización en busca de un sitio más digno al interior del país. Con ello, desde luego, se empezó a replantear con mayor agudeza el carácter unitario, homogeneizante y centralizado de la sociedad y Estado ecuatorianos.

La tesis sobre la existencia de 'nacionalidades indias' dentro del Estado ecuatoriano alcanzaría mayor peso gracias a la reflexión realizada a escala continental. Vista simultáneamente como nación "oprimida y explotada", la nacionalidad panandina *Kechua*, por ejemplo, según Ileana Almeida (1979), resistía en la cotidianeidad a las imposiciones que por lo general realizan los estados nacionales en su contra. Con "coherencia interna" gracias a la preservación de su lengua, esta nación originaria mantenía una "distintividad externa" compuesta de elementos étnicos constitutivos que le permitían reconocerse y continuar como un sólo pueblo a pesar de la opresión y explotación de que era objeto. La variante "quichua" del norteamericano (*Chinchaisuyu*), al que corresponde el territorio del actual Ecuador, a su vez, encerraba una interesante variante de esta nacionalidad, marcada por su ascendiente en los antiguos señoríos étnicos previos a la expansión incásica. Esta tesis también habría de ser abonada por inéditos trabajos lingüísticos tendientes a examinar la particularidad de las lenguas, tradiciones y simbología de los pueblos indígenas localizados en esta región (Moya 1981; 1987). Esta idea se hizo luego extensiva hacia los demás pueblos indígenas del Ecuador, los que cada vez más empezaron a autoperibirse como nacionalidades y a gestar con mayor consistencia el concepto de Estado plurinacional.

Así, dentro de lo que aquí preocupa, el aporte de todos estos trabajos fue doble: por un lado, permitieron adentrarse en la subjetividad indígena a tra-

vés de su lengua, creencias y conocimientos; por otro, abrieron de par en par las puertas de la discusión sobre el estatuto político de los indígenas, ya que según éstos no se trataba tan sólo de un sector explotado adscrito a la clase del trabajo, sino también como un conjunto de nacionalidades históricamente constitutivas de la sociedad ecuatoriana. De este modo, fueron de extrema importancia no sólo la recuperación y descripción de sus esquemas cognitivos, valores y cosmovisión, sino también el señalamiento de su coherencia y densidad histórico-culturales dentro de la trayectoria constitutiva del país. Con ello, se empezó a esclarecer tanto el contenido de la conciencia o pertenencia nacionales, como la matriz pluricultural del proyecto ‘nacional-popular’.

Esta tesis, de honda repercusión en la política contemporánea del país, por cierto, empataba con otras discusiones desarrolladas en torno a la conformación del Estado y las ideologías nacionalistas. Éstas se habían desplegado por doble andarivel: por un lado, en la continuidad de la crítica marxista al papel del Estado en la formación de la identidad cultural de los ecuatorianos (Silva 1992); y, por otro, en los trabajos desarrollados por antropólogos atentos a los esquemas de respuesta indígena al cerco estatal¹⁰.

Notoriamente, estas dos perspectivas coincidían en cuanto a la crítica al carácter clasista del Estado y a la centralidad de la ideología del mestizaje en la formación de la ecuatorianidad. Según estos aportes, era concluyente que el mestizaje constituía una ideología o ‘falsa conciencia’ construida en negativo y poblada de falsos mitos, que obstaculizaba el despliegue del mundo indígena y con ello al conjunto de la sociedad ecuatoriana. Hasta este punto, este análisis no difería en mucho de las observaciones críticas ya mencionadas en acápites anteriores. El verdadero aporte habría de producirse el momento en que estos nuevos enfoques, aunados a la lucha social de los pueblos indígenas, empezaron a introducir una transformada simbología política que efectivamente hizo crujir la mitología oficial ecuatoriana y, con ello, el edificio jurídico-político de la nación.

Al respecto, esta ideología se hallaba nutrida por un montón de mitos que casi nadie contradecía. Silva alcanzó a resumirlos en dos troncos fundamentales, representados por los mitos del “señorío sobre el suelo” y el de la “raza ven-

10 El conjunto más importante de trabajos se encuentra en la compilación de Whitten (1981). En su versión castellana, esta obra se desglosó en dos publicaciones (1981; 1993), bajo la responsabilidad del mismo editor.

cida”. En referencia al primero, el ecuatoriano se sentía heredero del inmenso territorio ‘conquistado’ por los españoles, expresado institucionalmente como Real Audiencia de Quito; esta herencia, sin embargo, deparaba cargas adicionales irresueltas: tal territorio no había sido ni controlado ni domeñado por completo. Adolecía de diferencias irreconciliables entre regiones e ingobernabilidad, a lo que se agregaba un largo historial de agresiones y usurpaciones por parte de países vecinos. En este sentido, el ecuatoriano común se sentía ‘dueño’ de su suelo, pero siempre perjudicado y agredido. En cuanto al segundo, el ecuatoriano se percibía como parte de una sociedad eternamente derrotada: primero, ante los españoles; luego frente a los países vecinos y las potencias mundiales. Esto arraigaba una suerte de “complejo de inferioridad” en su interioridad. El conjunto de este marco mítico subyacía a las contradicciones sociales del Ecuador contemporáneo. Según Silva, solo la irrupción del movimiento indígena, aunada al pensamiento social contestatario, vendría a cortar de un tajo este horizonte simbólico de presupuestos aletargantes.

En efecto, gracias a esta intervención se evidenció que, contrario a lo que se suponía, la ‘loca geografía’ del Ecuador había sido articulada y administrada adecuadamente por los sistemas políticos indígenas de antaño; algunos de esos elementos incluso regían hasta la actualidad¹¹. Con esta observación, se derrumbaba la idea de que el Ecuador era desarticulado o ingobernable. Por otra parte, se destapó un largo historial de revueltas y rebeliones indígenas y populares, que en su conjunto demostraban que en la población ecuatoriana jamás hubo derrotismo o mansedumbre (Moreno 1985). Vista así la falsedad de estos troncos míticos, el Ecuador inauguraba una suerte de ‘despertar’ político y cultural, asumiéndose como sociedad viva, creativa y, sobre todo, dispuesta al cambio, con referentes u horizontes simbólicos que perfectamente podían servir de base para un replanteamiento de su institucionalidad político administrativa¹².

11 Analizando un ritual indígena en Quito, Salomon acoge una óptica que expresa adecuadamente esta realidad: en el drama de la “yumbada” que se celebra hasta estos días se revela que, “las pequeñas comunidades aborígenes que rodean a Quito han funcionado durante cinco siglos o más, con una orientación cultural y una práctica económica más cabalmente transandina, que las logradas por cualquiera de las civilizaciones imperiales que han intentado la unificación de selva y sierra mediante la integración estatal centralizada” (1993: 371).

12 Según Ramón (1990), la tesis del Ecuador “multicultural” y “plurinacional” impulsada por el movimiento indígena se amoldaba perfectamente a la recuperación de la “memoria histórica” sobre la for-

Hasta este punto, esta línea de pensamiento coincidía con la planteada por varios antropólogos que venían trabajando directamente con las comunidades de base. En este caso, la perspectiva de estos últimos, aunque complementaria, introduciría en el debate un punto de extrema importancia, relacionado con el quehacer inmediato de los pueblos indios frente a la estructura de poder local, regional y nacional.

Por un lado, evocando el mito de las “tres edades” (Flores Galindo 1983), Silva se había adentrado en la forma cómo indios y blanco-mestizos manejaban la cosmovisión y temporalidad del Ecuador: el “mundo blanco-mestizo” se autopercibía como ubicado en la segunda etapa, la de la descomposición de la Edad de Oro originaria, en tanto que el “mundo indígena” se sentía dentro de la tercera, la del “renacimiento” y “reencuentro con la ancestralidad dorada. Esta percepción animaba al movimiento indígena a intervenir en la reconfiguración y reconstitución del cuerpo político de la nación, bajo el objetivo de adecuar el Estado ecuatoriano a su matriz “plurinacional” (1987: 35 y ss). Pero, para otros investigadores, la conclusión era diferente: partiendo de estudios de terreno, Stutzman, por ejemplo, planteaba que si bien los indígenas se hallaban en una franca recuperación política y sociocultural, ésta debía entenderse más bien como una “etnogénesis” forjada en “descompromiso de la lucha sobre el control del aparato estatal” (1993: 85). Así, mientras la primera posición intentaba puntualizar estrategias para forzar en el Estado una apertura en favor del avance económico, político y cultural de los pueblos indígenas, la segunda planteaba el problema más bien en términos de la conformación de un contrapoder cultural al margen de esta pulsión general. Siendo esta discrepancia muy significativa para la discusión que aquí se aborda, conviene profundizarla más. Pero, para ello, es imprescindible volver una vez más al problema del ‘sujeto’ y la ‘agencia’.

Como ya se había indicado, la estrategia de los autores marxistas precisaba la concepción del sujeto como un ente que conoce y transforma la realidad objetiva. Era, ante todo, un ser racional y, por ello, en la perspectiva de asumir conciencia sobre su situación y actuar sobre sus condiciones de vida, debía buscar las causas objetivas que subyacían en la realidad. En este sentido,

ma como las sociedades aborígenes administraron el norte andino, bajo complejas premisas de intercambio, reciprocidad y alianza política entre cacicazgos pertenecientes a las tres regiones naturales del Ecuador.

según este pensamiento, las sociedades tecnológicamente más avanzadas contarían con la ventaja del conocimiento científico, lo que las colocaría en mejor posición frente a sociedades que carecen de tal saber. Aquellas que, en cambio, desconocían el funcionamiento real de la vida, en gran parte por hallarse en un 'bajo nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas', continuarían atrapadas en explicaciones míticas e ilusorias que aletargarían su progreso. En esta medida, su desarrollo sólo sería posible con el apoyo de las primeras, las que se constituirían en adelante en el sujeto-agente de la historia, mientras las otras se mantendrían como su simple objeto, al margen de la historia.

Este planteamiento derivaba de una forma clásica de comprender lo racional y lo mítico dentro de la subjetividad humana. Ubicada dentro del paradigmático esquema "agonístico", que entiende la vida como una eterna lucha de contrarios (Augé 1995), esta óptica proponía a lo racional como opuesto a lo mágico-religioso y creciendo a su costilla. Extrapolado este esquema a lo social, se colocaba a las diversas sociedades en un *continuum* que partiendo de aquellas que se hallan dominadas por la ignorancia, la emoción o el miedo, llegaba a las que controlan su destino a través de la razón y la ciencia. La superioridad de éstas sobre las primeras era completamente obvia y se tornaba previsible e incluso justificable su predominio y expansión sobre las así inferiorizadas.

