

Antología
Ciudadanía e identidad

Simón Pachano, editor

Antología Ciudadanía e identidad



FLACSO
SEDE ACADÉMICA DE ECUADOR

© **FLACSO, Sede Ecuador**

Páez N19-26 y Patria, Quito – Ecuador

Telf.: (593-2-) 232030

Fax: (593-2) 566139

www.flacso.org.ec

ISBN Serie: 9978-67-049-1

ISBN Volumen: 9978-67-074-2

Derechos de autor No. 017527

Compilador: Simón Pachano H.

Coordinación editorial: Alicia Torres

Cuidado de la edición: Paulina Torres

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Impresión: RISPGRAP

Quito, Ecuador, 2003

Índice

Estudio introductorio

Ciudadanía e identidad	13
Simón Pachano	

Bibliografía temática	67
------------------------------------	----

Artículos

Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico	83
José Almeida	

El género en la familia	143
Gloria Ardaya	

La politización del “problema obrero”. Los trabajadores quiteños entre la identidad ‘pueblo’ y la identidad ‘clase’ (1931-34)	189
Guillermo Bustos	

Los usos políticos de las categorías pueblo y democracia	231
Carlos de la Torre Espinosa	

La crisis de Guayaquil y los nuevos populismos	249
Rafael Guerrero	

La identidad devaluada de los <i>Modern Indians</i>	257
Hernán Ibarra	

Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo	285
Eduardo Kingman, Ton Salman y Anke Van Dan	
Para repensar la cuestión de la gobernabilidad desde la ciudadanía. Dilemas, opciones y apuntes para un proyecto	323
Amparo Menéndez-Carrión	
Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional	361
Blanca Muratorio	
Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones	377
Fredy Rivera Velez	

Presentación

La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO–Sede Ecuador, al identificar el contexto y objetivos en el que se inscribía la publicación de la Serie Antología comprobó que hechos de fundamental importancia habían incidido en el desarrollo de las Ciencias Sociales en la última década. La tan reiterada *crisis de los paradigmas* es posiblemente el hito determinante en este sentido, especialmente en cuanto ha significado la ruptura los ejes de análisis y de los puntos de referencia largamente considerados como inamovibles. Paralelamente, y más allá del campo estricto del conocimiento, varios procesos políticos han marcado el desarrollo de las Ciencias Sociales: la difusión de los regímenes democráticos, complejos procesos de transición y el reto de lograr plena vigencia de las libertades, participación ciudadana y estabilidad política en un marco de crisis económica. De igual manera, el surgimiento de nuevos actores sociales y nuevas identidades con particulares formas de expresión han constituido acicates para explorar nuevos temas y nuevas metodologías.

En este sentido, la publicación de este nuevo volumen de la Serie Antología, *Ciudadanía e Identidad*, da cuenta de los cambios de perspectiva analítica, así como de los cambios políticos que las Ciencias Sociales han debido asumir para responder a los retos de esta nueva coyuntura. La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Sede Ecuador espera contribuir, con la publicación de este volumen, al debate y análisis de estas nuevas realidades.

Fernando Carrión
Director
FLACSO – Sede Ecuador

Ciudadanía e identidad

Simón Pachano

Introducción

Tratar los temas de ciudadanía e identidad dentro de una *Antología de las Ciencias Sociales Ecuatorianas* es adentrarse en un terreno que, a pesar de haber sido objeto de constante exploración en los últimos años, tiene aún demasiadas zonas por descubrir. El número de artículos y libros que abordan estos temas, ya sea por separado o de manera conjunta, es expresión del interés que han despertado, pero aún será necesario recorrer un largo camino para desentrañar la complejidad conceptual que se ha desprendido de la coexistencia de múltiples -y muchas veces contradictorias- perspectivas. Ciudadanía e identidad han sido objeto de reflexión desde muchos puntos de vista y desde varios enfoques conceptuales, de manera que han terminado por transformarse en conceptos polisémicos, sujetos a tantas interpretaciones cuantos objetivos, intereses y adscripciones teóricas se encuentren en juego.

El enfrentamiento entre corrientes en torno a los conceptos resulta prácticamente inevitable en las ciencias sociales. Lo usual en ellas –al fin y al cabo herederas del pensamiento filosófico- es la discusión sobre conceptos, especialmente sobre su capacidad explicativa y su utilidad. Pero, en el caso de ciudadanía e identidad, el debate dentro del pensamiento social ecuatoriano ha adoptado, además, connotaciones políticas. La disputa por los conceptos se ha realizado no solamente en el campo académico o científico, sino fundamentalmente en el político. La posibilidad de llenarles de contenido ha dependi-

do en gran medida de objetivos que rebasan el campo científico y que se desprenden de los intereses de determinados sectores sociales. De manera especial, estos dos conceptos han pasado a ocupar un lugar destacado en las ciencias sociales a partir de su utilización como elementos centrales de definición por parte de organizaciones indígenas y de mujeres¹. En su condición de sectores sociales históricamente sometidos a formas de discriminación, ambos han encontrado en la identidad y en la ciudadanía los elementos básicos para replantear las condiciones de interacción con los otros sectores de la sociedad y con las instancias de representación y de gobierno. Por ello, en el Ecuador contemporáneo es prácticamente imposible comprender las connotaciones de ciudadanía e identidad sin atender a su vinculación con la evolución de las luchas de esos –y de otros– sectores sociales.

Sin embargo, abordarlos solamente desde esa perspectiva puede llevar a una toma de posiciones antes que a la construcción de una visión analítica que pueda dar cuenta de la complejidad de los dos conceptos, de su capacidad explicativa y de las condiciones que deben cumplirse para su aplicación en contextos como el del Ecuador contemporáneo. Al haberse transformado en elementos de disputa ideológica –en el campo de la práctica política– por encima de su condición de nociones válidas para la explicación –en el terreno de las ciencias sociales– está siempre presente el riesgo de pasar indistintamente de un espacio a otro o, lo que es más grave, de encontrar en uno de ellos las explicaciones para el otro. Aunque existe constante interacción entre los dos campos, es necesario diferenciarlos especialmente si el objetivo es comprender su evolución dentro de las ciencias sociales ecuatorianas. Como es obvio, esto no quiere decir que se pueda soslayar la permanente interacción que existe entre el nivel de la acción política y el de la construcción teórica, pero sí que es imprescindible establecer las especificidades de cada uno de esos campos, especialmente en lo que se refiere a la utilización de esos conceptos².

Esa diferenciación de niveles ha sido frecuentemente olvidada en el tratamiento de estos temas, de manera que resulta difícil discernir si se asiste a un debate conceptual o a una disputa eminentemente política. El problema se

-
- 1 También, aunque en menor medida, en su trayectoria se encuentra la huella de otras organizaciones étnicas (especialmente afroecuatorianas), movimientos regionales, grupos de reivindicación de derechos sexuales y organizaciones juveniles.
 - 2 Cabe atender a la diferenciación entre *categorías de la práctica* y *categorías de análisis* que se origina en Bourdieu; al respecto véase, Roger Brubaker y Frederick Cooper (2001).

vuelve más complejo cuando una misma persona y un mismo texto ocupan ambos niveles. No son pocas las ocasiones en que ello ocurre, lo que obliga a poner atención en la relación que existe entre los dos. Como sucede con muchos conceptos propios de las ciencias sociales, éstos se han ido construyendo en un proceso que no es –ni puede ser– el resultado de la actividad científica aislada, y que más bien tiene alto componente político. En sí mismo no es un problema, pero sí se transforma en tal cuando en el trabajo teórico se adoptan, de manera acrítica, las posiciones que provienen del debate político o, con mayor frecuencia, cuando se desarrollan argumentaciones teóricas con el fin de justificar posturas políticas.

En este punto es necesario señalar que aquella relación ocurre en una vía de ida y vuelta. Aunque esto resulte obvio, en aras de la comprensión de las complejidades es preciso distinguir siempre los dos sentidos de la interrelación entre ciencias sociales y política. En primer lugar, es inevitable que la construcción conceptual tenga fuerte influencia política o, en términos más amplios, que exprese posiciones y visiones específicas. Esta influencia es la que hace posible identificar corrientes ‘progresistas’ y ‘reaccionarias’ dentro de las ciencias sociales y es la que determina en última instancia en dónde se pone el peso explicativo³. En segundo lugar, es también inevitable –y desde la perspectiva platónica, deseable– que los hallazgos científicos alimenten las propuestas y las prácticas políticas. Aunque este sentido, aparentemente, tendría menos efectos sobre las ciencias sociales, no consigue eliminar los riesgos que de todas maneras establece un cierto tipo de condicionamiento hacia ellas, que termina por atarlas a determinadas necesidades políticas.

Dentro de esa constante interacción, los conceptos de ciudadanía e identidad han servido para redefinir la orientación de buena parte de las ciencias sociales, pero también para introducir cambios sustanciales en las posiciones y percepciones políticas, especialmente en las de la izquierda⁴. Junto a otros

3 Este primer sentido de la relación fue el tema central de la vieja y aparentemente ya superada discusión acerca de la ciencia libre de valores. Su versión actual, con expresiones y connotaciones muy diferentes, podría encontrarse en la crítica feminista y en los cuestionamientos al etnocentrismo.

4 Obviamente, siendo la política una interacción social, el cambio no se restringe a la izquierda. En realidad, éste se aprecia en el conjunto del sistema político, donde identidad (especialmente en su versión étnica) y ciudadanía han pasado a ocupar lugares centrales de la agenda nacional. La mejor expresión de ello fue el debate en la Asamblea Constituyente de 1997-1998 y, por cierto, sus resultados en cuanto a derechos colectivos y nuevas formas de reconocimiento ciudadano. Sin embargo, ya que la izquierda ha hecho suyos estos planteamientos, es preciso prestarle mayor atención a esa corriente.

conceptos, como etnicidad, multiculturalismo, tolerancia, participación, representación, derechos e incluso democracia, éstos han provocado cambios que habrían resultado impensables hace apenas una década. Como se verá en las siguientes secciones, dentro de las ciencias sociales esto se ha manifestado como la adopción de nuevos paradigmas y la introducción de perspectivas integradoras e interdisciplinarias, en lo que ha constituido una ruptura con los rígidos moldes que prevalecieron durante largo tiempo. Pero, por el momento, cabe prestarle atención a lo ocurrido en el campo de la política, ya que es allí donde en gran medida -y por efecto de la interacción señalada- se encuentran los elementos que condicionan el viraje de las ciencias sociales.

En la arena de la política

La introducción de la identidad y la ciudadanía como categorías de definición de la política no fue una simple operación de adición a lo que existía. Más bien se trató de un ejercicio de sustitución, que terminó por colocar a la izquierda en un lugar claramente diferente al que ocupaba y en el que se había empeñado -y se empeña aún- en mantenerse. Ambas categorías suponían el desplazamiento desde las posiciones marxistas ortodoxas que habían alimentado a la izquierda por casi un siglo hacia perspectivas mucho más cercanas al liberalismo o por lo menos a las versiones contemporáneas de la social democracia⁵. Obviamente, esto no coincide con la autodefinición de sus integrantes y tampoco puede ser fácilmente aceptado por ellos, pero es innegable que la adopción de aquellos dos conceptos significó la introducción de un hito de separación tajante, no solamente en cuanto a un antes y un después, sino entre su autoubicación ideológica y su práctica política.

La reivindicación de la ciudadanía como medio o como fin de la lucha política exige la adscripción a postulados como libertades, derechos, tolerancia e inclusión, todos ellos ajenos e incluso opuestos al marxismo⁶. Sin embargo, este desplazamiento no provocó la redefinición ideológica que ha acompañado

5 Respecto a la cercanía de las posiciones socialdemócratas contemporáneas con el liberalismo, véase, Anthony Giddens (1999). Una expresión proveniente de la vida política se encuentra en el documento "Ciudadanía, libertad y socialismo" preparado para el Congreso del PSOE del año 2001.

6 Al respecto véase, Will Kymlicka y Wayne Norman (1996); Chantal Mouffe (1999).

en otros países a procesos similares, con lo que se presentaron no solamente manifestaciones de incongruencia entre el discurso y las posiciones políticas, sino que se hizo evidente la imposibilidad de incluirlas en la agenda política nacional. En la medida en que no existió la voluntad de asumirlas en su totalidad, con todas sus exigencias y riesgos, ellas no encontraron el sustento necesario para asentarse en el espacio político como referentes fundamentales. En esas condiciones, la izquierda perdió la oportunidad de enarbolar la bandera de la ciudadanía en toda su plenitud y de plantarla en el sistema político como una reivindicación y una conquista de los sectores a los que siempre ha buscado representar⁷.

Así mismo, la adopción de la multiculturalidad como fundamento de la acción política lleva a asumir algunas posiciones claramente distantes de las que mantuvo tradicionalmente la izquierda. De manera fundamental, se trata de un desplazamiento desde lo económico hacia lo cultural, lo que a su vez supone varias definiciones previas. En primer lugar, exige hacerse cargo del cambio en la relación entre dos términos centrales en la concepción marxista, como son estructura y superestructura, en la medida en que la cultura –elemento superestructural por excelencia– se convierte en el factor determinante por encima de las condiciones materiales⁸. Por tanto, no se trata simplemente de un añadido o de la incorporación de una nueva variable, sino de un desplazamiento total del eje de la acción política y de una mutación integral en la concepción del mundo. Pero el problema se vuelve más complejo cuando se advierte que los sectores de izquierda han intentado complementar ambas perspectivas. Quizás ello sea posible, pero en sí misma esta operación ya constituiría el abandono de los condicionamientos de una visión unidimensional y su sustitución por la comprensión multidimensional. Dado que esta última se asienta sobre la búsqueda de múltiples códigos de significación en todos los ámbitos de la interacción social, su aceptación significa

7 Perdió también la oportunidad de introducir en el sistema político la ciudadanía como elemento básico para enfrentar al clientelismo, constituido en los últimos años en uno de los mayores impedimentos para lograr condiciones igualitarias de participación y de representación.

8 A esta afirmación se puede contraponer los aportes de Gramsci al marxismo, pero cabe preguntarse en qué medida ellos pudieron sentar raíces en la izquierda ecuatoriana. Así mismo, se puede acudir a la perspectiva de Mariátegui, quien tempranamente introdujo el problema étnico cultural en el análisis de los países andinos (obviamente con referencia al Perú, pero fácilmente asimilable a los otros países). También allí queda planteada la pregunta.

el abandono de un paradigma explicativo basado en un solo código de interpretación histórica⁹.

En segundo lugar, y una vez aceptado ese cambio de perspectiva de los elementos determinantes, obliga a definir a la cultura como arena política, para lo cual es necesario establecer con claridad qué se incluye y qué no se incluye en el concepto de cultura en función de su reivindicación como elemento central de la definición y como ámbito de enfrentamiento. Esto plantea dos problemas. Por un lado, es preciso pasar de la determinación casi *a priori* de los límites de las clases sociales a una mucho más compleja, en la que los elementos constitutivos no provienen de ‘realidades objetivas’. En sí misma, la definición de cultura y, mucho más, de identidad cultural, es absolutamente subjetiva en tanto se trata de una construcción artificial y en permanente cambio¹⁰. Debido a que está sujeta a las adscripciones que hacen las personas, es imposible demarcarla con la relativa facilidad que se puede hacer con los colectivos económico-sociales, como las clases. Por consiguiente, ella depende en gran medida de los elementos que se definen —o que los grupos sociales asignan en momento y lugar determinados— como definitorios. A riesgo de caer en el esencialismo étnico, culturalista o de cualquier otra especie, en este terreno no existen límites previamente establecidos, por tanto, es necesario construirlos, y ello supone asumir una perspectiva que siempre entró en conflicto con el marxismo¹¹. Por otro lado, una vez abierta la puerta de la interpretación cultural, es imposible impedir que por ella entren todos los temas que aluden de alguna manera a identidades o en general a construcciones culturales. Con ello se plantea un desafío para establecer los límites y los parámetros de lo político definido desde la cultura (qué es y qué no es político desde la perspectiva cultural), lo que puede hacerse únicamente por medio de un ejercicio de significación política, que tiene alta dosis

9 Por este camino se puede penetrar en el debate acerca del carácter teleológico que usualmente se ha atribuido al marxismo y la imposibilidad de mantenerlo bajo una perspectiva multiculturalista, pero ello supondría encaminar esta reflexión por rumbos diferentes a los del tema central de este artículo.

10 Al respecto existe abundante bibliografía, que en parte será revisada en la siguiente sección. Exhaustivas revisiones se encuentran en Baumann (2001) y en Brubaker y Cooper (op cit.) Véase también, Baud *et al* (1996).

11 La cuestión cultural —étnica, lingüística y de nacionalidades— siempre fue un problema para una visión totalizante como el marxismo, especialmente cuando debió enfrentar decisiones políticas. Buena parte de los problemas internos de la tercera internacional se originó en el tratamiento de ellos (o más bien en la negativa a reconocerlos). No es casual que el paradigmático caso de Yugoslavia generara un cisma en el monolitismo soviético. Al respecto, véase Claudín (1977).

de subjetividad y otra tanta de negociación y de correlación de fuerzas. En otras palabras, si lo étnico tiene significación política, similar trato pueden reclamar las identidades de género, regionales, entre otras¹².

En tercer lugar, la adopción del multiculturalismo impone el abandono de la ideología del mestizaje que la izquierda abrazó explícita o implícitamente por lo menos desde los años treinta del siglo XX¹³. En más de un sentido, el mestizaje es incompatible con el multiculturalismo, pero de manera especial en su tendencia a considerar la unificación cultural como medio y como fin de la sociedad para garantizar la constitución del Estado-nación. Frente a la evidencia de un Estado que excluía a las poblaciones indígenas, pero aferrándose a la necesidad de conformar un Estado supraétnico, la izquierda encontró en el mestizaje el mejor instrumento para lograrlo (lo que, de paso, no estaba reñido con el indigenismo que ella pregonaba). Por definición, dentro de la concepción anterior a la introducción de la noción de multiculturalismo, el Estado-nación propendía a la unificación cultural, en el entendido de que ella permitiría el acuerdo sobre los fundamentos de la convivencia social y política. En esas condiciones, la izquierda difícilmente podía excluirse de la corriente dominante, pero es innegable que el desplazamiento hacia el multiculturalismo constituyó una sacudida total que exigía redefinir integralmente sus orientaciones. Básicamente, la adopción de la perspectiva multicultural despojaba de cualquier connotación racial a las concepciones políticas y las llevaba hacia el ámbito cultural, con lo que se eliminaba la necesidad de buscar explicaciones en la mezcla de sangres y en las proporciones en que entra cada uno de los componentes, para pasar a comprender la organización de la sociedad –y por supuesto del Estado– en cuanto a la coexistencia de culturas diferentes e incluso contrapuestas.

12 Como se verá en la tercera sección, el tema de fondo puede desplazarse, en palabras de Taylor, al problema del *reconocimiento*, que alude al valor que se atribuye a las diversas culturas como líneas de construcción de identidades. Véase, Taylor (2001).

13 Las corrientes impulsoras del mestizaje como ideología, en América Latina, profesaron siempre un tipo de indigenismo que configuraba finalmente una visión del indio como personaje a ser redimido por medio de la integración en la sociedad mestiza. Las mejores expresiones se encuentran en la pintura y en la literatura de los años treinta en adelante. En las obras del muralismo ecuatoriano –aún en algunas tan recientes como la del Congreso Nacional– es infaltable la búsqueda de simbiosis a través del uso simbólico de conquistadores españoles, indígenas precolombinos y personajes republicanos. En el plano estrictamente político sería interesante profundizar en los contenidos del discurso de la Federación Ecuatoriana de Indios en los años sesenta, época de la lucha por la reforma agraria.

Finalmente, al colocarse en esta nueva perspectiva, la izquierda ecuatoriana abrió una nueva área de problemas, esta vez entre el internacionalismo propio de su definición ideológica y el particularismo que se desprende de la incorporación de los componentes étnico-culturales. De una u otra manera, el reconocimiento de la diversidad cultural está asociado a formas locales o estrictamente delimitadas de expresión (espacios geográficos, comunidades de lenguaje, grupos religiosos, organizaciones de base). Las interrogantes –no solamente para la izquierda– en este campo se presentan con relación a cómo compatibilizar esa diversidad cultural, expresada en realidades locales muchas veces minúsculas y en minorías, con las exigencias de un mundo cada vez más integrado. Aunque también en este caso es posible la coexistencia de ambas perspectivas, eso solamente puede ocurrir en la medida en que se las acepte integralmente, esto es, como expresiones de un mismo fenómeno, que no es otro que la globalización (o como se lo quiera llamar). Precisamente, el reto del multiculturalismo está en cómo materializarse y sobrevivir en el mundo contemporáneo, no en como eludirlo, a menos que se piense que estar o no estar en él es optativo. Además, en sí mismo el multiculturalismo se construye únicamente como un diálogo dentro de la diferencia y, en las condiciones actuales, la diferencia no se establece exclusivamente dentro de los marcos de un país determinado. Pero, precisamente aquí se presenta el problema para la izquierda, cuando en un abandono tácito de su internacionalismo ha abrazado la posición opuesta a la globalización, con lo que, entre muchas otras consecuencias, deja sin piso a la propuesta multicultural. Cualquier mirada medianamente detenida sobre las condiciones actuales demuestra que la defensa de esta última no es compatible con la ‘globalifobia’.

Más allá de las redefiniciones de la izquierda, donde aún quedan muchas tareas pendientes, lo señalado da cuenta de la compleja relación que se establece entre el debate conceptual y las definiciones políticas en temas como los tratados. Al mismo tiempo, permite apreciar el contexto en que se introdujo el debate sobre ciudadanía e identidad, así como las demandas que se establecieron desde la sociedad hacia las ciencias sociales. Para finalizar, cabe solamente reiterar lo señalado al inicio de la presente sección: por la complejidad del asunto, para lograr avances en el debate –tanto político cuanto académico– es imprescindible establecer nítidamente los límites entre ambos niveles y definir con precisión en cuál de ellos se enmarca el análisis. En atención a esa premisa, conviene señalar que a partir de este punto, el debate de las páginas

siguientes atiende exclusivamente al derrotero que han seguido los dos conceptos en el campo académico.

El descubrimiento de la acción

Durante los últimos años del siglo XX, las ciencias sociales ecuatorianas transitaron desde las estructuras a la acción. Previamente, las décadas de los años setenta y ochenta acogieron los estudios de grandes procesos, como las transformaciones de la estructura agraria, la industrialización, la vinculación del país al mercado mundial, la urbanización, los asentamientos poblacionales, la constitución del Estado-nación, entre otros¹⁴. La búsqueda de explicaciones confiables, en un contexto caracterizado por la ausencia de estudios previos, llevó a que buena parte de esos trabajos adoptara una perspectiva histórica o, por lo menos, que se hiciera cargo de extensos períodos con el fin de sustentar las relaciones causales. Esta visión de procesos que se suceden en el tiempo y que encuentran explicaciones en los componentes de la estructura económica y social, llevó a la generalización de una concepción muy ligada a la corriente histórico-estructural que predominaba en los medios académicos latinoamericanos y europeos en ese momento. Aún entre los trabajos de investigación que se apoyaban en estudios de casos se encontraba esta orientación general¹⁵.

Varias causas concurren para que se produjera el cambio mencionado. Primera, el propio debate dentro de las ciencias sociales, inducido por los avances de la investigación, se encargó de demostrar que prácticamente se habían alcanzado los límites de ese tipo de explicación. Los fenómenos concretos o las especificidades de la realidad ecuatoriana reclamaban un espacio del que no disponían en esta perspectiva. Se había vuelto casi imposible rebasar el nivel de generalidad que se lograba con ella. Además, buena parte de las con-

14 Una buena muestra de lo producido en ese período se encuentra en la colección de antologías publicadas por el Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, ILDIS. Los temas seleccionados –investigación agraria, procesos de urbanización, población migración y empleo, economía– expresan con claridad la orientación de las ciencias sociales en ese momento.

15 Son ilustrativas en este sentido las investigaciones sobre campesinado, que generalmente se basaban en estudios de caso, pero que pretendían extraer conclusiones globales o sistémicas. Esto demuestra que, más que un aspecto metodológico, allí predominaba un tipo de acercamiento teórico.

clusiones se desprendía más de consideraciones ideológicas (o, en el mejor de los casos, de apego a postulados teóricos) que de los hallazgos del propio proceso de investigación. En este sentido, se hizo evidente la tensión entre la posición epistemológica de los investigadores y los resultados de su práctica investigativa. Esta última contradecía en muchas ocasiones a la primera, lo que provocaba situaciones difíciles de resolver dentro de esa posición.

Segunda, el impulso académico que en ese momento tuvieron los centros de investigación y algunas universidades ayudó al desarrollo de nuevas disciplinas dentro de las ciencias sociales. El proceso de institucionalización de la investigación, iniciado a mediados de los años setenta y consolidado en los ochenta, impulsó decididamente la diferenciación disciplinaria y, con ella, la visión multidimensional de la realidad¹⁶. La antropología, la ciencia política y, en menor grado, la lingüística, la semiología y la ecología, contribuyeron a la renovación y, sobre todo, apoyaron a que surgiera una tendencia alternativa a la orientación señalada. No se trataba solamente del cambio de perspectiva disciplinaria, sino también de la incorporación de nuevos problemas y de la indagación desde niveles que habían permanecido al margen hasta ese momento¹⁷. La exploración acerca de las causas y las consecuencias de determinados procesos, de la racionalidad de los actores, de la construcción e imposición de normas que regulan las prácticas sociales, de la constitución de nuevos actores sociales, entre otros, fueron tomando cuerpo en las investigaciones y en el debate académico¹⁸.

Tercera, el proceso de democratización, tanto en Ecuador como en la mayor parte de países de América Latina, puso sobre la mesa problemas que anteriormente no eran objeto de interés o lo eran de manera muy marginal. Así, la atención de muchos investigadores se fue desplazando hacia los partidos políticos, a los sistemas electorales, a las formas de participación, a los elemen-

16 A diferencia de otros países latinoamericanos, las instituciones ecuatorianas de ciencias sociales no dependieron significativamente del Estado. Con excepción de las universidades públicas, que obtienen sus recursos del presupuesto estatal, las entidades académicas y de investigación han acudido mayoritariamente a fuentes externas, lo que les ha otorgado gran autonomía con respecto a las condicionantes internas.

17 Los estudios desarrollados por extranjeros y excepcionalmente por algún investigador nacional, especialmente en campo de la antropología, constituyeron la excepción y fueron hasta cierto punto precursores de la corriente que se impondría más adelante.

18 La propia noción de *actor social*, que se generalizó en ese período, constituye expresión clara de este desplazamiento en múltiples disciplinas, campos, temas y niveles de análisis.

tos propios del sistema político, a las orientaciones de la población y al papel de las instituciones en la construcción y consolidación de la democracia¹⁹. Un aspecto fundamental en este nivel fue el campo que se abrió para la reflexión acerca de la ciudadanía que, inevitablemente en un contexto democrático, debía ocupar un lugar privilegiado. También en este caso no se trataba solamente de la incorporación de nuevos temas, sino que con ello venía la exigencia de nuevos elementos conceptuales y de la definición de campos y objetos de investigación diferentes a los que predominaban en las décadas anteriores. Así mismo, la selección de la democracia como tema central del análisis llevó a un cambio en la posición teórica y conceptual, pero también en la definición ideológica de los investigadores.

Cuarta -y en estrecha relación con la anterior-, Ecuador se integró en la corriente de renovación teórica y conceptual que ocurría dentro de las ciencias sociales latinoamericanas. Esta se expresó en la adopción de nuevas ópticas y en la incorporación de temas, no solamente de los relacionados con la democracia, sino también con otros elementos propios de sociedades cambiantes. Uno de los resultados de mayor trascendencia en este nivel fue el desplazamiento hacia los aspectos relacionados con la acción social. Como lo han señalado diversos autores, esto significó un cambio sustancial, ya que se abandonaban las concepciones rígidas de la visión estructural para pasar a la comprensión de la dinámica de las sociedades²⁰. Además, esto constituía el germen de la preocupación por los problemas propios de la sociedad, que desde entonces se integraría a la reflexión y al lenguaje coloquial como 'sociedad civil'. Hasta ese momento, ella había permanecido relegada a un lugar secundario y sujeta a interpretaciones rígidas que derivaban sus conclusiones de las grandes construcciones teóricas²¹.

19 Seis características se pueden destacar en los estudios políticos previos: la visión general desde perspectivas omnicomprendivas; la determinación de lo político por lo económico; la débil diferenciación de niveles, que no dejaba lugar para el sistema político; el bajo interés por la democracia; la ausencia de investigación directa; la escasa o nula incorporación de conceptos propios de la ciencia política.

20 Véase Calderón (1995); Touraine (1998); Mayorga y Faxas (1991).

21 Con la alusión a estas grandes construcciones me refiero a las teorías omnicomprendivas que veían al conjunto de la sociedad como un todo que se explicaba generalmente por factores extra-sociales, principalmente por los de carácter económico. En América Latina, y de manera especial en el Ecuador, tuvieron débil aceptación las que ofrecían explicaciones ligadas a la dimensión de lo social, como las que provenían de la sociología clásica en sus vertientes funcionalista o estructuralista.

Quinta, los cambios económicos y sociales que se sucedían en la sociedad demandaban nuevas orientaciones de las ciencias sociales. El auge económico de la exportación petrolera se tradujo en un conjunto de transformaciones que llevaron a la configuración de una sociedad muy diferente de la que había prevalecido -con algunas modificaciones que ocurrieron en los años sesenta- desde la década de los treinta. Sin embargo, cuando ella aún no había logrado consolidarse, se hizo presente la crisis que afectó a toda América Latina, a inicios de la década de los ochenta, lo que introdujo nuevos elementos en la estructura social y en las demandas de los diversos sectores sociales. Por ello, lo más sobresaliente de esta nueva situación fue el surgimiento de nuevos sectores sociales y el correspondiente cambio en sus demandas tanto en lo económico como en lo social y en lo político. En consecuencia, junto con las nuevas realidades que se desprendían de la democratización, estos cambios estructurales habían producido una constante significación y resignificación de actores sociales. En estas condiciones, en el plano de las ciencias sociales resultaba insuficiente la visión de los grandes agregados, como las clases sociales, que prácticamente anticipaban las conclusiones y dejaban poco espacio para que la realidad se expresara en toda su complejidad²².

Sexta, la irrupción del movimiento indígena a comienzos de los años noventa se constituyó en un referente de importancia sobre la constitución de nuevos actores sociales y, de manera especial, sobre el surgimiento de nuevas demandas hacia el sistema político. Por el contenido étnico-cultural de sus planteamientos, éste ponía en cuestión las explicaciones asentadas exclusivamente en las condiciones económicas y dirigía la atención hacia aspectos poco explorados, como los valores, las percepciones, las identidades, la construcción de imaginarios o las concepciones de la sociedad, de los derechos, de la justicia y del poder. Su fortalecimiento y la gravitación que fue alcanzando en el contexto nacional, así como la depuración de sus planteamientos, lo llevaron a interpelar al poder en su conjunto, es decir, a poner en cuestión el ordenamiento estatal en cuanto a su capacidad de inclusión. Inevitablemente, esto se constituyó en un reto para las ciencias sociales, no solamente desde el punto de vista antropológico -que fue la perspectiva ini-

22 La mejor expresión de esto fueron los estudios sobre el campesinado, a los que he aludido antes, así como los que trataban sobre el sector informal y sobre los pobladores de los barrios urbanos de reciente conformación.

cialmente adoptada para buscar explicaciones-, sino desde múltiples acercamientos²³.

Finalmente, la crisis del marxismo tuvo también en Ecuador –al igual que en la mayor parte de países de Occidente- notable incidencia en la reorientación de las ciencias sociales. Durante por lo menos dos décadas ellas giraron en torno a sus categorías, ya sea por adscripción o por contraposición. Gran parte de las interpretaciones de la realidad buscaban comprobar o rebatir la validez de los postulados marxistas, lo que llevó a la constitución de un campo teórico y conceptual relativamente estrecho. Como sucedió en todos los países en que el marxismo tuvo fuerte influencia en los medios académicos, su doble connotación de instrumental de análisis de la realidad y de doctrina política otorgó características políticas no solamente al enfrentamiento sino a la actividad de investigación en sí misma. Buena parte de los estudios se orientaban prioritariamente a sostener postulados antes que a construir explicaciones de la realidad. Además, buena parte de ellos se adscribían a las interpretaciones ortodoxas, que privilegiaban la visión de los grandes procesos estructurales y que dejaban poco espacio para la acción de los sujetos sociales.

Los resultados de la conjugación de todos estos elementos fueron los cambios ya señalados de perspectivas de análisis, instrumentos conceptuales, temas de interés, y la apertura a la indagación desde múltiples disciplinas. En conjunto, ellos condujeron al desplazamiento, que he mencionado al inicio, desde las estructuras a la acción. En lo que aquí interesa, cabe destacar que esto obligó a las ciencias sociales a dirigir su atención hacia las personas en tanto actores o sujetos, a poner interés en las causas de sus demandas, en las características de sus orientaciones, a preocuparse de los valores que ellos construyen y de los cuales se nutren para sus acciones en sociedad. En fin, las ciencias sociales ecuatorianas descubrieron el gran horizonte de la acción social, que a su vez abrió paso al de la identidad y al de la ciudadanía.

23 La adopción de lo étnico como núcleo articulador de las demandas indígenas tuvo un período de gestación de por lo menos una década, desde comienzos de los ochenta cuando se hicieron evidentes las primeras manifestaciones de la diferenciación entre reivindicaciones típicamente campesinas (tierra, recursos, crédito) y las de contenido étnico-cultural. Durante ese período se produjo un largo debate acerca de los contenidos de las propuestas del movimiento indígena, que en realidad expresaba la contraposición entre las posiciones ligadas a la ortodoxia campesinista y las que mostraban una actitud más receptiva a la nueva corriente. Al respecto es importante el papel que jugaron los trabajos de Roberto Santana, quien destacó aquella pugna dentro de las organizaciones que hasta entonces tenían una definición claramente campesina.

Los primeros estudios

A mediados de la década de los ochenta, siguiendo la tendencia general de América Latina, la atención de los investigadores y académicos se dirigió hacia los movimientos sociales. Las dictaduras del Cono Sur y de Brasil habían cerrado los espacios de participación de la sociedad en el sistema político, frente a lo cual diversos grupos de la sociedad debieron acudir a mecanismos hasta entonces desconocidos de canalización de sus necesidades y a formas también nuevas de organización. En realidad, en el fondo de esta nueva orientación se encontraba un cambio sustancial en las demandas, en los contenidos de sus propuestas y en los elementos que constituían su unidad como conglomerados sociales. Las reivindicaciones en torno a la vivienda, a las condiciones de vida, en general a todo lo relacionado con lo cotidiano, tomaron tanta o mayor importancia que las relacionadas con el salario, con la estabilidad laboral o con la seguridad social, que tradicionalmente habían constituido el eje de la acción de los sectores populares. Junto con ellas se innovaron las formas organizativas, así como sus elementos de integración.

Varios estudios de esa época se concentraron en lo que tenían de particular estas nacientes orientaciones de la acción social, lo que los llevó a privilegiar tres elementos. Primero, el carácter nuevo de estos movimientos sociales, con lo que se establecía un corte radical con las manifestaciones previamente conocidas y se llamaba la atención sobre sus especificidades. Segundo, que no se trataba de acciones dirigidas a la captación del poder político en cualquiera de sus niveles. Esto no solamente ponía en cuestión la orientación que previamente había predominado en la realidad latinoamericana, sino que se convertía en una exigencia para que las ciencias sociales encontraran explicaciones adecuadas. Y, tercero, que su componente central no eran las reivindicaciones en sí mismas, sino que detrás de ellas existía un complejo proceso de construcción de identidades²⁴. Como es obvio, esto remitía a problemas mucho más complejos, tanto en la realidad como en el campo de la investigación. En esta última se manifestaba como un cambio total de la perspectiva de análisis y como el abandono de los referentes que habían prevalecido por varias décadas.

24 El estudio emblemático de esta visión fue el de Tillman Evers (1985).

Las ciencias sociales ecuatorianas se integraron a esa tendencia tanto por la vía del análisis de los movimientos sociales como por los estudios de determinados sujetos colectivos²⁵. Aunque en ocasiones la línea demarcatoria entre ambos es tenue, cabe la diferenciación entre estudios de movimientos y de sujetos, ya que se trata de objetos de investigación específicos pero también de distintas perspectivas de análisis. El acercamiento a los sujetos no siempre se lo ha realizado considerando su condición de actores, esto es, desde la dimensión de su acción social, de sus demandas, de sus formas organizativas y de sus movilizaciones. Por el contrario, buena parte de ellos, especialmente en el período señalado, se han centrado en aspectos estructurales de esos sectores, en especial en sus condiciones de vida, en los mecanismos de acceso a las fuentes de trabajo y en las características de las familias. Un elemento fundamental en este sentido fue la introducción de la noción de *estrategias de supervivencia*, originada en los estudios de las familias urbanas en países del Cono Sur y trasladada a las situaciones que enfrentaban los pobres tanto en el campo como en la ciudad²⁶.

Desde la perspectiva de los sujetos sociales hubo una producción abundante de estudios, especialmente acerca de los pobladores urbanos y de su forma de inserción en el mercado de trabajo²⁷. Es importante señalar que, aunque muchos de ellos mantenían el sesgo estructural que había caracterizado a la reflexión en etapas anteriores, en estos se encontraba ya un elemento importante de cambio en la medida en que reconocían la importancia de las decisiones y de las orientaciones de los sujetos. El énfasis puesto en las estrategias de supervivencia, constituía un reconocimiento implícito de aquellos aspectos y una negación del determinismo. Pero, incluso los trabajos que partían de otras perspectivas llegaban a una posición relativamente similar en tanto se encontraban con una realidad que se negaba a amoldarse a visiones preconcebidas²⁸. De cualquier manera, estos trabajos terminaban siempre por

25 Dentro de los estudios de los movimientos sociales cabe diferenciar entre los que continuaban con la tendencia originada a mediados de los años setenta, centrada en las acciones obreras y campesinas, de los que surgieron en ese momento y que se referían a las nuevas expresiones (de pobladores urbanos, de mujeres, regionales, étnicos).

26 La formulación original de este concepto se encuentra en Pastrana y Duque (1973)

27 Véase, Pérez (1986)

28 Esto puede decirse inclusive de los autores que se adscribían a corrientes como la denominada *escuela lógica del capital*, que enfrentaba a la realidad con una visión deductiva de los planteamientos marxistas. Al respecto, véase Lesser (1987)

buscar explicaciones para las acciones específicas de aquellos sectores sociales sin que pudieran limitarse al tratamiento de las condiciones estrictamente estructurales.

El campo de estudio de los movimientos sociales fue más rico en cuanto a la incorporación de nuevas perspectivas y de la introducción de problemáticas que no habían recibido la atención de los investigadores hasta ese momento. Por su propia naturaleza, este espacio de reflexión constituyó una ruptura con lo que se venía haciendo, tanto por la importancia asignada a la acción —que se transformó en el elemento central del análisis—, como por la necesidad de renovar conceptos y de asumir una perspectiva apropiada para este efecto. Aunque en Ecuador no tuvo la acogida y la fuerza que logró en varios países de América Latina, buena parte de la reflexión en este nuevo ámbito se alimentó de los aportes conceptuales y metodológicos que, desde diversas posiciones, venían desarrollando algunos autores europeos y que en sí mismos constituyeron la fundación de una nueva corriente dentro de la sociología²⁹.

En general, los estudios sobre movimientos sociales aportaron con algunos elementos a las ciencias sociales latinoamericanas, entre los que se pueden destacar los siguientes: a) sin abandonar necesariamente la perspectiva sistémica, se alejaron de las teorías abarcativas y se concentraron en las especificidades de la acción de determinados grupos sociales; b) se adentraron en la búsqueda de causas y condiciones de la acción colectiva como elementos explicativos de los procesos sociales; c) sustituyeron, en términos analíticos, a los grandes agregados sociales estructuralmente determinados (especialmente las clases) por los actores definidos por sus expectativas, por sus orientaciones, por sus formas organizativas y por sus demandas; d) introdujeron la distinción entre los niveles de la acción (social, político, cultural); e) contribuyeron a eliminar las visiones teleológicas que se derivaban de las perspectivas anotadas; f) permitieron que en el análisis se incorporaran múltiples elementos explicativos de la acción (como los culturales, la construcción de identidades, entre otros).

La acogida relativamente baja que tuvieron aquellos planteamientos entre los investigadores sociales ecuatorianos no significa que hayan quedado al

29 Touraine y Melucci fueron autores que lograron gran influencia en los medios académicos latinoamericanos. En Ecuador fue relativamente moderada la adopción de sus propuestas que, sobre todo en el caso del primero, significaron un cambio radical en el acercamiento conceptual-metodológico y que en países como Chile y Argentina tuvieron gran acogida. Véase, Touraine (1987); Tironi (1987); Jelin (1987); Calderón (op.cit.)

margen de su trabajo académico los temas de estudio que se privilegiaban en aquellos acercamientos. Por el contrario, la década de los ochenta fue fértil en estudios acerca de actores y de movimientos sociales, pero la mayor parte de ellos no se inscribió dentro de las tendencias renovadoras que en ese momento se imponían en los medios académicos latinoamericanos. La característica más notoria de esto fue la debilidad teórica de las aproximaciones a situaciones y casos concretos, es decir, su escaso aporte en la apertura de nuevos horizontes ya no solamente en el nivel del descubrimiento y de la descripción de nuevas áreas para la investigación, sino en la construcción de un espacio de reflexión y análisis.

En gran medida se buscó subsanar estas carencias con la aplicación de categorías antropológicas, especialmente con las que permitían adentrarse en los microcosmos de las relaciones cotidianas. Se puede decir que, durante un cierto período y en el caso específico de este tipo de estudios, las ciencias sociales ecuatorianas se ‘antropologizaron’, con lo que se forzó la capacidad explicativa de esa disciplina en la medida en que se la utilizaba indistintamente en cualquier ámbito y para cualquier situación. Es posible que esto tuviera su origen en la sobredimensión que se le otorgó al movimiento indígena, lo que tuvo un efecto de irradiación conceptual hacia otras áreas a través de la transposición indiscriminada de las categorías, metodologías y conceptos que se utilizaban para su análisis³⁰. Sin que lo dicho signifique negar la validez de los acercamientos antropológicos y sin dejar de reconocer los aportes que se pueden obtener de su aplicación a realidades como la de los actores y de los movimientos sociales, es indiscutible que buena parte de esos estudios sacrificaron su potencial teórico al hacer un uso poco riguroso de categorías y conceptos que no les pertenecían, en lugar de propender a la renovación teórica de su propia disciplina³¹.

30 Como se verá más adelante, esta sobredimensión de lo étnico dejó su huella en muchos temas, de manera especial en el de la identidad.

31 Estoy consciente de la imprecisión del término ‘antropologización’ y de los riesgos que entraña -en un momento de ruptura de las barreras disciplinarias- la crítica a la utilización de categorías antropológicas en ámbitos que le resultan ajenos. El objetivo es llamar la atención sobre la desnaturalización de esas categorías al trasladarlas como cascarones vacíos, despojadas de sus raíces epistemológicas. En este sentido, la ‘antropologización’ de las otras disciplinas es a la vez la ‘desantropologización’ de las categorías.

Pero, desde otro punto de vista, la importancia que cobró la antropología debe llevar a considerarla –junto a los de actores y de movimientos sociales– como el tercer ámbito de reflexión de las ciencias sociales ecuatorianas en los años ochenta. La confluencia de varios elementos en el nivel sociopolítico se constituyó en el impulso que llevó a la revalorización de esta ciencia³². En síntesis, se juntaron tres hechos: a) el proceso de construcción de una identidad étnica en las comunidades indígenas, que constituyó uno de los resultados de la consolidación del campesinado parcelario surgido de la aplicación de las reformas agraria³³; b) la irrupción de las organizaciones indígenas con propuestas de corte étnico-cultural y con formas propias de movilización; c) los avances en el proceso de inclusión democrática, especialmente en la dimensión electoral, de la población indígena y de las áreas rurales³⁴.

Obviamente, cada uno de estos hechos actuaba en un sentido específico, aunque en conjunto todos ellos generaron en los investigadores la necesidad de buscar los elementos explicativos por medio de categorías antropológicas. En el caso del primero, se justifica plenamente la apelación a una ciencia que tradicionalmente había provisto los elementos para la interpretación de ese tipo de situaciones. Pero en lo que se refiere a los otros se hace más difícil la comprensión de aquella búsqueda, ya que el nivel en que se sitúan no tiene necesariamente relación con la perspectiva antropológica o, cuando menos, no se trata de problemas que puedan ser explicados exclusivamente desde ese tipo de acercamiento. Tanto las propuestas de las organizaciones indígenas,

32 Hasta ese momento, la mayor parte de acercamientos antropológicos se habían concentrado en el análisis de comunidades y en los procesos de interrelación que sucedían en el interior de ellas. En los años señalados ocurrió, como se verá de inmediato, un cambio drástico en varios de sus elementos constitutivos como ciencia aplicada.

33 Existe abundante bibliografía sobre la recuperación de la condición étnica en las comunidades. Véase, Ramón (1992). Para una visión crítica y muy sugerente, véase H. Bonilla (1992).

34 Paralelamente a este proceso se produjo el fortalecimiento de los centros de investigación y de las organizaciones de desarrollo. Así, la necesidad de encontrar respuestas satisfactorias a realidades complejas se conjugó –en muchos casos dentro de una misma entidad– con el interés por adecuar la noción de desarrollo a las condiciones particulares de comunidades urbanas o rurales caracterizadas por la diversidad. La noción de desarrollo, despojada de la condición omnicompreensiva que tuvo hasta los años setenta, sirvió para impulsar programas y proyectos de carácter participativo, en los que representaba un papel fundamental la orientación de los actores, sus prácticas cotidianas, sus formas organizativas. Por consiguiente, desde la práctica de lo que desde entonces se comenzó a ver como desarrollo comunitario y desarrollo local, entre otras múltiples acepciones, se generó una demanda de explicaciones acerca de las particularidades de esas comunidades.

como las nuevas condiciones de participación democrática podían abrir paso a lecturas más cercanas a la ciencia política, pero en la práctica éstas quedaron relegadas a un segundo plano y a un momento posterior o, en muchos casos, se vieron forzadas a adaptarse a la visión dominante. En esa medida, la mayor parte de las interpretaciones de esos hechos estuvieron marcadas por la utilización de categorías como identidad, imágenes, exclusión, discriminación y cultura, además, obviamente de etnicidad y de diferencia. Así, en esos años se fue conformando el campo de pensamiento de la antropología política, que habría de cobrar mucha importancia en el futuro inmediato.

La adopción de esta perspectiva dejó marcas profundas en el análisis social y político, especialmente en la utilización de un conjunto de categorías rápidamente adoptadas por las ciencias sociales. A partir de ese momento, los estudios políticos en Ecuador no han podido desprenderse de un enfoque que combina la visión propia de la ciencia política con elementos que hacen relación a la diversidad, a la exclusión y a la presencia de grupos diferenciados. Se puede decir que las ciencias sociales ecuatorianas encontraron un camino propio para explicarse los aspectos sociales y políticos, lo que a su vez llevó a una interpretación muy particular de la democracia. Las especificidades de esta visión condujeron a los investigadores a interesarse en aspectos y temas, como los de ciudadanía e identidad, que no recibieron similar atención en otros países de América Latina o que fueron abordados desde otras perspectivas y con otras preocupaciones.

Precisamente, el cuarto campo de análisis que adquirió importancia en ese mismo período fue el de la democracia. Pero, al contrario de la corriente predominante en el continente, en los medios académicos ecuatorianos no hubo mayor interés en los temas que se veían como propios de las transiciones, esto es, los diseños institucionales, la vigencia del Estado de derecho, la gobernabilidad, los rendimientos sociales y económicos del sistema político, entre otros. Alimentada por los elementos antes señalados, la reflexión se orientó más bien hacia las condiciones sociales y culturales, mas no al régimen en sí mismo. Las alusiones e interpelaciones a la democracia se referían a las exclusiones sociales, a la baja capacidad de la sociedad para integrar al conjunto de sectores sociales, a la imposibilidad de constituir el Estado-nación, en fin, a su condición de mecanismo que permitiera limar las diferencias de una sociedad plural, especialmente en lo étnico. No se trataba de una reflexión acerca de la democracia como un orden político que pudiera convertirse en la expresión

incluyente de aquella sociedad diversa, sino de la necesidad de democratización de la propia sociedad. Por ello, como he señalado antes, lo que verdaderamente se desarrolló en esos años, para el estudio de la democracia y en general de lo político, no fue exactamente dentro de la ciencia política, sino más bien de la antropología política o de la sociología política³⁵.

A partir de esta orientación se construyó una interpretación utopista de la democracia, en la que el debate central giraba en torno a las condiciones sociales, mientras que los otros niveles quedaban en el olvido o apenas se los reconocía como un reflejo de aquéllas. Antes que una preocupación por la democratización del régimen y del sistema políticos, los científicos sociales ecuatorianos se acogieron a la visión de la democratización de la sociedad. La mayor parte de los trabajos durante ese período se mantuvo en ese campo, lo que llevó a descuidar los otros aspectos³⁶. Pero lo que cabe destacar no es principalmente este descuido, sino los contenidos de esta específica concepción, ya que ellos son los que explican en buena medida la trayectoria posterior de la reflexión, sobre todo en referencia a los conceptos de identidad y ciudadanía.

Un primer elemento de ésta es la escasa o nula diferenciación de los diversos niveles de la acción y, sobre todo, del análisis. Al considerar a la democracia fundamentalmente en sus aspectos sociales y, a la vez, al interpelar desde ellos -y solamente desde ellos- a su condición de orden político, se establecía una confusión difícil de resolver tanto conceptual como teóricamente. Muy diferente habría sido que se cuestionara al régimen y al sistema políticos por su incapacidad para expresar o representar las diferencias y para procesar los conflictos y demandas de una sociedad plural. Pero el cuestionamiento se dirigía más bien a condiciones básicas de la sociedad -especialmente a los mecanismos de exclusión- cuya permanencia se atribuía a fallas y vacíos de la democracia (olvidando en muchos casos la larga historia de exclusión derivada de condiciones propias de la sociedad)³⁷. Es obvio que un régimen democrático debe ofrecer mecanismos y procedimientos para el procesamiento de esas diferencias y de los conflictos que emanan de ellas, pero no puede ir más allá

35 Un buen ejemplo de esta tendencia se encuentra en Sánchez-Parga (1992).

36 Una posición alternativa es la que aborda paralelamente los dos niveles. Véase, Menéndez (1988).

37 Existen valiosos estudios histórico-antropológicos de los mecanismos de exclusión social (Cf. Guerrero 1991). Por ello, no deja de llamar la atención que no se produjera el encuentro entre ese tipo de reflexión y la que se hacía sobre la democracia.

de es³⁸. Al exigir a la democracia rendimientos que no estaba en capacidad de ofrecer y al pedirle cuentas por responsabilidades ajenas, se la desvirtuaba y transformaba en algo prescindible.

Uno de los resultados de esta posición fue el escaso valor asignado a la democracia en su dimensión política institucional. Esto es perfectamente comprensible si se considera que, por un lado, se la evaluaba frente a las condiciones imperantes en la sociedad y, por otro lado, era explícita la indiferencia hacia los aspectos formales, institucionales y procedimentales³⁹. En realidad, esta posición integraba –y en gran medida lo sigue haciendo– en un mismo plano al régimen político, al sistema político y a las condiciones sociales, lo que volvía prácticamente imposible la identificación de los problemas, sus causas y sus posibles soluciones⁴⁰. De esta manera, en lugar de indagar por las relaciones entre esos tres niveles, como una vía para conocer y evaluar los rendimientos económicos, políticos y sociales de la democracia, los trataba como si todos ellos constituyeran uno solo. Para decirlo en términos concretos, una cosa es exigir que la democracia tenga la capacidad suficiente para eliminar o para no reproducir, ‘en los niveles del régimen y del sistema’, las diferencias existentes en la sociedad, y otra muy diferente es pedirle que ella se haga cargo directamente de éstas o, peor aún, atribuirle a ella su existencia.

La democracia, ‘en tanto régimen’, debe proveer los instrumentos legales o normativos para impedir que las diferencias sociales se trasladen al nivel político y que se conviertan en elementos de dominación y poder. Más aún, debe contar con todos los arreglos necesarios para que la igualdad política y la

38 Lo dicho puede prestarse fácilmente para la crítica, en el sentido de que se trata de una definición mínima de democracia, restringida a lo político, a las normas, a las instancias de toma de decisiones y a sus procedimientos. Sin embargo, como se verá de inmediato, esta es la garantía para comprender adecuadamente la relación entre la democracia y las condiciones sociales en que ella se desarrolla, pero sobre todo –abandonando por un instante el campo académico– para que ella pueda materializarse en una realidad multicultural. Una posición contraria se encuentra en Menéndez (1991).

39 Durante ese período se realizaron muy pocos estudios sobre los aspectos institucionales. Por el contrario, éstos constituían uno de los ejes de la reflexión de las ciencias sociales latinoamericanas, con lo que pasaron a convertirse en tema central de las transiciones. Véase, Garretón (1997).

40 De esta manera se hace imposible diferenciar entre el nivel normativo, es decir, el que establece los límites de lo permitido y de lo prohibido, el de la representación y el de las relaciones, valores, orientaciones. Estos pueden ser tratados, desde la perspectiva de Sartori, como niveles de consenso: a) procedimental (de las reglas de juego o procedimientos), b) de acción política (de los gobiernos o de las políticas gubernamentales) y c) de comunidad o básico (de los valores fundamentales que estructuran las creencias). Véase, Sartori (1988 y 1996)

igualdad ante la ley sean una realidad. ‘En tanto sistema’, la democracia debe asegurar que los intereses de todos los ciudadanos sean representados y procesados en las instancias de toma de decisiones, y que a la vez encuentren similares oportunidades para acceder a ellas. Este es el nivel en que se determina la calidad de la participación y de la representación y en el que se materializa el carácter más o menos democrático del régimen⁴¹. Sin embargo, ninguno de los dos puede contar, sino sólo indirectamente, con los medios para alcanzar la democratización de la sociedad. El régimen lo consigue parcialmente, por ejemplo, a través de diseños institucionales que ayuden a generar y arraigar orientaciones y conductas democráticas. El sistema puede hacerlo por la práctica reiterada de consensos y de acuerdos que pueden servir como incentivos para que en la sociedad ocurra algo similar, así como por su ejercicio en la aplicación de políticas de redistribución del ingreso o de beneficios sociales. Desde ellos no se puede llegar más allá.

Pero, al no diferenciar los niveles, tanto la práctica política como las ciencias sociales formularon exigencias que la democracia no podía procesar, menos aún resolver. Se esperaba que de ella emanaran las soluciones a los problemas de exclusión en el nivel de lo social, con lo que se la condenaba al fracaso ya que de ninguna manera se podrían obtener resultados medianamente positivos en ese nivel. Los problemas propios de la sociedad se trasladaban al régimen y al sistema, sin ninguna mediación, sino como componentes de un mismo horizonte o conjunto. Habría sido muy distinto que se propusiera introducir en el régimen político las disposiciones y normas que garantizaran las libertades, la igualdad ante la ley y, sobre todo, el reconocimiento ciudadano de los grupos diferenciados o, que se buscara formas apropiadas de participación y de representación para esas colectividades⁴². De cualquier manera, esto lleva necesariamente a dos temas que estuvieron presentes, aunque fuera de manera embrionaria, en aquel período y que constituyeron el

41 Solamente en condiciones excepcionales puede coexistir un régimen no democrático, escasamente democrático o definitivamente autoritario con un sistema democrático. Los actores políticos, que se desempeñan en este último, tenderán a impulsar cambios para lograr la democratización del régimen. Uno de estos casos excepcionales es el de Chile en el período post-Pinochet, donde aún coexisten un régimen con rezagos autoritarios y un sistema de orientación democrática.

42 En la siguiente sección volveré sobre este tema que, sin duda, constituye el centro del debate político y académico en Ecuador. Su tratamiento alude a la concepción de la democracia, a los atributos que se le asignan y a los resultados que se esperan de ella.

eje de preocupación en la última década del siglo XX: la identidad y la ciudadanía.

Identidad, ciudadanía y democracia

Los años noventa comenzaron y se cerraron con el debate en torno a la identidad y, en menor medida, a la ciudadanía. Por los antecedentes señalados —en especial por el predominio del tema étnico— estos dos conceptos generalmente fueron tratados en conjunto y en no pocas ocasiones se los manejó como una unidad. Como he señalado en la sección anterior, ambos estuvieron referidos a la democracia, dentro de una visión muy particular de ésta, todo lo cual configura un panorama que debe ser analizado si se quiere comprender las especificidades de las ciencias sociales en los últimos años del siglo. Pero, antes de emprender ese camino, es necesario señalar que a lo largo de la década de los noventa se produjo un leve cambio en uno de los términos de esta ecuación cuando algunos estudios sobre la democracia se alejaron de aquella tendencia y abordaron los problemas propios del régimen y del sistema políticos, así como de la cultura política que hasta entonces había permanecido al margen del interés de los académicos⁴³.

De todas maneras, como trataré de demostrar a continuación, esto no constituyó una alteración significativa en la comprensión de la relación entre los tres términos. Por el contrario, todo indica que en gran medida ella se mantuvo prácticamente en las mismas condiciones señaladas en la sección anterior, por lo que el cambio mencionado se expresó más bien en un mínimo grado de separación entre los estudios políticos propiamente dichos (en los términos señalados aquí) y los que tenían como objetivo la ciudadanía y la identidad. Obviamente, como se verá a lo largo de esta sección, no siempre es fácil encontrar esta línea divisoria, ya que durante mucho tiempo pesó —y sigue pesando como una herencia que no se puede rechazar— la visión particu-

43 La adopción de conceptos que se habían generalizado en América Latina, como el de gobernabilidad, así como el interés por los aspectos relacionados con la 'ingeniería institucional' y con los problemas de representación, llevaron a la realización de varios estudios que podrían ser considerados como propios de la ciencia política. Como una muestra de esta nueva tendencia, véase, Varios Autores (s/f); León (1994); Arias (1995); De la Torre (1996); Echeverría (1997); Verdesoto (1994).

lar que se configuró en la década anterior. Esto explica que muchos de los estudios políticos mantuvieran los sesgos señalados.

Las causas para que aquel cambio no fuera significativo pueden encontrarse en la asimilación de los términos identidad y ciudadanía casi como sinónimos o, por lo menos, como directa e indisolublemente relacionados. Más allá de las relaciones obvias que existen entre ambos, las ciencias sociales ecuatorianas sobredimensionaron la importancia de la identidad en la construcción y en la definición de la ciudadanía, con lo que le redujeron a ésta a una de sus múltiples relaciones. A la vez, en sí misma la noción de ciudadanía exige un tratamiento diferenciado en tres niveles: como reconocimiento de derechos; como diversos tipos de derechos (civiles, políticos, sociales, colectivos); y como ejercicio de esos derechos por parte de las personas. Sin embargo, en lugar de atender a estas particularidades, fue tratada como un todo único y hasta cierto punto indisoluble, lo que dificultó seriamente su comprensión y su tratamiento. En consecuencia, estos son los temas en los cuales se debe profundizar.

Identidad e identidades

El interés de las ciencias sociales ecuatorianas por la identidad surgió, como he dicho antes, impulsado por la eclosión de las demandas indígenas. Por consiguiente, hacía alusión a un tipo de relación en particular, mas no a todas -o por lo menos a varias- en las que se encontrara en juego el problema identitario. A pesar de que algunos autores intentaron llevar este interés a otras áreas y a otras relaciones, se mantuvo siempre el predominio de lo étnico como el factor fundamental a través del cual se accedía al tratamiento de la identidad⁴⁴. A partir de ahí, toda la reflexión sobre este tema no ha podido desprenderse de aquel condicionamiento y, por el contrario, se ha profundizado al amparo de los avances logrados por el movimiento indígena en los últimos años del si-

44 Los intentos más importantes en este sentido se hicieron -y continúan haciéndose- en el campo de los estudios de género. Al respecto véase, Herrera (2001). Sin embargo, estos y algunos esfuerzos aislados (como la mirada desde lo regional) no han logrado que se arraigara en las ciencias sociales una concepción más amplia y plural de identidad. Es cierto que tempranamente hubo algún intento de hacerlo, pero por lo general se trató de acercamientos conceptuales, sin referencia a la realidad ecuatoriana, como en Sánchez Parga (1992).

glo. Por ello, aún a riesgo de alimentar esa visión unilateral del tema, debo detenerme en algunos de sus aspectos centrales.

No cabe duda de la dimensión fundamental que tiene el problema étnico en sociedades plurales como la ecuatoriana. En gran medida, este es 'el problema' de la construcción de identidades y de la formación del Estado nación, lo que lleva a que, por lo general, ambos temas reciban un tratamiento conjunto⁴⁵. Esto abre tres ámbitos de enorme importancia en la reflexión dentro de las ciencias sociales así como en la práctica de los actores sociales y políticos. Primero, la necesidad de separar analíticamente la construcción de identidades en referencia al Estado, por un lado, y a la sociedad, por otro lado, es decir, desde dónde y frente a qué se construyen las identidades. Segundo, la trayectoria histórica de los procesos de constitución de identidades, lo que lleva a preguntarse por sus raíces y a desentrañar en qué medida se trata de un proyecto, sino nacional, por lo menos social. Tercero, la relación de lo identitario con el Estado de derecho y con la democracia, lo que sitúa el problema en el plano de los derechos, de la participación, de la ciudadanía, de la legalidad y de la legitimidad. Los primeros serán tratados a continuación en tanto que el tercero será el eje de la siguiente sección.

Acerca de la construcción de identidades, cabe precisar que ellas no existen *per se*, que se construyen dentro de un proceso de interacción o, como se ha dicho reiteradamente, en un proceso de diálogo⁴⁶. En términos sociales, el problema identitario surge únicamente frente a la diferencia, esto es, cuando una colectividad se encuentra –bajo las circunstancias que fueren– con otra en la cual reconoce elementos que le son extraños. Rasgos físicos, lenguaje, vestido, costumbres, instituciones, esencia y práctica de las religiones, visión del mundo, entre otros, son los referentes inmediatos de esa diferencia, mas no

45 En muchos trabajos es difícil definir cuál de los dos es el tema central e incluso, ya en términos explicativos, cuál es el elemento determinante. Siempre quedan flotando preguntas acerca del peso que le corresponde a una insuficiente e incompleta constitución del Estado nación en la exclusión de la población indígena o, por el contrario, si es esta exclusión la que explica aquellas insuficiencias. Véase, Ramón (1992); Bustamante (1992).

46 El carácter dialogante de la construcción de identidades es la negación del esencialismo (étnico, cultural, religioso o de cualquier clase). Al entender a las identidades como una construcción social y no como una cualidad inmanente (como *vino* y no como *sangre*, en la metáfora de Baumann), se abre paso a la comprensión de éstas como un fenómeno sujeto a cambios (incluidos nacimiento y muerte) y como algo que ocupa a la sociedad en su conjunto. Véase, Baumann (op.cit.). El texto clásico en este aspecto es Taylor (2001).

sus contenidos esenciales. Así, aunque no se trata inicialmente de una construcción abstracta en el plano de las ideas, sino de una evidencia directa que surge de la relación o más bien de la contraposición de realidades que de hecho son distintas en uno o en múltiples aspectos, su materialización solamente se produce luego de un proceso de construcción colectiva intelectual. Es un proceso en el que interviene decisivamente la creencia, en cuanto a confianza en un futuro común asentado en un pasado que unifica los integrantes del grupo en torno a valores compartidos⁴⁷. En ese sentido, la identidad se construye como la afirmación de los elementos que caracterizan a un grupo humano, a los cuales éste asigna un valor fundamental para su autodefinición y considera, a la vez, como la expresión de 'lo normal'⁴⁸. Por tanto, la construcción de las identidades es inicialmente la 'afirmación' de un conjunto de condiciones o características de un grupo social frente a otro u otros. A la vez, al ser el producto de la interacción de grupos sociales, es preciso utilizar siempre el plural y no hacer referencia solamente a una identidad aisladamente. El proceso de construcción puede producir tantas identidades cuantos actores intervengan en él (o incluso cuantos roles desempeñen los actores), aunque en una fase posterior puede desembocar en la conformación de una que aglutine a las otras (que es típicamente el caso de la constitución de la identidad nacional), sin que eso signifique necesariamente eliminarlas.