Aunque todavía hay suscripción a esta tesis, es necesario aclarar que esta posición ha sido discutida aun por la propia antropología marxista. Godelier (1974), por ejemplo, siguiendo a Marx y a Lévi-Strauss, se adentró en el tema del sujeto para descontar algunos equívocos que todavía extravían al análisis antropológico en estos vericuetos evolucionistas. Luego de recuperar a la "producción simbólica" como rasgo central de la subjetividad humana, el autor desarrolló una discusión fundamental para su comprensión: como producto de la evolución orgánica de la especie, la mente humana tiene la capacidad de procesar la realidad mediante dos operaciones simultáneas: las *analógicas* y las *causales*. Con las primeras, el sujeto realiza múltiples asociaciones metafóricas y metonímicas de los materiales introyectados desde su experiencia diaria, en tanto que con las segundas explica el origen y perspectiva de los fenómenos internalizados. Ahora bien, en tanto estas *representaciones* son construidas en todo sujeto según el 'nivel de desarrollo de las fuerzas productivas' y el marco cultural de la sociedad en que se encuentra, las variantes son inconmensurables. Pero se puede establecer en torno a ellas un desglose básico: en

aquellas sociedades de bajo desarrollo tecnológico, los fenómenos sociales y naturales, efectivamente, son comprendidos por los sujetos como acción de entidades sobrenaturales, pero sus miembros pueden intervenir en su curso a través de una práctica guiada por una ‘conciencia ingenua’ que, aunque ilusoria, es efectiva y funcional en la vida diaria; en las más avanzadas, en cambio, existe mayor conocimiento sobre las causas objetivas de dichos fenómenos y, por lo tanto, mayor espacio para el ejercicio de una ‘conciencia racional’ u operativa, lo que le permite controlar con mayor grado de éxito su destino. Como puede apreciarse, según esta versión, tanto las unas como las otras guardan cierta correspondencia funcional entre base y superestructura. Por ello, el análisis social, lejos de colocar a las primeras en un escalón inferior o ‘atrasado’, debía más bien explicar la razón estructural del predominio de las representaciones ‘irracionales’ en una sociedad determinada y ponderar su *performance* según los parámetros de su propio marco cultural.

De todo esto, cabe retener el postulado central de este pensamiento, a todas luces racionalista: en todo ser humano existe un sujeto que sobrelleva la actividad mental en base a los principios analógico y causal. En términos de Lévi-Strauss (1981), cada sujeto suma “pensamiento salvaje” a su natural capacidad de raciocinio; esto es, no tanto como incómodas supervivencias de pensamiento arcaico, sino como habilidad innata para realizar asociaciones simbólicas o “correspondencias estructurales” entre las diversas formas de representación generadas en los múltiples dominios de su experiencia vital. Por lo tanto, el supuesto predominio de lo racional sobre lo imaginario en la subjetividad humana es de falsedad absoluta; más bien habría que postular su imbricación y complemento. Tampoco se podría juzgar a las sociedades como superiores o inferiores a partir de la existencia de un mayor o menor grado de racionalidad a su interior; simplemente, ninguna de ellas podría prescindir del impulso irracional, la imaginación o el mito, por lo que todo esto no podría ser el parámetro de comparación entre sociedades.

Pero, desde luego, determinadas sociedades habían utilizado su avance tecnológico para dominar a las menos desarrolladas. En esto había sido perfectamente funcional el esquema anteriormente mencionado. La forma estatal, por ejemplo, concebida como la máxima ‘encarnación de lo racional’, lo había adoptado a plenitud para controlar la pluralidad cultural o el imperio de las lealtades locales o sentimientos primordiales en su población civil. Para imponer la cultura oficial, su mecanismo favorito había sido precisamente

desconocer en los pueblos distintos cualquier capacidad de raciocinio o, en su defecto, adjudicarles una condición mental inferior, donde predominaría la 'emoción' sobre la 'razón' o la 'superchería' sobre la 'ciencia'. En aras del 'progreso', éste siempre había buscado arrancar de raíz estas incómodas aristas de la sociedad civil.

No debe extrañar, entonces, que la Antropología, como ciencia especializada en la diversidad, desde varios frentes y posiciones haya salido en defensa de la integridad de los descalificados por el poder estatal o la cultura dominante. Aunque este no es el momento para discutir la tesis más radical al respecto, como es la del relativismo cultural o culturalismo, es necesario sin embargo dejar sentado su premisa fundamental: todo grupo humano tiene valor intrínseco como agente o productor de cultura. En este plano, no hay sistemas culturales mejores o peores, sino tan sólo diferentes, aunque algunos de ellos se encuentren silenciados o subordinados en situaciones específicas de dominación política; lo que en sí no anula su valor como culturas. Efectuado este reconocimiento, lo que cuenta es el fundamento sobre el cual se levanta y sostiene todo sistema cultural. Para indagarlo, la Antropología cuenta con la perspectiva *émica* o del actor, la que en adelante sería utilizada profusamente para debatir el tema de la identidad¹³.

Etnicidad e identidad

Por largo tiempo, la Antropología en América Latina estuvo afectada por una visión que cosificaba a los grupos étnicos en sistemas cerrados y totales. La mayoría de ellos eran denominados desde fuera simplemente como 'culturas', para así diferenciarlos de la 'sociedad nacional'. En algún momento incluso se homologó etnicidad, raza y cultura para así esencializar y clasificar escuetamente a estos grupos con cualquiera de estas marcas. De este modo, una vez

13 Proveniente de la lingüística, en la Antropología se adoptó una dicotomía bastante útil para diferenciar los sistemas de conocimiento que se ponían en juego en el trabajo de campo etnográfico. Así, se denominó "etic" al punto de vista del investigador y "emic" a la perspectiva de los investigados. A nivel local, por ejemplo, se podría señalar que mientras los investigadores clasifican a los instrumentos musicales indígenas según el material con que son contruidos (de viento, repercusión y cordados), éstos los reconocen por su sexo: las guitarras perfectamente pueden ser vistas como "macho" y "hembra". Véase, Harris (1992).

delimitado un grupo étnico e inventariados sus rasgos distintivos, todo cambio, pérdida o deterioro del equipaje cultural o fenotípico originarios era percibido como 'deculturación' o mestizaje. En la medida en que se imaginaba su irremediable arrastre hacia la modernidad, no se esperaba de estas sociedades otra cosa que su 'incorporación' al 'progreso'. Este era, en definitiva, el único modo de concebir y tratar la presencia, participación y futuro de las etnias en sus respectivas sociedades nacionales.

En el caso ecuatoriano, luego de transitar por las clásicas corrientes del evolucionismo y culturalismo (Moreno 1992), la Antropología asumió conocimiento y defensa de los pueblos étnicamente diferentes mediante una posición crítica. Así, sumando aportes de las vertientes interpretativa y ecológico-cultural¹⁴, buscó sondear la condición humana e intersubjetividad de los grupos étnicos cercados por el Estado. Se optó por desechar definitivamente su tratamiento como grupos 'atrasados' o como 'supervivencias' con marcas diacríticas degradadas, para en su lugar entenderlos como grupos emergentes que concientemente ponían en juego su particularidad cultural para afirmarse dentro de las estructuras y procesos más amplios.

Para estos estudios era obvio que el Estado había construido la 'nación' a costilla de la destrucción o minimización de los 'espacios autosuficientes', los 'vínculos primordiales' o la 'etnicidad' de la población civil; pero, a diferencia de la perspectiva desarrollista, esto fue visualizado como intrínsecamente negativo y perverso. Se partía de una premisa ampliamente reconocida en la Antropología: la diversidad es consustancial al género humano y clave de su evolución (Ruffié 1982), por lo que había que defender a los pueblos distintos frente a los impulsos totalizadores y homogeneizantes del materialismo industrial casi como una tarea de lesa humanidad. Para ello, era importante cambiar el modo de comprender su realidad. Era imposible seguir tratándolos como etnias o culturas residuales estancadas en el tiempo y el espacio. Se imponía considerarlas como expresiones contemporáneas de una diversidad que se oponía a la uniformización de la modernidad mediante una 'etnogénesis' que, por un lado, adecuaba su acervo cultural a cualquier circunstancia y, por otro, interiorizaba creativamente elementos exógenos en favor de su adaptación y supervivencia (Whitten 1976). Esa era, en definitiva, su forma de vivir y experimentar la modernidad y su manera de responder y relacionarse con el res-

14 Véase, respectivamente, Geertz (1982) y Harris (1982).

to de la sociedad nacional y el Estado. Era su única opción para aprovechar los instrumentos de la dominación sin degradarse (Abercrombie 1991).

De esta manera, el estudio de los grupos étnicos se inscribió en una estrategia metodológica que conjugaba adecuadamente los denominados análisis micro y macro (Ritzer 1995). La mayoría de autores seguía a Geertz, quien recomendaba, por un lado, acercarse a un grupo a partir de sus propios esquemas de conocimiento y, por otro, inscribirlo dialécticamente en el contexto socio-político más amplio¹⁵. En ese sentido, en tanto –según Geertz– toda sociedad experimentaba una contradicción entre ‘epocalismo’ (universalismo) y ‘esencialismo’ (particularismo), no se podía entender los casos concretos sin un análisis que se ocupara también de su contexto y los procesos más amplios que los envuelven¹⁶. Entonces, con la combinación de conceptos ‘cercaños’ (propios del grupo) y ‘lejanos’ (formulados por el analista), la Antropología debía aterrizar en lo concreto y aprehender el ‘conocimiento local’, siempre con la intención de aclarar su situación y perspectivas dentro de los marcos estatales.

En este sentido, el encuadre contextual de Geertz fue muy sugerente: según éste, los Estados del Tercer Mundo, surgidos como experiencia revolucionaria postcolonial, tenían la obligación de asegurar y potenciar la convergencia de valores universales con particularismos étnico-culturales de variada composición y extensión. Debían impulsar “una revolución integradora de comunidades primordiales en una sola soberanía”, para así llegar a ser efectivamente la “extensión del sentido de la similitud primordial” (Geertz 1990: 258). Sólo con ello un Estado podía empatar con el pueblo y alcanzar dignidad e identidad en el marco mundial de las naciones. Esta suerte de hegemonía étnico-cultural, sin embargo, había sido lograda por pocos países tercermundistas; en América Latina había sido un fracaso total.

Esta visión fue agudamente utilizada para revisar el caso ecuatoriano, desde luego, en implícita polémica con la advertencia clastreana acerca del carácter ‘etnocida’ del Estado y la propuesta leninista que entiende al Estado tan sólo como un instrumento de dominación volcado en favor de la clase dominante. En este sentido, según Whitten (1993), el régimen Roldós-Hurtado

15 Véase, especialmente “Descripción Densa: hacia una Teoría Interpretativa de la Cultura”, en Geertz (1990).

16 Véase, especialmente “Después de la Revolución: el Destino del Nacionalismo en los Nuevos Estados”, en Geertz (1990).

(1979-1982), luego de la experiencia desarrollista del militarismo ‘nacionalista y revolucionario’, había intentado por primera vez una convergencia entre la centralidad estatal y la pluralidad cultural de la sociedad ecuatoriana. Si bien esto había tenido que ver con cierta apertura y sensibilidad del régimen hacia el ‘problema indígena’, para este autor no había duda sobre la importancia que tuvo al respecto la madurez política alcanzada por el movimiento indígena en el país.

Dentro de este análisis, se puso en evidencia que la ‘siembra del petróleo’, efectuada en los años setenta por el régimen militar, había significado para los pueblos indígenas una nueva etapa de agresión y penetración capitalista en los espacios étnicos y, con ello, tanto el asedio final a sus recursos como la destrucción de sus formas tradicionales de subsistencia. Pero también se puso en claro que todo esto había provocado un movimiento de autodefensa indígena a doble nivel: en la cotidianeidad, con la recuperación y validación de prácticas productivas, formas de organización y conocimientos ancestrales y, en el plano nacional, a través de su agrupación, autopromoción y proclamación como pueblos o nacionalidades ante el Estado.

El presidente Roldós había tenido al respecto la lucidez necesaria para interpretar adecuadamente el momento político y plantear metas ‘pluriculturales’ a su gestión. Sin embargo, Hurtado, su vicepresidente y, luego de su deceso, su sucesor, había optado más bien por retener la tesis monocultural del indomesticaje. Estos personajes, en definitiva, encarnaban la antinomia que ya había sido anticipada por Geertz para casos similares: acoger dentro de un Estado plural los “sentimientos primordiales” de la base civil o imponer en el país un solo vector cultural, esto último bajo riesgos de caer en la ‘balcanización’ (la desintegración) o en el ‘Leviatán’ (la imposición absolutista vertical)¹⁷. En tanto el Estado ecuatoriano definitivamente no había acogido la revitalización étnico-cultural de los pueblos indios, no habría de llamar la atención en estos análisis que estos pueblos siguieran replegándose y fortaleciéndose en torno a lo étnico, distanciándose cada vez más de un Estado poco dispuesto a acoger la diversidad de su base civil.

Ahora bien, aunque aquí la preocupación por la identidad giraba todavía en torno a la figura del Estado, la inmersión antropológica en casos concretos permitió visualizar digresiones importantes al respecto.

17 Véase, especialmente “La Luz de la Verdad” y “El Choque de las Ideas”, en Whitten (1993).

Para esto, es importante retomar algunas reflexiones antropológicas sobre el concepto de cultura. Para Geertz, ésta no era más que la “trama de significación” en que se encontraba inserto el comportamiento del ser humano; es decir, se trataba de un “sistema organizado de símbolos” construido por el propio hombre (sic), que le proporcionaba esquemas o modelos para percibir, entender, significar y actuar en su realidad circundante. Esta conceptualización conllevaba la novedad de que permitía adentrarse en una sociedad a través del significado que sus miembros asignan a su existencia. Con ella no se buscaría tanto indagar la ley general o causa estructural que mueve su existencia sino simplemente interpretar lo que para estas personas significa su vida y a partir de ello apoyar sus opciones de cambio o transformación social. Desde luego, esto no significaba quedarse en la simple contemplación, dejando de lado la cientificidad: simplemente había que “contemplar a la sociedad como un objeto y experimentarla como un sujeto” (Geertz 1996: 61). Para ello, se necesitaba establecer un contacto fructífero con la alteridad en tanto sujeto y agente, lo que, en definitiva, constituía el único camino para entrar en una trama intersubjetiva y evitar quedarse en la ‘distancia’ del frío cientificismo.

Este enfoque implicó un importante giro metodológico: por ejemplo, se tomó al comportamiento como un texto abierto que el observador podía interpretar en consuno con el actor, lo que significaba también abrir capítulos para una reflexión sobre sí mismo. Para ello no había la necesidad de contar con instrumentos de medición, sino tan sólo con destrezas hermenéuticas que ayudaran, no tanto a insertar el hecho observado en el esquema previo del investigador, sino a producir un nuevo conocimiento basado en la ‘traducción’ y comprensión recíproca de los hechos localizados entre el observador y observado. Por eso los procedimientos fueron tomados más de la humanística que de las ciencias ‘duras’, como son los casos de la “descripción densa”, la “teoría de los juegos” o el análisis del ritual como “drama”¹⁸. Pero, como ya se había anticipado, todo esto en tanto tales procedimientos permitieran establecer correspondencias estructurales y significativas con otros órdenes de experiencia y otros niveles de articulación social.

En todo caso, ante el riesgo de recaer en el culturalismo, los estudios implementados en el Ecuador bajo este enfoque agregaron a esta base simbolis-

18 Véase, especialmente “Juego Profundo: Notas sobre la Riña de Gallos en Bali”, en Geertz (1990) y Turner (1969).

ta un ingrediente cognitivista muy cercano al modelo binario del estructuralismo levistosiano¹⁹. De este modo se incursionó con mayor sistematicidad en la forma como los indígenas organizaban su subjetividad y, por ende, su particular experiencia con la identidad y la diferencia.

Así, detrás del genérico de 'indios' se empezó a percibir a un rico y diverso conglomerado de pueblos que entendían y organizaban el inmenso *collage* nacional con gran ductibilidad y perspicacia. Lo que para muchos autores no había sido más que "desorden", simple "resistencia al cambio", "irracionalidad económica" o "aberración mental" casi esquizofrénica (Castelnuovo y Creamer 1985), aquí aparecía como una admirable capacidad situacional y adaptativa, sustentada en sorprendentes estructuras cognitivas y marcos de valor completamente operativos. Los 'indios brutos' y los 'negros vagos' no sólo que habían 'sabido ser' más inteligentes y diestros para controlar su vida y entorno, sino que además habían resistido a la adversidad de su posición estructural dentro de la sociedad ecuatoriana con respuestas creativas, sin sacrificar lo medular de sus valores e identidad.

Esta versatilidad, desconocida en el resto de la sociedad nacional, podía ser averiguada con tan sólo ubicar la investigación en lugares estratégicos, poco convencionales, para desde allí correlacionar con otros planos e iluminar rincones antaño despreciados o maltratados por las ciencias sociales (Archetti et al. 1986; Moya 1988a, 1988b). Un ejemplo paradigmático fue el propio estudio de Whitten, quien partiendo de la realidad local de los 'Napo runa' de la amazonía ecuatoriana, efectuó un agudo análisis del país.

Según este autor (1993), la sociedad ecuatoriana contaba con un esquema cognitivo básico para entender la diferencia. Se trataba del famoso triángulo étnico-racial, en cuyos vértices se situaban el blanco, el indio y el negro, y en sus intermedios, el cholo, el zambo y el mulato, todos ellos convergiendo hacia un irresistible centro interno ocupado por el mestizo. Este triángulo se solapaba en forma casi gemela con una pirámide que representaba a las clases sociales ocupando posiciones jerárquicas en función de su acceso a la riqueza económica y al poder político nacional. Ahora bien, hasta aquí no había mayor novedad en esta formulación que, como se ha visto, había sido ya abordada por autores o corrientes anteriores. La diferencia estaba precisamen-

19 Sobre una crítica a estas corrientes de pensamiento, véase Reinoso (1998). Su aplicación en el Ecuador puede observarse en Whitten (1993: 404 y ss).

te en el tópico de la 'interpretación'. No se trataba tan sólo de localizar y caracterizar a los grupos dentro del esquema, sino de examinar lo que cada uno sentía y pensaba sobre sí mismo y su interrelación con el resto de los personajes insertos en la indicada triangulación.

El sistema nacional difundía día a día las oposiciones generales que tensionaban la identidad del ecuatoriano común: entre otras, la contradicción entre unificación nacional bajo el mestizaje o el pluralismo cultural interno; entre la consolidación de la soberanía territorial o la derrota frente a las agresiones del Perú; entre la autonomía como país o la dependencia externa. Pero, los grupos locales procesaban a su modo estas oposiciones básicas, absorbiéndolas en su propio modelo de contrapunteo. Así, por ejemplo, dentro del marco de la contradicción básica entre mestizaje y pluralismo cultural, para quienes ocupaban el polo superior, el poder socioeconómico y político era visto como algo propio de los 'blancos' y su carencia como algo connatural a los 'indios' y 'negros', lo que a su vez se iba desglosando en una serie de dicotomías que, interrelacionando diferentes planos de experiencia y realidad, colocaban a la particularidad cultural indígena y 'morena' en una posición de inferioridad. Para quienes se ubicaban en los otros polos, en cambio, tal poder aparecía como usurpación y abuso, por lo que se convertía en algo completamente legítimo oponérsele y, lo que es más, generar opciones desde su propio marco de identidad cultural para alcanzar dignidad. Aunque con poco margen para el entendimiento común, al menos se podía observar aquí un resquicio donde encajaba la voz del discriminado, quien poco a poco empezó a ser comprendido como un sujeto con plena capacidad para la interlocución a partir de modelos cognitivos y esquemas de oposición propios, aspecto que, en gran medida, constituía el núcleo de la construcción y supervivencia de su identidad (Masson 1983; Stark 1993).

Al respecto, Whitten pudo observar en las versiones de los indígenas quichuas de la amazonía ecuatoriana manejos identitarios sorprendentes. Estos pueblos, agregado a sus esquemas cognitivos, intuían y manejaban hábilmente las oposiciones de quienes les rodeaban. Cuando se confrontaban al blanco-mestizo, evocaban y se afirmaban en sus rasgos fundamentales, tales como el idioma, la pertenencia a determinada red comunal o ciertas destrezas para manejar el ecosistema amazónico, lo que, a su vez, les permitía trazar una línea de identidad y alianza con otros grupos indígenas de igual o similar condición. Sin embargo, cuando por intereses prácticos se veían en la necesidad

de negociar con agentes del desarrollo, conociendo su discurso, participaban de sus moldes y discretamente se distanciaban cognitivamente de aquellos grupos o personas que no contaban con el favor del agente, ocultando de este modo los rasgos que, en el fondo, formaban parte indisoluble de su identidad. A su vez, resaltaban aquellos rasgos bien vistos por tal interlocutor. Esto se sintetizaba en la oposición entre la condición *sacharuna*, ‘hombre del bosque’ y la condición *alliruna*, ‘hombre racional’, subyacente al *napo runa*, el habitante quichua de esta región. De este modo, en el marco de las contradicciones generales de la sociedad ecuatoriana, el indígena quichua jugaba entre ser ‘alliruna’ o ‘sacharuna’; entre ser ‘moderno’ o ‘tradicional’, entre el ‘epocalismo’ y el ‘esencialismo’. Su ventaja radicaba en saber alternar entre una y otra posición sin perder su personalidad y fisonomía cultural originaria, sin caer en una contradicción o deculturación desequilibrante y fatal.

La revelación de este universo cognitivo daría paso a otros trabajos que, como los desarrollados entre los *shuar* y *achuar*, revelarían así mismo una subjetividad indígena compleja y asombrosa (Descola 1988; Rueda 1983). No se tardaría en conocer aspectos medulares de los demás pueblos indígenas y afroecuatorianos, incluyendo a los que, por efecto de la colonización, habían optado por internarse aún más en la selva, para así resguardar su identidad (Moya, A. 1997; Whitten 1990). De este modo, la riqueza de los conocimientos, sensibilidad, capacidad expresiva y normatividad de estos pueblos empezó a ser documentado con profusión, produciendo no sólo la admiración de sus connacionales, sino también un golpe definitivo a sus valores y prejuicios (Almeida 1995).