Esta 'afirmación' proviene primero del descubrimiento (o incluso de la invención) y luego de la valoración de esas características, con lo que éstas adquieren enorme peso para la cohesión del grupo. Así, pasan a convertirse en elementos centrales en la negociación, si los grupos están obligados a convivir bajo un mismo orden, o en el enfrentamiento, si no existe aquella obligación (o si existe una orientación hacia la ruptura). Sólo de manera excepcional aquellas relaciones se establecen en términos de igualdad. Por lo general, uno de los grupos que participan en ellas se impone sobre el otro o los otros por

47 Este tema, sumamente importante para comprender la construcción de identidades, ha sido desarrollado en De Ípola (1997)

48 Esta concepción de lo propio como lo normal se expresa claramente en la autodefinición de la mayor parte de pueblos como *la gente, la humanidad, las personas*, etc. Obviamente, corresponde a una primera etapa identitaria construida en relación con el mundo de la naturaleza, pero plantea un problema muy complejo en el momento en que se encuentran con otros pueblos que tienen características diferentes a las que constituyen la definición de humanidad, gente o cualquier otro calificativo. Este problema asume, en gran medida, la disyuntiva entre género y especie o por lo menos la inclusión de la especie (los otros) en el género (la gente, la humanidad).

medio de la aplicación de juicios de valor que convierten a las ‘diferencias’ en elementos de ‘desigualdad’. Quienes participan en la relación ya no son solamente diferentes sino que aparecen como desiguales en cuanto al acceso y a la utilización de los recursos (materiales, simbólicos, culturales, de poder), así como en torno a los derechos, deberes, asignación de roles y definición de *status*. La aplicación de juicios de valor a una relación que originalmente está asentada en condiciones relativamente objetivas, lleva inevitablemente a la sustitución de la dicotomía entre ‘identidad’ y ‘diferencia’, ya no sólo por la de ‘igualdad’ y ‘desigualdad’, sino por la de ‘superioridad’ e ‘inferioridad’⁴⁹. Cuando esta operación llega a materializarse y a mantenerse por períodos relativamente largos (como ha sucedido en los países latinoamericanos), el conjunto de la sociedad asume y reproduce esa escala de valores, con lo cual se crea un imaginario colectivo que asimila como normales y legítimas a las formas de exclusión social⁵⁰.

El problema se vuelve más complejo cuando están de por medio los aspectos relativos al orden compartido. Por lo general —y es el caso de las sociedades modernas— ese orden se expresa bajo la forma de la institucionalidad estatal que debe otorgar significación a cada una de las identidades que conviven en su interior⁵¹. Es decir, debe contar con las disposiciones y con los mecanismos pertinentes para lograr que las condiciones o características que definen a cada una de ellas encuentren caminos de expresión y de desarrollo. Al no hacerlo, se pone en cuestión su condición de orden legítimo o incluso, como ha sido el caso ecuatoriano y de muchos países latinoamericanos, la del propio Estado nación. El requisito para que esto último no ocurra es que la construcción de ese orden sea una tarea compartida y no la imposición de una de las partes.

49 Al respecto véase, Todorov (1987). El juego identidad-diferencia, superioridad-inferioridad e igualdad-desigualdad lo he tratado en Pachano (1993).

50 “A través del tiempo, la imaginativa blanco-mestiza ha forjado imágenes del Otro indígena que han sido asumidas —aceptadas o rechazadas— como principio de autoidentidad por los respectivos grupos étnicos aludidos” (Muratorio 1994:11). Un análisis clásico de la adopción de los valores del dominador (en este caso del colonizador) se encuentra en Fanon (1963).

51 En última instancia el orden estatal es el que otorga significación a los actores sociales y políticos, así como a las identidades, a través del reconocimiento de sus derechos y deberes. En este sentido, los procesos de conformación del estado nación y de la ciudadanía pueden ser vistos como conflictos en torno a la significación, esto es, a la existencia o inexistencia como actores sociales y políticos. A manera de ejemplo, la corriente del mestizaje constituyó la expresión política de un tipo de ciudadanía que negaba significación como actor político y social al indígena. Véase, Ibarra (1992); Guerrero (1991).

Esto es precisamente lo que ha surgido como problema central en los últimos años, cuando los pueblos indígenas han denunciado el carácter excluyente de ese orden y, sobre todo, la ausencia de ellos en su construcción. Por consiguiente, ha existido una estrecha relación entre aquel cuestionamiento y el surgimiento de una identidad étnica, lo que puede llevar a afirmar que ésta se ha edificado no tanto en referencia a –o en confrontación con– otras identidades, sino fundamentalmente frente al orden estatal. Si es así, entonces no ha habido propiamente un conflicto de identidades sino una disputa de una de ellas por el reconocimiento de sus derechos en el nivel del orden jurídico y político. Por ello, la arena de conflicto ha sido el régimen político, mientras que los espacios de interacción cotidiana prácticamente no han recibido atención. Como en muchos otros campos, las leyes y los derechos han ocupado el lugar central en el enfrentamiento, en tanto que las relaciones entre las personas, la cultura política, los valores y los imaginarios sociales no han sido materia de preocupación y menos aún de cambio. En definitiva, hay una orientación dominante hacia la transformación legal e institucional, sin que ello signifique necesariamente la sustitución de las visiones y de las prácticas dominantes en el ámbito de las relaciones sociales especialmente étnicas (y generalmente sin que los cambios legales produzcan efectos significativos).

El segundo aspecto mencionado (la trayectoria histórica de los procesos de constitución de las identidades) tiene importancia en la medida en que permite conocer los factores determinantes, así como los cambios que se han producido en ellos y en la construcción de las identidades en sí mismas. En gran medida, esto tiene relación con lo señalado acerca del referente central en esa construcción, ya que desde una perspectiva diacrónica es necesario diferenciar los niveles en que ella ocurre y en los cuales se manifiesta. Aunque, como he señalado antes, las identidades son el fruto de relaciones entre actores sociales, ellas no siempre se mantienen en ese nivel, sino que pueden trasladarse a la dimensión institucional y normativa. Para decirlo con mayor precisión, pueden aparecer como el resultado de la tensión entre un grupo social y los elementos normativos del orden político y jurídico, sin que se haga evidente la contraposición social que la originó. Cuando está de por medio un orden compartido, las diversas identidades deben encontrar necesariamente una expresión institucional en éste, lo que puede llevar a una ficción en el sentido de otorgarles a las disposiciones jurídicas la causalidad. Por tanto, es preciso diferenciar entre el juego de identidades que se produce entre los actores socia-

les, sin intermediación de instancias institucionales, y el que se observa cuando éstas se transforman en el elemento de definición de la relación⁵².

Los estudios existentes al respecto permiten suponer que, hasta la década de los noventa, la constitución de la identidad étnica de los indígenas ecuatorianos se realizó en el ámbito de las relaciones sociales, en contraposición a la identidad dominante mestiza. Esta última establecía los valores de superioridad-inferioridad, en el nivel social y económico, y de igualdad-desigualdad en el nivel político y jurídico. El resultado final no podía ser otro que la exclusión en lo social y la ausencia de significación en lo político⁵³. Pero, cabe destacar, el elemento determinante no eran las disposiciones normativas o jurídicas, sino la esencia de las relaciones sociales, que apelaban a aquéllas como reflejo más que como regulación de una situación establecida. Se puede asegurar que la exclusión social tenía tanta fuerza que casi no necesitaba de una normatividad para garantizar su reproducción. La generalización de un imaginario en que lo indio ocupaba un lugar inferior colocaba en lugar secundario a la utilización de mecanismos institucionales para lograr los objetivos de dominación⁵⁴.

Al constituirse de esta manera y en ese contexto, la identidad india nació como una *identidad negativa*, esto es, como un producto de la estigmatización realizada desde los valores excluyentes de la sociedad mestiza⁵⁵. En este sentido, ella se estableció fundamentalmente como una percepción cultural antes que como el resultado de un hecho político y económico, a pesar de que en

52 Ciertamente, es poco probable que pueda sobrevivir por mucho tiempo la primera situación, ya que siempre requiere de algún tipo de formalización institucional. Sin embargo, como se verá de inmediato, la diferencia se establece por el papel (central o marginal) que les corresponde a las instancias institucionales en la reproducción y en la preservación de la relación.

53 Muchos autores –con escaso rigor conceptual, en mi opinión– hacen referencia a la existencia de la ‘república de españoles’ (más adelante de blancos) y a la ‘república de indios’ como una forma de caracterizar a esa compleja situación que se presentaba en ambos niveles. Véase, Ibarra (1992). Una visión crítica se encuentra en T. Bustamante (op.cit.)

54 La utilización de ‘indio’ como insulto o por lo menos como algo peyorativo, que no ha desaparecido aún del léxico ecuatoriano, es una muestra de esa visión asentada en criterios de superioridad-inferioridad. Inclusive, la denominación de los indios como *runas*, proveniente de la autodenominación de los pueblos quichuas como la gente o la humanidad, mantiene su connotación negativa equivalente a ordinario o de baja calidad.

55 Véase Ibarra (1992b). El autor atribuye no solamente a los valores dominantes sino también –y fundamentalmente– a causas económicas como el tributo que debían pagar los indígenas. También Almeida (1999).

estos campos se reflejaba fielmente a través de leyes y disposiciones⁵⁶. Esto quiere decir que la explotación económica y la marginación social se asentaron sobre la exclusión étnica, lo que obliga a considerar a ésta como un problema que no se explica ni se soluciona únicamente por medios económicos. En otras palabras, se puede sostener que sin la exclusión étnica no habría sido posible edificar las instituciones económicas y sociales de explotación y de marginación de los pueblos indios. Un claro indicador de esto fue la existencia del tributo indígena y, sobre todo -como lo señala Ibarra-, su papel como límite entre la ‘república de los españoles’ y la ‘república de los indios’ que convirtió al mestizaje en un mecanismo para eludirlo⁵⁷.

Frente a esta realidad, a primera vista resulta extraño que, con el andar del tiempo, las manifestaciones de la identidad india como ‘identidad positiva’ o ‘activa’ no se plantearan en oposición a quienes la habían construido en términos negativos, sino fundamentalmente frente al nivel normativo y político⁵⁸. Al respecto se pueden identificar tres causas, concurrentes antes que excluyentes. Primera, que los mecanismos de exacción económica produjeron un efecto de espejismo, por el cual aparecieron como el origen y no como el resultado del problema. Desde esa perspectiva, su eliminación o su control

56 La posición contraria se encuentra en T. Bustamante. El autor sostiene que “la realidad india no era exclusivamente una realidad cultural, fue en gran medida una realidad política y económica (... que permitía el funcionamiento de esa sociedad, daba posibilidades de subsistencia a ese gran sector de mano de obra que estaba en la base del sistema social manteniéndolo” (op.cit.:56). Cabe preguntarse si la disponibilidad de mano de obra por sí sola constituye una condición para la marginación étnica o si la relación es inversa: la disponibilidad de mano de obra india (barata y segura) se asienta en las condiciones previas determinadas por la visión de superioridad-inferioridad. Al respecto me parece conveniente recoger la visión de Todorov (op.cit.), que demuestra que los valores de superioridad-inferioridad anteceden a cualquier relación económica.

57 Véase, Ibarra (1992a:98). La diferencia con la situación económica del mestizo, significativamente mejor que la del indígena, se explica no solamente por el tributo, sino por los mecanismos de sujeción laboral que pesaban sobre éste último y, sobre todo, por las posibilidades reales que tenía el primero para insertarse en el mercado. Quizá la explicación se encuentra en el cambio operado a mediados del siglo XIX, con la abolición del tributo, en que “la *administración étnica* adopta la modalidad de un hecho antes *privado* que *público estatal*”, (cursiva en el original) (Guerrero 1994:201).

58 Esta afirmación puede ser rebatida desde la perspectiva de la reconstitución del universo simbólico del mundo indio (que puede operarse por mecanismos como los que Hobsbawm denomina la “invención de la tradición”), que en el caso ecuatoriano se relaciona con la ‘reindianización’ ocurrida en el período posterior a las reformas agrarias. Sin embargo, sostengo que no se trata de un proceso único y global, sino de procesos que ocurren en espacios relativamente acotados (principalmente las comunidades indígenas) y que no cuestionan al conjunto de las relaciones sociales. Un profundo análisis de esa reconstitución se encuentra en Guerrero (1991).

—en el nivel jurídico— llevaría a la superación de las condiciones en su totalidad. Segunda, la eclosión de la identidad étnica ocurría en el marco de la desintegración ya consumada del sistema de hacienda, lo que significaba la pérdida de lo que había sido el referente central durante aproximadamente un siglo (es decir, de la modalidad de “administración étnica privada”, señalada por Guerrero). Tercera, la construcción de esta identidad se ha operado como parte del mismo proceso en que los pueblos indios se han moldeado como un actor político, en un contexto en que este tipo de actores —por características propias del sistema político— está prácticamente obligado a adoptar una orientación Estado-céntrica.

En conjunto, estas condiciones han colocado en lugar secundario a la construcción de la identidad en el plano de las relaciones sociales, en especial en el nivel de lo cotidiano. A pesar de los avances logrados en lo jurídico y en lo político, en el nivel básico de las relaciones interétnicas es mínimo lo que se ha logrado en cuanto a superar la condición de identidad negativa. Por tanto, es poco también lo que se ha avanzado en el imaginario social que atribuye los criterios de superioridad e inferioridad y que define las condiciones de inserción y de participación en los diversos ámbitos públicos y privados. Esto quiere decir que, pese a los innegables logros alcanzados en cuanto a derechos y libertades, se han mantenido las condiciones de exclusión de los pueblos indios, lo que pone en evidencia que existe una brecha entre las condiciones sociales y las disposiciones jurídicas o normativas. Un factor de peso para que esto ocurriera podría encontrarse, como lo han propuesto algunos autores, en la concepción de ciudadanía universal que ocultaría la diferencia bajo el ropaje de la igualdad⁵⁹. Sin embargo, creo que es necesario debatir con mayor detenimiento estos aspectos, ya que esa interpretación puede llevar por lo menos a dos conclusiones erradas. En primer lugar, a sostener que efectivamente se habían consolidado formas de ciudadanía universal y en segundo lugar, a perder de vista que los mecanismos de exclusión se han mantenido aún bajo el marco de disposiciones jurídicas que reconocen derechos colectivos y que, por consiguiente, otorgan significación política a los pueblos en tanto colectividades y no solamente a sus integrantes en tanto individuos. Este es un tema que considero sustancial para comprender los aspectos de fondo de la construcción de la identidad étnica y que tiene estre-

59 Esta posición se encuentra en Guerrero (1994). También en T. Bustamante (op. cit.)

cha relación con la definición de la ciudadanía, por lo que lo abordaré en la siguiente sección.

Antes de entrar en ese campo, me parece necesario hacer dos consideraciones adicionales en torno a la identidad. En primer lugar, como he señalado antes, debido a la centralidad alcanzada por el tema étnico, la construcción de otras identidades ha recibido solamente una atención marginal dentro de las ciencias sociales. A pesar de que los últimos años del siglo XX fueron el escenario en que se presentaron nuevas y múltiples manifestaciones sociales que condujeron al surgimiento de identidades de diversa naturaleza, las ciencias sociales les prestaron poca atención. Algunas de esas manifestaciones recibieron tratamiento como movimientos sociales o como formas de participación política, pero solamente en mínima escala fueron vistas desde la perspectiva de identidades en construcción⁶⁰. Es posible que esto obedeciera a las características de su acción, que en gran medida se desarrollaba en espacios relativamente lejanos de las instancias consideradas como propiamente políticas, de manera que sería poco atractiva para unas ciencias sociales que habían estrechado el margen de lo político a lo estatal. Esto llevó a que incluso algunos temas políticos que están directamente ligados a los problemas identitarios, como la cultura política y los valores que la alimentan, solamente fueran tratados esporádicamente⁶¹.

En segundo lugar al concentrarse casi exclusivamente en la identidad étnica y, a la vez, al haber sido ésta constituida principalmente en referencia al orden jurídico, las ciencias sociales ecuatorianas no se internaron en el análisis de las especificidades de su construcción. Parecería que se ha tomado aquella orientación como un hecho obvio –y que, por tanto, no requiere de explicaciones–, de manera que el análisis ha dejado de lado la incidencia de las relaciones sociales y de lo cotidiano. Con ello se ha perdido la posibilidad de identificar los factores más importantes, que sin duda llevarían a explicaciones más sustanciosas acerca de la exclusión y de la construcción de imaginarios colectivos que han prevalecido por encima de cambios económicos, políticos y jurídicos (inclusive constitucionales). Los intentos más destacados en este sentido han venido más bien desde fuera de las ciencias sociales, desde la reflexión cultural y literaria, en la que el tema de las identidades ha sido tra-

60 Algunas excepciones son: Andrade (1995).

61 Entre las excepciones se cuenta De la Torre (1996).

tado desde la perspectiva de las costumbres, las conductas y los comportamientos de determinados sectores sociales o de la sociedad en su conjunto⁶². Por tanto, son reflexiones que abordan uno de los múltiples aspectos de las identidades, y no precisamente los elementos causales sino más bien las consecuencias o sus expresiones en el nivel de las conductas y de los imaginarios.

En términos generales, luego de este breve recuento se puede asegurar que las ciencias sociales ecuatorianas tienen aún una gran deuda en el tratamiento de las identidades. El sesgo que resulta de colocar a lo étnico no solamente en el centro y como único elemento explicativo sino como criterio dominante y excluyente de los otros factores que intervienen en la construcción de identidades, ha reducido su capacidad explicativa. A la vez, la toma de posición política de varios autores ha condicionado sus estudios a resultados previamente establecidos y a tesis que, a pesar de precisar de demostraciones científicas, han cobrado carta de naturalización en el ámbito académico. Todo ello ha empobrecido notoriamente los hallazgos y ha reducido las posibilidades de entrar en temas y en ámbitos que podrían enriquecer el debate y ofrecer un amplio espacio para nuevas perspectivas.

Ciudadanía: derechos y ejercicio

Si en el campo de las identidades quedan vacíos y retos para las ciencias sociales ecuatorianas, en el de la ciudadanía no son menores las ausencias y los saldos negativos en cuanto a temas, enfoques y explicaciones. Por lo general, en los pocos estudios que se ocupan de ella, la ciudadanía ha sido tratada desde la perspectiva del ejercicio de la actividad política por parte de los individuos, pero solamente de manera marginal ha sido observada en su dimensión de reconocimiento de derechos y de mecanismo básico de materialización de las condiciones de igualdad y de libertad⁶³. Esto ha conducido a una visión ses-

62 Véase, Adoum (1997); Donoso (1998). Hay una diferencia notable entre estos dos trabajos, el de Adoum es un acercamiento conceptual desde la perspectiva cultural –y en ese sentido puede equipararse a *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz–, mientras que en el de Donoso imperan las apreciaciones subjetivas del propio autor y resulta difícil encontrar un aporte a la comprensión de los temas tratados.

63 En esta sección me alejo deliberadamente del seguimiento directo de los textos y de los autores, a los que hago referencia más bien en términos generales (como tendencias, como corrientes o como pers-

gada, en que la ciudadanía se ha reducido a su dimensión política y, dentro de ésta, a la participación en la toma de decisiones o en las instancias gubernamentales. Con ello se ha dejado casi en el olvido a las otras dimensiones de la ciudadanía –la civil y la social, si nos atenemos a la tipología clásica- y a la importancia del Estado de derecho en tanto elemento central para el reconocimiento de los derechos y de las libertades. Con una perspectiva cercana al republicanismo radical –pero sin asumir todos sus elementos constitutivos- tanto en la reflexión académica como en la actividad política se ha introducido una distorsión que impide aprehender el tema en toda su dimensión y que desemboca en conclusiones erradas o por lo menos ambiguas.

La formulación usual de la ciudadanía establece no solamente los tres niveles en que se materializan los derechos ciudadanos –civil, político y social-, sino que éstos son indisolubles de la existencia del Estado de derecho⁶⁴. Independientemente de las críticas que se puedan formular a esta perspectiva, especialmente en cuanto ella puede restringirse al disfrute pasivo de los derechos, lo cierto es que constituye ineluctable punto de partida. Sin una concepción básica del individuo como sujeto de los derechos ciudadanos y, por consiguiente, del Estado de derecho como elemento significativo de la ciudadanía, no es posible dar el paso hacia las formas activas de ésta ni adoptar los principios básicos del republicanismo moderno, menos aún transitar hacia las formas contemporáneas del multiculturalismo, que es hacia donde apunta la construcción teórica y política reseñada en la sección anterior. Cualquier intento de acortar el camino corre el riesgo de terminar en un precipicio o, cuando menos, en un callejón que no tiene salida y tampoco retorno.

Tanto desde las ciencias sociales como desde la práctica política se ha generalizado el reclamo de la que podría denominarse ‘ciudadanía activa’, entendida como condición básica e indispensable para el ejercicio de la democracia. La visión de esta última como el resultado de la suma de las voluntades de individuos y grupos sociales que participan directamente no sólo en la construcción del poder sino también en su ejercicio es el elemento explicativo de aque-

pectivas). Esto obedece fundamentalmente a que, salvo pocas excepciones, en la literatura especializada no hay un tratamiento explícito del tema de la ciudadanía. Por ello, el contenido de esta sección está, en gran parte, basado en la interpretación de los implícitos que guardan los textos.

⁶⁴ El planteamiento original está en Marshall (1965). Perspectivas críticas se encuentran en Giddens (1997) y en Mouffe (1999). Véase también, Kymlicka y Wayne (1996); Kymlicka (1996); Colom (1998).

lla concepción de ciudadanía⁶⁵. Se trata, sin lugar a dudas, de una perspectiva fundamentalmente social de la democracia, en la que ésta es entendida como un conjunto de relaciones sociales antes que como un orden político. La adopción de esta visión abre el debate acerca de por lo menos cuatro campos sumamente importantes: a) el concepto de democracia y las condiciones sociales de ésta; b) la diferenciación -y a la vez la relación- entre democracia y Estado de derecho; c) el contenido que se le asigna al ejercicio de los derechos del ciudadano y d) el concepto de representación. Como intentaré demostrar a continuación, las ciencias sociales ecuatorianas no han diferenciado con claridad esos campos y, además, no han indagado detenidamente dentro de cada uno de ellos. Ello ha restringido el debate a un enfrentamiento entre la democracia representativa y la democracia participativa, con lo que se ha construido un falso dilema y se ha dejado los temas centrales intocados.

Uno de los pilares que sostienen el planteamiento de la 'ciudadanía activa' es sin lugar a dudas el de la escasa democratización social. La relación que se establece entre ambos términos se asienta en la convicción de que no es posible construir un régimen democrático en condiciones de aguda desigualdad económica y social, como las del Ecuador⁶⁶. En esas condiciones, no existiría viabilidad para la democracia y ésta siempre aparecerá como algo inacabado, como una ilusión (más en el sentido de falsedad que de deseo) y como un conjunto de simples formalidades. Así, apelando a las condiciones sociales de la democracia -de las cuales generalmente se excluye a la ciudadanía civil-, se la niega en tanto orden político. Su condición de régimen y de sistema político queda supeditada a las condiciones sociales y económicas, en especial a los términos de asignación de recursos. Aunque la democracia no se restringe a lo procedimental, como se ha señalado en más de una ocasión, es imposible des-

65 Esta posición se encuentra muy claramente expresada en Menéndez (1991) También en G. Villavicencio (1994). En el terreno de la práctica política se ha convertido en una de las reivindicaciones centrales de los movimientos sociales y de las fuerzas progresistas, en especial de las que orientan la acción de las organizaciones no gubernamentales. Como se verá de inmediato, para buena parte de los autores y para muchos de los actores, ésta ha servido para restarle méritos a la democracia representativa en nombre de la participación.

66 *Con pobreza no hay democracia* afirmaba la consigna de un partido político, en una expresión sintética de aquella convicción. Posiciones de esta naturaleza postergan la construcción de la democracia hasta el momento de superación de la pobreza o -para juzgar con cierta indulgencia- hasta que ésta llegue a niveles tolerables, a partir de los cuales ya se pueda abrir el sistema político. Es claramente visible su fuerte contenido autoritario y, por tanto, de negación de la ciudadanía en sí misma.

pojarla de ese atributo⁶⁷. Sobre todo, no es posible hacerlo en nombre de la igualdad social y económica, ya que se trata de niveles que, a pesar de mantener interrelaciones, se encuentran separados y no se condicionan unos a otros, por lo menos no de la manera que sostienen aquellas posiciones. Además, colocar a la ciudadanía política en relación de dependencia con respecto a la igualdad económica y social significaría simplemente cerrar cualquier posibilidad de que ella pueda materializarse en las condiciones concretas de sociedades como la ecuatoriana.

Una de las consecuencias de estas propuestas es la sustitución de la ciudadanía civil por la acción política de los sujetos sociales, ya que buscan enfrentar las diferencias económicas y sociales por medio de la participación directa y permanente de los individuos en los asuntos públicos. La propia negación (o por lo menos minimización) de la democracia como régimen que establece normas e instituciones para la expresión de los actores y como sistema que acoge instituciones, prácticas y actores, lleva inevitablemente a salidas de esa naturaleza. Al colocar el tema de la democracia, principal y exclusivamente en el nivel de la sociedad se abre paso a una concepción que niega la importancia de lo institucional y lo procedimental en nombre de la participación directa. De ese modo, aparentemente se coloca a la ciudadanía política como el eje de la condición ciudadana en general y, por tanto, de la democracia, pero ello no pasa de ser una apariencia en tanto se niega el elemento significativo de esa ciudadanía, esto es, el nivel normativo institucional. Así como la ciudadanía civil no puede materializarse sin las instituciones propias del Estado de derecho, tampoco la ciudadanía política puede lograrlo sin la institucionalidad y sin la normatividad correspondientes. En las concepciones señaladas, el nivel de realización de lo político es la sociedad en sí misma, no el sistema político, por lo que éste recibe atención marginal o simplemente es ignorado.

Esto no equivale a negar, ni mucho menos, la importancia de las condiciones sociales de la democracia, pero cada vez se encuentra menos sustento para afirmar que éstas se deben constituir en requisitos previos sin los cuales ella se tornaría imposible. Por el contrario, existe cada vez más acuerdo en considerar que algunos elementos sociales y económicos facilitan el surgimiento y la consolidación de regímenes democráticos, mientras que otros ac-

67 Un interesante acercamiento, alejado de esa posición negativa de la democracia, se encuentra en P. Andrade (2001).

túan como obstáculos, pero que unos y otros solamente tienen incidencia relativa⁶⁸. Por lo demás, sostener las posiciones deterministas de los condicionantes sociales, en países que acogen a tan amplia diversidad social, étnica, cultural y regional, puede conducir a negar la posibilidad de estructurar un orden que cuente con reales posibilidades de expresar esa misma diversidad, y significaría retroceder por lo menos un par de siglos en el debate político⁶⁹.

En este campo cabe acudir a la noción de ‘poliarquía’ como un instrumento conceptual que evita las complejidades que se derivan de un concepto con tanto peso como es el de democracia. En la formulación original de Dahl, la poliarquía se constituye por la vigencia de un conjunto de derechos y de libertades que, si bien abarcan tanto los derechos civiles como los políticos, fundamentalmente aluden al ejercicio de estos últimos⁷⁰. Equivalente a la democracia política, la poliarquía se asienta en la práctica de los derechos que constituyen premisa insustituible para la participación de las personas en la constitución del poder, es decir, en la ciudadanía plenamente constituida en su dimensión civil y política. Fiel a su raíz liberal, no indaga en las diferencias sociales de las personas, en el entendido de que, a pesar y en contra de aquellas diferencias, la igualdad ciudadana está asegurada precisamente por la vigencia de esos derechos. Ahí es precisamente en donde encuentran el punto de enfrentamiento las posiciones aludidas, ya que destacan no solamente el peso de esas diferencias —que adquieren la condición de elementos causales— sino también la esterilidad de la vigencia de los derechos mencionados.

68 El debate contemporáneo sobre estos temas habría que rastrearlo desde Lipset (1987) y Linz (1987), hasta trabajos más recientes como el de Przeworski, et.al. (1996). Factores económicos, principalmente, pero también sociales, culturales, religiosos y lingüísticos, se destacan con diverso énfasis en estos autores, mas en ningún caso los toman como obstáculos insalvables o como condiciones sin las cuales no se pueda construir regímenes democráticos.

69 Como es conocido, el problema de la igualdad social, enfocado en la homogeneidad de la sociedad fue tema de preocupación de Rousseau (especialmente en *El contrato social*, Linotipo, Bogotá, 1979) y de los autores de los *Federalist Papers* (Hamilton, Alexander, James Madison y John Jay: *El federalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, 7^a). En ambos casos era evidente el temor a la incidencia negativa que tendría la diversidad social sobre la construcción de un régimen que propugnara la igualdad ciudadana. La historia de los países que acogen poblaciones diferenciadas (es decir, la gran mayoría de países del mundo), se encargó de demostrar no solamente que dicho régimen político podía instaurarse en esas condiciones, sino que en sí mismo era una de las condiciones para procesar aquella heterogeneidad en función de la representación política. Al respecto véase Colom (op.cit., especialmente páginas 235 y ss.)

70 Véase Dahl (1971). Para su desarrollo y aplicación a las condiciones latinoamericanas, véase O’Donnell (1996)

De cualquier modo, simplemente cabe imaginar cuál sería la situación opuesta, es decir, la que podría derivarse de aquellas propuestas. Por ese camino no hay otros puntos de llegada que el de una indefinida democracia social, que minimiza la importancia de los procedimientos propiamente políticos, o el del autoritarismo mesiánico, que sería el instrumento para conducir a la sociedad hacia los niveles de igualdad requeridos para que pueda instituirse la democracia. En cualquiera de los dos casos, se trataría de una sociedad en proceso de democratización sin plena vigencia de los derechos civiles y políticos, lo que no cabe siquiera imaginar aún cuando delante de ella se encuentre un líder iluminado o un conglomerado social que sabe hacia dónde se dirige porque conoce las leyes del devenir histórico. Frente a esas perspectivas siempre quedará flotando la pregunta sobre las condiciones que deberán llenarse –en lo social y en lo económico– para que una sociedad se haga acreedora del calificativo de democrática y, especialmente, sobre los umbrales a partir de los cuales los derechos civiles y políticos puedan regir de manera universal. Si estos no tienen validez en tanto no existan las condiciones sociales apropiadas, entonces habrá un nivel de éstas que determine el punto de partida. Obviamente, la definición de ese nivel únicamente puede hacerse de manera arbitraria, pero ante eso ya no se puede hablar de democracia⁷¹.

Esta perspectiva nos conduce al segundo tema –casi ausente en las ciencias sociales del país–, el de la necesaria diferenciación y a la vez relación entre democracia y Estado de derecho. Aunque en la actualidad resulta imposible separar a ambos términos, es innegable que históricamente tuvieron orígenes diferentes y que durante largo tiempo anduvieron por caminos separados⁷². Analíticamente, y para los fines perseguidos en este artículo, es necesario volver a aquella diferenciación, en especial en cuanto la democracia ‘distribuye’

71 El riesgo de esa arbitrariedad está presente en una aseveración que, reivindicando un supuesto método histórico comparativo, sostiene que la democracia occidental surgió gracias a “1) el desarrollo de una cultura nacional de valores ciudadanos que facilita los procesos de identificación entre representantes y representados y el funcionamiento del principio político de representación; 2) la producción de un tamaño “socialmente aceptado” de las desigualdades económico-sociales y la aparición consiguiente de la “desigualdad legítima”; 3) el mantenimiento, expansión y renovación de los derechos de ciudadanía del conjunto de la población”. (Franco, C. 1993:59). Afirmaciones de esta naturaleza solamente se sostienen en criterios subjetivos (“*tamaño socialmente aceptado de las desigualdades*”; “*desigualdad legítima*”) o en indefiniciones sustanciales (la “*cultura nacional de valores ciudadanos*”) como causa o como efecto –o como ambas cosas a la vez– de la democracia).

72 Al respecto véase, Bobbio (1989).

el poder, mientras que el Estado de derecho lo ‘limita’. Las dos dimensiones tienen estrecha relación con la ciudadanía, especialmente en la distinción que se puede hacer entre sus manifestaciones: política, por un lado, civil y social, por otro lado. En estricto sentido, el Estado de derecho da significación a la ciudadanía civil, mediante la preservación de los derechos básicos del individuo, lo que significa necesariamente establecer límites precisos al poder estatal. Por su parte, la democracia lo hace con la ciudadanía política y, en su versión contemporánea, con la ciudadanía social, mediante la asignación de mecanismos de participación y de representación en la constitución del poder⁷³. Limitación y distribución se complementan en la democracia moderna, pero no se disuelve el uno en el otro, de ahí la importancia de recordar las diferencias entre Estado de derecho y democracia.

Al negar la condición ciudadana desde la perspectiva estrictamente social de la democracia, se desconoce de hecho esta diferenciación y se incluyen en un solo concepto de ciudadanía las tres condiciones señaladas. Pero, al contrario de lo que se podría esperar de un planteamiento basado en lo social, aquellas formulaciones no apuntan a la revalorización de la ciudadanía civil, sino que conducen más bien al predominio de lo político en tanto única –o principal– condición ciudadana. La hipertrofia de lo político, en especial por la concepción de la participación como elemento determinante de la ciudadanía, lleva a la minimización de la ciudadanía civil, esto es, de la vigencia de los derechos básicos y de su carácter inalienable. En resumen, se menosprecia el Estado de derecho y sus efectos sobre la igualdad de los individuos. En el mejor de los casos, se aspira a lograr la distribución del poder (en el nivel de la sociedad y no necesariamente en el del sistema político, como se vio en el punto anterior), pero sobre la base de la negación de una de sus premisas básicas, lo que deja planteada la duda acerca de cómo lograrlo. Igualmente, persiste la interrogante sobre la posibilidad de construir un orden basado en el reconocimiento de los derechos colectivos (que es hacia donde apunta el multiculturalismo) sin la vigencia previa de los derechos individuales.

En este aspecto es importante destacar la contradicción que se observa en varios autores entre sus formulaciones teóricas y conceptuales con respecto a

73 De la significación de la ciudadanía social se ocupa el Estado social de derecho o Estado de bienestar, aquella construcción que surgió en Europa a partir de la segunda posguerra. Sin embargo, dada su condición de construcción eminentemente política, cabe considerarlo como un atributo más de la democracia en su versión contemporánea.

los derechos ciudadanos y sus concepciones acerca de la democracia. El caso más claro es el que se configura en torno a al tratamiento del tema indígena, que seguramente conforma la propuesta más avanzada en cuanto a reformulación del Estado de derecho, pero que se lo hace con un discurso de sesgo antidemocrático e incluso opuesto a las bases del Estado de derecho. Es altamente significativo el avance logrado con respecto a la reivindicación de derechos –tanto individuales como colectivos–, que alcanzan su máxima expresión en la concepción del Estado plurinacional como formulación teórica, pero ello no guarda relación con su negación implícita o explícita del régimen, es decir, de su requisito primordial⁷⁴. Como he tratado de demostrar en la sección anterior, la condición básica para establecer un orden multicultural es la existencia de un marco de derechos individuales, a partir de los cuales pueden plantearse y construirse los colectivos, pero todo parece indicar (ya que no hay un tratamiento explícito del tema) que para varios autores se puede pasar por alto los primeros y entrar directamente en estos últimos.

De esta reflexión se deriva el tercer elemento señalado, esto es, el contenido que se le asigna al ejercicio de los derechos ciudadanos. Si estos se concentran exclusivamente en su dimensión política, como proponen las corrientes mencionadas, entonces su práctica se restringe a la conformación del poder (un poder difuso, en la medida en que, como se ha visto, se lo sitúa directamente en la sociedad). Sin negar la importancia de la democratización de la sociedad, cabe reiterar que ella no es el paso fundamental en el proceso de construcción de ciudadanía y, sobre todo, que de ninguna manera puede realizarse aisladamente. Pero, más allá de esto, que ha sido tratado en los puntos precedentes, aquellos acercamientos tienden a confundir derechos con deberes. Al colocar a la ‘participación’ política como una condición insustituible y constitutiva de la ciudadanía se invierte el orden de los términos, en tanto la ciudadanía política asegura el derecho a la participación, pero ello no quiere decir que el ciudadano deba obligatoriamente ejercer ese derecho para mante-

74 Posiciones de esta orientación se encuentran en Ramón (1992). Por su parte, en las organizaciones indígenas se observan síntomas de enfrentamiento entre la posición que otorga mayor valor a los elementos propios del Estado de derecho –y a los procedimientos democráticos– y la que los minimiza. La participación de un sector, aparentemente minoritario, en el golpe de Estado de enero del año 2000 actuó como precipitante de este enfrentamiento, ya que estableció claros límites entre los dirigentes históricos, con trayectoria política, y otros sectores menos interiorizados en los procedimientos democráticos y también menos abiertos a considerar –aún cuando sólo fuera de manera instrumental– los aspectos positivos del reconocimiento pleno de los derechos ciudadanos.

ner la condición de tal. La 'participación' política (mas no el derecho a hacerlo) asume de esa manera el carácter de requisito (y deber) previo para obtener la condición ciudadana, lo que no le corresponde en absoluto y por el contrario se constituye en su negación. Como derecho que está ahí para ejercerlo en caso de que los individuos así lo deseen, no como una obligación que determina el carácter de la ciudadanía⁷⁵.

En el trasfondo de esta hipertrofia de la política se encuentra una concepción de la democracia que rememora a la asamblea del ágora griega y que, por eso mismo, tiene poca cercanía con el intrincado y complejo mecanismo de las formas modernas de representación y de gobierno. Tampoco guarda relación con la idea de libertad y de derechos, ya que al subordinarlos a la dimensión política en realidad los niega en la medida en que pasan a depender de la esfera pública o colectiva (lo que hasta cierto punto constituye la negación del reconocimiento del individuo, en sí mismo, como sujeto de los derechos sin condicionamiento alguno). Ese ciudadano activo, partícipe permanente de lo público, solamente puede existir a plenitud si tiene la capacidad de independizarse de las obligaciones económicas, como ocurría precisamente con el minoritario grupo de ciudadanos griegos. Para esto requeriría gozar de las ventajas de una sociedad opulenta que pudiera reducir al mínimo el tiempo dedicado al trabajo, lo que dista largamente de la realidad de sociedades como la ecuatoriana, o contar con un sector de la sociedad que pudiera encargarse de esas otras actividades (que, desde esa perspectiva, no otorgarían ciudadanía), lo que no tendría ninguna relación con la democracia ni con los propios planteamientos de estas corrientes. Además, requeriría también de la voluntad del individuo para participar, es decir, para ejercer el derecho que es el que otorga la condición ciudadana. En consecuencia, hay problemas prácticos además de los teóricos y conceptuales, que aconsejan no considerar seriamente estas propuestas.

Esto obliga a reflexionar sobre el concepto de representación que se encuentra en estas orientaciones, y que he mencionado como cuarto tema de importancia, ya que lo que se encuentra en debate es la forma en que se esta-

75 En este sentido existe algún paralelismo de estas posiciones (que generalmente se identifican como progresistas) con las de derecha conservadora contemporánea que sostiene que la condición ciudadana puede mantenerse en la medida en que la persona aporte económicamente a la sociedad. La estructura lógica del planteamiento y sus consecuencias son las mismas, con una diferencia en los niveles de condicionamiento (en el primer caso el político, en el segundo el económico).

blece la presencia de los sujetos, como personas concretas, en la democracia. Al colocar a la participación política activa en el centro de la definición de ciudadanía, se camina inevitablemente hacia una visión sesgadamente 'participacionista' de la democracia. No solamente se enfrenta la participación a la representación (en una propuesta de sustitución de ésta por aquella), sino que se niegan varios de los aspectos básicos de la democracia, en especial los que hacen relación a sus componentes institucionales y procedimentales. Reivindicando viejas críticas que aluden a la insignificancia de los aspectos formales de la democracia, se busca sustituirlos (cuando no eliminarlos) por una supelementalmente posible y deseable participación directa y permanente⁷⁶. Resulta ocioso aludir a los efectos que esto tiene sobre la constitución de organismos de gobierno y en general sobre el acceso a los niveles de toma de decisiones, que desde esa perspectiva resultan menos importantes que los mecanismos y procedimientos de participación que deberían existir en la sociedad.

Por otra parte, aún en las ocasiones en que no niegan totalmente la importancia y la necesidad de la representación, esas perspectivas no diferencian entre su nivel social y su nivel político. Esta es una distinción fundamental para la comprensión de la democracia contemporánea, especialmente si se busca ir más allá de los aspectos institucionales y procedimentales, como lo proponen precisamente quienes mantienen las posiciones excluyentemente 'participacionistas'. La representación política debe cumplir dos objetivos sustanciales para la consolidación y el funcionamiento de la democracia. En primer lugar, debe agregar los intereses múltiples y contrapuestos que coexisten y que se enfrentan en la sociedad. Agregación, en este contexto, significa no solamente suma o acumulación, sino también filtro o procesamiento para su transformación en propuestas válidas para el conjunto de la sociedad, es decir, para su conversión en algo que va más allá de la suma de las partes. En segundo lugar, debe conformar órganos de gobierno en cualquiera de los niveles en que ellos deban actuar, lo que exige una mínima preocupación sobre la capacidad de gestión y de administración. Desde ese punto de vista, la representación política necesita actores, canales, mecanismos, procedimientos e instituciones, que no son simples formalidades sino elementos constitutivos de la democracia. Pero es necesario tener presente que aquello ocurre en el marco específico del sistema político, esto es, en un ámbito particular de acción que se

76 Véase al respecto Muñoz (1996).

diferencia de la sociedad y que necesariamente debe tomar alguna distancia —en cuanto a representación— de lo que ocurre en ella. En consecuencia, se constituye un ámbito específico de ‘representación política’, caracterizada por la capacidad de agregación de intereses, que a su vez se asienta en un mandato que no puede ser vinculante y que, más bien, debe superar cualquier intento de llevarlo por esa vía.

Esa distancia se cierra o simplemente no existe en el campo de la ‘representación social’, caracterizada precisamente por la cercanía y por la identificación entre representados y representantes en cuanto debe transmitir y ser portadora de los intereses específicos de cada grupo social en particular, debe existir identidad e incluso similitud entre quienes otorgan el mandato y quienes lo reciben. Es más, éste se convierte en uno de sus requisitos constitutivos, de manera que sin su presencia simplemente no podría concretarse aquella representación. De esto se desprende, sin lugar a equívocos, el carácter vinculante del mandato, que ocurre en un ámbito propio de la sociedad y, por tanto, ajeno al sistema político. El problema que se deriva de las posiciones que he calificado como ‘participacionistas’ es que, al confundir los dos niveles de la representación, no pueden asignar las respectivas funciones a cada uno de ellos. Aún más, en gran medida se pretende que la representación social sustituya a la política por medio de la presencia directa de organizaciones de la sociedad en el lugar que les corresponde a los partidos. No es casual, entonces, que de allí se desprendan afluentes que alimentan a la creciente corriente de la antipolítica, ya que encuentran el punto de confluencia en el rechazo a las formas de representación así como a las instancias y procedimientos propios del sistema político.

Además, de esta manera se introducen problemas de muy difícil resolución tanto en términos conceptuales como prácticos. Uno de esos problemas es precisamente el que tiene que ver con el tipo de mandato que se asigna, y que desde aquellas posiciones resulta totalmente indiferenciado para ambos tipos de representación. Cuando para lo político se pretende estructurar un mandato directo, sin instancias de intermediación (si ello es posible cuando se habla de representación) y con plena identificación entre representados y representantes, se desconocen las características, las funciones y los objetivos centrales del sistema político. Además, se sientan las bases para la legitimación de la presencia de las formas corporativas de acción política en el sistema político, de manera especial en los partidos que tienden a convertirse en porta-

dores de ese tipo de intereses, con clara pérdida de sus funciones de agregación de intereses y de formulación de propuestas de alcance general⁷⁷.

Estos cuatro puntos problemáticos, tratados aquí de manera esquemática, actúan como limitantes para la identificación y constitución de ciudadanías diferenciadas, en los términos que he señalado en la sección anterior. Cabe reiterar que uno de los temas prioritarios de la construcción de democracia en el Ecuador es precisamente este, en cuanto existe la necesidad de ofrecer respuestas no solamente a la situación estructural de existencia de los pueblos indígenas, sino a sus demandas en tanto actores sociales y políticos. Aquellas condiciones y demandas apuntan a la participación social y política pero por encima de ello al reconocimiento ciudadano de esas colectividades. Es decir, ponen en la agenda temas que superan largamente los arreglos propios de la ingeniería constitucional (aunque obviamente los engloban) y se sitúan en la base de la constitución de la sociedad y del sistema político. Esto significa que el problema de la ciudadanía debe ser abordado desde sus múltiples dimensiones y no solamente desde una de ellas, como ha sido la tónica dominante en el país.

Es verdad que la cronología clásica de la constitución de la condición ciudadana en los países europeos muestra un cierto tipo de acumulación que parte desde la ciudadanía civil, pasa por la política y llega a la social (y económica), en un proceso que, hay que señalarlo, abarcó por lo menos tres siglos⁷⁸. Pero ello no quiere decir que el resto de sociedades deban cumplir rigurosamente esa cadena o que uno de los tipos de ciudadanía dependa de lo que ocurra con los otros y que, de esa manera, no pueda materializarse mientras en los otros tipos no se logren avances significativos. Al contrario, en los países de reciente democratización se presenta el reto de enfrentar conjunta y simultáneamente todos los niveles, precisamente como una condición de la misma democracia. Sin embargo, no se puede dejar de lado el condicionamiento mu-

77 Uno de los aspectos más relevantes de la evolución de los partidos ecuatorianos desde 1979 a la fecha es la vinculación cada vez más estrecha a intereses particulares (económicos, sociales, territoriales). Aun cuando esa ha sido condición para su supervivencia, en tanto así han podido responder a las demandas de clientelas específicas, con ello han limitado sus propias facultades de formulación de propuestas y de conducción de gobiernos. Al respecto véase, F. Bustamante (2000); Pachano (2001).

78 La cronología de desarrollo de los derechos ciudadanos establecida por Marshall, que debe considerarse simplemente como una referencia general del proceso ocurrido en Inglaterra, ha sido ampliamente debatida. Véase, Giddens (1997); Colom (op.cit.)

tu, en el sentido que avances en uno de los niveles puede significar cambios en los otros.

En este sentido, cabe prestar atención a lo que ocurre precisamente en los procesos de democratización. El caso de Ecuador es ilustrativo pues se ha avanzado alternativamente en la consolidación de cada uno de los tipos de ciudadanía, lo que ha tenido un impacto variable en los otros campos. A manera de ejemplo, en el texto constitucional expedido en 1998 (que reemplazó al de 1979) se lograron grandes avances en el campo de la ciudadanía civil, especialmente por la incorporación de buen número de derechos colectivos, a pesar de que se sacrificaron formas de representación política previamente establecidas.

Sin embargo, al predominar las corrientes mencionadas y, sobre todo, al otorgarle tan poca importancia al tema de la ciudadanía en todos sus aspectos, poco han contribuido las ciencias sociales ecuatorianas para avanzar en este camino. Ciertamente, como se ha podido ver especialmente en la sección anterior, ha existido interés en la construcción ciudadana, pero ella ha estado supeditada al tratamiento de otros temas que han ocupado el lugar central. El problema de las identidades étnicas, por una parte, y el de la construcción del Estado nacional, por otra parte, han relegado la preocupación de la ciudadanía a un plano secundario. Al primero me he referido antes, y ahora es el momento de tocar el tema del Estado-nación ya que su tratamiento arrojará pistas sobre algunos asuntos que permanecen intocados y que necesitan respuestas en el nivel conceptual.

Un primer elemento en este sentido es el que se ha desarrollado desde perspectivas omnicomprensivas acerca de la construcción del Estado nación. Luego de largas indagaciones en múltiples niveles considerados básicos para ese proceso se ha llegado siempre a afirmar que se trata de algo inconcluso⁷⁹. Con ello se alude a la ausencia de determinados atributos, entre los que destaca un sentimiento común de pertenencia que pudiera actuar como factor de aglutinamiento de los diversos grupos que conforman una sociedad heterogénea como es la ecuatoriana. Entonces, explícita o implícitamente se hace referencia al tema de la identidad, siempre referida a lo nacional, es decir, como

79 La mayor parte de contribuciones al respecto se realizaron en las décadas de los setenta y de los ochenta, en correspondencia con las tendencias teóricas predominantes en aquel momento. Véase, Quintero y Silva (1995); Cueva (1986); así mismo, los conjuntos de ponencias presentados a las diversas ediciones del Encuentro de Historia y realidad social del Ecuador.

el factor determinante de la pertenencia a un imaginario que sería 'lo ecuatoriano'. El problema desembocaría, entonces, en la necesidad de identificar los componentes de esa identidad ecuatoriana, y hasta que ello no suceda no se podría hablar de un Estado nacional consolidado. Pero es posible preguntarse si acaso con ello no se están intercambiando los términos entre los dos componentes, esto es, entre el Estado y la nación. Esta última exige una comunidad de intereses y una memoria histórica (basadas ambas en el hecho de compartir elementos de tanto peso como lengua, tradiciones o religión), que no tiene sentido endosárselas como condiciones para el primero. Por el contrario, la experiencia histórica demuestra que la constitución del Estado tiene muy poco que ver con esas condiciones y que es posible estructurarlo por encima de ellas o aún a pesar de que no existan acuerdos en torno a ellas⁸⁰. En el trasfondo está nuevamente el debate en torno a la homogeneidad de la sociedad como condición para constituir el Estado, lo que va en dirección contraria a la tendencia hacia el multiculturalismo y el reconocimiento estatal de las sociedades plurinacionales.

Frente a esto cabe volver la mirada más bien hacia el tema de la ciudadanía y de la coexistencia de múltiples identidades antes que al de la identidad nacional como un ideal a alcanzar. La propia reflexión sobre la multiculturalidad y en general sobre el diálogo interétnico debería llevar hacia allá, pero sería necesario hacerlo desde la perspectiva de la ciencia política y no solamente desde la antropología. Si bien es cierto que desde esta última se han hecho aportes significativos y se ha contribuido enormemente a poner sobre la mesa el debate de estos temas, es necesario pasar al nivel del Estado, de la política, de la representación, de la construcción institucional y normativa. Desde allí se los podrá enfocar de manera adecuada como lo que verdaderamente son: como construcciones políticas en el sentido amplio de la palabra, lo que incluye formas de representación, significación de actores, construcción de normas, de instituciones y de procedimientos, pero, por encima de todo, de pautas de reconocimiento de la ciudadanía o, con mayor precisión, de las ciudadanías.

80 Un buen ejemplo en este sentido es el de la construcción del Estado español a partir del estatuto autonómico. Este establece las condiciones de convivencia entre comunidades tan diversas como la vasca, la andaluza, la catalana, la gallega o la castellana, que no solamente presentan elementos básicos de diferenciación cultural sino que, además, se encuentran espacialmente separadas. Su pertenencia al Estado no está supeditada a las respectivas concepciones de su ser nacional como españoles. Véase, Aja (1999); Colom (op.cit.)

La consideración de las ciudadanías en plural alude a los niveles clásicos de reconocimiento de ciudadanía y a la vez de las formas en que pueden ser ciudadanos (en cada uno de esos niveles) los integrantes de los grupos sociales diferenciados que conforman la sociedad. Se trata, entonces, de encontrar respuestas adecuadas al interrogante sobre las diversas posibilidades en que el Estado (que es el único con capacidad y atribuciones para hacerlo) puede otorgar significación a la ciudadanía en condiciones de diversidad y heterogeneidad. Dado que la 'inclusión' o 'integración' dentro de un orden construido conjuntamente es la única alternativa frente a la asimilación (que pretende disolver las diferencias en el reconocimiento de la ciudadanía universal y que constituye un primer gran paso) y frente a la autonomía (que hace innecesario el orden compartido), es necesario definirla de la manera más precisa. Para ello hace falta contar con los instrumentos conceptuales adecuados, de manera que sea posible ofrecer respuestas válidas en aspectos como representación, participación, procesamiento de demandas, canalización de conflictos, en fin con todos aquellos asuntos que constituyen la materia prima de la política y de la reflexión sobre ésta.

En esa dirección se torna imperioso pedirle al liberalismo algunas categorías constitutivas de su pensamiento, como tolerancia, libertades individuales, derechos y sobre Estado de derecho. Pero, a la vez, es necesario dar un paso más y entrar en la reflexión contemporánea sobre el multiculturalismo, hasta llegar a la concepción de derechos colectivos, que es por donde se puede indagar el camino a seguir. De esa manera será posible romper la camisa de fuerza de la asimilación como única vía —que hasta cierto punto era el ideal del mestizaje—, y pasar a formas de inclusión o integración que, sin afectar a los elementos constitutivos de las identidades diferenciadas, puedan asegurar la condición ciudadana. Una premisa, simple pero ineludible, para desplazarse por esos lugares consiste en comprender que “la tolerancia sólo es real cuando es mutua” (Kolakowski 2001:36).

Quito-Salamanca, 2002

Bibliografía

- Adoum, Jorge Enrique (1997) *Ecuador, señas particulares*, Quito: Eskeletra
- Aja, Eliseo (1999) *El Estado autonómico. Federalismo y hechos diferenciales*, Madrid: Alianza
- Almeida, José (1999) "Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico", en revista *Antropología*, número 4, Quito: Universidad Católica
- Andrade, Pablo (2001) "Libertad, desarrollo y democracia: para re-pensar la democracia realmente existente en Ecuador", *Iconos* No. 10, Quito: FLACSO.
- Andrade, Xavier (1995) "Pancho Jaime: masculinidad, violencia, imágenes y textos de una narrativa popular", en *Ecuador Debate* N° 36, Quito: CAAP
- Arias, Natalia (1995) "Partidos políticos: ¿héroes o villanos?", *Ecuador Debate*, número 36, Quito: CAAP
- Baumann, Gerd (2001) *El enigma multicultural*, Barcelona: Paidós
- Baud, Michiel *et al* (1996) *Etnicidad como estrategia en América Latina y El Caribe*, Quito: Abya-Yala
- Brubacker, Roger y Frederick Cooper (2001) "Más allá de 'identidad'", en revista *Apuntes de investigación*, año V, número 7, B. Aires: Cecyp.
- Bobbio, Norberto (1989) *Liberalismo y democracia*, México: Fondo de Cultura Económica
- Bonilla, Heraclio (1992) "Comentario", en Varios Autores, *Pueblos indios, Estado y derecho*, Quito: Corporación Editora Nacional
- Bustamante, Fernando (2000) "Los partidos como orientaciones culturales", *Iconos* No. 9, Quito: FLACSO
- Bustamante, Teodoro (1992) "Identidad, democracia y ciudadanía", en Varios Autores, *Identidades y sociedad*, Quito: U. Católica
- Calderón, Fernando (1995) *Movimientos sociales y política*, México: Siglo XXI
- Claudín, Fernando (1977) *La crisis del movimiento comunista. 1. De la Kominintern al Kominform*, Barcelona: Ruedo Ibérico
- Colom, Francisco (1998) *Razones de identidad*, Barcelona: Anthropos
- Cueva, Agustín (1986) *El proceso de dominación política en el Ecuador*, Quito: U. Central
- Dahl, Robert (1971) *La poliarquía. Participación y oposición*, Madrid: Tecnos
- De Ípola, Emilio (1997) *Las cosas del creer: creencias, lazo social y comunidad política*, Buenos Aires: Ariel

- De la Torre, Carlos (1996) *Un solo toque: populismo y cultura política en Ecuador*, Quito: CAAP
- Donoso, Miguel (1998) *Ecuador: identidad o esquizofrenia*, Quito: Eskeletra
- Echeverría, Julio (1997) *La democracia bloqueada*, Quito: Eskeletra
- Evers, Tillman (1985) "Identidad: la faz oculta de los nuevos movimientos sociales", en *Punto de Vista*, Buenos Aires
- Fanon, Frantz (1963) *Los condenados de la tierra*, México: Fondo de Cultura Económica
- Franco, Carlos (1993) "Visión de la democracia y crisis del régimen", en *Nueva Sociedad*, No. 128, Caracas
- Garretón, José Antonio (1997) "Revisando las transiciones democráticas en América Latina", en *Nueva Sociedad*, número 148, Caracas
- Giddens, Anthony (1997) *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Buenos Aires: Paidós
- _____ (1999) *The Third Way, the renewal of Social Democracy*, Cambridge: Polity Press
- Guerrero, Andrés (1991) *La semántica de la dominación*, Quito: Libri Mundi
- _____ (1994) "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la "degradada raza indígena" a fines del siglo XIX", en Muratorio, Blanca (editora): *Imágenes ...* ver ref. supra
- Herrera, Gioconda (2001) *Estudios de Género*, Serie Antología, Quito: FLACSO
- Ibarra, Hernán (1992a) "El laberinto del mestizaje", en Varios Autores, *Identidades y sociedad*, Quito: U. Católica
- _____ (1992b) "Comentario", en Varios Autores, *Pueblos indios, Estado y derecho*, Quito: Corporación Editora Nacional
- Jelin, Elizabeth (compiladora) (1987) *Movimientos sociales y democracia emergente*, B. Aires: Centro Editor de América Latina (2 tomos)
- Kolakowski, Leszek (2001) *Libertad, fortuna, mentira y traición*. Barcelona: Paidós
- Kymlicka, Will y Norman Wayne (1996) "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", en *La Política*, número 3, Barcelona: Paidós
- Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós
- León, Jorge (1994) "El fin de un ciclo político electoral: el regreso de las elites tradicionales, apatía y cambio", en *Ecuador Debate*, número 32, Quito: CAAP

- Lesser, Missy (1987) *Conflicto y poder en un barrio popular de Quito*, Quito: El Conejo
- Linz, Juan (1987) *La quiebra de las democracias*, Madrid: Alianza
- Lipset, Seymour Martin (1987) *El hombre político: las bases sociales de la política*, Madrid: Tecnos
- Marshall, Theodor (1965) *Class, Citizenship and Social Development*, New York: Anchor
- Mayorga, René y Laura Faxas (1991) “Los movimientos sociales: una experiencia metodológica de investigación”, en Mayorga, René, *¿De la anomia política al orden democrático?*, La Paz: Cebem
- Menéndez, Amparo (1988) “La democracia en Ecuador: desafíos, dilemas y perspectivas”, en *Pensamiento Iberoamericano*, número 14, Madrid
- Menéndez, Amparo (1991) “Para repensar la gobernabilidad desde la ciudadanía. Dilemas, opciones y apuntes para un proyecto”, en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, volumen 1, número 1. Quito: FLACSO
- Mouffe, Chantal (1999) *El retorno de lo político*, Barcelona: Paidós
- Muñoz, Francisco (1996) “La forma de Estado y el régimen democrático en el Ecuador del 90”, en Varios Autores, *El mito de la gobernabilidad*, Quito: Trama
- Muratorio, Blanca (1994) “Introducción: discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional”, en Muratorio, Blanca (editora) *Imágenes e imagineros*, Quito: FLACSO
- O’Donnell, Guillermo (1996) “*Ilusiones sobre la consolidación*”, en *Nueva Sociedad*, No.144, Caracas
- Pachano, Simón (1993) “Imagen, identidad, desigualdad”, en Cornejo, Diego (compilador) *Los indios y el Estado-país*, Quito: Abya-Yala
- Pachano, Simón (2001) “Partidos políticos y clientelismo en Ecuador”, en *Quórum*, Alcalá de Henares
- Pastrana, J. y Duque, E. (1973) *Las estrategias de supervivencia económica de las unidades familiares del sector popular urbano: una investigación exploratoria*, Santiago: CELADE
- Pérez, Juan P. (1986) “El mercado laboral urbano: la mirada desde la reproducción”, en *Ecuador Debate* número 11, Quito: CAAP
- Przeworski, Adam, Michael Alvarez, José Antonio Cheibu y Fernando Limongi (1996) “What Makes Democracies Endure?”, en *Journal of Democracy*, 7, volumen 1

- Quintero, Rafael y Erica Silva (1995) *Ecuador: una nación en ciernes*, Quito: Abya-Yala
- Ramón, Galo (1992) “Estado plurinacional: una propuesta innovadora atrapada en viejos conceptos”, en Varios Autores, *Pueblos indios, Estado y derecho*, Quito: Corporación Editora Nacional
- Sánchez-Parga, José (1992) “Producción de identidades e identidades colectivas”, en Varios Autores, *Identidades y sociedad*, Quito: Universidad Católica
- Sartori, Giovanni (1988) *Teoría de la democracia*, tomo I, Madrid: Alianza
- _____ (1996) “Los fundamentos del pluralismo”, en *La Política*, número 1, Barcelona: Paidós
- Taylor, Charles (2001) *El multiculturalismo y “la política de la diferencia”*, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión
- Tironi, Eugenio (1987) “Marginalidad, movimientos sociales y democracia”, en *Proposiciones*, número 14, Santiago: Sur
- Todorov, Tzvetan (1987) *La conquista de América. La cuestión del otro*, México: Siglo XXI
- Touraine, Alain (1987) *El regreso del actor*, Buenos Aires: EUDEBA
- Touraine, Alain (1998) “De los sistemas a los actores”, en *Tinkazos* N° 2, La Paz: PIEB
- Varios Autores (S/F) *La ruta de la gobernabilidad*, Quito: CORDES
- Verdesoto, Luis (1994) “La difícil modernización de los partidos políticos en el Ecuador”. En Varios Autores, *Democracia y desarrollo*. Memorias del VII encuentro de Historia y Realidad Social. Cuenca: Idis
- Villavicencio, Gaitán (1994) “Democracia formal, ciudadanía y violencia cotidiana en el Ecuador: entre la amenaza y el miedo”, en Varios Autores, *Democracia y desarrollo*, Cuenca: ILDIS, IDIS

Bibliografía temática

- Adoum, Jorge Enrique. 1997. *Ecuador, señas particulares*, Quito: Eskeletra
- Aguilar, Paúl y otros. 1988. *Enfoques y estudios históricos - Quito a través de la historia*, Quito: Municipio de Quito
- Aguirre, Manuel Agustín. 1985. “El marxismo, la revolución y los partidos socialista y comunista del Ecuador”, *Marx ante América Latina*, Quito: IIE – Universidad Central del Ecuador
- Aja, Eliseo. 1999. *El Estado autonómico. Federalismo y hechos diferenciales*, Madrid: Alianza
- 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.
- _____. 1996a. “*El Racismo en el Ecuador: un Problema de Identidad*”, Tesis Maestría FLACSO, Sede Ecuador.
- _____. 1996b. “Fundamentos del Racismo Ecuatoriano”, *Ecuador Debate*, No. 38, Quito.

- _____. 1999. "Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico", en revista *Antropología*, número 4, Quito: Universidad Católica
- Almeida, José (Comp). 1995. *Identidades Indias en el Ecuador Contemporáneo*, Quito: Abya-Yala.
- Almeida, José; et alii 1996. *Identidad y Ciudadanía*. Enfoques Teóricos, Quito: FEUCE-ADES-AEDA.
- Andrade, Pablo. 2001. "Libertad, desarrollo y democracia: para re-pensar la democracia realmente existente en Ecuador", *Iconos* No. 10, Quito: FLACSO.
- Andrade, Xavier. 1995. "Pancho Jaime: masculinidad, violencia, imágenes y textos de una narrativa popular", en *Ecuador Debate* N° 36, Quito: CAAP
- Arcos, Carlos. 1984. "El espíritu del progreso: los hacendados en el Ecuador del 900", *Cultura*, vol. VII, No. 19, Quito: Banco Central del Ecuador.
- Archetti, E. et. al. 1986. *El Cuy en el Mundo Campesino*. Quito: CEPLAES-INCCA.
- Arguedas, José María. 1997. *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana*. (Selección de Ángel Rama), México: Siglo XXI Editores.
- Augé, Marc. 1995. *Hacia una Antropología de los Mundos Contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Baud, Michiel; et alii. 1996. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito: Abya-Yala
- Baumann, Gerd. 2001. *El enigma multicultural*, Barcelona: Paidós
- Bonilla, Heraclio (ed.) 1992. *Los Conquistados. 1492 y la Población Indígena de las Américas*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Bonilla, Heraclio. 1994. El pasado en el presente de los Andes, *Nariz del Diablo*, Enero.
- Brubacker, Roger y Frederick Cooper. 2001. "Más allá de 'identidad'", en revista *Apuntes de investigación*, año V, No. 7, B. Aires: Cecyp.
- 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, Fernando. 2000. "Los partidos como orientaciones culturales", *Iconos* No. 9, Quito: FLACSO
- Bustamante, Teodoro. 1992. "Identidad, Democracia y Ciudadanía", en *Identidades y Sociedad*. Quito: CELA-PUCE.