En efecto, para la mayoría de los ecuatorianos, el comportamiento descrito era un ejemplo del ‘oportunismo’ o ‘solapamiento’ de los indios. Para contrarrestar esta falsa idea, Fock planteó que el indígena poseía en realidad una subjetividad “bidimensional”, que le distinguía del blanco-mestizo, quien, por el contrario, se encontraba preso en un esquema “unidimensional” (Fock 1993). El mestizo establecía correspondencia y continuidad entre su situación personal y la simbología oficial, al punto que, por ejemplo, ser pobre no le impedía sentirse superior ante el indígena; pero, con ello, no podía sacudirse de un único mundo simbólico que, lamentablemente, lucía desgastado. Para el indígena, en cambio, de partida, ese mundo le era negado, lo que le exigía hacer uso de opciones culturales mucho más allá de la unidireccionalidad del mestizo. Aunque fuera rico, no era aceptado por la sociedad dominante, sal-

vo que renunciara a sus valores originarios. Por eso tenía que ‘saltar’ de un sistema a otro. Para ello contaba con varios mecanismos y alternativas de identificación: podía autoperibirse como campesino y aprovechar situaciones derivadas de la simbología dominante; pero, a la ‘vuelta de la esquina’, podía retornar a su originaria adscripción étnica y, así mismo, compartir sus beneficios, manteniendo el puente entre los dos mundos con versatilidad y ventaja. Se podía, entonces, ser a la vez indígena y ciudadano ecuatoriano. El problema más bien radicaba en lidiar con un Estado demasiado proclive a desconocer y refundir ese ‘indígena’ o ese ‘negro’ dentro de la ciudadanía abstracta y homogeneizante.

En todo caso, pese al riesgo de caer en posiciones funcionalistas²⁰, este tipo de análisis permitió entender el comportamiento de estos sectores como una profunda interpelación al poder constituido, cuestión que podía ser aprehendida estableciendo las ya mencionadas ‘correspondencias estructurales’.

Los presupuestos fueron los siguientes: los pueblos indígenas y negros, abandonados por los poderes centrales, vivían la identidad y la diferencia como una expresión local de ‘contrapoder’, alterno al dominio externo estatal. En alguna medida, éste no había logrado domeñar por completo estas esferas, permitiendo en cambio su fortalecimiento antiestructural. De esa forma contrarrestaban o al menos asimilaban la dominación. Pero, a diferencia de otros movimientos sociales contestatarios, no buscaban ocupar espacios convencionales de poder. Por el contrario, en la opinión de Quiroga (1993:8), éstos se limitaban a realizar ‘movimientos tácticos’ en el terreno ‘estratégico’ del poder para aprovechar sus ‘fisuras y descuidos’. Su resistencia se expresaba en discursos o acciones alternativas instalados en lugares no convencionales o ‘liminares’, como eran los rituales, las fiestas, el relajo, el escarnio o la simple ‘indisciplina’ u ‘ociosidad’, muchas veces vistas como ejemplos de la ‘tozudez’ o ‘apatía’ *cuasi* natural del ‘campesinado’ indígena o negro. Es aquí donde se ejercía el contrapoder y se maniataba a los agentes de la dominación externa en sus diferentes formas y niveles de opresión. La interpelación alcanzaba una mayor expresión el momento en que estos pueblos entraban a conformar lo que Whitten había

20 En este enfoque se minimiza el análisis de la producción de bienes para privilegiar más bien su circulación. Según los críticos de esta operación conceptual, esto omite o pone en segundo plano los mecanismos de explotación del indígena para mejor atender los aspectos sociales o simbólicos del intercambio de bienes y servicios con su patrón, aspecto que redundaría en una visión idealizada de la realidad. Sobre la aplicación de este enfoque en el país, véase Crespi (1993).

denominado “bloques étnicos”, surgidos en contrapeso de regímenes que habían perdido su “capacidad de operar como axiomas del comportamiento social” (1993:410). La aplicación de sus principios contestatarios incluso podía llegar a ser una *ruptura profética* para la sociedad nacional.

El régimen estatal, desde luego, miraba estas expresiones como ‘subversión’ y trataba de ‘disciplinar’ a estos pueblos ya sea a la fuerza o mediante variados mecanismos de control ideológico. Pero, tratar de separar el *universalismo* y antagonizarlo con la *particularidad* era ir contracorriente. La unidad nacional y la afirmación étnica no podían estar contrapuestas; al contrario, debían complementarse. Según esta perspectiva, tanto el nacionalismo (general) como la etnicidad (particular) compartían perfectamente “dimensiones epocalistas y esencialistas” (Whitten 1993:409) y no había razón para confrontarlas. Pero era aquí donde justamente radicaba el obstáculo al auténtico desarrollo de países como el ecuatoriano: la “formación étnica de bloque” podía llegar a ser, en sí misma, el “microcosmos de la consolidación nacional”, pero paradójicamente, era lo que más se combatía desde lo estatal o el desarrollismo (1993:41). Había que conciliar estos planos, pero la naturaleza opresora del Estado impedía tal posibilidad. Los indígenas y negros no podían participar en el *statu quo* en calidad de pueblos, pues ello significaba un desafío demasiado voluminoso y frontal a su carácter monocultural. Entonces no debía extrañar que intentaran su recomposición como tales en espacios de contrapoder y anti-estructura, al margen o pese al Estado.

Aunque bastante correctas, estas observaciones contenían, sin embargo, limitaciones que a su tiempo fueron señaladas. El principal problema radicaba en la perspectiva de su binarismo conceptual: tendía a ver la sociedad y el Estado como polos contrapuestos, como dos naturalezas diferentes, desentendidas entre sí. Retornando a Cueva (1989:77), se podía plantear que el Estado también se hallaba “determinado por lo social”, por lo que aparecía como completamente inadecuado contraponerlo como un todo a la ‘sociedad civil’. El Estado, en realidad, continuando con la terminología marxista, “resumía la sociedad”, expresando en su seno tanto sus contradicciones como la ‘correlación de fuerzas’ resultante. Sería falso e inútil, en consecuencia, mirarlo en dicotomía con la sociedad civil. En su aterrizaje en el problema de la etnicidad, esto encerraba varias dificultades tanto conceptuales como prácticas: al defender la etnicidad en contra del Estado, por ejemplo, se empujaba a considerar de antemano lo indígena como lo ‘bueno’ y al sector oficial como el *summum*

de lo negativo. La posición 'antiestatal' tendía a pasar por alto otras aristas de las contradicciones internas de los pueblos indígenas, muchas de las cuales tenían que ver más con la acción del 'sector privado' que con las actividades del Estado. Por último, tal posición complicaba la posibilidad de entender determinados giros al interior de las políticas de Estado, ocasionados precisamente por la intervención de los movimientos sociales contestatarios, aspecto que implícitamente señalaba la viabilidad de las estrategias tendientes a cooptar el aparato estatal desde una perspectiva popular.

Por otro lado, a la luz de estas propuestas, se volvió inevitable plantear interrogantes acerca de la subjetividad de los 'no indígenas', así mismo, más allá de su estereotipo clásico. En efecto, tanto el conjunto de las Ciencias Sociales como la Antropología en particular, se habían limitado a tratarla como un constructo negativo, como la antítesis de la 'originalidad' y la 'autenticidad' de los pueblos indígenas. Se imponía en consecuencia, mayor ahondamiento en la subjetividad e identidad de este sector. Un importante aporte fue realizado por Muratorio (1994) y otros autores (León 1997; Trujillo 1993; Espinosa, s/f), quienes a través del análisis de los 'imaginarios sociales' del mundo mestizo, llegaron a una caracterización más aguda de su subjetividad. En principio, el asunto consistía en 'decodificar' las imágenes blanco-mestizas construidas en torno a lo indígena, aspecto que tendría una variante importante: la 'deconstrucción' del andamiaje jurídico-político levantado en torno a su administración. Paradójicamente, el conjunto de las representaciones tanto artísticas como sociológicas, y aun jurídico-políticas, construidas en torno al 'otro' indígena y negro, eran exhaustivamente reveladoras, tanto por lo que exponían como por lo que ocultaban, de la mentalidad del mundo no indígena²¹. Así, por ejemplo, casi todos los debates desarrollados en los siglos XIX y XX sobre la 'desgraciada raza indígena', en realidad, constituían nada más ni nada menos que el escenario o la pantalla donde se expresaban las profundas diferencias y escisiones de los ecuatorianos, marcadas sobre todo por el regionalismo, la clase social, la raza y el género.

De este modo, se puso en manifiesto al menos tres nudos conflictivos del 'imaginario social' ecuatoriano: el regionalismo, el racismo y la 'ventriloquia'. En cuanto al primero, se confirmó la importancia de la disputa costa-sierra en la configuración del Ecuador como país; pero, así mismo, quedaron esclareci-

21 Sobre esta operación cognitiva, véase el imprescindible trabajo de Said (1990).

dos los fundamentos estructurales del prejuicio mutuo entre regiones y sus derivaciones político administrativas e ideológico culturales. No cabía duda: la disputa costeña por mano de obra y recursos enclaustrados en la Sierra y la Amazonía había sido la base de una constelación de mitos acerca de las diferencias psicológico culturales de las poblaciones localizadas en estas regiones. La exacerbación del prejuicio no había sido otra cosa que un instrumento ideológico para dirimir posiciones frente a tales recursos, con lo que se entraba de lleno en el segundo nudo: el racismo. El 'progresismo' de la Costa explicaba el 'tradicionalismo' de la Sierra como consecuencia directa de su relación atávica con la raza indígena, a la que, desde luego, se le atribuía las causas del atraso socioeconómico del Ecuador. Para superarlo, había que 'liberar' aquella raza y conducirla hacia el 'progreso', aspecto que, desde luego, desencadenaría la oposición del tradicionalismo serrano, caracterizado por el progresismo costeño como 'rentístico', 'aristocrático' y 'centralista'. De este modo se pasaría al tercer nudo: la 'representación ventrilocua' del indígena dentro del sistema jurídico y administrativo. Dada su subordinación, esta 'raza' no podía representarse a sí misma dentro del aparato jurídico-administrativo, por lo que habría de configurarse todo un sistema de intermediación que Guerrero (1993) denominara acertadamente como 'ventriloquia': el indio no podía hablar por sí mismo, por lo que había que 'darle diciendo' lo que pensaba y aspiraba. Si en una primera fase tal rol había sido desempeñado por el terrateniente o el cura, ahora le tocaba el turno al funcionario estatal imbuido de ideas liberales. Así, tanto el cuerpo de leyes creadas en su favor, como los agentes encargados de aplicarlas se erigieron como un cerco que no permitía filtrar hacia el Estado la autenticidad y urgencia de sus verdaderas necesidades y aspiraciones como individuos y como pueblos.

La elucidación de esta cadena de ideas permitió valorar la importancia histórica de los sucesos contemporáneos suscitados por la irrupción del movimiento indígena. Por un lado, sus organizaciones arrancaron de raíz tal intermediación para hablar por su propia boca, y por otro, pusieron en descubierta una serie de mecanismos de organización y autogobierno que hasta ese entonces había sido absolutamente ignorado por el aparato administrativo del Estado. Al respecto, una serie de estudios había sido desplegada en sustento de su posición. Se empezó a demostrar, por un lado, que los indígenas nunca habían sido sojuzgados completamente; habían configurado, por el contrario, un horizonte de resistencia, luchas y rebeliones verdaderamente sorprenden-

te, cuyo despliegue explicaba la fortaleza de su irrupción actual (Wray 1989; Ibarra 1987; Ramón 1993). Por otro, se reveló una serie de mecanismos propios de organización y administración de sus asuntos públicos que, aunque todavía poco entendidos y aceptados por el Estado, les había permitido subsistir en medio de una estructura de total subordinación (CEDIME 1993). Algunos mecanismos, entendidos provisionalmente como parte de un 'derecho consuetudinario' o 'derecho indígena', destacaban por su pertinencia y operatividad. Incluso se podía percibir formas de 'participación comunitaria' que admirablemente se ajustaba e incluso superaba los parámetros de la democracia 'occidental' (Varios 1992).

En definitiva, era un hecho que los denominados 'levantamientos indígenas' habían transformado el rostro y sacudido la osamenta de la nación ecuatoriana. No sólo planteaban el cambio del modelo de acumulación y distribución de la riqueza generada con el concurso de los pueblos indios y negros, sino que, además, abogaban por una transformación del Estado, para pasar a una modalidad que respetara y acogiera la diversidad de su sociedad civil. Esto habría de desencadenar un considerable impacto en los parámetros de comprensión de la realidad social, sobre todo en el aspecto identitario.

En efecto, el movimiento indígena confirmó algo que, pese a la simpleza de su formulación, pasó a ser el centro del debate dentro de los estudios sociales: estos pueblos, autocalificados y movilizados como nacionalidades, manifestaban su voluntad de continuar formando parte del Ecuador. Esto encerraba un mensaje de enorme importancia: además de verlos como pueblos diferentes, había que aceptarlos como ecuatorianos distintos, es decir, como grupos humanos que habían interiorizado a su modo y de diferente manera el concepto de patria y destino nacional. En suma, representaban otra forma de vivir la ecuatorianidad, no de negarla. Su perspectiva, por lo tanto, era igualmente válida o quizá mejor a la de otros sectores, ya que no sólo abogaba por su interés sectorial, sino por la marcha global del Ecuador, a efectos de ajustarlo a las demandas de una modernidad profundamente impactada por la globalización. Por ejemplo, si fruto de la compulsión internacional había que descentralizar el Estado, el movimiento indígena insistía en hacerlo desde un clivaje que conjugara la etnicidad y la participación democrática, proporcional y plural desde los mismos espacios locales o regionales. Sólo así se podía afirmar y sostener al país como sistema político dentro del nuevo contexto mundial de transformaciones.

Esta perspectiva llevaría a otra conclusión importante: los indígenas no eran los únicos en plantear y disfrutar la prerrogativa de la diferencia. Otros sectores también pugnaban por lo mismo. De modo que había que desagregar aun más la caracterización de la sociedad ecuatoriana, para poner al descubierto y 'dar voz' a otros sectores silenciados por la estructura de dominación vigente. No se trataba tan sólo de acoger las diferentes voces de las regiones 'abandonadas por el centralismo quiteño', ni de acoger únicamente los reclamos de las clases y sectores populares explotados o discriminados; se trataba además de descorrer el velo que ocultaba otras formas de dominación y otras maneras de entender la vida e interiorizar la nación, tales como las producidas desde la perspectiva de género y otras desagregaciones no convencionales. De acuerdo con Radcliffe y Westwood (1999), el Ecuador, en realidad, era un caso típico de lo 'social fracturado' y de 'sujeto descentrado'. Su unidad ya no dependía más del discurso y simbología oficial del Estado; había que pensar más bien en su recomposición popular a partir del hilvanamiento de las formas como los diversos sujetos habían interiorizado las externalidades patrias en diferentes puntos geográficos y desde clivajes tan disímiles, como los de clase, raza, género y etnicidad.

La unidad en la multiplicidad, en consecuencia, habría de convertirse en el paradigma de la comprensión de la identidad y su práctica política asociada en el Ecuador. El intento indígena de transformar al Ecuador en un Estado plurinacional, al parecer, constituía la única tesis que adoptaba e impulsaba esta perspectiva, lo que, además, y al contrario a lo que se suponía, la convertía en la propuesta más seria para combatir la desagregación o descomposición del Ecuador como país.

En este punto se hacía entonces necesario el afinamiento de los instrumentos conceptuales. En tal sentido, se abrió una perspectiva compleja, habida cuenta de las transformaciones que había experimentado el Ecuador tanto en cuanto sus 'condiciones materiales de existencia' como en lo que se referían a la reconfiguración del marco de la participación y lucha política y cultural, hegemonizada por el movimiento indígena.

La identidad replanteada

No cabe duda que la penetración del capitalismo en las áreas indígenas había afectado sus sistemas económicos, políticos y culturales: su población experi-

mentaba un agudo proceso de diversificación y diferenciación socioeconómica interna. La ‘etnogénesis’, que supuestamente aliviaba el efecto nocivo de tales procesos, sufría asedios que iban más allá de su interlocución con el Estado. No la afectaba tan sólo la incursión del sector privado nacional o transnacional, sino también la incidencia de medios modernos de comunicación (televisión e informática) y otros fenómenos abiertos por la frenética movilidad e interconexión de las poblaciones contemporáneas. El Estado como agente de identidad nacional ahora debía enfrentar la competencia de dinámicas derivadas de la ‘sobremodernidad’, la globalización o la postmodernidad²². Por lo tanto, el modelo de construcción identitaria centrado en la relación Estado-etnicidad se tambaleaba a consecuencia de la disolución real y conceptual de los dos términos de la ecuación.

De este modo, se volvió difícil hallar casos de etnicidad o de nacionalismo ‘puros’. El complejo, variante e imprevisible *continuum* humano tampoco podía ser abordado a través de clasificaciones binarias o con rígidas categorías, como las derivadas de la ya mencionada triangulación del mestizaje. La “explosión” de la diversidad (Mires 1995) y la “desterritorialización” de los referentes identitarios tradicionales (García Canclini 1995) era tan compleja que se volvía necesario abandonar la bipolaridad como esquema de análisis y aun revisar la versión cartesiana del sujeto.

Con los aportes de los autores influenciados por el simbolismo y el cognitivismo se había llegado a una conclusión provisoria: las identidades se construían dentro de redes intersubjetivas que los individuos articulaban a partir de condiciones objetivas de existencia. Esto suponía aceptar dos puntos importantes: primero, la presencia de una razón que conocía, procesaba y organizaba la actuación de la persona; segundo, la influencia del medio social en la conformación específica de su esquema cognitivo. Siguiendo a Bourdieu (1991), el ser humano sería, ante todo, un sujeto que interioriza elementos externos en su *habitus*, lo que, a su vez, le confiere tanto sentido como predisposición para la acción en aquella realidad externa que diera sustancia y contemporaneidad a su subjetividad. En esta operación, la preeminencia del sujeto sobre el objeto estaba fuera de toda discusión.

22 Según Augé (1995), la humanidad experimenta la sobremodernidad como “aceleración del tiempo” y “achicamiento del espacio”, lo que conecta lo local y lo global de una manera mucho más efectiva e inevitable: es, en suma, el avance de la “glocalidad”. Para los “postmodernos”, esto redundaría en “destotalización” (fragmentación) de la realidad y explosión de la particularidad (Larraín 1996).

Pues bien, para las nuevas corrientes interpretativas, este sujeto había entrado en crisis. En síntesis: se había ‘descentrado’. Debido a la extrema movilidad y vivencia altamente estimulada de la ‘sobremodernidad’, su existencia ‘normal’ se hallaba alterada y navegaba en incertidumbres que ponían en cuestión tanto su capacidad subjetiva como sus referentes identitarios convencionales. A diario tenía que redoblar, desdoblar o replantear su pertenencia social o grupal. En este sentido, era explicable su complejidad y conflictividad. Pero, plantear el ‘descentramiento’ e incluso la inexistencia del sujeto requería mayor discusión.

Al plantearse que cada individuo construye su realidad desde su particular óptica o perspectiva, había el riesgo de caer en el subjetivismo o relativismo extremo²³. Para contrarrestar este riesgo, se había enfatizado la importancia de las estructuras externas en la construcción del sujeto. Pero el remedio resultó peor que la enfermedad: sucede que si el sujeto operaba sobredeterminado por estructuras externas, ya no era quien controlaba la situación, sino por el contrario, quien era controlado. Para los autores que siguen a Foucault, este control estaba ejercido por el discurso a través del cual era socializado un individuo: éste determinaba las posiciones y características del sujeto, y lo llevaban a transitar los caminos cognitivos y prácticos encadenado a su texto. La autonomía y creatividad del sujeto pasarían a ser de esta manera pura ilusión.

Esta paulatina desaparición conceptual del sujeto tendría por complemento otra idea que, mezclando elementos de la lingüística estructural y el relativismo cultural, simplemente cuestionaba la existencia de un sujeto con sustancia propia o ‘mismidad’.

El punto de partida fue la tesis lingüística de la ‘arbitrariedad del signo’. Para ésta, el significado de una palabra no se relacionaba necesariamente con una entidad real. Este tenía que ver más bien con el sistema léxico al que pertenecía, donde alcanzaba *sentido* en tanto contrastara o se diferenciara de otra entidad perteneciente al mismo sistema. Así, para mencionar un conocido ejemplo, la ‘rosa’ es un concepto que alcanza significado no tanto por referirse a tal flor en concreto, sino por diferenciarse del ‘clavel’, la ‘magnolia’ o el ‘tulipán’. Así, los conceptos ‘dialogan’ entre sí y se independizan del sustrato real, ingresando en una cadena interminable y autoreferenciada de significan-

23 Con una magistral frase, un informante de Stutzman se encarga de sintetizar la perspectiva extrema de este enfoque identitario: *yo soy como usted me ve.* (1993:97).

tes, sobre cuya evolución, prácticamente, el hablante no tiene control. Desde este punto de vista, interesaba más el determinar el sistema en que se inscribía un elemento y el sentido que adquiriría dentro de la indicada totalidad, que indagar su referencia con el mundo real. En todo caso, ningún concepto enunciaba en sí mismo una esencialidad.