- Bustos, Guillermo. 1989. *Gremios, sindicatos y política 1931-1938. Transformaciones ideológicas y redefinición social de artesanos y obreros fabriles en Quito*, Tesis de licenciatura en Ciencias Históricas, Departamento de Historia, Universidad Católica, Quito.
- _____. 1990a. El congreso obrero de Ambato de 1938: estructura, identidad y demandas de las clases trabajadoras en Ecuador, inédito, mecano.
- _____. 1990b. “Notas sobre economía y sociedad en Quito y la Sierra centro norte durante las primeras décadas del siglo XX”, *Quitumbe*, No. 7, Revista del Departamento de Historia de la Universidad Católica, Quito, abril
- _____. 1992. “Quito en la transición: actores colectivos e identidades culturales urbanas 1920-1950”, en: Paúl Aguilar y otros: *Enfoques y estudios históricos - Quito a través de la historia*, Quito: Municipio de Quito
- Castelnuovo, Allan y Germán Creamer. 1987. *La Desarticulación del Mundo Andino. Dos Estudios sobre Educación y Salud*. Quito: PUCE/Abya-Yala.
- Colom, Francisco. 1998. *Razón de identidad: pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos
- Cliche, Paul y Fernando García. 1995. *Escuela e Indianidad en las Urbes Ecuatorianas*, Quito: EB/PRODEC – Abya Yala
- Conaghan, Catherine y Rosario Espinal. 1990. “Unlikely Transitions to Uncertain Regimes? Democracy without Compromise in the Dominican Republic and Ecuador” *Working Paper*, núm. 139, mayo. Notre Dame: The Helen Kellogg Institute for International Studies.
- Conaghan, Catherine M., James M. Malloy y Luis A. Abugattas (1990) “Business and the ‘Boys’. The Politics of Neoliberalism in the Central Andes” en *Latin American Research Review*, Vol. XXV, núm. 2
- Chiriboga, M. et. al. 1984. *Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina*. Quito: CAAP.
- _____. 1987. “Movimiento Campesino e Indígena: La Construcción de Identidades en una Sociedad Heterogénea”, en *Ecuador Debate*, No. 13 Quito: CAAP.
- Chiriboga, Manuel y Fredy Rivera. 1988. “Elecciones de 1988 y participación indígena”; *Ecuador Debate* No. 17, Quito: CAAP
- CEDIME. 1993. *Sismo Étnico en el Ecuador: Varias Perspectivas*. Quito: Abya-Yala.

- Clark, Kim. 1998. "Racial Ideologies and the Quest for National Development: Debating the Agrarian Problem in Ecuador (1930-1950)", *Journal of Latin American Studies* (en prensa).
- 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. infra.
- Cueva, Agustín. 1967. *Entre la Ira y la Esperanza*. Quito: Ed. Solitierra.
- _____. 1987. "Cultura, Clase y Nación", en *La Teoría Marxista*. Ecuador: Ed. Planeta.
- _____. 1988a. *Las Democracias Restringidas de América Latina*. Quito: Ed. Planeta.
- _____. 1988b. *El proceso de dominación política en el Ecuador*, Quito: Planeta
- De Ípola, Emilio. 1997. *Las cosas del creer: creencias, lazo social y comunidad política*, Buenos Aires: Ariel
- De la Torre, Carlos. 1993. *La Seducción Velasquista*, Quito: FLACSO y Libri-Mundi
- _____. 1996. *Un solo toque: populismo y cultura política en Ecuador*, Quito: CAAP.
- Deler, Jean Paul. 1987. *Ecuador: del espacio al estado nacional*, Quito: Banco Central del Ecuador.
- Demelas, Marie-Danielle e Ives Saint Geours. 1988. *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional/ Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Descola, Philippe. 1988. *La Selva Culta. Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar*. Quito: IFEA/Abya-Yala.
- Donoso Pareja, Miguel. 2000. *Ecuador: Identidad o Esquizofrenia*. Quito: Eskeletra.
- Durán B., Jaime. 1981. "Estudio introductorio y selección", *Pensamiento popular ecuatoriano*, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Vol. 13, Quito: Corporación Editora Nacional –Banco Central del Ecuador.
- Endara, Lourdes. 1998. *El Marciano de la Esquina*. Quito: Abya-Yala.
- Espinosa Fernández de Córdoba, Carlos R. 1989. "La máscara del Inca: Una Investigación acerca del Teatro Político de la Colonia." *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*. 2:2
- Espinosa, Manuel. s.f. *Los Mestizos Ecuatorianos*. Quito: Tramasocial Editorial.

- Espinosa Tamayo, Alfredo. 1979. *Psicología y Sociología del Pueblo Ecuatoriano*, Quito: Banco Central del Ecuador –Corporación Editora Nacional.
- Evers, Tillman. 1986. “Identidad: el Lado Oculto de los Nuevos Movimientos Sociales”, *Materiales para el Debate Contemporáneo*, Uruguay: CLAEH
- Farga, C. y J. Almeida. 1981. *Campesinos y Haciendas de la Sierra Norte*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- 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. infra
- Frank, Erwin. 1991. “Movimiento Indígena, Identidad Étnica y el Levantamiento”, en Varios, 1991. Ver ref. infra
- Fuentealba, Gerardo. 1990. “La sociedad indígena en las primeras décadas de la República: continuidades coloniales y cambios republicanos”, en *Nueva historia del Ecuador. Época Republicana II*, Vol. 8, Quito: Corporación Editora Nacional/Ed. Grijalbo
- Gabilondo, Angel. *La vuelta del otro: diferencia, identidad, alteridad*. Madrid: Trotta
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo.
- _____. 1995. *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. México: Grijalbo.
- García, Mauricio y Amalia Mauro. 1992. *El orden de adentro y el orden de afuera*. Quito: CEPLAES
- Geertz, Clifford. 1990. *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goffman, Erving. 1970. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Greg, Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Guerrero, Andrés. 1982. *Determinaciones del Pasado y Mentalidades del Presente: un Conflicto entre Comuneros*. Quito: FLACSO.
- _____. 1990. *Curagas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)*. Quito: Ed. El Conejo.
- Guerrero, Andrés. 1992. *La Semántica de la Dominación: El concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi
- _____. 1993. “La desintegración de la administración étnica en el Ecuador” en: *Sismo Étnico en el Ecuador*, Quito: Cedime–Abya Yala

- _____. 1994. "Una Imagen Ventrílocua: el Discurso Liberal de la "Desgraciada Raza Indígena" a fines del Siglo XIX", en Blanca Muratorio, *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO
- Handelsman, Michael. "La Globalización y la Construcción de Nuevas Expresiones de Identidad: el Caso Plurinacional del Ecuador", s/d.
- Hellman, Judith Adler. 1990. "The Study of New Social Movements in Latin America" en *LASA Forum*, Vol. XXI, No. 2 (s.l.)
- Hobsbawm, E. J. 1990. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibarra, Alicia. 1987. *Los Indígenas y el Estado en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Ibarra, Hernán. 1984. *La formación del movimiento popular 1925-36*, Quito: Cedis
- _____. 1987. "Indios y cholos en la formación de la clase trabajadora ecuatoriana", Ponencia presentada al Segundo Seminario de Historia del sindicalismo en América Latina, Tlaxcala, DIH – INAH - CLACSO, dic.
- _____. 1988. "Concertaje, jornaleo y haciendas (1850-1920)", en S. Pachano, *Población, migración y empleo en el Ecuador*, Quito: ILDIS
- _____. 1992. "El Laberinto del Mestizaje", en Varios, *Identidades y Sociedad*. Quito: CELA-PUCE.
- _____. 1995. La cuestión de las identidades en Quito, *Región* (Cali), 3/4, Agosto
- Isaacs, Anita. 1989. "The Obstacles to Democratic Consolidation in Ecuador", ponencia preparada para el XV Congreso Internacional de LASA, septiembre, San Juan, Puerto Rico.
- Jaramillo Alvarado, Pío. 1983. *El Indio Ecuatoriano*. Tomo II. Quito: Corporación Editora Nacional
- Kingman G., Eduardo (comp). 1992. *Ciudades de los Andes, visión histórica y contemporánea*, Quito: CIUDAD, IFEA.
- Kymlicka, Will y Norman Wayne 1996. "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", en *La Política*, número 3, Barcelona: Paidós
- Kymlicka, Will. 1996. *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós
- König, Hans-Joachim. 1984. "Símbolos Nacionales y Retórica Política en la Independencia: El Caso de la Nueva Granada." En I. Buisson y G. Kah-

- le (eds.) *Problemas de la Formación del Estado y la Nación en Hispanoamérica*. Koln: Lateinamerikanische Forschungen, Band 13.
- Larrain, Jorge. 1996. *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello.
- Lavallé, Bernard. 1990. "Del Indio al Criollo: Evolución y Transformación de una Imagen Colonial." En Consejo Superior de Investigaciones Científicas (ed.) *La Imagen del Indio en la Europa Moderna*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- _____. 1992. "Elementos para un Balance del Criollismo Colonial Andino. Siglos XVI y XVII", en Jorge Núñez Sánchez (ed.), *Nación, Estado y Conciencia Nacional*. Quito: Editora Nacional - ADHILAC.
- León, Carlos. 1997. "Genealogía del Poder e Identidad Étnica", Tesis Licenciatura en Antropología, Quito: PUCE.
- León, Jorge. 1992. "Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia" en: *Indios*, Quito: Abya Yala-ILDIS
- _____. 1994. "El fin de un ciclo político electoral: el regreso de las elites tradicionales, apatía y cambio", en *Ecuador Debate*, número 32, Quito: CAAP
- Lesser, Missy. 1987. *Conflicto y poder en un barrio popular de Quito*, Quito: El Conejo
- Levoyer, Richelieu. 1991. "Los Militares y el Levantamiento Indígena", en Varios, 1991; ver ref. infra
- Luna, T., Milton. 1988. "Los movimientos sociales en los treinta y el rol protagónico de la multitud", *Segundo Encuentro de Historia Económica*, Quito: Banco Central del Ecuador, julio.
- _____. 1989. *Historia y conciencia popular. El artesanado en Quito*, Quito: Corporación Editora Nacional - TEHIS
- _____. 1993. *¿Modernización? Ambigua experiencia en el Ecuador*, Quito: IADAP
- Manguashca, Juan. 1991a. "Los sectores subalternos en los años treinta y el apareamiento del Velasquismo", en Rosemary Thorp, edit., *Las crisis en el Ecuador. Los treinta y ochenta*, Quito: Corporación Editora Nacional – Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Oxford.
- Manguashca, Juan. 1991b. "La cuestión regional en la historia ecuatoriana", *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 12, Quito: Corporación Editora Nacional - Grijalbo

- Manguashca, Juan y Liisa North. 1991. "Orígenes y significado del Velasquismo: Lucha de clases y participación política en el Ecuador, 1920-1972", en Rafael Quintero, ed., *La cuestión regional y el poder*, Quito: Corporación Editora Nacional -York University - FLACSO
- Malo, Claudio. 1988. "Estudio Introductorio", en Varios, *Pensamiento Indigenista del Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador- Corporación Editora Nacional.
- Maluf, Norma. 1996. "Identidad y Actores Sociales en Sociedades Complejas", en Almeida, et. al., 1996; ver ref. supra
- Mallon, Florencia E. 1996. Constructing mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities, *Journal of Latin American Anthropology* 2(1)
- Malloy, James M. 1991. "Parties, Economic Policy-making and the Problem of Democratic Governance in the Central Andes", ponencia preparada para el XVI Congreso Internacional de LASA, abril, Washington, D.C.
- Marshall, Theodor (1965) *Class, Citizenship and Social Development*, New York: Anchor
- Martínez, Nicolás. 1916. *La condición de la raza indígena en la provincia de Tungurahua*. Ambato: Talleres del Instituto Martínez.
- 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 Folgie, 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.
- Maybury-Lewis, David. 1991. "Becoming Indian in Lowland South America." En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-State and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Mayorga, René y Laura Faxas. 1991. "Los movimientos sociales: una experiencia metodológica de investigación", en René Mayorga, *¿De la anomia política al orden democrático?*, La Paz: Cebem
- Menéndez-Carrión, Amparo. 1988. "La democracia en Ecuador: desafíos, dilemas y perspectivas" en *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 14, julio/diciembre (s.l)
- _____.1988/89. "Reflexiones acerca de los estudios políticos en el Ecuador", Parte I y II en *Nariz del Diablo*, 2a. Época, núm. 11 y 12, Quito.

- _____. 1990. "Algunos dilemas en torno al tema de la gobernabilidad en los '90", ponencia presentada al Seminario *Desarrollo con Equidad*, abril, mimeo. Quito: CEPLAES-CONADE.
- _____. 1991. "Para repensar la gobernabilidad desde la ciudadanía. Dilemas, opciones y apuntes para un proyecto", en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, volumen 1, número 1. Quito: FLACSO
- Middleton, Alan. 1982. "Division and cohesion in the working class: artisans and wage labourers in Ecuador", *Journal of Latin American Studies*, Vol. 14, part. 1, mayo.
- Miller, David. 1997. *Sobre la Nacionalidad*. España: Paidós.
- Milk, Richard Lee. 1977. *Growth and Development of Ecuador's Worker Organization 1895-1944*, Ph.D. Thesis, Indiana University.
- Miño, Wilson. 1988. "La crisis de los treinta y sus repercusiones monetarias (1927-1932)", *Segundo Encuentro de Historia Económica*, Quito: Banco Central del Ecuador, julio
- Moreno, Segundo, 1985. *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador
- _____. 1992. *Antropología Ecuatoriana. Pasado y Presente*, Col. Primicias de la Cultura de Quito. Quito: Ed. Ediguías.
- Moreno, S. y U. Oberem. 1981. *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*. Otavalo: IOA.
- Moreno, S. y F. Salomon (Compiladores). 1991. *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas Siglos XVI-XX*, Tomo I. Quito: MLAL/Abaya-Yala.
- Moulian, Tomás. 1988. "La democracia difícil: dificultades y dilemas actuales", núm. 2. Quito: FLACSO, Serie Documentos de Trabajo.
- 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.
- Muñoz, Leonardo. 1988. *Testimonio de Lucha. Memorias sobre la historia del socialismo en el Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional.
- Muratorio, Blanca. 1981. *Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador. Una Perspectiva Antropológica*. Quito: CIESE.
- _____. (ed). 1994. *Imágenes e Imagineros*. Quito: FLACSO.
- Murmis, M. (Ed). *Clase y Región en el Agro Ecuatoriano*, Quito: Corporación Editora Nacional-CERLAC-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.
- Núñez Sánchez, Jorge (ed.), *Nación, Estado y Conciencia Nacional*. Quito: Editora Nacional ADHILAC.
- Pachano, Simón. 1993. "Imagen, Identidad, Desigualdad", en Varios, *Los Indios y el Estado-País*. Quito: Abya-Yala.
- _____. 1996. *Democracia sin sociedad*, Quito: ILDIS.
- _____. 2000. "El ciudadano y el cliente", en *Iconos* No. 10, Quito: FLACSO.
- _____. (2001) "Partidos políticos y clientelismo en Ecuador", en *Quórum*, Alcalá de Henares
- Padgen, Anthony. 1988. *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish Social and Political Theory 1513-1830*. Princeton: Princeton University Press.
- Paladines E., Carlos. 1985. "Pensamiento Independentista: El Movimiento Ilustrado Ecuatoriano". En Enrique Ayala Mora (ed.) *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 6. Independencia y Período Colombiano. Quito: Corporación Editora Nacional / Grijalbo.
- Pastrana, J. y E. Duque. 1973. *Las estrategias de supervivencia económica de las unidades familiares del sector popular urbano: una investigación exploratoria*, Santiago: CELADE
- Pérez, Juan P. 1986. "El mercado laboral urbano: la mirada desde la reproducción", en *Ecuador Debate* No. 11, Quito: CAAP
- Pezzi, J., G. Chávez y P. Minda. 1996. *Identidades en Construcción*. Quito: Abya-Yala.
- Platt, Tristan. 1993. "Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean conceptions of the *Patria* in Nineteenth-Century Potosí." *Journal of Latin American Studies* 25: 159-185.
- Prieto, Mercedes. 1978. *Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas de Olmedo-Ecuador (1926-1948)*, Tesis, Departamento de Antropología, PUCE, Quito.
- Quevedo, Belisario. 1916. "El salario del concierto", *Revista de la Sociedad Jurídico Literaria*, No. 33
- Quintero, Rafael. 1983. *El mito del populismo en el Ecuador*, Quito: U. Central

- Quintero, Rafael y Erika Silva. 1990. *Ecuador, una nación en ciernes*. Quito: FLACSO.
- 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.
- _____. 1992. "Estado plurinacional: una propuesta innovadora atrapada en viejos conceptos", en Varios Autores, *Pueblos indios, Estado y derecho*, Quito: Corporación Editora Nacional
- _____. 1993. *El Regreso de los Runas*. Quito: Abya Yala – Comunidec
- Reeves, Mary Elizabeth. 1988. *Los Quichuas del Curaray. El Proceso de Formación de la Identidad*. Quito: Abya-Yala.
- Rhon, Francisco et. al. 1981. *Comunidad Andina: Alternativas Políticas del Desarrollo*. Quito: CAAP.
- Rivera, Freddy. 1994. "Indios, imaginario nacional y política en el Ecuador", Tesis de Maestría, FLACSO, México,
- 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 Introductorio en Alfredo Espinosa Tamayo. *Psicología y Sociología del Pueblo Ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional
- Roseberry, William. 1989. *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Rosero, Fernando. 1990. *Levantamiento indígena: tierra y precios*. Quito: CEDIS.
- Rubio Orbe, Gonzalo. 1987. *Los Indios Ecuatorianos. Evolución Histórica y Políticas Indigenistas*. Quito: CECI-Corporación Editora Nacional.
- Rubio Orbe, Alfredo. 1954. *Legislación indigenista del Ecuador*, México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Sahlins, Marshall. 1987. *Cultura y Razón Práctica*. Madrid: Gedisa
- Said, Edward. 1990. *Orientalismo*. España: Prodhufi.
- _____. 1997. Cultura, identidad e historia, *Revista Letra Internacional* (48)
- 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. infra
- Sánchez P., José. 1986. "Etnia, Estado y la forma Clase"; *Ecuador Debate* No. 12, Quito: CAAP
- _____. 1986. *La trama del poder en la comunidad andina*. Quito: CAAP.
- _____. 1990. *La familia indígena*. Quito: CAAP.
- _____. 1991. "La sociedad contra sí misma. O por qué nuestras sociedades son democráticamente ingobernables" en *La democracia esquivada*. Quito: ILDIS, UNESCO, CERG.
- _____. 1992. *Presente y Futuro de los Pueblos Indígenas*. Quito: Abya Yala
- _____. 1997. Identidad nacional, cultural y globalización, en: Alberto Acosta *et al*: *Identidad Nacional y Globalización*, Quito: ILDIS/FLACSO/Instituto de Altos Estudios Nacionales
- Santana, Roberto. 1983. *Campesinado Indígena y el Desafío de la Modernidad*. Quito: CAAP.
- Selverston, Melina. 1997. "The Politics of Identity Reconstruction: Indians and Democracy in Ecuador", en: Douglas A. Chalmers *et al* (eds): *The New Politics of Inequality in Latin America*, Oxford University Press
- Silva, Erika. 1986. "El Terrigenismo: Opción y Militancia en la Cultura Ecuatoriana", en Varios, 1986; ver ref. infra
- _____. 1992. *Los Mitos de la Ecuatorianeidad*, Quito: Abya-Yala.
- Silva, Paola. 1986. *Gamonalismo y lucha campesina. Estudio de la supervivencia y disolución de un sector terrateniente: el caso de la provincia de Chimborazo, 1940-79*. Quito: Abya Yala
- Stark, Louisa. 1993. "Modelos de Estratificación y Etnicidad en la Sierra Norte", en Whitten, 1993; ver ref. infra
- Stern, Steve J. 1992. "Paradigmas de la Conquista. Historia, Historiografía y Política". En Heraclio Bonilla (ed.) *Los Conquistados. 1492 y la Población Indígena de las Américas*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Stoler, Ann L. 1989. "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule." *Comparative Studies in Society and History* 31:134-161.
- Stutzman, Ronald. 1993. "El Mestizaje: una Ideología de Exclusión", en Whitten, 1993; ver ref. infra

- Taylor, Charles. 2001. *El multiculturalismo y “la política de la diferencia”*, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión
- Terán, Rosemarie. 1992. “La ciudad y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII”, en Eduardo Kingman: *Ciudades de los Andes, visión histórica y contemporánea*, Quito: CIUDAD, IFEA
- Thompson, E. P. 1979. *Tradicición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona: Editorial Crítica
- Thorp, Rosemary (ed.), *Las crisis en el Ecuador. Los treinta y ochenta*, Quito: Corporación Editora Nacional – Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Oxford.
- Tinajero, Fernando. 1986. “Estudio Introductorio”, en Varios, *Teoría de la Cultura Nacional*. Quito: Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional.
- _____. 1986. *Aproximaciones y Distancias*. Quito: Planeta
- Traverso, Martha. 1998. *La Identidad Nacional en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Trujillo, Jorge. 1986. *La hacienda serrana. 1900-1930*, Quito: IEE/Abya-Yala.
- _____. 1993. *Indianistas, Indianófilos, Indigenistas: entre el Enigma y la Fascinación*. Quito: ILDIS/Abya-Yala.
- Twine, Fred. 1994. *Citizenship and Social Rights - The Interdependence of Self and Society*, London: Sage Publications.
- 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: Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional.
- Varios. 1991. *Indios. Una Reflexión Sobre el Levantamiento Indígena de 1990*. Quito: ILDIS/Duende/Abya-Yala.
- Varios. 1992. *Pueblos Indios, Estado y Derecho*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Varios. 1992. *Identidades y sociedad*, Quito: Universidad Católica
- Velasco, Fernando. 1978. *Reforma Agraria y Movimiento Campesino en la Sierra*. Quito: Editorial El Conejo
- Villavicencio, Gladys. 1973. *Relaciones Interétnicas en Otavalo-Ecuador*, México: Instituto Indigenista Interamericano

- Whitten, Norman. 1976. "Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence Amidst Andean Colonialism", IWGIA Document, Copenhagen.
- 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.
- Whitten, Norman. 1990. *Pioneros Negros: La Cultura Afroecuatoriana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro de Estudios Afroecuatorianos.
- _____ (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.
- Ycaza, Patricio. 1988. "Acción política y consecuencias sociales de los años treinta", *Segundo Encuentro de Historia Económica*, Quito: Banco Central del Ecuador, julio
- Yost, James. 1979. "El Desarrollo Comunitario y la Supervivencia Étnica. El Caso de los Huaorani, Amazonía Ecuatoriana", *Cuadernos Etnolingüísticos*, No. 6, ILV, Quito.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico*

José Almeida Vinueza**

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 autoperceben 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' ecuatorianeidad. 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 desmantelar 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 ‘ecuatorianeidad’ 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 ‘ecuatorianeidad’ 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 ‘blanca’. 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 aborígen 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 supraterebral, 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 “ilusoria” 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 recarlo 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 economi-

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 explotación 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 cotidianidad 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 norteandino (*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 autopercebirse 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 destacó 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 decurso 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 construidos (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 diagnósticas 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 ‘cercanos’ (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 ‘étnocida’ 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 Cremer 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 ventrílocua' 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 descubierto 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, hegemónizada 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 redundaba 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 impropio 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 'éticos' 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', predicán 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 ecuatorianeidad 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 Everyday 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/Abaya-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 Introductorio", 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 Introductorio" 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 Introductorio 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.

El género en la familia*/**

Gloria Ardaya***

¿Es posible ser madre, esposa y mujer en la familia?

La enorme diversidad de situaciones familiares que se encuentran en la realidad social urbana y rural del Ecuador, no permiten hablar de un modelo uniforme de familia, sino de la coexistencia de distintas modalidades. Esta diversidad y heterogeneidad responde a las distintas variables exógenas que actúan sobre la institución familiar y a las tensiones inmanentes a ella, que combinan desde los aspectos más instrumentales ligados a las demandas del mantenimiento cotidiano de sus miembros, hasta las necesidades de amor, afecto, intimidad y seguridad personal (Jelin 1993).

La diversidad de formas que adquiere esta institución en el país está atravesada por variables clasistas, étnicas, regionales, entre otras. En la propuesta que desarrollamos, se sostiene que, en la actualidad, la matriz de la familia 'tradicional' ha ingresado a un proceso natural de 'reacomodo' en sus bases de sustentación como institución fundante de la sociedad.

* Este texto corresponde al capítulo 4 del libro *Rostros de la familia ecuatoriana*, Verdesoto, Luis, Gloria Ardaya, Roque Espinosa y Fernando García, Quito: UNICEF, 1995

** Algunas ideas fueron desarrolladas en el trabajo "Análisis de situación de la mujer ecuatoriana", DINAMU-UNICEF, Quito, 1994.

*** Socióloga, estudios universitarios y de postgrado en la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia), Belgrano, FLACSO - Sede Argentina y L'Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales de Francia. Ex-directora de FLACSO - Sede Bolivia. Ex-diputada del Parlamento boliviano.

En este capítulo planteamos que la matriz de familia tradicional serrana es el patrón que impera en el país, el mismo que condensa las peculiaridades nacionales y las trasciende. Es la forma ideológica que se emula y persigue, pero sin que exista –como consecuencia en la realidad– una sola forma de familia. Aquel ‘reacomodo’ se desata, no sólo por el proceso de transición al nuevo modelo de desarrollo que vive el país. Este redefine constantemente los roles familiares, los mismos que se debaten en y por la permanente combinación de papeles tradicionales y modernos que asumen sus miembros a su interior. Pero el cambio familiar opera, especialmente, por los roles que ahora asumen las mujeres.

De la anterior afirmación se desprende que no se puede realizar un análisis de las familias ecuatorianas sin tomar en cuenta el rol central que ocupan las mujeres dentro de ellas y en las distintas respuestas familiares que se han articulado como salidas a la crisis, de modo particular, en la familia popular. En esa dirección, varios factores han coadyuvado a visualizar la contribución de las mujeres en los ámbitos público y privado y, especialmente, al interior de las familias. En este capítulo nos ocupamos de la importancia de la división sexual del trabajo y de los ámbitos de poder tanto como de su incidencia en la conformación de las ‘familias’ realmente existentes en el país.

De manera general, es importante rescatar la presencia de las mujeres en la vida cotidiana y en la vida política del Ecuador, como uno de sus componentes significativos. A manera de hipótesis, sugerimos analizar hechos que permitan pensar la ‘forma nacional’ que ha adquirido la participación política y familiar de las mujeres. En las páginas que siguen se demostrará cómo aspectos centrales de lo público se constituyen a partir de lo privado y, especialmente, de la injerencia de las mujeres en ese ámbito y en la constitución del sistema político.

Patrones femeninos en la pareja

La familia y el mundo doméstico no son lugares cerrados, sino que se constituyen en relación con el mundo público en los planos de los servicios, la legislación y los mecanismos de control social. También existen aspectos más simbólicos como las visiones sobre el ámbito de aplicación de la medicina, las imágenes sociales prevalecientes sobre la familia y la normalidad, las ideolo-

gías e instituciones educativas, que en cada situación histórico-cultural ayudan a definir el ámbito de acción propio de la familia y la domesticidad (Jelin 1993).

Para ilustrar las mutuas influencias entre la conformación de lo público y lo privado, esencialmente cómo se conforma lo público desde lo privado y qué de lo familiar está en lo público, nos remitiremos a algunos 'momentos constitutivos' nacionales. Es decir, a algunos puntos originarios de la nación ecuatoriana en su sentido más remoto. De acuerdo con el uso que da este capítulo, los momentos constitutivos refieren a la manera que adquiere el tono ideológico y las formas de dominación del Estado, es decir, al momento de su construcción o al "temperamento" de la sociedad (Zavaleta 1986). Analizar la presencia de un sector de mujeres en los principales actos fundacionales de la nación, permitirá ubicar su rol y el de las familias en la constitución del sistema político.

Es significativo rescatar algunas figuras de mujeres que se constituyeron en modelos femeninos para el conjunto del país y, particularmente para las mujeres, tales como Santa Mariana de Jesús y Manuela Saénz, con un neto predominio de la primera sobre la segunda. En contraposición, al parecer no existe consenso en torno a figuras nacionales masculinas que trasciendan el ámbito local y constituyan modelos de socialización más amplia. En corto, no hay 'padres de la patria' nacionalmente aceptados, sino que hay reconocimiento de líderes de acuerdo a cada coyuntura o períodos o, en su defecto, líderes regionales ampliamente aceptados en ese ámbito.

Históricamente, la participación política organizada de las mujeres en los principales actos fundacionales de la nación ecuatoriana ha sido poco significativa. Cabe aclarar, sin embargo, que existieron y existen mujeres que individualmente participan en las organizaciones sociales y políticas, pero no se registra la participación de mujeres en representación de su sector organizado que hayan producido hechos políticos o acontecimientos de impacto global. En efecto, la emergencia de organizaciones sociales o políticas de mujeres que expresen demandas específicas y globales, es un dato de la historia reciente, concretamente, a partir de la redemocratización en que se convierten en actoras políticas.

Sin embargo, la constatación de la ausencia masiva y organizada de las mujeres en los principales hechos fundacionales del país, no significa que las mujeres y las familias ecuatorianas hubiesen estado al margen de los principa-

les eventos y acontecimientos. Precisamente, en este capítulo, intentamos demostrar que un sector de mujeres y de sus familias –de estratos altos– jugó un papel determinante en la historia política del Ecuador. Se trata de registrar y demostrar una determinada forma de hacer política, que no necesariamente fue la clásica de otros países, ni tampoco fue visible y reconocida por el sistema político y las mujeres. Lo significativo de esta forma de hacer política de la elite es que se convierte en una política que irradia en el conjunto de las masas. En la univervalización de esta forma se prueba, a su vez, la hegemonía que adquiere este patrón de comportamiento.

Demostrar estas hipótesis es, sin embargo, una tarea difícil. Una primera carencia es la ausencia de estudios e investigaciones que permitan reescribir la historia del país, incorporando la vida cotidiana de los principales actores sociales e institucionales y, especialmente, rescatando y haciendo visible la participación de las mujeres. El registro que hace la historia oficial de la historia de las mujeres es el de personalidades femeninas aisladas de cualquier contexto social, político e institucional. Lo mismo hacen las mujeres en sus interpretaciones. Pero, en general, son historiadores hombres quienes incorporan –desde su visión generalmente patriarcal– la participación de las mujeres en la historia.

La memoria histórica de la participación de las mujeres se inscribe en el marco de una actuación aislada e individual. Lo rescatado de esa memoria histórica es aquella que se desarrolló al amparo de la influencia patriarcal de un familiar cercano (padre, hermano, marido o amante). De acuerdo con estudios históricos y feministas, y al parecer a la verdad histórica, la presencia política, social o cultural de las mujeres, no expresó acciones colectivas que respondieran a demandas de las mujeres y de la sociedad. Sin embargo, estas acciones individuales de mujeres podrían haber respondido a demandas de determinados grupos sociales. No hubo una representación colectiva de género sino que individualmente representaron a su respectiva clase.

Las mujeres operaron desde lo privado –desde el mundo de los afectos– y utilizaron a sus familias para viabilizar el acceso al poder de uno de sus miembros masculinos. Esta utilización no funcionó como un mecanismo eficaz políticamente para acumular poder para ellas, ni fue una forma transparente de hacer política pública. Por ello, sus acciones permanecieron en la invisibilidad social y política.

A la invisibilidad de la participación política de las mujeres ecuatorianas y a la ausencia de movimientos sociales femeninos, ha contribuido, sin lugar

a dudas, la existencia de un Estado que siempre ha estado 'por delante' de las demandas de la sociedad. Las demandas femeninas fueron concretadas como políticas estatales, cuando aún no eran parte del horizonte de las luchas sociales generales o de las mujeres en particular. El Estado fue portador de una modernidad que no tuvo equivalente en la sociedad. Sus acciones siempre fueron superiores a las demandas y acciones de los grupos individualmente considerados. Su rol ha sido el del instaurador más luminoso de lo público y, de alguna manera, modernizador de avanzada de lo cotidiano. Este es su mérito.

Algunos autores (Tironi 1990) sostienen que en condiciones de desintegración social, las sociedades o grupos sociales que carecen de movimientos sociales, de grupos secundarios o asociaciones, en los hechos delegan su unidad a la institución estatal, a la vez que quedan inermes frente a ella. En ese contexto, desintegración social y Estado benefactor o autoritario –según esa versión– son fenómenos que se alimentan recíprocamente. No es este el caso de la sociedad ecuatoriana.