Con base en este aserto, se derivaba hacia otra tesis bastante popular dentro de la Antropología: los conceptos pertenecían a un marco cultural y social concreto y sólo debían ser utilizados dentro de su contexto, o al menos estar conscientes de su ascendiente al momento de su uso en ámbitos socioculturales diferentes. En todo caso, era improcedente extrapolar categorías de una a otra sociedad. Eso sería forzar su comprensión y caer en el etnocentrismo. Otro ejemplo famoso fue precisamente el desplegado en torno al uso del concepto de economía: construido en Occidente, resultaba impertinente aplicarlo en sociedades que se guiaban mediante valores diferentes a los del utilitarismo occidental (Sahlins 1987). Lo mismo se podía decir de la política, el Estado o el parentesco, por mencionar solamente algunos de los conceptos 'etic' pertenecientes al marco cultural 'occidental', cuestionados por esta posición.

Entonces, como ya se puede entrever, bajo esta perspectiva, conceptos tales como 'identidad' o 'sujeto', al ser de procedencia 'occidental', sólo podían ser aplicados en su contexto de origen. La subjetividad de las diferentes sociedades humanas, por lo tanto, debía ser entendida desde sus propios marcos de referencia, aunque bajo una consideración teórica fundamental: su constructivismo aleatorio y circunstancial.

En busca de un método que abarcara tal perspectiva, sin embargo, la tradición 'occidental' entró en un derrotero de extrema complejidad, pero que pronto cayó en el agotamiento. Aceptándose la premisa de que cada identidad era construida en contrapunto con el 'otro', se llegó a caracterizar el escenario de la construcción identitaria como un juego interminable de espejos que dejaba indeterminada la sustancia de quienes participaban en esta oposición. En términos de Lacan, el 'yo' no tenía un núcleo propio de 'mismidad' sino una constitución aleatoria construida y afirmada en y con los materiales del 'otro', el cual, a su vez, no era más que evocación de aquél que se le oponía (Giddens 1990:268). Por si esta descripción del 'descentramiento del yo' no fuera suficiente, se hizo también uso de esquemas provenientes del psicoanálisis para reforzarla: la actividad consciente del 'yo' se hallaba sesgada por elementos inconscientes o irracionales, por lo que el contenido identitario se fracturaba y

disgregaba aun más. Las tensiones del sujeto, por lo tanto, se hallaban afectadas más por la especulación o la pulsión entre lo consciente e inconsciente, que por su referencia a un 'contexto de acción' concreto y real.

Este subjetivismo habría llegado al absurdo, si no hubiera surgido una réplica en defensa de la actividad consciente y del sujeto como agente. En palabras de Giddens, su formulación sería tajante: no se puede captar la vida humana si no es desde marcos de "acción práctica", donde el individuo ejerce algún grado de control sobre su actividad. No es posible quedarse tan sólo en la forma como el individuo asigna significado a lo que hace, o en la manera como es atrapado por el juego inconsciente de significantes; es necesario avanzar hacia la "intencionalidad de sus proyectos globales" y su capacidad para intervenir y modificar el curso y el resultado de las actividades sociales. En este sentido, para este autor, "los sujetos son, en primer lugar y sobre todo, agentes" (Giddens 1990:278); y tal agencia humana no podía ser explicada sin la recuperación conceptual de la "conciencia práctica" y la "contextualidad de la acción".

En efecto, el individuo, como sujeto, no sólo que domina normas sintácticas y semánticas de su cultura, sino también "las convenciones relativas a lo que ocurre en los contextos cotidianos de la actividad social" (1990:280). Como agente, sabe que su inserción en redes sociales y tramas de significación estructuradas le confieren derechos y obligaciones; también sabe que algunas de ellas le son nocivas u opresivas; pero también conoce que las estructuras del 'mundo real' pueden ser reconstituidas en su subjetividad y, aún más, ser modificadas posteriormente con su intervención. El joven Marx ya lo decía: no se trataba tan sólo de entender el mundo, sino de transformarlo.

La recuperación del aspecto consciente e intencional del sujeto a través de su percepción como agente, permitió entonces volver al tema de la identidad con mayor consistencia. Por más complejo y variable que fuera su contexto de acción, el individuo, además de asignar sentido y significado a lo que hace, ejerce control consciente sobre sus actos en su contexto de referencia; al menos es consciente de sus limitaciones. Su participación en múltiples esferas de acción social le permite autoperibirse como un individuo que, aunque se 'desdoble' y asuma la forma y contenido identitario que su marco cultural lo indique, se mantiene único, continuo e indivisible. Es lo que le permite distinguirse de y ante los demás; y lo que en suma constituye la base para su adscripción grupal. De este modo, la identidad ya no sería tan sólo un asunto in-

dividual autoreferenciado, sino un sustrato subjetivo forjado en la intersubjetividad; una intersubjetividad construida en referencia a seres humanos con quienes se comparte o se discrepa en cuanto valores e intereses, dentro de una dinámica que, a su vez, exige su participación, ya sea para mantener dichas circunstancias o suscitar su cambio.

El problema de la discrepancia, en todo caso, no lleva a la distancia irremediable. Con De Certeau (1988) se había visto que, en su oposición al 'otro', cada cual construye lo suyo con materiales de su antagonista, al punto que es fácil caracterizar su interioridad con tan sólo señalar lo que intenta excluir y que, a la inversa, constantemente lo interpela, afirmándolo en su identidad. Esto confiere un nuevo valor y sentido a las tesis de la 'intersubjetividad' y la 'interculturalidad': no se trataría tanto de zanjar distancias con el diferente, como reconocerlo como una alteridad constitutiva de la identidad de cada cual.

En el caso ecuatoriano, la posibilidad de establecer una identidad como una comunidad comunicacional globalmente compartida seguía siendo una necesidad que se halla coartada tanto por el desmantelamiento del rol social del aparato estatal como por la aguda división socioeconómica y el 'desencuentro' cultural de su población. La búsqueda de códigos comunes de entendimiento había sido boicoteada tanto por los que buscaban arrasar toda diversidad bajo un rasero cultural absoluto, como por aquellos que, a nombre de la diferencia a ultranza y en contra de toda 'centralidad' o 'discurso totalitario', habían colocado a sus habitantes en una virtual 'guerra de razas' foucaultiana. En este sentido, se imponía insistir en la interculturalidad o la intersubjetividad, ya que por definición, como se ha visto, no se podía concebir a las identidades como auto-referidas, sino como inter-influyentes. Sólo bajo el interés de renovar la dominación se podía alentar su fractura, división, distanciamiento o desencuentro radical. Lejos de recibirlas con pesimismo, cabía más bien saludar el surgimiento de otras formas de identidad y su renovada inserción dentro del imaginario social ecuatoriano.

En la actualidad, la complejidad de la vida moderna ha 'liberado' prácticas y discursos de sectores olvidados y silenciados por los poderes y discursos dominantes (Maluf 1996). Ahora se los conoce más a través de la multiplicación y sofisticación tanto de las investigaciones sociales como de los medios de comunicación. No se trata tan sólo de la diversidad subyacente al mundo indígena y afroecuatoriano, sino también de la existente en otros sectores so-

ciales, o en los mismos, pero expresándose desde otras ópticas y perspectivas (Vallejo 1996). De esta manera, se conoce mejor no sólo su presencia, sus virtudes y contradicciones, sino también el trasfondo de su lucha por ser escuchados, reconocidos y respetados: así sean 'simples' barrios, parcialidades, cooperativas, asociaciones de consumidores, grupos juveniles, centros femeninos o clubes deportivos, se mueven como actores que buscan influir en la historia local, moldeando en su marcha la concepción de sí mismos y de quienes se les contraponen. Pero, al mismo tiempo, forman parte de un colectivo mayor que, como el 'nacional', también con sus errores y limitaciones, constituye una esfera de sentido que de alguna manera puede ser reapropiado dentro de una perspectiva diferente, como un sustrato básico del reencuentro ansiado por Tinajero, pero bajo otros presupuestos y condiciones.

Se trata de colectivos que, en realidad, luego de autoreconocerse y afirmarse en su particularidad, ansían desplegar su faceta participativa en el plano que corresponde: el del poder nacional (Yáñez 1996). Esto, por una simple razón, el contexto del cual emergen es uno marcado por la privación, el abandono, el desencanto y el discrimen. Las carencias básicas y las pocas garantías ciudadanas los ha colocado a todos ellos en un horizonte común de lucha por satisfacciones básicas, derechos civiles y dignidad humana. Como sujetos activos no podrían hacer otra cosa que acometer a su modo en contra de los factores que han generado dichas carencias e insatisfacciones. No se podría esperar de ellos otra cosa que su aglutinamiento en torno a una 'plataforma' que, como la desplegada por el movimiento indígena y los 'nuevos movimientos sociales', aliente la unidad en la diversidad a partir del drama humano concreto y cotidiano.

Queda claro entonces que se trata de 'tiempos difíciles' que han variado los referentes identitarios, mas no la 'naturaleza humana'. Se ha configurado una identidad compleja, pero no han desaparecido sus cualidades centrales: asignar significado y sentido a la existencia humana, asumir conciencia sobre sí misma e intervenir en lo que se juzga justo y adecuado. De allí que quepa estar alertas ante la trampa del postmodernismo escéptico o decadente (Ballesteros 1990), que si bien parte de premisas aceptables, plantea la 'descentralización' de las identidades y la 'liberación' de los particularismos como una sedimentación tendiente a encerrarse en lo local, como una suerte de atomización que la inmoviliza o la desconecta del 'resto', a nombre de la 'destotalización' o la 'entropía'. Cabe recordar con Larrain (1993) que esto conviene a los

poderes dominantes, quienes al palpar el potencial del 'bloque popular', predican hacia estos sectores el relativismo, la desagregación y el desentendimiento entre grupos, para así desactivar las reales opciones del contrapoder y la anti-estructura.

Ahora bien, aunque esta 'subjetividad compleja' sea difícil de determinar de una vez y para siempre, cabe mencionar un último punto sobre sus opciones a 'nivel superior', como es el 'nacional'. Según Calhoun (cit. por Asher 1996: 22), toda identidad colectiva implica tensión entre las subdivisiones que la forman; pero ésta puede ser superada con negociaciones que no impliquen tan sólo la sumatoria de los fragmentos, sino un acuerdo estratégico para confrontar los problemas concretos a nivel superior, sin perder las particularidades de los elementos agrupados en la alianza. Si el país está en crisis, no se alcanza nada precipitándolo de una vez por todas en el abismo de las diferencias. Al parecer, su potenciación es lo que permitiría no sólo mantenerlo a flote, sino encausarlo de una manera creativa y original en el contexto internacional. Sucede, como lo que ha ocurrido con el concepto de biodiversidad: si se arrasa una área rica en especies para implantar monocultivos, se puede lograr ganancias momentáneas para el dueño, pero a costa de la desaparición de una diversidad que protege el hábitat de todos. De la misma manera, si se eliminan o silencian las múltiples expresiones y perspectivas de diversidad socio-cultural e identidad nacional en nombre de una sola de sus acepciones, se esteriliza el potencial y la creatividad de un país para construir sus alternativas de desarrollo. Volkoff (1984) entrega una hermosa metáfora en defensa de la diferencia, que bien vale aplicarla al Ecuador: una sociedad es como la baraja. La versatilidad del juego está al otro lado de la uniformidad del naipe. Si se quiere disfrutar de la jugada, es imposible prescindir de los números, las figuras y los colores de las cartas. Allí radica la infinita gama de posibilidades que pone en juego la inventiva humana.

Conviene entonces aplicar la 'creatividad' en la búsqueda de códigos comunes y principios de convivencia social justos y equitativos que, sin descuidar la diversidad, ayuden a superar los obstáculos que impiden el acceso a bienes y el ejercicio de la dignidad humana a todos sus ciudadanos; y esa es la tarea de todo un país. La diversidad es realmente el patrimonio con que cuenta y su futuro tiene que ver con lo que se haga con ella. Por lo pronto, se halla atrapada en relaciones que la someten o despilfarran y haría falta liberar toda su potencialidad y riqueza. Es preciso entonces configurar un marco común

de identidad que posibilite la concurrencia de la diversidad sin anularla; que mediante el tejido intercultural e intersubjetivo multiplique alternativas de participación y representación política, para así frenar y superar la pobreza y la dependencia, fenómenos que, en última instancia, son los que complican la afirmación identitaria de cualquier pueblo.

Como no se puede prescindir de símbolos y mitos, hay que buscar los emblemas de este proceso. Indudablemente, no se trata de someterse a un proceso único y unidireccional consistente en indianizar el Ecuador o de ecuatorianizar al indio, pero no cabe duda de que los movimientos indios tienen una pauta multicultural muy sugerente para aceptar, compartir y potenciar la diferencia y no someterla o suprimirla²⁴.

La construcción identitaria nacional múltiple, que en sí no es algo negativo (Miller 1997), requiere entonces de nuevos medios y recursos. La sociedad y un Estado plurinacionales no constituyen tanto una meta política como una oportunidad para debatir y posibilitar una sociedad respetuosa de lo múltiple y diverso, más justa y equilibrada.

Si antes los mitos de la ecuatorianidad acentuaban la construcción identitaria en negativo y como algo que siempre nos venía de fuera (Stutzman 1993; Salazar 1995), ahora es necesaria una simbología que ayude a valorar y canalizar lo que viene desde dentro 'pidiendo permiso' desde hace rato.

24 Con una magistral frase, un informante de Stutzman se encarga de sintetizar la perspectiva extrema de este enfoque identitario: *yo soy como usted me ve*. (1993:97).

Bibliografía

- Abercrombie, Thomas. 1991. "Articulación Doble y Etnogénesis", en Moreno, S. y Salomon, F. (Comps).
- Adoum, Jorge Enrique. 1998. *Ecuador: Señas Particulares*. Quito: Eskeletra Editorial.
- Alcina Franch, José. 1987. "El modelo teórico de jefatura y su aplicación al área andina septentrional norte", en Boletín No. 6, *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Almeida, Ileana. 1979. "Consideraciones sobre la Nacionalidad Kechua", en Varios, *Lengua y Cultura en el Ecuador*, Otavalo: IOA.
- . 1991. "El Movimiento Indígena en la Ideología de los Sectores Dominantes Hispanoamericanos", en Varios, *Indios. Una Reflexión sobre el Levantamiento Indígena de 1990*. Quito: ILDIS/Duende/Abya-Yala.
- Almeida, José. 1992. "El Mestizaje como Problema Ideológico", en Varios, *Identidades y Sociedad* Quito: CELA-PUCE.
- Almeida, José. 1996a. "*El Racismo en el Ecuador: un Problema de Identidad*", Tesis Maestría FLACSO, Sede Ecuador.
- Almeida, José. 1996b. "Fundamentos del Racismo Ecuatoriano", *Ecuador Debate*, No. 38, Quito.
- Almeida, José (Comp). 1995. *Identidades Indias en el Ecuador Contemporáneo*, Quito: Abya-Yala.
- Almeida, José et.al. 1996. *Identidad y Ciudadanía*. Enfoques Teóricos, Quito: FEUCE-ADES-AEDA, Quito.
- Arcos, Carlos. 1986. "El Espíritu del Progreso: los Hacendados en el Ecuador del 99", en Murmis, M. (Ed). *Clase y Región en el Agro Ecuatoriano*, Quito: CEN-CERLAC-FLACSO.
- Archetti, Eduardo. 1981. *Campesinado y Estructuras Agrarias en América Latina*, Quito: CEPLAES.
- Archetti, E. et. al. 1986. *El Cuy en el Mundo Campesino*. Quito: CEPLAES-INCCA.
- Asher, Kiran. 1996. "Etnicidad de Género o Género Étnico", en *Boletín de Antropología*, Vol. 10, No. 26, Colombia: Universidad de Antioquía.
- Augé, Marc. 1995. *Hacia una Antropología de los Mundos Contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

- _____. 1996. *El Sentido de los Otros. Actualidad de la Antropología*. España: Paidós.
- Ballesteros, Jesús. 1990. *Postmodernidad: Decadencia o Resistencia*. Madrid: Tecnos.
- Best, S. y Kellner, D. 1991. *Postmodern Theory. Critical Interrogations*. New York: Guilford.
- Bestard, J. y Contreras, J. 1987. *Bárbaros, Paganos, Salvajes y Primitivos. Una Introducción a la Antropología*. Barcelona: Barcanova.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El Sentido Práctico*. Madrid: Taurus.
- Burbano, F. y C. de La Torre, (eds). 1989. *El Populismo en el Ecuador*. Quito: ILDIS.
- Burgos Guevara, Hugo. 1970. *Relaciones Interétnicas en Riobamba. Dominio y Dependencia en una Región Indígena Ecuatoriana*, México: Instituto Indigenista Interamericano
- Bustamante, Teodoro. 1992. "Identidad, Democracia y Ciudadanía", en *Identidades y Sociedad*. Quito: CELA-PUCE.
- Calderón, F. et. al. 1996. *Esa Esquiva Modernidad. Desarrollo, Ciudadanía y Cultura en América Latina y el Caribe*. Caracas: UNESCO-Nueva Sociedad.
- Calderón, María José. 1995. *El Criminal y los Inocentes: el Discurso sobre las Prácticas de Gobierno en las Instituciones de Salud y Control Social en el Ecuador: 1925-1938*, Tesis de Licenciatura en Historia, PUCE, Quito.
- Castelnuovo, Allan y Germán Creamer. 1987. *La Desarticulación del Mundo Andino. Dos Estudios sobre Educación y Salud*. Quito: PUCE/Abya-Yala.
- Chiriboga, Manuel. 1983. "El Análisis de las Formas Tradicionales: el caso de Ecuador", en *Anuario. México: Instituto Indigenista Interamericano*, Vol. XLIII.
- _____. 1987. "Movimiento Campesino e Indígena: La Construcción de Identidades en una Sociedad Heterogénea", en *Ecuador Debate*, No. 13 Quito: CAAP.
- Chiriboga, M. et. al. 1984. *Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina*. Quito: CAAP.
- CEDIME. 1993. *Sismo Étnico en el Ecuador: Varias Perspectivas*. Quito: Abya-Yala.
- Clark, Kim. 1998. "Racial Ideologies and de Quest for National Development: Debating the Agrarian Problem in Ecuador (1930-1950)", *Journal of Latin American Studies* (en prensa).

- Clastres, Pierre. 1996. *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa.
- Crespi, Muriel. 1993. "San Juan 'El Bautista': una Mirada a las Relaciones Étnicas y de Poder entre Indígenas de Hacienda", en Whitten, 1993 ver ref. supra
- Cueva, Agustín. 1967. "Nuestra Ambigüedad Cultural", en *Entre la Ira y la Esperanza* Quito: Ed. Solitierra.
- _____. 1986. *Lecturas y Rupturas. Diez Ensayos Sociológicos sobre la Literatura del Ecuador*. Quito: Planeta.
- _____. 1987. "Cultura, Clase y Nación", en *La Teoría Marxista*. Ecuador: Ed. Planeta.
- _____. 1988. *Las Democracias Restringidas de América Latina*. Ecuador: Ed. Planeta.
- De Certeau, Michel. 1988. *The Practice of Everiday Life*. University of California Press.
- Descola, Philippe. 1988. *La Selva Culta. Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar*. Quito: IFEA/Abya-Yala.
- Díaz-Polanco, Héctor. 1988. *La Cuestión Étnico-Nacional*. México: Fontamara.
- Donoso Pareja, Miguel. 2000. *Ecuador: Identidad o Esquizofrenia*. Quito: Eskeletra.
- Endara, Lourdes. 1998. *El Marciano de la Esquina*. Quito: Abya-Yala.
- Espinosa Tamayo, Alfredo. 1979. *Psicología y Sociología del Pueblo Ecuatoriano* Quito: BNE-CEN, Quito.
- Espinosa, Manuel. s.f. *Los Mestizos Ecuatorianos*. Quito: Tramasocial Editorial.
- Evers, Tillman. 1981. *El Estado en la Periferia Capitalista*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. 1986. "Identidad: el Lado Oculto de los Nuevos Movimientos Sociales", CLAEH, *Materiales para el Debate Contemporáneo*, Uruguay.
- Farga, C. y J. Almeida. 1981. *Campesinos y Haciendas de la Sierra Norte*. Otavalo: IOA.
- Flores Galindo, Alberto. 1986. *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas.
- Fock, Niels. 1993. "La Etnicidad y las Diferentes Alternativas de Identificación: un Ejemplo de Caña", en *Transformaciones Culturales y Etnicidad en la Sierra Ecuatoriana*. Quito: Norman Whitten (ed). ver ref. supra

- Frank, Erwin. 1991. "Movimiento Indígena, Identidad Étnica y el Levantamiento", en Varios, 1991. Ver ref. supra
- García Canclini, Néstor. 1995. *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. México: Grijalbo.
- Geertz, Clifford. 1990. *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 1996. *Los Usos de la Diversidad*. España: Paidós.
- Gellner, Ernst. 1988. *Naciones y Nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giddens, Anthony. 1990. "El Estructuralismo, el Post-estructuralismo y la Producción de la Cultura", en Giddens, et. al., 1990. Ver ref. supra
- Giddens, A. y J. Turner. 1990. *La Teoría Social Hoy*. Madrid: Alianza Editorial.
- Godelier, Maurice. 1974. "Mito e Historia: Reflexiones sobre los Fundamentos del Pensamiento Salvaje", en *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas*. México: Siglo XXI Editores.
- Guerrero, Andrés. 1982. *Determinaciones del Pasado y Mentalidades del Presente: un Conflicto entre Comuneros*. Quito: FLACSO.
- _____. 1994. "Una Imagen Ventrílocua: el Discurso Liberal de la 'Desgraciada Raza Indígena' a Fines del Siglo XIX", en Muratorio, 1994 Ver ref. supra
- Handelsman, Michael. "La Globalización y la Construcción de Nuevas Expresiones de Identidad: el Caso Plurinacional del Ecuador", s/d.
- Harris, Marvin. 1982. *El Materialismo Cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ibarra, Alicia. 1987. *Los Indígenas y el Estado en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Ibarra, Hernán. 1992. "El Laberinto del Mestizaje", en Varios, *Identidades y Sociedad*. Quito: CELA-PUCE.
- Jaramillo Alvarado, Pío. 1983. *El Indio Ecuatoriano*. Tomo II. Quito: CEN.
- Larrain, Jorge. 1996. *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello.
- León, Carlos. 1997. "Genealogía del Poder e Identidad Étnica", Tesis Licenciatura en Antropología, Quito: PUCE.
- Levi-Strauss, Claude. 1981. "Prólogo" en Varios, *La Identidad*. Barcelona: Ed. Petrel.
- Levoyer, Richelieu. 1991. "Los Militares y el Levantamiento Indígena", en Varios, 1991; ver ref. supra
- Malo, Claudio. 1988. "Estudio Introductorio", en Varios, *Pensamiento Indigenista del Ecuador*. Quito: BCE-CEN.