En el caso de las mujeres –en general por su carencia de identidad– la desintegración social es un estado permanentemente latente. Este estado es resultado que la sociedad ha experimentado grandes cambios de signo modernizador, los que producen grandes reacciones sociales en que predomina la tendencia a disolverse en las identidades privadas antes que en las públicas. No se producen inmediatamente procesos que podrían refundar un orden colectivo de reemplazo a aquel que cambia.

Lo anterior también es resultado de procesos sociales e históricos en que se hallan inmersas las mujeres. En el caso ecuatoriano y a diferencia de la mayor parte de los Estados latinoamericanos, el Estado asumió, a inicios de siglo, un conjunto de demandas políticas, sociales y económicas para las mujeres, que sus similares sólo lo harían muy tardíamente por presiones de sus respectivas sociedades. Así, se implantó el matrimonio civil y la obtención, limitada, pero temprana del derecho al divorcio (1902), la separación de la Iglesia-Estado (1906), la educación laica, el acceso al empleo público para las mujeres, los derechos de ciudadanía para las mujeres letradas con opción voluntaria al ejercicio del voto (1928), reivindicaciones modernas para esas épocas.

El derecho ciudadano expresado en la participación electoral obligatoria para las mujeres letradas fue concedido en 1967. Posteriormente, en 1978 se otorgó el derecho a la ciudadanía a los analfabetos hombres y mujeres, con la opción a ejercer el derecho al voto, la misma que se verificó en las elecciones

nacionales de 1979. Esta medida fue un reconocimiento de la igualdad de todos los ciudadanos para constituir Estado. El temor a la disrupción del voto de los analfabetos –mayoritariamente femenino y rural- llevó a la clase dirigente a limitar la ciudadanía de estos sectores. Este temor nunca se confirmó en la realidad y los analfabetos no diferenciaron su voto del conjunto ciudadano.

Se indicó que para entender la participación política de las mujeres y sus familias, es importante rescatar algunos hechos fundacionales de la vida política nacional y en la vida de las mujeres. Señalaremos dos, como muestra de los más significativos, los que permiten ‘explicar’ la ‘forma nacional’ de las familias, de las mujeres y su inserción en la política institucional.

Alianzas y pactos matrimoniales

Ninguna sociedad ha funcionado al margen de pactos institucionales para lograr acuerdos de gobernabilidad y de convivencia ciudadana.

En el Ecuador, algunos de esos acuerdos se han constituido a través de los matrimonios entre personas que expresaban a diversos sectores e intereses nacionales o regionales, y que permitieron la estructuración de poderes nacionales y locales de largo aliento. Los ejemplos históricos que señalaremos –presentados a manera de hipótesis- permiten sostener la importancia de las mujeres en esos contextos.

Algunos historiadores sostienen que la sociedad hoy llamada Ecuador estableció formas de cohesión y defensa a través de las mujeres. Por los “pactos o uniones matrimoniales”, las sociedades y poderes locales indujeron a las mujeres a “conquistar a los conquistadores” (Salvador Lara 1993) y por la vía de la consanguinidad lograron reciprocidades significativas en otros ámbitos. A través de las uniones consanguíneas se produjo la integración de lo local, cotidiano y privado de que eran portadoras las mujeres, con lo nacional como globalidad externa y pública del que eran portadores los hombres.

Con estas uniones se estructuró una ‘cierta’ especialización de la política nacional. En efecto, las mujeres crearon y consolidaron poder interno y resistencia local; en cambio, los hombres crearon un poder masculino de carácter nacional. Además, se consolidaron reciprocidades uniformes entre las dos partes, en medio de las cuales, las mujeres, por la consolidación de su poder privado\interno se hicieron sujetas vulnerables en lo público.

Bajo tales reciprocidades también se inscribe, por ejemplo, el comercio y el parentesco interétnico. Uno de los pactos más significativos y que marca un hito constitutivo de la nación fue el matrimonio entre la Princesa Paccha y Huayna Capac, que facilitó la presencia y dominación ‘pacífica’ del Imperio Inca en el territorio hoy llamado Ecuador. Este hecho fundacional institucionalizó alianzas significativas que, en lo posterior, se repitieron.

En adelante, nuestro análisis se centra en la sociedad colonial como un período esencial de la sociedad ecuatoriana, que permite construir un modelo que variará a lo largo del tiempo y que la democracia y las formas convencionales de hacer política, lo permearán y revitalizarán constantemente.

Como señalan algunas investigaciones históricas, “Muchas veces se formaron conexiones entre los nobles de diferentes señoríos, por las uniones matrimoniales, como se deduce de documentos de la temprana colonia” (Oberem 1993). Estos pactos matrimoniales continuaron, con distintos significados y sentidos, durante todo el período colonial. En efecto, “los conquistadores a su vez, buscaron matrimonios y uniones informales con princesas y damas de la aristocracia local” (Salomon 1993) en vías de la consolidación de las nuevas alianzas y poderes. También se sostiene que “En la disminución de la tierra indígena y en la expansión consecuente de la propiedad española, jugaron un papel importante, las mujeres aborígenes que contrajeron matrimonio con los españoles” (Miño Grijalva 1993).

Según Oberem (op.cit.), “esto era muy común en los primeros decenios, luego de la conquista, ya que por un lado, no había muchas mujeres españolas, y por otro, una unión de esta naturaleza, representaba en muchos casos, para el español, ventajas de tipo material, sin contar con que, la unión con una noble era muy halagador para quien era de baja procedencia”.

Las mujeres consolidaron estructuras de parentesco significativas para ellas y sus grupos de pertenencia, por la vía de la construcción de sucesivas parejas. Establecieron ‘vínculos’ con los nuevos poderes coloniales a través de la procreación de hijos ligados a diversos ‘compromisos’. En suma, se vincularon al poder existente y recrearon nuevas formas para el ejercicio inmediato y para su reproducción.

El hecho de que un sector de mujeres procrearan hijos para diferentes señores poseedores de micropoderes locales, se vio favorecido por la enorme mortandad masculina en la época. En efecto, muchas mujeres quedaron viudas por efecto de la violencia de las guerras de conquista, las luchas por el po-

der, la inclemencia del medio y de la ecología. Las enfermedades fueron más significativas para la mortandad que las mismas guerras de conquista. A su vez, la transitoriedad de las tareas impuestas por el dominio del territorio, impidió la estructuración de vínculos de pareja y de familias más estables. Al parecer, en este momento, la procreación estuvo muy ligada al linaje y hacer descendencia como una forma estructuradora del poder.

El abandono y la viudez sucesiva eran frecuentes. Muchas mujeres volvieron a contraer matrimonios o 'compromisos' reiterados, sin la estabilidad familiar conocida hoy como central en la institución familiar. Así, un sector de mujeres adquirió poder económico, social y político significativo, en y desde sus respectivas unidades domésticas y estructuras familiares, lo que les permitió ejercer influencia local y regional. Esta situación facilitó un nivel de acumulación significativo para la época y el control de redes familiares para ampliar el capital.

Por su parte, los hombres también estructuraron comportamientos familiares que los ligaban a varias mujeres a través del parentesco. Esto significó la procreación de varios hijos en distintas mujeres y pretendiendo un control masculino del escenario doméstico en relación con la sexualidad. En cualquier caso, las mujeres otorgaban y eran depositarias de la estabilidad y del poder de los hogares, en tanto conservaban y quedaban bajo su responsabilidad los hijos como resultados de los vínculos de las parejas que formaban.

Las mujeres tenían poder doméstico al margen de los hombres y eran depositarias de la descendencia. Con ello, influyeron desde lo doméstico y constituyeron poder público y el matriarcado, simultáneamente, contraponiéndose al patriarcado de los hombres en el poder público.

Pero las uniones entre las mujeres nativas y los hombres del nuevo poder colonial, no sólo constituyeron poderes y micro poderes significativos. Además, de dichas uniones surgió una de las características centrales de la nacionalidad ecuatoriana: el mestizaje y la integración como elementos constitutivos de la nación y base de la identidad.

El filón nacional del sistema político es, entonces, femenino. Sin embargo, las vías de género para formar la nación no son equilibradas. Los indios no procrearon hijos en las españolas. La procreación fue étnicamente unidireccional desde el punto de vista de género. El patrón de mestizaje resultante dio lugar a que las mujeres dominen el mundo privado y los hombres el mundo público. Hay una imagen especular de lo étnico en el género, pero poco se ha avanzado en explicar las implicancias de este tipo de mestizaje.

En el caso de las familias ‘blancas’, en general, “el destino de la mujer estaba marcado por la perspectiva del matrimonio o de la vida religiosa. El matrimonio no tenía el sentido de la vinculación amorosa que hoy posee, sino que poseía un significado distinto: normalmente se trataba de una alianza política y económica entre familias de igual o similar situación social, negociada directamente por los padres de los contrayentes y, generalmente, sin el conocimiento o consentimiento de éstos” (Núñez 1994). Poco se conoce de las diferencias que se establecieron entre los matrimonios entre blancos y entre indios en este período, pero se supone que ambos constituyeron determinada especificidad y poderes diferentes.

De modo general, se puede establecer la siguiente tipología de género para el análisis de las familias en el Ecuador. La unión de afinidad establecida entre blanco e india es el modelo clásico y predominante, el que dio lugar al mestizaje; la unión entre blanco y blanca fue el dominante y detentador del poder en el período colonial, para luego perder importancia ante el mestizaje, que se constituyó en el actor central de la democracia; la unión entre indio e india dio lugar a la principal base étnico-cultural de los sectores subalternos de la sociedad y que ha permanecido invisible a los análisis de clase.

Uno de los pocos casos estudiados, que nos permite sostener esta hipótesis, es la descendencia de Atahualpa. Si bien la información es insuficiente, existen datos sobre las uniones de las hermanas, esposas e hijas del Inca. Se plantea, por ejemplo, que la mayor parte de ellas se unieron a los conquistadores fundiendo en él su destino; vivieron como esposas o compañeras de español. En cambio, los hijos o nietos varones del Inca mantuvieron relaciones con mujeres indígenas y constituyeron el sector subalterno de la sociedad ecuatoriana (Oberem 1981). Aparentemente, “se podría sugerir que existían dos formas de vínculo conyugal: una consagrada y señalada, la otra sin ritos ni nombre, pero igualmente reconocida socialmente” (Demélas y Saint-Geours 1988) y que dio lugar a familias legítimas y a las alianzas ilegítimas.

Pero, en realidad, el poder resultante es aquel que genera el mestizaje. Este reproduce el modelo familiar del poder masculino en lo público. Este modelo cruza verticalmente a las relaciones familiares e inclusive a las étnicas, pese a que no reconoce estas mutuas influencias.

En efecto, “esta sociedad del nuevo mundo, se ligaba al antiguo, particularmente por la importancia otorgada a los linajes maternos: esto permitía la participación de las mujeres en el juego de la política encontrando en

él “un interés vivo, activo y a veces apasionante” (Demélas y Saint-Geours 1988).

La combinación de diferentes factores e intereses dio al medio familiar características especiales. Al parecer se consolida una sociedad cuyo cotidiano se estructura por ‘planos’ socialmente aceptados. Los escritos y documentos de exploradores y científicos extranjeros de la época ayudan a entender el ambiente de liberalidad que se vivió en aquella época, especialmente en Quito. Uno de ellos, Caldas, mencionaba “el aire de Quito es irrespirable, sólo se respira erotismo, Venus se trasladó de Chipre a Quito” o Bonpland, que señalaba que en Quito, “existía el ánimo general de divertirse” (Núñez 1994). En efecto, al parecer la nueva sociedad colonial se estructura por planos simbólicos específicos. Surge una sociedad conventual con base pública sofisticada y secreta.

La existencia de diversos planos en la sociedad fue una de las características que primó en los comportamientos familiares. En la institución familiar lo real y lo simbólico no siempre coincidieron. La Iglesia Católica, como expresión del plano formal, fue la única institución consolidada que implantó modelos de familia basadas en el orden patriarcal, cuya influencia ha continuado a lo largo de la historia hasta el presente. El éxito logrado en la estructuración de los planos formal e informal de la sociedad (que se articulan sin conflicto), estamentaliza las formas de los actores sociales y cambia sus identidades permanentemente de acuerdo a las circunstancias.

Falta mucho por estudiar del período colonial, especialmente, desde el punto de vista de género. Los papeles de la *malinche*—en su versión local—, de las órdenes religiosas femeninas, de La Llapanga, la bolsicona y otros estereotipos femeninos y de la vida cotidiana de las mujeres de esa época deberán ser debida y profundamente trabajados, en tanto constituyen personajes que marcan comportamientos femeninos del presente.

Los hechos fundacionales de la colonia que se han descrito brevemente requirieron de ratificaciones permanentes y dieron lugar a diferentes situaciones. Son un modelo que adquiere especificidad propia en la república y en el momento actual.

Durante el período de la independencia, estos hechos ‘(re)fundacionales’ basados en alianzas y pactos matrimoniales se repitieron en un contexto de estructuración nacional del poder. Como ejemplos, la ‘unión’ entre el Libertador Simón Bolívar y Manuela Saénz, el matrimonio entre el Mariscal José An-

tonio de Sucre y Mariana Carcelén, entre las más conocidas. Las consecuencias nacionales de dichas uniones se registran en la historia del país.

Al momento de la ruptura del 'pacto colonial', el mestizaje se vuelve masivo y más diáfano. Se estructura un sistema político que reproduce castas y adquiere expresiones en las ideologías liberales o conservadoras. Con la consolidación de la República –y a diferencia del período colonial- emerge un poder nacional que se fundamenta en la comparecencia ciudadana aunque restringida. A su vez, la normatividad, pese a sus restricciones, es más amplia.

En el período republicano, la práctica de los pactos matrimoniales continuó como forma de estructurar el poder nacional. Con el surgimiento de la nueva república, el primer Presidente del país, el general Juan José Flores, venezolano de nacimiento, para cumplir con uno de los requisitos constitucionales necesarios para asumir la primera magistratura, debía estar casado con una "ecuatoriana de nacimiento y que tenga una propiedad raíz de treinta mil pesos" (Reyes 1955). Este requisito fue ampliamente cubierto, en tanto se consumó el matrimonio con "una propietaria de varios miles de pesos más y que provenía de una de las más antiguas y poderosas familias ecuatorianas –la familia de la Casa Jijón-" (Ibíd.), el mismo que dio lugar al fortalecimiento y consolidación de un poder nacional y de cuya unión surgieron también las presidencias de uno de sus hijos y de un yerno (Núñez 1994). Este parece ser el primer caso republicano de endogamia política (Verdesoto 1994).

El tipo de matrimonio de Flores, extranjero con una ecuatoriana, fue y es una práctica corriente de extranjeros migrantes varones, para quienes el matrimonio con nacional es una forma de lograr aceptación e inserción en el medio. Guayaquil y su clase dirigente fue y es un ejemplo de ello.

En el período republicano, el matrimonio –explicado en los términos inmediatamente anteriores- no fue suficiente para hacer poder nacional, sino que se debió adaptar el modelo a cada nueva coyuntura. A su vez, el patrón perdura por las modificaciones que se le introducen.

En la república se consolidan diversos planos de comportamiento social y político. Los miembros de la familia son democráticos en lo público y conservadores en la casa. Ratifican el modelo inicial de división sexual del trabajo en que las mujeres van cooperando en la construcción de lo público desde lo privado.

La actuación política de las mujeres en el período republicano se dirigía a la conspiración. Frecuentemente y por intermedio de ellas, la Iglesia mezcla-

ba sus propósitos con la estrategia de los linajes. Por ejemplo, el retorno provisional de los jesuitas en 1851 fue también su obra:

“... las mujeres forzaron la mano a la Convención, convocando peticiones desde todos los puntos de la república y firmando ellas mismas una petición, muy curiosa por cierto, en la que decía que la tolerancia es una doctrina impía y funesta para los Estados católicos. El día del debate, las mujeres invadieron la sala legislativa, alentando con el gesto, la mirada, la voz, a los oradores que favorecían a los jesuitas y lanzaron al rostro de los hombres de Estado opuestos a ellos, los epítetos de judío, hereje, ateo... El acontecimiento que ellas protagonizaron, las pinta desde un punto de vista moral, mucho mejor que cualquier análisis minucioso. Para alcanzar sus fines, las vemos intrigantes y apasionadas alternativamente. Muestran una marcada superioridad sobre los hombres a los que agitan, subyugan, ciegan” (Holinski, cit. por Demélas y Saint-Geours 1988).

Existen otros ejemplos significativos de los poderes surgidos a través de los ‘pactos matrimoniales’. De ellos fue también actor Gabriel García Moreno –proveniente de la burguesía media de Guayaquil– quien adquiere fortuna y accede a la alta sociedad quiteña aliándose con la familia Ascázubi. En la misma dirección se orientan los matrimonios entre el general Leonidas Plaza y Avelina Lasso; entre un hijo del general Alfaro y Clemencia Lasso; entre Camilo Ponce Enríquez y Lola Gangotena. Con otras características, se pueden mencionar también los matrimonios Roldós-Bucaram, Febres Cordero – Cordovez y así, sucesivamente, para citar algunos ejemplos significativos que se mantuvieron a través del tiempo con el dominio de un determinado poder político y económico.

Especialmente, en el pasado, “el destino de un político ecuatoriano dependía enormemente de la estrategia familiar” (Demélas y Saint-Geours 1988). Oponerse a la estructura familiar también podía conllevar la pérdida del poder, como ocurrió, por ejemplo, con Vicente Rocafuerte. En todo el período, “a pesar de sus poderes, ningún dirigente podía actuar en contra de sus parentelas” (Demélas y Saint-Geours 1988). Tanto Rocafuerte como García Moreno contrajeron segundas nupcias con sobrinas suyas para mantener el poder familiar estructurado y convertirlo en poder nacional. Acudieron a la endogamia clásica para convertirla en endogamia política.

A través de los ‘pactos matrimoniales’ se hizo nación. También se hizo política con pactos consanguíneos implícitos y se dificultó la democratización de la sociedad como manifestación de voluntades colectivas. Particularmente, se impidió la participación de las mujeres en el poder global y se las relegó a lo doméstico desde donde, sin embargo, constituyeron lo público y consolidaron el espacio privado para ellas.

Pese a las generalizaciones en las que puede caerse, cada período presentó una especificidad concreta. Los matrimonios tuvieron una importancia relativa, marcados por las coyunturas. Por ejemplo, Alfaro, el mayor modernizador de la historia ecuatoriana, se mantuvo al margen de las alianzas de origen matrimonial, ya que contrajo nupcias con una ciudadana extranjera. En cambio uno de sus hijos, ingresó en la lógica de las alianzas consanguíneas. Por su parte, Plaza –actor de una alianza matrimonial- conduce la ‘conservadurización’ del liberalismo y estructura la derrota de la masa de la política democratizante de Alfaro. Una vez derrotada esta corriente jacobina, se ratifica la pervivencia de las castas y se da paso al transformismo como característica central del sistema político ecuatoriano.

En ausencia de ‘libertad’ de los sujetos contrayentes de las alianzas y pactos matrimoniales, podría explicarse las constantes muestras de infidelidad conyugal que se registraron en algunos de los matrimonios mencionados, las mismas que eran ampliamente conocidas por el público, pero jamás evidenciadas (Jurado 1994).

Los ‘pactos matrimoniales’ estructuraron poderes para la clase social alta y un modelo de país a consolidar. En las formas concretas no estuvo ausente el poder de la Iglesia Católica. Sin embargo, cabría indagar la proyección personal de las mujeres objeto de estos pactos. Al parecer, fueron mecanismos utilizados por razones mutuamente convenientes. Las mujeres objeto de los pactos no concurrían a los mismos, aisladamente, sino que eran representativas de los sectores sociales de origen.

Como resultado de los pactos matrimoniales, el hombre opera la política del país mientras que las mujeres constituyen la política de los otros.

Si bien aquella es una característica de varios países de América Latina, en el caso de Ecuador, las mujeres ingresan en los pactos cargadas de la relación social de origen de la cual no se desprenden. En el matrimonio, ellas representan a la familia, lo que les da lugar a un ‘hacer político’ nacional mucho más complejo. Una forma contemporánea puede ser el papel cumplido por la ‘pri-

mera dama', rango y función adquirida en tanto esposa del presidente de la República.

En la actualidad, las 'relaciones políticas' que se estructuran por los pactos matrimoniales van más allá de la permanencia del acuerdo de los cónyuges. Sobrevive el acuerdo político que basó el acuerdo de los cónyuges y, a su vez, da origen a algo distinto, a poderes diferentes. Las relaciones de la familia 'política' no se rompen después de la ruptura de pareja en tanto han dado lugar a acuerdos económicos y políticos (más realmente capitalistas) y en conformidad con el tipo de modernidad en curso (que no implica un fluido y dilatado mercado de bienes). Como indicaba el expresidente Febres Cordero, "antes de ser elegido presidente en 1984, ya lo habíamos resuelto (el divorcio), pero María Eugenia (su esposa) me ayudó, sin embargo, muy generosamente en la campaña y se desempeñó con gran altura y eficacia como primera dama" (Revista *Diners* 1994). En suma, los matrimonios actuales son acuerdos originarios, pero no decisivos.

Pero además de los 'pactos matrimoniales', otra forma de hacer política de las mujeres de los sectores altos fue la relacionada con la organización de un espacio de 'tertulias' domiciliarias destinadas a encuentros de la elite política local para la organización de alianzas. En el período de la independencia, algunas mujeres cumplieron a cabalidad con ese rol, organizando la política de los otros. Más contemporáneamente, un ejemplo entre muchos, se produjo en el caso prototípico de la señora María Carrión de Lasso, de gran intuición política, quien desempeñó un papel de eje del velasquismo, articulaba tertulias y ejerció influencia en favor de sus hijos, los que lograron –gracias a su madre– ejercer ministerios en el gobierno velasquista (Ayala 1994).

El rol de las mujeres –consciente o inconscientemente– fue significativo en la consolidación del poder colonial y republicano, en la modernización reciente, en la unidad nacional, en el mestizaje; y, en la constitución de las formas familiares ecuatorianas. La importancia decisiva de este rol en todos los planos, en general, fue mantener las cohesiones –nacional, regional, ideológica, etc.– permitiendo superar momentos de ruptura y de disgregación.

La modernización del país, sin lugar a dudas, ha cambiado algunos comportamientos familiares. Perviven los viejos modelos y se superponen los nuevos. Los viejos permean a la vida social y política actual. Estos comportamientos no deben dejar de tomarse en cuenta a la hora de un análisis exhaustivo de las familias realmente existentes en el país y de su influencia en la vida públi-

ca. En efecto, el dicho popular de que *detrás de un gran hombre hay una gran mujer*, sigue siendo un hecho determinante en la forma de hacer política del sistema y de las familias.

No obstante la modernización de las relaciones sociales y su incidencia regional, los comportamientos familiares de la forma analizada son permanentemente extrapolados a la vida pública, a la que marcan de manera significativa y, a veces excluyente. La a-institucionalidad de los comportamientos familiares se expresa también en los ámbitos institucionales más amplios. La existencia de formas de 'endogamia política' en el sistema político ecuatoriano sugiere un proceso inacabado de modernización global y de las relaciones familiares.

Dominio en la vida doméstica y reproductiva

La modernización de las relaciones económicas y sociales, y la transición a un nuevo modelo de desarrollo han desestabilizado a las familias provocando su 'reacomodo' a las actuales circunstancias. Los índices de separación y divorcio han aumentado, así como también la jefatura de hogar femenina, aunque las cifras del Ecuador son inferiores a la media latinoamericana. Asimismo, las relaciones eventuales y las consensuales –cada vez más comunes y no sólo entre los pobres- han incidido en la estabilidad de las relaciones internas de esas familias, las que están expuestas a más tensiones y son más vulnerables para sostener el proyecto familiar tradicional.

La familia tiene un substrato biológico ligado a la sexualidad y la procreación. Es la institución que regula, canaliza y confiere significados sociales y culturales a estas dos necesidades (Jelin 1987). Sin embargo, la familia está incluida en una red mucho más amplia de relaciones –de obligaciones y de derechos- que el parentesco tanto como está guiada por reglas y pautas sociales establecidas interna y externamente.

No obstante, la importancia social de la familia va más allá de la normatividad de la sexualidad y de la filiación como se ha mencionado. Es, además, un grupo de interacción en tanto grupo co-residente que coopera económicamente en las tareas cotidianas de mantenimiento de sus miembros (Jelin 1993).

La familia es, junto con otras instituciones, la institución fundacional de la sociedad, donde además de las funciones económicas y de reproducción co-

tidiana y generacional de sus miembros, cumple roles ideológicos trascendentales. La familia es la primera escuela donde sus integrantes y, especialmente las mujeres, aprenden y asumen la jerarquización de género, que luego la sociedad y el Estado consolidarán.

El espacio familiar es el grupo más importante de mediación entre los individuos y el sistema social. La persona —como categoría jurídica— es ‘constituida’ por el Estado que le otorga derechos y la familia constituye potenciales miembros para la interrelación social y las políticas públicas.

En el ámbito familiar no sólo se estructuran respuestas globales y particulares a la crisis sino que, también, la familia es el colchón amortiguador de los miembros ante la crisis, quienes aún no ejercen la ciudadanía. La familia media con el Estado, en la medida que en este espacio se socializa ante los miembros lo que es legítimo y se asume el ejercicio de la disciplina social. En ese espacio, se hace a los miembros familiares adictos al consumo de la legitimidad, del Estado y del orden social. Asimismo, las normas familiares enseñan a sus miembros a consumir democracia, políticas estatales, servicios y las acciones del Estado.

La familia ecuatoriana, en general, es poco estudiada, en tanto se la considera como la esfera privada por excelencia. En efecto, los estudios existentes hablan de su importancia en el campo de la reproducción de la fuerza de trabajo, de la socialización de los hijos (García y Mauro 1992; Pólit 1992; Larrea 1992) pero no de las implicaciones que conlleva en los planos cultural e ideológico, ni de las relaciones que establece con otros ámbitos y funciones más amplios de la sociedad y del Estado. También, los estudios conocidos hablan de la importancia del rol reproductivo de la familia popular y no de la familia en su conjunto, institución aún desconocida.

Sin duda, la familia es el espacio de socialización más importante donde las personas, además de la reproducción generacional y biológica, forman una cultura e identidad, y estructuran mediaciones trascendentes con el Estado y la sociedad, tanto como son ‘consumidores’ de legitimidad política como ‘de Estado’. Es decir, además, cumple varias funciones al margen de las tareas reproductivas. Sus miembros tienen relación con el trabajo productivo en el mercado y el ‘mundo público’.

Asimismo, la familia es la principal usuaria y demandante de bienes y servicios ofertados por las políticas estatales. En la familia se expresan, a su vez, relaciones de poder, autoridad, conflictividad y violencia. Al mismo tiempo,

es el espacio privilegiado –de acuerdo a la lógica patriarcal– de actividad y destino final de los roles centrales atribuidos a las mujeres.

En las familias populares, a diferencia de la mayor parte de los hombres, las mujeres abandonan el hogar de los padres para constituir relaciones de afinidad o pareja a través del matrimonio, o compromisos con residencia común o sin residencia. Esto es, que pasan del hogar paterno al propio sin otras mediaciones, por ejemplo, laboral o servicio militar. En cambio, la mayor parte de los hombres antes de contraer matrimonios o ‘compromisos’ han mantenido relaciones formales e informales con el mundo laboral y han permanecido en el servicio militar al margen de la familia de la cual proceden. También, en general, los hombres han mantenido relaciones afectivas y sexuales anteriores a la relación estable de pareja.

Por ello, se plantea que para comprender mejor a las familias en su función y sentido amplio, se debe entender mejor el papel reproductivo e ideológico de las mujeres en general y de las ecuatorianas en particular, como central para explicar comportamientos familiares que se expresan en ámbitos más amplios de la sociedad, de la política, y del acontecer personal de cada una de ellas, de la pareja y de los hijos; en suma, de la familia en su conjunto. En efecto, las mujeres atraviesan horizontalmente todos los papeles de la familia, en su individuación y en su relación con los hombres y con los otros miembros.

Algunas investigaciones realizadas y la observación empírica permiten sostener (García 1992), que las mujeres –como fruto de una larga historia– tienen un papel central durante todo su ciclo vital, dentro de sus respectivas familias, no sólo como organizadoras de la vida doméstica, la socialización y crianza de los hijos, la determinación de estrategias presupuestarias domésticas y los servicios públicos y privados a utilizar. Determinan los gastos, pero no los ingresos familiares. Su papel en los procesos productivos, reproductivos y del consumo, es importante. Además, la mujer es portadora de la estabilidad familiar, así como también es cardinal su papel de madres transmisoras de un *ethos* cultural y social.

Todos los papeles que desempeñan las mujeres dentro del ciclo económico, además del ligado al consumo, son visibles pero no son valorados socialmente desde el punto de vista de género. Normalmente, no se toma en cuenta que el consumo de bienes complementario del proceso de producción se realiza, en gran parte, en las unidades domésticas y familiares (Jelin 1993) y en cuyas decisiones, el papel de las mujeres como organizadoras de la vida do-

méstica, es fundamental. También el manejo del presupuesto por parte de las mujeres, es visible pero no es valorado socialmente.

Al nivel de las mujeres, en general, y en los sectores subalternos, en particular, las amas de casa ‘administran’ la mayor parte de los ingresos familiares, en un contexto de aguda escasez de bienes y servicios y determinan el destino de los mismos en beneficio de la familia. En cambio, en los sectores altos, las mujeres tienen menor incidencia en la administración de los ingresos familiares totales, cuya tarea se encuentra fundamentalmente en los hombres, jefes de hogar. En suma, en estos sectores sociales, los hombres administran los excedentes y la abundancia, generados dentro y fuera de la unidad doméstica y las mujeres, sólo el presupuesto destinado a la reproducción y mantenimiento de la fuerza de trabajo y, en algunos casos, aquel destinado al consumo suntuario.

En el caso de las familias pobres y medias, la falta de recursos ‘imponen’ una cierta democratización al interior de las familias y se reasignan los papeles de la estabilidad. Las pobres producen ingreso y consumo, mientras que las mujeres de los sectores medios producen ingreso y egresos.

Pese a la importancia de las mujeres pobres en la administración de los ingresos, especialmente de los generados por sus maridos o compañeros, ellas no administran la totalidad de los mismos ya que los hombres entregan sólo una parte de los ingresos. En general, el ingreso es dividido por los hombres en dos partes: una destinada al mantenimiento del hogar y otra a sus gastos personales y de diversión, en especial, a la compra de bebidas alcohólicas. En los sectores altos, también el ingreso del hombre está dividido en varias fracciones, una de cuyas partes va destinado al mantenimiento del hogar y las restantes al consumo y a la ampliación del capital.

El papel femenino en la unidad doméstica pobre se ha reforzado en las actuales situaciones de pobreza creciente, acentuada por la crisis y el ajuste. Los ingresos familiares son insuficientes y las mujeres y las familias han desarrollado una importante capacidad de generarlos –muchas veces desde el hogar- y, de esa forma, asegurar la reproducción de la fuerza de trabajo familiar.

En general, en la unidad doméstica pobre, las mujeres y las familias pueden desempeñar varias actividades –inestables todas- que generen ingresos (lavado, planchado, tejido, venta, etc.). En cambio, en el caso de los hombres, éstos realizan, por lo general, una actividad más estable. La familia popular en su conjunto genera ingresos para enfrentar a la crisis ya que, como se planteó

en otro capítulo, la suma de los ingresos de la familia es superior a la suma del ingreso de sus miembros individuales.

El papel de los hijos menores de la familia popular es significativo. Dependiendo de la estrategia familiar, los hijos varones pueden buscar fuera del hogar un ingreso y las hijas menores permanecer de 'caseras', realizando las tareas reproductivas de las madres —cuidado de niños, limpieza y cocina—, mientras éstas, las madres, realizan actividades fuera del hogar. En estos casos, el papel de la televisión es central en la socialización de los niños menores, fundamentalmente, en ausencia pero también en presencia de los padres.

En el ambiente social y familiar descrito, el papel reproductivo —común a todas las mujeres no sólo de los sectores populares— hace de ellas 'madres poderosas y esposas débiles', lo que lleva a que ambos roles se compensen a través de múltiples mecanismos, que se estructuran a lo largo de su vida y que se refuerzan por el contexto familiar y social. En la vida privada, las satisfacciones y el placer de las mujeres se reducen a cumplir eficazmente la maternidad y a ser eficientes en su papel de madres. No existe en ellas la posibilidad de recreación y tiempo libre, si no es función de la familia. Esta afirmación abarca a todas las clases sociales y, por tales circunstancias, la maternidad deviene en una de las razones de su existencia y vitalidad, papel activo que no dejan de cumplir nunca.

La identidad estructurada por las mujeres en torno a su rol de madres reales o potenciales, otorga a la maternidad funciones y comportamientos específicos. En primer lugar, se podría decir que para las mujeres la maternidad es fuente de poder y de debilidad al mismo tiempo. Poder porque construyen una red de relaciones simbióticas y dependientes, especialmente, con y sobre los hijos y a lo largo de los ciclos vitales. Ante esta 'sobrematernidad' y debilidad al mismo tiempo, las mujeres estructuran 'mecanismos de compensación' a través de un poderío interno en la familia que no tiene competencia; excluyen —y ellos también se autoexcluyen— al marido de la socialización de los hijos, 'sobreprotegiendo' a los mismos. En segundo lugar, el poder de los afectos las constituye en depositarias de la estabilidad familiar y en responsables de su manutención.

A su vez, en el exterior de las familias, las mujeres presentan una profunda debilidad para enfrentar situaciones al margen de la vida doméstica y reproductiva. *Doy la vida por los hijos o que nadie me toque a mis hijos porque entonces me convierto en una tigresa*, son afirmaciones comunes entre las madres.

Éstas, las madres, estructuran a su alrededor vínculos afectivos, alianzas y dependencias significativas que, al mismo tiempo, son vínculos jerárquicos con los hijos. La dependencia es mutua y sólo se rompe con la muerte de los actores del vínculo. Por estas razones, las madres se constituyen en bases de la 'unidad' familiar, la cual gira en torno a ellas, en tanto articulan y dan estabilidad al núcleo familiar. En muchos casos, este poder se extiende a otras familias, especialmente, a la de los hijos varones.

En efecto, las madres unen familiarmente a los miembros originarios y al primer anillo de la familia extensa. En general, no aceptan a otros, externos al núcleo, pese a los vínculos que puedan establecerse. Es ampliamente conocido que las familias ecuatorianas no hacen vida social al margen de sus miembros y es poco común que 'incorporen' físicamente a personas que no cumplan funciones afines a la familia. Este dominio privado —control de los contornos familiares— da sentido a la existencia de la familia y sus miembros, preserva la memoria familiar y puede dar origen a las innovaciones, si es que ellas se producen. La atomización social reinante incita a los individuos a replegarse en el grupo primario, altamente inclusivo y preservador de la identidad familiar y de sus intereses comunes.

Existe coincidencia en que el dominio del ámbito de los afectos y de la unidad doméstica y, especialmente la maternidad, otorga a las mujeres un 'micro poder' familiar, que es desplazado hacia el exterior en diversas formas, pero sólo en circunstancias especiales y que benefician a algún miembro familiar, como hemos sostenido antes.

La ausencia de la figura y autoridad del padre en la socialización de los hijos, hace de ellos, adultos omnipotentes y ausentes de límites, *todo les está permitido*, tanto en su vida privada como pública. Las madres hacen de sus hijos, 'niños permanentes', conforme se sostiene en otro capítulo.

En el marco de los estrechos vínculos entre madres e hijos, el papel de las mujeres en la constitución y consolidación de la pareja es débil. Esta debilidad se refuerza ya que las mujeres tienen como modelo al hombre—proveedor. Se constituyen en 'esposas débiles', en tanto la pareja no es un objetivo en el horizonte de las mujeres; su tiempo y sus intereses giran en torno a los hijos y no en la relación equilibrada con el esposo. Una de las razones para que, en la práctica, las relaciones de pareja se conviertan en irrelevantes. La base central de la unión familiar no es la relación de pareja, sino el advenimiento de los hijos. El rol de procreación de las mujeres es lo primordial en y para la constitución de las familias.

Es tal el poder 'matriarcal' interno que, para sostenerlo, las mujeres no requieren de 'poder público' externo. Funciona la lógica de la complementariedad: al 'matriarcado' doméstico corresponde una organización 'patriarcal' pública.

En el actual 'reacomodo' de la familia tradicional por la modernización y la crisis, se ha producido un vaciamiento de la competencia de papeles, autoridades y poderes de los miembros de la familia y de utilización de ese poder interno por las partes. En el caso de las mujeres, para sostener el poder interno, no requieren de poder público por la lógica de complementariedad con lo opuesto. Al matriarcado doméstico corresponde el patriarcado público. Es una lógica perversa de constitución de lo público a partir del relegamiento de las mujeres a lo privado. Para las mujeres, la expectativa de la complementariedad es que el hombre sea un eficiente proveedor, papel que la crisis ha vulnerado, especialmente, en sectores de ingresos bajos y medios. Así, además, en muchos casos, las 'supermadres' se vuelven mujeres 'solas', con el consiguiente incremento de la vulnerabilidad familiar y pública.

En contraposición, el papel de los hombres en la pareja está devaluado. Ello es especialmente relevante en circunstancias de agudización de la pobreza, en tanto el perfil del padre es, en la práctica, inexistente. El papel masculino de jefe de familia como 'proveedor' de los principales ingresos, que le otorga el patrón tradicional de familia, no se cumple a cabalidad.

En otro capítulo¹ se ha mencionado que en el actual modelo de pareja no predomina la búsqueda del placer sexual, sino la procreación y, en algunos casos, de prolongación del linaje expresado en la descendencia. De modo general, se podría decir que la búsqueda del placer difiere por sectores, género y clases sociales. Cada sociedad genera conceptos, ideas y prácticas desarrolladas y legitimadas en torno al placer. Son, generalmente, los sectores medios quienes presentan un estereotipo de placer a ser buscado en la relación de pareja.

En el caso de los hombres, el placer está presente como articulador y fin de la relación de pareja. A su vez, para las mujeres, en general, el placer está ausente como objetivo de la formación de la pareja, excepto en ciertos sectores medios y altos. En esta dirección, se puede estudiar la imagen que guía la constitución de la pareja por sectores sociales.

1 Nota del E.: se refiere a otro capítulo en el libro original.

En los sectores altos, la procreación tiene una función significativa, el placer disminuye como objetivo y el linaje adquiere relevancia como necesidad de reproducción de la elite social. En los sectores medios, la procreación se convierte en importante en ciertos momentos, pero sólo coyunturalmente, la búsqueda del placer es determinante, y la descendencia integra orgánicamente a las partes y consolida la pertenencia de clase. En los sectores populares, la procreación es el fin de la pareja y seguro de vejez, el placer es –en general– inexistente para las mujeres, y no existe una búsqueda de perpetuación del linaje a través de la descendencia.

Sin embargo, pese a la matriz anterior, se puede sostener que la sexualidad, entendida como la búsqueda del placer, es aún un mito. La educación sexual –cuando existe– sigue siendo entendida como reproducción biológica de la especie. En diversos sectores sociales –especialmente entre mujeres– cuando la sexualidad adquiere *status* público y verbal, es objeto de tratamiento por la vía de chistes procaces, que podrían expresar insatisfacciones en la relación de pareja y podrían reflejar la imposibilidad de otorgar a la sexualidad la importancia y una ubicación correctas en la vida de los actores.

Además de lo anterior, se debe mencionar que como efecto de la incorporación de las mujeres al sistema educativo y al mercado de trabajo se observa una mayor independencia, que ha dado lugar a una cierta democratización de las relaciones intrafamiliares. Sin embargo, pese a los avances registrados y tal vez como consecuencia de ellos, los roles dentro de las familias no están plenamente clarificados. La identidad y los roles de sus miembros son difusos, especialmente, para el hombre. Sin embargo, y contradictoriamente, las mujeres junto a su mayor independencia buscan la ratificación de los roles tradicionales. No asumen la posibilidad de un cambio de roles. Por ejemplo, se plantea en una entrevista: “no quiero un hombre que sólo quiera dormir conmigo y no aporte a la casa”. Se cuestiona la utilización del placer pero se ratifica los roles de proveedor, aunque no exista el grado de necesidad anterior del acceso de la mujer al mundo público. La identidad del hombre en el hogar está ligada a su aporte de recursos sin que se abra la factibilidad de un intercambio estable u ocasional de funciones o de compartir legítimamente tareas.

Pero incluso si el hombre aporta con recursos, los ‘dobles mensajes’ y la devaluación sistemática de roles en la pareja son constantes por las competencias e intereses existentes. Los roles y autoridades mutuas de madre y padre son cuestionados ante los hijos. No existe un proyecto de armonía sino el desate de intereses.

La devaluación del padre se produce pese a que la funcionalización y representación de la ley y la autoridad son personalizadas en la imagen masculina; mientras, los niveles afectivos son representados en el rol materno y sobrepasan la simbología masculina de lo legal.

Sin embargo, la legalidad externa está poco presente dentro de la familia. Las mujeres creen más en la palabra del hombre que en la posibilidad de que el Estado haga cumplir la ley. Es expresivo de ello, la escasa tramitación legal de reconocimiento y de concesión de pensiones alimenticias para los hijos, por ejemplo. Se apela al Estado sólo en casos extremos y no sólo por las dificultades del procedimiento judicial.

Esta forma de tratamiento de los roles en la familia, basada en la informalidad de las relaciones y en el rebasamiento de las prescripciones jurídicas, se transfiere a espacios más amplios de la sociedad, lo que contribuye a la ausencia o al debilitamiento de la institucionalidad de las organizaciones de la sociedad civil.

Los roles de organizadora, articuladora y proveedora de la madre dan mayor permanencia y estabilidad en el hogar —en tareas reproductivas y como depositaria del afecto de los hijos— son en general, para las mujeres, más claros —para cualquier tipo de familias— roles que al mismo tiempo, están reforzados por el control social. El control social existe porque hay legitimidad de una imagen histórica de familia occidental, que opera a través de los aparatos ideológicos: educación, Iglesia, partidos políticos, barrio. En ese contexto, la sociedad devuelve como control —especialmente a la mujer— aquello que la misma familia ayudó a construir.

Para el hombre, el papel esperado y reconocido es el de proveedor de recursos materiales —en todos los tipos de familia— al mismo tiempo que se le atribuye el ejercicio de mayores libertades públicas. De hecho, está ‘liberado’ de la realización de actividades domésticas y cotidianas tanto como de la expresión de afectos hacia su pareja e hijos. Esta determinación de ‘roles’ es legitimada por las mujeres y la sociedad en conjunto. Esperan de los hombres comportamientos ligados a la dureza y rudeza.

La escasa participación de los hombres en la socialización y crianza de los hijos especialmente cuando son pequeños, en la consolidación de la pareja y en la actividad doméstica, provoca la inseguridad e “irresponsabilidad” masculinas (CEPAL 1994) para desenvolverse en el ámbito doméstico las que, además, se han constituido en norma aceptada por el núcleo familiar y por la sociedad. Sólo se permite a los hombres tareas domésticas ligadas a ‘reparacio-

nes' de bienes domésticos –considerados como ligados a su sexo- como los eléctricos o los muebles.

La 'irresponsabilidad' cuando es socialmente aceptada, es legítimamente doméstica, pero puede ser también aceptada en términos de complementariedad. Cuando la 'irresponsabilidad' es resistida, entonces es conflictiva e inicia una 'crisis de legitimidad intra doméstica'. En este sentido, es clásica la afirmación de que "los hombres se preocupan pero no se ocupan de los hijos", tanto dentro como fuera de la pareja.

Además, la 'irresponsabilidad masculina' refiere "especialmente a los varones de sectores populares urbanos que eluden obligaciones e influyen en el aumento de tasas de ilegalidad, embarazos adolescentes y abandono de familias con niños. A su vez, las condiciones socioeconómicas han llevado a que las mujeres se conviertan en el "vértice de la organización familiar" (CEPAL 1994).

Para explicar la 'irresponsabilidad masculina', "la causa inmediata más importante de la desorganización familiar es la situación de anomia social que afecta particularmente a los hombres de los sectores populares urbanos, y que se caracteriza por un marcado desajuste entre los objetivos culturalmente definidos para los roles familiares masculinos adultos y el acceso a los medios legítimos para su desempeño" (CEPAL 1994).

En esa perspectiva, prevalecen aún imágenes estereotipadas en los que se presenta al hombre como 'proveedor' de los recursos y a la mujer como débil y sumisa. Sin embargo, pese a la vigencia de aquellos estereotipos, la ambigüedad permea a las imágenes familiares que adoptan formas de comportamiento mixto. El sentido progresista de la crisis es impulsar a la familia en su 'reacomodo' de roles, persiguiendo una mayor democratización o la conservación de su actual estado.

Los estereotipos se retroalimentan, sin lugar a dudas, con la vigencia de determinados valores de realización personal que predominan en uno y otro sexo. Las expectativas de realización de las mujeres son sociales y amplias –generalmente abarcan a toda la familia- y, por ende, el espacio familiar y 'privado' coincide con el de su realización personal que suele alejarlas de la lógica del mercado. En cambio, en el caso de los hombres, sus expectativas giran en torno a sus intereses individuales que se verifican en los espacios externo y 'público' v.g. el mundo del trabajo es básicamente mercantil aunque los beneficios obtenidos por el hombre se dirijan a la familia.

La complementariedad de roles y de carencias se expresa también en los intereses de trascendencia social de las mujeres. Ellas buscan su proyección personal a través de un 'otro' (ser externo a ella y a veces su dependiente) que generalmente coincide con la figura del esposo—compañero o hijos, preferentemente, hombres. Las mujeres buscan en los hombres el espacio público que socialmente se les niega. A ello contribuye la 'resignación' con que asumen las mujeres su condición de madres o de pareja dentro del hogar. Resignan su libertad y su realización pública para, en compensación, mantenerse en la pareja pese a la frustración que ocasiona. Las consecuencias psicológicas de la 'resignación' son ampliamente conocidas así como las implicaciones políticas de parálisis y desmovilización.

Es clásico admitir el hecho de que al formar pareja y tener hijos, las mujeres depositan su yo en el otro externo, a quien 'endosan' sus expectativas y esperanzas. Buscan en el otro lo que quieren y/o hubieran anhelado para ellas. La carencia de información empírica, sólo nos permite mencionar como ejemplo de la realización de las mujeres en los hombres, el caso de las mujeres de los militares y de los dirigentes políticos o sociales. Ellas aceptan la delegación total del mandato y las responsabilidades que han asumido sus maridos perdiendo toda identidad y posibilidad de autonomía.

En la ausencia de roles masculinos claros y valorados positivamente —padres, pareja o proveedores— puede explicarse el ejercicio de la violencia masculina en contra de las mujeres en la relación de pareja y de los niños en la relación filial.

No descartamos del análisis la existencia del patriarcado —y su contraparte el matriarcado— que permea a todos los actos de la vida familiar. Pero, también, la ideología patriarcal está presente en las mujeres, quienes son sus principales portadoras. También es significativo el papel de las mujeres—madres en la conformación de microidentidades familiares, locales y regionales, en un contexto de frágil identidad nacional, y en la conservación o modificación de comportamientos y actitudes. La actual estructura de la familia ecuatoriana impide la difusión de ideologías e identidades nacionales, porque sus componentes permean a lo público, escenario que tiene una dinámica basada en la estructura de funcionamiento familiar.

El análisis precedente permite sostener -a manera de hipótesis- que el 'poder' femenino de las madres adquirido en la organización del ámbito doméstico, no ha permitido a las mujeres, especialmente de los sectores subalternos,

elevantarlo hacia el espacio público y competir por la organización de la vida colectiva en su favor. Para el poder interno de las mujeres que está tan estructurado, no existe, como necesidad, el poder público externo.

Pese a la falta de demanda explícita de las mujeres acerca de lo público, implícitamente transfieren el mencionado poder femenino y doméstico al espacio público permanentemente. De esta forma, influyen y construyen lo público, generalmente, este poder es más visible cuando lo hacen en favor de un miembro masculino de su propia familia. El poder femenino intradoméstico no es utilizado en beneficio personal o de las organizaciones a las que pertenecen. Transfieren lo acumulado en beneficio de otros y, por esta vía, desacumulan a su patrimonio político.

Las mujeres no tienen conciencia del poder doméstico del que son portadoras; por ello lo transfieren a los espacios públicos sin beneficio personal ni colectivo. En efecto, el poder real y 'doméstico' de las mujeres está también reforzado por su creciente poder social, logrado por su alto nivel de escolarización, su alta participación electoral y su creciente incorporación al mercado de trabajo; poder social que tampoco ha conseguido expresarse como poder público y político.

El 'endosamiento' del poder de las mujeres y de las familias para la constitución de liderazgos políticos locales y nacionales, refuerza la afirmación de la existencia de formas de 'endogamia política' en la constitución del poder en el país. Asimismo, se puede sostener que, además de la endogamia política, las familias de cualquier condición, han permeado los comportamientos más globales e institucionales de la sociedad y del Estado.

En la concepción de las mujeres, remontar el papel eminentemente reproductivo adoptado como positivo por ellas, es difícil. No alcanzan a concebirse como sujetas de la política capaces de trascender, desde su perspectiva genérica, al ámbito político. A continuación se intentan algunas explicaciones.

- La mujer no tiene competencia ni rivalidades en el ejercicio del micropoder estructurado a su alrededor en el ámbito familiar. El objeto de su poder -los hijos- son leales y recíprocos. Se trata de un poder encerrado en sí mismo y destinado a prosperar sólo desde lo masculino.
- La democracia en el plano familiar -en todos los tipos de familia- es, en la práctica, inexistente. La mujer organiza y dispone de las actividades domésticas y reproductivas o acata órdenes e instrucciones del marido o

- compañero. En el caso de las mujeres jefas de hogar, son dueñas absolutas de su ingreso y de la organización familiar. En ausencia de prácticas democráticas intrafamiliares, a las mujeres les resulta difícil consolidar pactos y consensos 'privados' y 'públicos', en el corto y mediano plazo.
- Las transiciones que se operan en las familias realmente existentes impiden la definición y emergencia de las identidades masculinas y femeninas. La crisis ha incidido y transformado roles tradicionalmente asignados, especialmente, en las mujeres. Pese a los cambios, las mujeres que 'sacrifican' la atención de sus familias por un rol público, son consideradas 'egoístas', 'malas madres', sancionadas y culpabilizadas personal y socialmente.
 - Los intereses de algunas mujeres se canalizan a través de los logros y realización de algún miembro de familia y no necesariamente a través de personas ajenas de su misma clase o género. Pueden organizar la política de los otros, pero no la que les atañe genéricamente, como ha sido la práctica tradicional en los partidos políticos.

Para compartir situaciones políticas más democráticas y de competencia se requiere de un entrenamiento y reconocimiento de las necesidades de las mujeres y, al mismo tiempo, trascender del plano familiar al social y político.

Estos aspectos han contribuido a que sea poco significativa la participación política organizada de las mujeres al margen de la endogamia. A partir del retorno a la democracia en Ecuador, sólo un reducido número de mujeres accedió al liderazgo nacional. En casi todos los casos, se trata de liderazgos que han tenido permanencia en la escena pública y surgieron en torno al papel de sus respectivas familias, por ejemplo, a través de figuras patriarcales (padres y hermanos) y no por sus trayectorias individuales o colectivas de mujeres.

En suma, los liderazgos femeninos que existieron en el país fueron, en general, fruto de la endogamia política, promocionados y/o estuvieron ligados a figuras patriarcales sin cuyo apoyo, difícilmente las mujeres hubieran accedido al poder. Los liderazgos políticos femeninos independientes y al margen de la 'endogamia familiar y política' han sido breves.

A continuación se presenta una conclusión preliminar acerca de las características de la 'forma nacional' de hacer política de las mujeres y las familias.

- El patrón ideológico de familia 'tradicional' se 'reacomoda' a las actuales circunstancias de crisis. Pero, en contraposición, no se observa con claridad la emergencia de otro modelo de familia alternativo. La falta de indicadores confiables no permite medir los actuales niveles de desintegración familiar y los elementos que lleven, alternativamente, hacia una familia más autoritaria o más democrática.
- La importancia y, al mismo tiempo, la invisibilidad de la participación de las mujeres en la política ecuatoriana fue su significativa contribución a la consolidación de pactos de gobernabilidad, del mestizaje y de la unidad nacional.
- La relevancia de las mujeres en el ámbito doméstico y reproductivo les debería permitir una activa participación en la gestión política y social. Sin embargo, no se expresa en los ámbitos restringidos o amplios de gestión y representación. La descentralización de los servicios es una oportunidad de participación y de gestión de las mujeres en el poder local.
- Las demandas de las mujeres y de las organizaciones femeninas tienden a defender los intereses familiares o locales. Al carecer de una identidad propia -al margen de la de madres- tienen poca capacidad para levantar las reivindicaciones propias y trascender a espacios más amplios que los familiares.
- La actual democracia representativa es un espacio propicio para la participación y la organización tendiente a la 'resignificación' y 'relegitimación' de las demandas femeninas en el plano estructural y coyuntural, en caso de que exista voluntad política desde las mujeres para trascender el ámbito de las relaciones familiares. También, la democracia permite la formulación de políticas públicas que tiendan a satisfacer las demandas familiares.
- La constitución de un movimiento social femenino pasa por la superación de la actual desintegración social de las mujeres. Deben asumir su identidad en tanto sujetas políticas para convertirse en actoras políticas de la democracia y puedan aportar en la construcción de un modelo de desarrollo y de familia que las asuma, respete la identidad y satisfaga sus demandas individuales.

Escenarios del reacomodo de las mujeres

El actual 'reacomodo' de la familia no asume la modernización y democratización de sus relaciones internas. Crecientemente, las mujeres ingresan al mundo público, pero los hombres, no ingresan al privado, el que sigue siendo dominio de las mujeres. Las familias -y en especial las mujeres dentro de ellas- pueden presentar varios posibles escenarios de realización. El primero es un mayor acrecentamiento y visibilidad del poder social de las mujeres por su incorporación al mercado de trabajo y la alta tasa de escolarización formal y superior pero sin acceso al poder público. El segundo escenario es la agudización de una crisis de legitimidad intradoméstica -por ausencia de democratización y creciente 'irresponsabilidad' masculina- que lleve a las mujeres a asumir la jefatura y responsabilidad absoluta del hogar. Finalmente, el tercer escenario es el incremento de la violencia doméstica como fruto de la insatisfacción de los hombres y de las mujeres en la pareja.

Primer escenario: poder social de las mujeres y de las familias

Las últimas décadas han introducido procesos significativos de cambio en la organización familiar latinoamericana, especialmente, urbana. En ese contexto, destaca el rol de las redes de parentesco en los procesos migratorios recientes; la relación entre organización doméstico/familiar, el mercado de trabajo y las redes sociales; y, por último, las transformaciones en la organización familiar que se reflejan en las tendencias sociodemográficas. Estas son: las tasas de fecundidad en descenso; el aumento de divorcios y separaciones; la conformación de nuevos patrones de formación de hogares y familias; y, el incremento de hogares unipersonales y con jefatura femenina (Jelin 1993).

Una de las características centrales de los modelos de desarrollo vigentes en los países de la región es la incorporación temprana de los niños y jóvenes al mercado de trabajo formal e informal. Las necesidades de supervivencia de la familia ecuatoriana obligan a los menores, jóvenes y adultos a contribuir con su trabajo para la generación de un ingreso que posibilite el mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo personal y familiar.

La tasa de participación de los miembros de las familias en el mercado de trabajo ha aumentado en las últimas décadas conforme se elaboran estrate-

gias familiares de respuesta a la crisis económica. Dada su magnitud, la única manera de enfrentarla es en el ámbito colectivo y familiar. Crecientemente, las mujeres tienen mayor autonomía económica y doméstica, lo que no necesariamente les otorga mayor poder y presencia pública, especialmente en la política.

La incorporación creciente y sostenida de las mujeres al mercado de trabajo es justamente uno de los cambios operados al interior de las familias del país. El aumento de la proporción de mujeres en la fuerza de trabajo y sus efectos sobre la organización familiar han transformado a la organización doméstica y la reestructuración de los lazos de convivencia y de las obligaciones basadas en el parentesco. Para ello, las mujeres readecúan sus actividades domésticas o cuentan con la ayuda de un miembro femenino de su hogar -abuelas o hijas menores- o contratan trabajo asalariado femenino.

La ampliación de las oportunidades de participación de las mujeres en el ámbito público ha permitido un cuestionamiento de los roles tradicionales y de sus funciones en la familia. De un lado, la reducción de la tasa de fecundidad, la mayor esperanza de vida y la concentración de la reproducción en las primeras etapas de la unión conyugal, hicieron posible la prolongación del período durante el cual las mujeres no tienen responsabilidades reproductivas. Por otro lado, la expansión de la tecnología doméstica y de los servicios sociales vinculados al cuidado o la educación de los hijos, permite a las mujeres reducir parte del tiempo dedicado a las tareas del hogar (CEPAL 1993).

En el Ecuador, el mayor acceso a la educación formal e informal ha incidido positiva y notoriamente en los cambios operados en la situación laboral de las mujeres. En efecto, “entre 1982 y 1990, la PEA femenina ascendió del 20.7% al 26.4%. A nivel urbano este porcentaje representó, para 1990, el 32% y a nivel rural el 18.7%. De este porcentaje global, la PEA femenina comprendida entre 12 y 14 años es del 7.9%, la comprendida entre 15 y 24 años es del 48.3% y está constituida por 240.009 mujeres jóvenes de las cuales 157.702 se encuentran ubicadas en el área urbana y 82.307 en el área rural” (ILDIS 1992).

Sin embargo, otras fuentes (Ponce et. al. 1992) sostienen que en la realidad, la cifra anterior es mayor. De acuerdo con fuentes provenientes de Encuestas Permanentes de Hogares, “la PEA femenina urbana estaría para 1989, en alrededor del 40% y la rural en el 35.5%”.

Pese a que las estadísticas censales generalmente ocultan la participación femenina en el mercado laboral, especialmente en el caso de la PEA femenina rural, estas cifras dan cuenta de la activa contribución económica de las mujeres a la economía ecuatoriana. En las enumeraciones censales no se registra, ni la sociedad valora el trabajo doméstico no remunerado que realizan las mujeres en sus hogares o su contribución dentro de las empresas familiares como trabajadoras no remuneradas.

Sin embargo, “la creciente incorporación de las mujeres no ha significado cambios en el esquema de segregación ocupacional por sexo (por ramas de actividad y por categorías de ocupación). Más bien se ha acentuado la tendencia de “feminización” relativa en los servicios y el comercio, tendencia aún más acentuada en el sector informal, donde el 53.3% se dedica al comercio, el 22.1% a los servicios y el 20.5% a la manufactura” (INEN 1990, cit. por León 1994).

Según la última información censal, el cambio más significativo refiere al aumento de la participación femenina en la PEA rural del 7.5% al 12.6%. Sin embargo, información más real se encuentra en las Encuestas de Hogares, como se sostuvo antes.

Simultáneamente, el desempleo también incide, de manera diferencial, en las mujeres en el 4.14% del total. A nivel rural, se ven afectadas con el 2.75% y con el 5.55% en el área urbana. La información censal no registra datos de subempleo juvenil femenino, aunque se parte de la constatación de que es uno de los sectores más afectados. Crecientemente, los jóvenes deben ingresar al mercado de trabajo para solventar los gastos personales y familiares, el que está influenciado por las estrategias familiares más globales. En todo caso, las mujeres jóvenes realizan las actividades domésticas y el cuidado de los hermanos menores y, eventualmente, continúan en el sistema educativo.

El siguiente cuadro (siguiente página) permite observar los sectores y las principales actividades en las cuales se ubican las mujeres.

Si bien el ingreso al mercado laboral es creciente, también las formas de discriminación son evidentes. Una muestra de ello es el empleo doméstico que, en general, se ha constituido en la principal ocupación de las mujeres jefas de hogar, es la puerta de ingreso al mercado laboral urbano y en una forma de ‘resocialización’ -mujeres especialmente jóvenes de los sectores populares urbanos y campesinas migrantes- en el mundo ‘público’.

Cuadro No.1 Estructura de la PEA por sexo, según ramas de actividad económica (Porcentajes)				
	1982		1990	
	H	M	H	M
Agricultura, silvicultura caza y pesca	92.5	7.5	87.4	12.6
Explotación de minas y Canteras	93.3	6.7	90.3	9.7
Industrias manufactureras	74.7	25.3	77.0	33.0
Electricidad, gas y agua	90.6	9.4	84.9	15.1
Construcción	97.9	2.1	97.6	2.4
Comercio al por mayor y menor restaurantes y hotele	68.1	31.9	62.0	38.0
Transporte, almacenamiento y comunicaciones	95.1	4.9	94.5	5.5
Establecimientos financieros, seguros, etc.	67.7	32.3	66.4	33.6
Servicios comunales, sociales y personales	61.9	38.1	57.8	42.2
Actividades no bien especificadas	74.0	26.0	71.0	29.0
Trabajador nuevo	75.4	24.6	71.6	28.4
Fuente: "Estadísticas de la mujer", ILDIS, Quito, 1992				

Las mujeres, en general, entran y salen de ese mercado con extrema facilidad. Su ingreso se debe a que la mayor parte de ellas no necesita calificación profesional adicional a la recibida al interior de sus hogares; es una tarea que han cumplido 'desde siempre'. Se trata de una actividad para la cual se encuentran preparadas, ya que su socialización familiar se realizó sobre la base de esas actividades. También, es una actividad para la cual siempre habrá posibilidad de ocupación en las familias de ingresos medios y altos.

Las condiciones en que se realiza aquel trabajo son sumamente difíciles, por las largas y agotadoras jornadas y por el arbitrario nivel salarial; así como, también, por la poca claridad de las disposiciones legales. La inestabilidad de ese trabajo está condicionada por el trato que reciben en las familias empleadoras, los horarios de trabajo y las facilidades para el cumplimiento de otras actividades como estudios, cuidado de los hijos, etc.

Muchas de las mujeres que inician su actividad laboral asalariada en el servicio doméstico, no permanecen indefinidamente en él. En muchos casos, ciclo vital y servicio doméstico remunerado coinciden; pero en otros, no. Generalmente lo abandonan en el momento de formar pareja o con la llegada de numerosos hijos, para retomarlo bajo otras modalidades. En otras circunstancias, transitan a otra actividad del sector terciario, especialmente, el pequeño comercio.

Para las familias encabezadas por mujeres sin cónyuge, el empleo doméstico ofertado para las capas medias y altas adquiere una dinámica funcional, en tanto reciben salario directo e indirecto.

Para las mujeres de sectores medios y populares, la división intradoméstica del trabajo entre géneros es muy reacia a la transformación. Las mujeres siguen siendo las responsables del cuidado de los hijos, cualquiera sea su situación laboral y social. Las ayudas domésticas, remuneradas o no, siempre son entre mujeres.

Con relación al empleo en el sector industrial, no existe información confiable y abundante pero, muchas de ellas, son acogidas en las fábricas de alimentación, bebidas y confecciones, se trate de establecimientos formales o informales. En la mayor parte de los casos, se encuentran bajo la legislación vigente, pero sin acceso a la organización sindical. Por lo tanto, la mayor parte de sus demandas no forman parte de las luchas reivindicativas de ese sector.

En el área rural, las mujeres participan en el trabajo asalariado y en la pequeña unidad campesina, como trabajadoras familiares, en condiciones de mayor discriminación que las mujeres urbanas. Sin embargo, es un empleo que les permite cuidar ('ver') a sus hijos menores al mismo tiempo.

El Estado es una fuente de trabajo que también acoge a la población femenina, tanto en el sector servicios, especialmente en salud y educación y, en menor medida, en las empresas industriales. Al empleo público acceden, principalmente, mujeres de los sectores medios que han cumplido niveles de escolaridad significativos y que les otorga estabilidad. Sin embargo, pese a los ni-

veles de calidad y eficiencia que pueden mostrar, el acceso a estructuras de dirección está, en la práctica, vetado.

Las condiciones del empleo femenino están signadas por la inestabilidad y los bajos salarios, así como también por la discriminación y las expectativas de un mejor futuro laboral.

La informalización creciente de la economía ha contribuido al aumento de trabajadoras por cuenta propia en el campo y las ciudades. Su inserción laboral se desarrolla con gran precariedad en el desempeño de sus tareas ya que la inestabilidad laboral, bajos ingresos y las arduas jornadas son sus características principales. Normalmente, en estas actividades están también involucrados los hijos menores.

Asimismo, las condiciones de trabajo callejero como la venta ambulante de productos o la venta de servicios se realizan en condiciones de absoluta inseguridad personal y social.