- Maluf, Norma. 1996. "Identidad y Actores Sociales en Sociedades Complejas", en Almeida, et. al., 1996; ver ref. supra
- Mardones, José María. 1996. "Presentación" en Varios, *Diez Palabras Clave sobre Movimientos Sociales*. España: Ed. Verbo Divino.
- Masson, Peter. 1983. "Aspectos de Cognición y Enculturación en el Habla Interétnica: Términos de Referencia y Tratamientos Interétnicos en Saraguro, Ecuador", en *Ibero-Americanisches Archiv*. Berlín Neue Folgue, Jg. 9.
- Mato, Daniel. 1994. "Estudio Introductorio", en Varios *Teoría y Práctica de la Construcción de Identidades y Diferencias en América Latina y el Caribe*. Caracas: UNESCO-Nueva Sociedad.
- Middleton, De Wight. 1993. "Transformaciones Ecuatorianas: una Mirada al Aspecto Urbano", en Whitten, 1993; ver ref. supra
- Miller, David. 1997. *Sobre la Nacionalidad*. España: Paidós.
- Mires, Fernando. 1995. *El Orden del Caos*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Moreno, Segundo, 1985. *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito*. Quito: PUCE.
- _____. 1992. *Antropología Ecuatoriana. Pasado y Presente*, Col. Primicias de la Cultura de Quito. Quito: Ed. Ediguías.
- Moreno, S. y F. Salomon (Compiladores). 1991. *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas Siglos XVI-XX*, Tomo I. Quito: MLAL/Abya-Yala.
- Moreno, S. y U. Oberem. 1981. *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*. Otavalo: IOA.
- Moya, Alba. 1997. *Ethnos. Atlas Etnográfico del Ecuador*. Quito: EBI-GTZ.
- Moya, Ruth. 1981. *Simbolismo y Ritual en el Ecuador Andino. El Quichua en el Español de Quito*. Otavalo: IOA.
- _____. 1987. *Ecuador: Cultura, Conflicto y Utopía*. Quito: CEDIME.
- _____. 1988a. *Girando en Torno a Sueños y Creencias*. Quito: CEDIME.
- _____. 1988b. *Los Tejidos y el Poder y el Poder de los Tejidos*. Quito: CEDIME.
- Muratorio, Blanca. 1981. *Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador. Una Perspectiva Antropológica*. Quito: CIESE.
- _____. (ed). 1994. *Imágenes e Imagineros*. Quito: FLACSO.
- Naranjo, M. et. al. 1977. *Temas sobre la Adaptación Cultural Ecuatoriana*. Quito: PUCE.
- Naranjo, Marcelo. 1983. *Etnicidad, Estructura Social y Poder en Manta: Occidente Ecuatoriano*. Otavalo: IOA.

- Ochoa, Nancy. 1986. "Estudio Introdutorio", en Varios, *El Arielismo en el Ecuador*. Quito: BCE-CEN.
- Pachano, Simón. 1993. "Imagen, Identidad, Desigualdad", en Varios, *Los Indios y el Estado-País*. Quito: Abya-Yala.
- Palerm, Angel. 1983. *Antropología y Marxismo*. México: Nueva Imagen.
- Pezzi, J., G. Chávez y P. Minda. 1996. *Identidades en Construcción*. Quito: Abya-Yala.
- Quintero, Rafael. 1981. "Estudio Introdutorio" en Paredes, Angel Modesto. *Pensamiento Sociológico*. Quito: BCE-CEN.
- Quintero, Rafael y Erika Silva. 1990. *Ecuador, una nación en ciernes*. Quito: FLACSO.
- Quiroga, Diego. 1993. "Presentación", en Whitten, 1993; ver ref. supra.
- Radcliffe, S. y S. Westwood. 1999. *Rehaciendo la Nación. Lugar, Identidad y Política en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Ramón, Galo. 1983. *El Poder y los Norandinos*. Quito: CAAP.
- Reeves, Mary Elizabeth. 1988. *Los Quichuas del Curaray. El Proceso de Formación de la Identidad*. Quito: Abya-Yala.
- Reinoso, Carlos. 1998. *Corrientes en Antropología Contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Rhon, Francisco et. al. 1981. *Comunidad Andina: Alternativas Políticas del Desarrollo*. Quito: CAAP.
- Ritzer, George. 1995. *Teoría Sociológica Contemporánea*. España: McGraw-Hill.
- Robinson, Scott. 1978. *El Etnocidio Ecuatoriano*. México: Universidad Iberoamericana.
- Roig, Arturo Andrés. 1977. *Esquemas para una Historia de la Filosofía Ecuatoriana*. Quito: PUCE.
- _____. 1979. "Los Comienzos del Pensamiento Social y los Orígenes de la Sociología en el Ecuador", Estudio Introdutorio en Espinosa Tamayo, Alfredo. *Psicología y Sociología del Pueblo Ecuatoriano*. Quito: BCE-CEN
- Rubio Orbe, Gonzalo. 1987. *Los Indios Ecuatorianos. Evolución Histórica y Políticas Indigenistas*. Quito: CECI-CEN.
- Rueda, Marco Vinicio. 1983. *Setenta Mitos Shuar*. Quito: Col. Mundo Shuar.
- Ruffie, Jacques. 1982. *De la Biología a la Cultura*. España: Muchnik Editores.
- Sahlins, Marshall. 1987. *Cultura y Razón Práctica*. Madrid: Gedisa
- Said, Edward. 1990. *Orientalismo*. España: Prodhufi.

- Salazar, Ernesto. 1995. *Entre Mitos y Fábulas. El Ecuador Aborigen*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Salomon, Frank. 1980. *Los Señores Étnicos de Quito en la Época de los Incas*. Otavalo: IOA.
- . 1993. “Matando al Yumbo: un Drama Ritual del Norte de Quito”. en Whitten, 1993; ver ref. supra
- Sánchez-Parga, José. 1986. *La Trama del Poder en la Comunidad Andina*. Quito: CAAP.
- Santana, Roberto. 1983. *Campesinado Indígena y el Desafío de la Modernidad*. Quito: CAAP.
- Shanin, Teodor. 1978. *Naturaleza y Lógica de la Economía Campesina*. Barcelona: Anagrama.
- Sills, Marc. 1989. “Etnocidio: un Análisis de Interacción Estado-nación”, *América Indígena*, Vol. XLIX. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Silva, Erika. 1986. “El Terrigenismo: Opción y Militancia en la Cultura Ecuatoriana”, en Varios, 1986; ver ref. supra
- . 1992. *Los Mitos de la Ecuatorianidad*, Quito: Abya-Yala.
- Soler, Ricaurte. 1987. *Idea y Cuestión Nacional Latinoamericanas*. México: Siglo XXI Editores.
- Stark, Louisa. 1993. “Modelos de Estratificación y Etnicidad en la Sierra Norte”, en Whitten, 1993; ver ref. supra
- Stutzman, Ronald. 1993. “El Mestizaje: una Ideología de Exclusión”, en Whitten, 1993; ver ref. supra.
- Traverso, Martha. 1998. *La Identidad Nacional en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Tinajero, Fernando. 1986a. “Estudio Introductorio”, en Varios, *Teoría de la Cultura Nacional*. Quito: BCE-CEN.
- . 1986b. *Aproximaciones y Distancias*. Quito: Planeta, Quito.
- Trujillo, Jorge. 1993. *Indianistas, Indianófilos, Indigenistas: entre el Enigma y la Fascinación*. Quito: ILDIS/Abya-Yala.
- Turner, Víctor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine: Chicago.
- Vallejo, Ivette. 1996. *Memoria e Identidad en el Sur de Chimborazo: un Estudio de Caso sobre las Transformaciones Culturales Religiosas en las Comunidades de Galte-Tipin*. Tesis Licenciatura en Antropología. Quito: PUCE.
- Varios. 1986. *Teoría de la Cultura Nacional*. Quito: BCE-CEN.

- Varios. 1991. *Indios. Una Reflexión Sobre el Levantamiento Indígena de 1990*. Quito: ILDIS/Duende/Abya-Yala.
- Varios. 1992. *Pueblos Indios, Estado y Derecho*. Quito: CEN.
- Vickers, William. 1989. *Los Sionas y Secoyas. Su Adaptación al Medio Ambiente*. Quito: Abya-Yala.
- Villavicencio, Gladys. 1973. *Relaciones Interétnicas en Otavalo-Ecuador*, México: Instituto Indigenista Interamericano
- Volkoff, Vladimir. 1984. *Elogio de la Diferencia*. Barcelona: Tusquet Editores.
- Werz, Nicolaus. 1995. *El Pensamiento Sociopolítico Moderno en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Whitten, Norman. 1976. "Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence Amidst Andean Colonialism", IWGIA Document, Copenhagen.
- Whitten, Norman. 1990. *Pioneros Negros: La Cultura Afroecuatoriana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro de Estudios Afroecuatorianos.
- Whitten, Norman (ed). 1981. *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Chicago: University of Illinois Press.
- _____ (ed). 1981. *Amazonía Ecuatoriana. La Otra Cara del Progreso*. Quito: Ediciones Mundo Shuar.
- _____ (ed). 1993. *Transformaciones Culturales y Etnicidad en la Sierra Ecuatoriana*. Quito: Universidad San Francisco de Quito.
- Wray, Natalia. 1989. "La Constitución del Movimiento étnico-nacional Indio en Ecuador", *América Indígena*, Vol XLIX, México.
- Yáñez, Hernán (Comp). 1996. *El Mito de la Gobernabilidad*. Quito: Trama Editorial.
- Yost, James. 1979. "El Desarrollo Comunitario y la Supervivencia Etnica. El Caso de los Huaorani, Amazonía Ecuatoriana", Cuadernos Etnolingüísticos, No. 6, ILV, Quito.