Además de la jornada productiva y reproductiva, la sociedad, a través de organizaciones comunitarias, cívicas, municipales ‘aprovecha’ el trabajo voluntario de gran cantidad de mujeres, sin que ellas reciban a cambio ninguna contribución social, económica o política, o el mero reconocimiento. Hay una sobrecarga de responsabilidades ‘progresistas’ sobre las mujeres y los pobres.

Los ingresos de las mujeres de capas medias y profesionales han disminuido notoriamente, lo que ha influido en su calidad de vida. Los factores de capacitación o calificación han sido mencionados insistentemente como clave para facilitar el acceso al empleo y una mejor posición relativa de las mujeres. Pese a la casi inexistente brecha en los niveles de instrucción entre hombres y mujeres, no se han producido los encadenamientos esperados. Según Farrel (1984), las mujeres exhiben niveles de instrucción formal superiores a la de los varones en puestos similares (León 1994).

Por las condiciones en que desempeñan sus tareas asalariadas o de generación de ingresos y por la socialización de que han sido objeto las mujeres, el acceso al mercado de trabajo no es un derecho ni reivindicación de ellas sino que, en general, ingresan al mercado laboral motivadas por la necesidad de ingresos para la satisfacción de necesidades personales y familiares. En muchos casos se constata que las labores de las mujeres trabajadoras son una ‘carga’: “si pudiera, me quedaría atendiendo la casa, viendo a los niños, sólo trabajo por necesidad, porque el salario de mi marido, no alcanza” (DINAMU 1993).

En suma, en la mayor parte de las mujeres no existe la conciencia del derecho al trabajo como un espacio de realización y consecución de logros personales. Acceden a él, motivadas por el ingreso. El mundo doméstico, en ese contexto, sigue siendo más gratificante y es el espacio de verificación del 'poder' que ostentan.

Las madres 'solas' reivindican más asiduamente aquel derecho, impulsadas por su condición de proveedoras centrales de sus respectivos hogares. Por ello, este poder social adquirido en el mundo del trabajo, está revestido de debilidad en tanto no se encuentra enraizado en el derecho y en la posibilidad de realización personal y social.

Además de la importante contribución económica de las mujeres, debe indicarse que su acceso a la educación formal es otro de los logros significativos de la sociedad ecuatoriana. Sin embargo, hasta el momento, no se ha verificado como poder de transformación de las relaciones jeraquizadas existentes.

Segundo escenario: hogares encabezados por mujeres

Es ampliamente conocida la asociación que existe entre pobreza y hogares encabezados por mujeres. Son jefes de hogar las mujeres que con sus ingresos cubren todos o la mayor parte de los gastos que demanda la reproducción de la fuerza de trabajo familiar. Tradicionalmente este rol había sido asignado al 'jefe de familia', definido como el hombre de la pareja, pero que la crisis se ha encargado de desvirtuar. La transición de la familia ecuatoriana presenta un numeroso grupo de mujeres que ejercen esta función, ante la ausencia o escasa presencia masculina adulta en la generación de ingresos.

Según la información de la Encuesta Permanente de Hogares, para 1991, el 17.5% de las mujeres urbanas ejercen la jefatura de hogar (Pólit 1993). La misma fuente señala que no existe información confiable en relación con las mujeres jefes de hogar en las áreas rurales.

Sin embargo, investigaciones cualitativas sobre la mujer rural dan cuenta de un número significativo de mujeres que ejercen, de facto, la jefatura de hogar, por separación o abandono, o ante la ausencia de sus maridos o compañeros, ocasionadas por la migración interna o externa, fundamentalmente, en la Costa y el Austro. La migración sin retorno lleva a las mujeres a una creciente asunción de roles globales. En ambos casos -migración temporal o de-

finitiva- un grueso sector de mujeres permanece como jefas de sus hogares y con responsabilidades reproductivas, productivas y comunitarias.

La situación personal de las mujeres jefas de hogar cambia con la responsabilidad que asumen sobre todo el proceso de reproducción social. Si bien es un sector vulnerable en su inserción en el mercado y en la generación de ingresos, es muy importante su función al interior del núcleo familiar ya que deciden sobre la distribución del ingreso, la educación de los hijos y los servicios públicos a utilizar.

Generalmente, las relaciones de afinidad que establece este tipo de mujeres es la unión conyugal basada en el 'compromiso' sin residencia común, en la que el hombre usualmente es casado o mantiene otro compromiso con residencia común o son hombres que mantienen relaciones de dependencia extrema con sus respectivas madres.

De acuerdo con algunas historias de vida, una parte de estas mujeres en los estratos populares inició su vida sexual y procreó el primer hijo a edad temprana y como fruto de una violación. En unos casos, fue el inicio de la relación de afinidad inestable y sin residencia común y, en otros, la relación se inició y terminó con la violación.

En otros casos estudiados, la iniciación del 'compromiso' fue el motivo para lograr 'independencia' simbólica de la familia -generalmente autoritaria- y de la que, en realidad, nunca se desligaron en tanto acuden permanentemente en busca de solidaridades para su supervivencia.

La mayor parte de las mujeres jefas de hogar se halla inserta en el sector servicios. Una fracción se emplea en el servicio doméstico, actividad que les permite ganar un salario, pero sobre todo beneficios indirectos ligados a la alimentación de sus hijos, acceso a ropa usada y, en algunos casos, la posibilidad de llevar a uno de los hijos, generalmente el menor, al trabajo.

Las mujeres jefas de hogar popular son las principales demandantes de las agencias públicas y privadas que prestan servicios sociales destinados al cuidado de niños, servicios de salud y educación o a la protección del trabajo doméstico.

Los servicios de cuidado infantil son relativamente recientes y su demanda es heterogénea. Persiste la actitud familiar que sostiene la obligación y responsabilidad exclusivas de las madres o familiares cercanos en el cuidado de los niños. En el caso de las mujeres jefas de familia que trabajan, sólo se acude a ellos ante la falta de parientes para delegar esta obligación o por imposición de sus respectivos empleadores.

Inicialmente, la implantación del servicio de cuidado infantil a través del sistema de madres comunitarias o servicio profesional ha tenido resistencias, que sólo se han logrado traspasar por la eficiencia del mismo y porque representa el posible acceso a una alimentación equilibrada y barata de los niños. Las 'guarderías' atendidas por madres comunitarias son el servicio más aceptado, en tanto las madres que trabajan tienen mayor acceso al servicio y a sus operadoras por sus horarios laborales.

En general, los servicios de salud son requeridos por las mujeres sólo en casos de enfermedad de los niños que tienden a la gravedad y una vez que se ha ensayado su curación a través de medios propios, familiares o comunitarios. Lo observado es que las madres mantienen cierta regularidad en el cuidado de las vacunas. Pese al uso regular del servicio de salud para sus hijos, gran parte de mujeres no lo utilizan constantemente para su propia salud, sino sólo en última instancia.

Paralelamente, aquellas agencias sostienen que los servicios legales destinados a la defensa de la mujer en los casos de violencia conyugal, reconocimiento de hijos o juicios alimenticios no son requeridos en proporción a su importancia. Aparentemente, sólo se acude a tales instancias cuando la relación de afinidad basada en el matrimonio legal o 'compromiso' de la pareja ha terminado. Al parecer, este grupo de mujeres mantiene expectativas de 'reconciliación', posibilidad que se cerraría con los juicios. En el caso de inicio y finalización de juicios de reconocimiento o pensiones alimenticias, las mujeres no ejecutan la sentencia, por lo que ésta se constituye en un instrumento de mutuo chantaje. El temor a la pérdida de la tenencia del o los hijos también impide a las mujeres ejecutar esos derechos. En todo caso, persiste la idea de la representación masculina de la ley que en este caso se personifica en el hombre y no en las instituciones.

Para las mujeres, en especial de los sectores populares, el acceso al trabajo, al reconocimiento de los hijos y a los servicios es una necesidad extrema y no un derecho reconocido que se exprese en demandas.

Diferente es el caso de las mujeres jefas de hogar de sectores medios y altos, quienes usan la legalidad institucional para clarificar los roles con sus antiguas parejas y la relación con los hijos.

La incorporación de las mujeres al mercado de trabajo y la jefatura femenina implican un cambio significativo en la organización global de la vida cotidiana y en la estructura de los hogares. Lo reiterado entre este sector de mu-

eres es la asociación de varias familias monoparentales para solventar los gastos globales, compartir las responsabilidades del mantenimiento cotidiano y el cuidado de los hijos.

Las redes de ayuda mutua al margen del parentesco se fortalecen y adquieren nuevos significados. Si bien existe una oferta de servicios públicos para cooperar en la solución de los problemas de la cotidianidad, se consolida la extensión de relaciones sociales electivas. La necesidad obliga a estos cambios porque, como se mencionó antes, las redes de parentesco continúan siendo más confiables que los mecanismos formales en las clases populares.

En el caso de las mujeres jefas de hogar, las relaciones de pareja adquieren transitoriedad y, al mismo tiempo, escasa transparencia; en general, desde la actitud de las mujeres, son relaciones monogámicas en el sentido de que mantienen lealtad a un solo 'compromiso'. Las relaciones que se establecen son sucesivas y no simultáneas y, en general, sin convivencia espacial o residencia estable del compañero, pero con la promesa de aquel de contribuir a su sostenimiento mientras dure la relación y con posterioridad a ella, si hubiese hijos. Sin embargo, pese a las promesas, lo real es que el hombre no tiene ninguna contribución al sostenimiento del hogar o ésta es simbólica, y el reconocimiento de la paternidad generalmente no se concreta.

Los resultados de esos vínculos afectivos -los hijos- quedan bajo la total responsabilidad de las madres y, en general, ellas no acuden a la justicia para su reconocimiento o para el ejercicio del derecho a pensiones alimenticias. La eventualidad de la relación no genera lazos legales ni afectivos para el largo plazo. En muchos casos, guardan en el más estricto secreto la paternidad de los hijos y se niegan al reconocimiento o el juicio alimenticio por temor a perderlos, en lo que se suele basar la amenaza de los hombres.

En muchos casos, la familia ampliada y las relaciones de parentesco asumen crecientes responsabilidades en la reproducción cotidiana de estas familias. Es especialmente relevante la presencia de algún miembro masculino, al margen de la paternidad, para la socialización de los hijos, fruto de relaciones transitorias. Es frecuente también el 'regalo' de alguno de estos hijos a familiares cercanos, quienes asumen la responsabilidad de su manutención -comida y educación- a cambio del trabajo de estos niños. La maternidad precoz -en todos los sectores sociales- es en general asumida totalmente por los padres de la madre adolescente para que 'no perjudique' a la madre en sus nuevas relaciones de pareja, trabajo o estudios.

Las mujeres jefas de hogar son el sector de mujeres que mayor autonomía ejercen sobre su cuerpo, sus ingresos y la organización doméstica; son, asimismo, el sector más vulnerable en tanto sus ingresos reducidos se comparten y sufren un conjunto de discriminaciones. Sin embargo, investigaciones realizadas en otros contextos, indican que las madres jefas de hogar destinan la mayor parte de sus ingresos a la educación y alimentación de sus hijos, cuidando de la calidad. Este es un factor esencial al momento de formular políticas públicas en salud y nutrición destinadas a este y otros sectores.

Pese a las generalizaciones realizadas, se puede mencionar que las madres jefas de hogares son un sector heterogéneo en sus comportamientos, actitudes y situaciones; siendo que lo más homogéneo es la pobreza en que transcurren sus vidas y la repetición de las mismas historias, especialmente en las hijas mujeres fruto de ese tipo de relaciones.

Tercer escenario: violencia pública y violencia privada

En el Ecuador se ha incrementado notablemente la violencia social. La inseguridad pública/ciudadana -de hombres y mujeres- ha adquirido índices alarmantes y se expresa, por ejemplo, en el alto nivel de mortalidad masculina. Si bien la dimensión no se debe a conflictos armados o narcotráfico, los asesinatos, secuestros, accidentes de tránsito, atracos callejeros y domiciliarios ubican al país entre los más inseguros de la región. La violencia pública está presente en las escuelas, establecimientos sanitarios y de rehabilitación social, lugares de trabajo, la calle y los medios de comunicación, para citar sólo algunos contextos. Pese a ello, no se ha tomado conciencia ni iniciativas para su adecuado tratamiento.

La violencia contra las mujeres se expresa en múltiples ámbitos públicos y privados tales como la discriminación social, económica, cultural y étnica, y la ausencia de libertad para la movilidad espacial e inserción política. Las mujeres no sólo tienen acceso limitado a la educación, trabajo, libertad de circulación, poder -en suma a la ciudadanía- sino que también se les impide la emergencia de su identidad al margen de la maternidad.

Se considera que la familia es el espacio del amor y la intimidad, pero al mismo tiempo es un lugar privilegiado para la violencia, especialmente, entre los miembros de las familias más pobres. La violencia entre los miembros de

la familia, generalmente, no se verbaliza y escapa al conocimiento e intervención pública. Se mantiene silencio para conservar la imagen o por temor a probables rupturas y represalias. La violencia familiar sólo se vuelve visible cuando llega al asesinato, o a la incapacidad temporal o total. La violencia familiar tiene género: en general, las víctimas son las mujeres en la relación conyugal, las niñas y, en menor medida, los niños en la relación filial (Jelin 1993).

La violencia se expresa de manera privilegiada en el ámbito familiar, sin que adquiera relevancia pública. El escaso interés viene de la percepción generalizada de que la familia es el espacio privado por excelencia. De acuerdo con ese patrón ideológico dominante, la familia se basa en relaciones de armonía, amor pleno y sin cabida para el conflicto y la competencia.

Una característica predominante de la familia es la vigencia de patrones de violencia intrafamiliar de la que son objeto sus miembros, especialmente, las mujeres, los jóvenes y los niños. Estos hechos quedan en la invisibilidad ya que ellos no son considerados sujetos sociales. La violencia y el autoritarismo son centrales en el funcionamiento y la socialización. El autoritarismo es un elemento básico en la organización de la familia y la violencia es la defensa de ese patrón (Pimentel 1988). El resultado inmediato es la sumisión a esas pautas, el miedo a enfrentar situaciones emergentes, la resignación y la ausencia de confianza en sí mismos.

La violencia física, psicológica y sexual es práctica generalizada dentro de todas las familias. En los hogares de escasos ingresos se manifiesta con mayor fuerza. En general, la violencia se ha constituido en parte de la cotidianidad de las mujeres y de los niños. Se ha probado en el Ecuador y otros países, que el abuso y la violencia sexual se verifican mayoritariamente en el ámbito familiar, así como también, la violencia física contra las mujeres. Hasta el momento no existen sanciones legales y sociales pertinentes y eficaces.

A la violencia sexual y física, se debe añadir, además, la violencia psicológica expresada en los insultos, las amenazas, la desvalorización y en la degradación personal de los miembros 'vulnerables' de las familias.

La violencia conyugal -generalmente masculina contra las mujeres en el hogar- tiene diversas explicaciones. La fundamental proviene del orden patriarcal vigente al interior de la familia que legitima el ejercicio del poder de los hombres sobre las mujeres, además de las condiciones de pobreza imperantes en las familias rurales y urbanas de escasos ingresos.

Sin embargo, si bien la violencia es ejercida normalmente por los hombres sobre las mujeres, ello no implica que no existan diversas respuestas violentas ante esas situaciones desde las mujeres y en contra de los hombres. La más usual es la desvalorización y desautorización del padre frente a los hijos, especialmente cuando los recursos aportados por éste son escasos.

Otra de las causas es la 'inseguridad' masculina ante la preponderancia femenina en la organización, cuidado y disciplinamiento de los hijos en el hogar. Se desarrolla especialmente cuando los hijos mantienen mayor relación y solidaridades con la madre, quien es considerada 'víctima' del padre y objeto de sus solidaridades, afecto y protección. El hombre ejerce la violencia en defensa del poder y de una 'imagen' patriarcal en el ámbito doméstico, la misma que las condiciones imperantes se encargan de desdibujar. Frente a los cambios de posición en la mujer, el lugar del hombre en la familia queda disminuido y las bases de su 'autoridad' desgastadas. Uno de los mecanismos que utiliza para mantener su imagen es imponer su autoridad al resto de la familia, de manera violenta.

La inseguridad masculina se refuerza también en el elevado consumo de alcohol que existe en el país en todos los sectores sociales. Como se sabe, en la cultura andina, el alcoholismo es un elemento ritual y de comunicación, al mismo tiempo. En el caso de la violencia masculina, los hombres se emborachan para liberar la palabra y las acciones. Según la sabiduría popular, el "trago suelta la lengua" y permite trasponer los límites de la normalidad para evocar realidades ocultas y para descubrir nuevas maneras de ver las cosas (Sánchez Parga 1984).

La modernización del país ha agotado la ritualidad inicial del alcohol, para colocarlo en una situación de trance, donde la comunicación despojada de los convencionalismos sociales, adquiere un nivel de espontaneidad profunda y subconsciente. En el despojo de las fórmulas que rigen los comportamientos sociales, en la liberación de las mismas pautas del ritual de la bebida, éste es derivado a un segundo estado en el que se socializa la misma intimidad y los estratos privados más sinceros de la personalidad (Sánchez Parga 1984). También el alcohólico bebe para llamar la atención en el ámbito familiar y flexibilizar posiciones. La 'borrachería' permite trasponer los límites interiores y disminuir la omnipotencia.

Varias investigaciones (CEPAM 1994) realizadas entre hombres 'golpeadores' y 'violadores' revelan que la mayor parte de las agresiones son cometi-

das cuando se encuentran en estado de ebriedad. Pero el alcohol no produce hombres violentos, sino que éstos se emborrachan para generar violencia y agresiones. Sin embargo, a través del alcohol, los hombres se ‘desculpabilizan’ de las acciones cometidas y las mujeres disculpan la violencia de la que han sido objeto. “No sabía lo que hacía”, “vino borracho y se abusó de mí”, “lo hizo porque no estaba en sus cabales, borracho estaba”, son afirmaciones frecuentes de las mujeres.

Asimismo, habría que señalar como causas de la violencia intrafamiliar, la insatisfacción y la resignación de las mujeres y de los hombres en su relación de pareja, en buena parte de casos, inexistente. Esto se expresa en prácticas mutuas de infidelidad, especialmente en familias de sectores medios y altos. La insatisfacción sexual genera formas de agresión y violencia que llevan a la búsqueda de otras ‘seguridades’ al margen y en el establecimiento de otras parejas. En general, los hombres de los sectores populares buscan satisfacciones sexuales en la prostitución.

La insatisfacción sexual es especialmente relevante en el caso de las mujeres de los sectores subalternos. La relación sexual es denominada ‘cochinada’. Generalmente, no acuden a las compensaciones de los sectores medios y altos y, especialmente masculinos, por la vía de la infidelidad.

Tanto el elevado consumo alcohólico como las infidelidades mutuas dentro de la pareja son prácticas sociales y de comportamiento ‘aceptadas’, especialmente, en los sectores sociales medios y altos urbanos. En los sectores populares urbanos y campesinos, las mujeres reciben una sanción social diferenciada a la que reciben los hombres en similar situación.

Es importante mencionar el papel que cumplen los celos manifestados por los hombres para el desencadenamiento de la violencia en contra de sus esposas y compañeras. En efecto, uno de los pretextos mencionados y desencadenantes de violencia son los celos y miedos imaginarios o reales ante la posible infidelidad de sus esposas o compañeras. Hombres golpeadores sometidos a terapias familiares mencionan que, efectivamente, la infidelidad constituye uno de sus miedos permanentes, dado que ellos mismos, siendo casados o en relaciones de compromiso, mantienen relaciones afectivas, a su vez, con mujeres casadas. Los mecanismos de ‘proyección’ se manifiestan en expresiones tales como “los hombres sabemos como son las mujeres”, “yo mismo me voy con casadas, ¿por qué ella no lo va a hacer?”.

Otro desencadenante de la violencia en la pareja son las relaciones familiares externas a la misma, en especial, la excesiva presencia de la madre del hombre. En efecto, la 'suegra' es motivo de permanente conflicto por su excesiva 'omnipresencia' o porque la nuera no la 'respeta'.

A las mujeres, especialmente de las familias pobres, se las pega por "todo y por nada" con el fin de demostrar presencia y autoridad y descargar la presión del medio en los más "débiles". En efecto, también se las pega por "no respetar a la familia del marido", "no mantiene limpios a los hijos y la casa", "porque los hijos se enferman", "porque los hijos perdieron el año", "por contestonas", "porque se plantan", "me quieren mandar".

Pero no sólo la experiencia familiar desencadena la violencia, sino que también es el conjunto de la sociedad, organizada sobre la base de estructuras de poder, autoridad y relaciones conflictivas. Esto es especialmente relevante en el contexto de crisis que vive el país y de agudización de las condiciones de pobreza.

A los niveles de violencia mencionadas se debe añadir la violencia étnica y los grados de racismo que deben soportar las familias, especialmente las indígenas y negras, en un país que no ha asumido su realidad mestiza, multirracial y multiétnica.

Otra forma de discriminación de las familias indígenas proviene del multiculturalismo y el multilingüismo del cual son portadoras, en el contexto de un país mestizo, donde lo externo al patrón de familia blanca dominante no tiene cabida como parte del ser nacional.

La violencia doméstica suele quedar en la invisibilidad con la consecuente impunidad para quienes la ejercen, ya que ella es 'aceptada' socialmente. Pese a que investigaciones recientes mencionan altos índices de violencia familiar y de pareja, legalmente, por impedimentos procedimentales, resulta difícil ejecutar sanciones ejemplificadoras. Las acciones estatales son insuficientes, entre otras razones, porque la ley no permite la iniciación de acciones legales en contra de familiares. Además, entre los administradores de justicia tampoco existe conciencia de que la violencia doméstica en contra de las mujeres sea un delito.

Existen barreras para que el Estado penetre y actúe en el ámbito 'privado' de la familia. En efecto, el paradigma dominante de los derechos humanos se construye sobre la base de una diferencia: los derechos civiles y políticos de los individuos se sitúan en la vida pública, quedan fuera las violaciones de estos

derechos en la esfera privada de las relaciones familiares. La violencia familiar no son actos estatales explícitos, a menudo en contextos íntimos, definidos como vida familiar (Jelin 1993).

Esta ideología está ampliamente arraigada en las mujeres, especialmente entre las más pobres, quienes asumen el derecho del hombre a golpearlas, que se expresa a través de frases como “dejará que maridito pegará” o “porque me quiere me pega”. Sólo cuando la violencia de pareja ha rebasado los límites tolerables, las mujeres buscan ‘protección’, inicialmente, en los familiares más cercanos y en el vecindario, que en los hechos, es la familia ampliada. Sin embargo, la intervención externa no tiene ningún efecto de persuasión sobre el hombre. Por el contrario, la intromisión de familiares de la mujer puede traer mayores represalias y conflictos. En muchos casos, también se ha constatado que el hombre cuenta con aliados en la familia de la agredida, que justifican su acción y tratan de ‘reconvenir’ a la mujer para que ‘no provoque’ al hombre y evite el desencadenar violencia en contra de ella.

Paradójicamente, muchas mujeres buscan la protección y ayuda de la suegra para enfrentar la violencia de sus respectivas parejas. El tránsito entre el silencio y la búsqueda de ayuda externa a la familia y el vecindario, es un proceso largo que puede durar varios años y que, generalmente, no culmina en la ruptura de la pareja, al menos, por este motivo.

Con la ayuda externa, las mujeres logran ‘asustar’ -y de esa forma también chantajear- al hombre y mejorar su autoestima y explícitamente, persiguen y logran ‘reconvenir’ a los hombres. Que sus parejas las peguen menos o con razones justificadas, pero no una eliminación de la violencia en las relaciones de pareja.

Resulta difícil romper relaciones simbióticas y sadomasoquistas que se establecen a través de mecanismos sociales, culturales y psicológicos; en suma, son comportamientos de la condición humana, todavía oscuros al análisis, la interpretación y la formulación de políticas públicas.

Bibliografía

- Ayala, Enrique, ed. 1992. *Nueva Historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- CEPAL. 1993. *Situación y perspectivas de la familia en América Latina y el Caribe*, Cartagena – Colombia, mimeo.
- CEPAL. 1993. *Cambio en el perfil de las familias: La experiencia regional*. Santiago de Chile: CEPAL
- Démelas, Marie-Danielle y Saint Geours, Ives. 1988. *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- García, Mauricio y Amalia Mauro. 1992. *El orden de adentro y el orden de afuera*. Quito: CEPLAES.
- Jelin, Elizabeth. 1984. *Familia y unidad doméstica. Mundo público y vida privada*. Buenos Aires: CEDES.
- _____. 1993. *Las relaciones intrafamiliares en América Latina*, Cartagena-Colombia, mimeo.
- Larrea, Ramiro. 1992. *Criar hijos no es fácil, familia y crianza en sectores populares*. Quito: CEPLAES
- León, Magdalena. 1994. “El empleo femenino” en: *Empleo, cuello de botella del ajuste*. Quito: CEPLAES /CEOSL.
- Oberem, Udo. 1981. “La familia del Inca Atahualpa bajo el dominio español” en: *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Pólit, Diego. 1994. *Aproximaciones a la situación de la familia en el Ecuador*. Quito: UNICEF.
- _____. 1994b *Diagnóstico de la situación de la familia en el Ecuador*, Quito: UNICEF.
- Sánchez Parga, José. 1986. *La trama del poder en la comunidad andina*. Quito: CAAP.
- _____. 1990. *¿Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*. Quito: CAAP
- _____. 1991. *La familia indígena*. Quito: CAAP.
- _____. 1993. *Los pueblos indígenas de la Sierra en Ecuador*. Quito: UNICEF.
- _____. 1994. “La pobreza de la población indígena del Ecuador”. Ponencia, Quito.

- _____ s/f. “La familia y la ciudad: una relación por construir.” Quito.
Verdesoto, Luis. 1990. *Certezas e incertidumbres de la política ecuatoriana*.
Quito: CIUDAD.
- _____ 1994. *La Familia en el Ecuador*. Informe 1, versión preliminar,
Quito: UNICEF
- _____ 1994b *Familia y política social*. Informe 2, versión preliminar,
Quito: UNICEF
- _____ 1994c “Hipótesis Marco para el estudio de la familia en el Ecuador”, Informe 3, versión preliminar. Quito: UNICEF

La politización del “problema obrero”. Los trabajadores quiteños entre la identidad ‘pueblo’ y la identidad ‘clase’ (1931-34)*

Guillermo Bustos**/**

Este trabajo presenta una aproximación a la emergencia política y social de las organizaciones de trabajadores quiteños a inicios de los conflictivos años treinta: decenio en el cual el Ecuador se ve sacudido por la crisis económica y por el continuo desequilibrio de su estructura política y social, que se expresa el marco de la caída de los niveles de vida, la crisis de hegemonía en la dirección política del Estado (se suceden trece gobiernos entre 1931-39), la creciente agitación social (expresada en la protesta popular urbana, las diversas asonadas militares, etc.), y el surgimiento de un movimiento político y cultural contestatario de izquierda.

En este contexto, la crisis reordena el escenario social y los diferentes grupos sociales responden de forma diferenciada y activa a este reordenamiento. Investigaciones recientes han establecido que el impacto de la crisis en el país fue desigual, en virtud de sus diferencias regionales. En el caso que nos interesa, Quito y la sierra norte, entre los años veinte y treinta, vivió un impor-

* Tomado de: R. Thorp, et alii. *Las crisis en el Ecuador: los treinta y ochenta*, Quito: Corporación Editora Nacional - Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Oxford - Instituto de Estudios Avanzados; Biblioteca de Ciencias Sociales, Vol. 33; 1991. Para la presente publicación, el texto ha sido corregido y se han suprimido ciertos párrafos.

** Ph. D. Historia. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito - Ecuador

*** Agradezco al personal del Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit (AB/AEP) y a Alberto Rivadeneira, responsable del Archivo de la SAIP, por la colaboración prestada al momento de desarrollar esta investigación.

tante proceso de diversificación económica (Deler 1987:225-234 y 244-246) que combinado con otros elementos condujo a dislocamientos en las relaciones sociales entre dominantes y dominados, deviniendo según Juan Manguashca en una “crisis de autoridad paternal” (1991).

Dentro de este proceso de impugnación social, las organizaciones de trabajadores quiteños participaron activamente en la escena política y social, interpelaron al Estado, enfrentaron a otros grupos sociales y, en general, reaccionaron ante la caída de sus niveles de vida a través de un marcado proceso de agregación social, en el que sentaron las bases de la reformulación de su identidad social que empezó a expresarse en un lenguaje clasista.

En este panorama de tránsito hacia una sociedad plenamente capitalista, la acción de los sectores subalternos se tornó protagónica y marcó el ritmo del acontecer político y social. Dicha agitación social urbana tuvo al menos dos vertientes fundamentales. La primera vertiente estuvo integrada por un heterogéneo colectivo integrada por vendedores ambulantes, trabajadores por cuenta propia, artesanos, estudiantes, desempleados, etc. La forma de protesta de estos grupos puede ser analizada bajo la noción de “multitud” o “turba urbana”. Este tipo de protesta se vinculó directamente con la participación política (bonifacismo, caída de Martínez Mera, diversas asonadas militares, etc.) (Manguashca y North 199; Luna 1988), y se produjo también a propósito del deterioro de los niveles de vida (secuestro de víveres, liga de inquilinos, etc.).

La segunda vertiente, de la que específicamente nos ocuparemos en este breve estudio, tuvo como protagonistas a los trabajadores organizados, quienes mantuvieron estrechas conexiones con el movimiento social en su conjunto.

Limitando el análisis a esta segunda vertiente, nos interesa estudiar las condiciones políticas que rodearon el proceso de emergencia de las organizaciones de trabajadores, los cambios en su sistema de representación, las conexiones entre la emergencia obrera y las formas tradicionales anteriores de protesta, y la relación entre artesanos y obreros fabriles. El ámbito del presente estudio se limita a la ciudad de Quito, entre 1931 y 1934, si bien se establecen algunas relaciones con la región en la que esta ciudad se inserta.

En este estudio proponemos el siguiente planteamiento a modo de hipótesis.¹ En la elección presidencial de 1931, un sector terrateniente de la sierra

1 Este planteamiento reelabora parte de la hipótesis que formulamos previamente en G. Bustos (1989).

norte, aglutinado bajo la figura de Neptalí Bonifaz,² ganó la elección abanderado de una plataforma que tenía como uno de sus puntos centrales la denominada ‘problemática obrera’. Por esta vía, en apoyo u oposición a Bonifaz, los trabajadores quiteños desbordaron los resquebrajados marcos mutuales y transitaron de la crisis de representación gremial hacia un proceso de marcada politización, que les ubicó en el centro del debate político nacional. Tal politización se expresó en un discurso cuyas demandas sociales fundamentales articularon dos núcleos de diversa procedencia: uno, cuyas demandas provenían específicamente del mundo del trabajo; y, otro, que expresaba las demandas de un colectivo mayor identificado como ‘el pueblo’, respecto del cual estas organizaciones de trabajadores se erigieron en su portavoz. En este proceso de beligerancia social y de lucha, las organizaciones obreras recibieron el apoyo de la izquierda que, por primera ocasión en el ámbito de Quito, logró imprimir un importante nivel de influencia en un sector del movimiento social.

El surgimiento y posterior evolución de las organizaciones laborales durante los años treinta, tanto de las que nacieron de una matriz artesanal, integradas por operarios de talleres grandes y maestros pobres de talleres pequeños, como de las organizaciones que surgieron del mundo fabril, compuestas en su mayoría por obreros textiles, se imbrican en un proceso en el que las or-

-
- 2 En nuestro criterio los planteamientos realizados sobre el proyecto político que lideró Bonifaz ameritan una revisión crítica. Las principales posiciones a este respecto son las siguientes:

“...[A]provechando la coyuntura favorable del año 31... (los terratenientes) con el apoyo de la iglesia emprendieron la formación de un movimiento político que, sin llamarse conservador, dirigido y controlado por él (partido de los terratenientes), se presentase como democrático y de masas (...) Con ello las fuerzas más oscurantistas de la patria se encontraban a las puertas del palacio presidencial...”, (Cueva 1988:37); desde 1972 ha circulado diversas ediciones de esta obra.

“... [E]l tal llamado ‘partido bonifacista’ de esta coyuntura electoral no era otro que el Partido Conservador Ecuatoriano, representante político de la clase terrateniente...”, (Quintero 1983:257).

Apartándose de los planteamientos precedentes, Milton Luna ha señalado las enconadas diferencias personales que mantuvo Bonifaz con varios líderes importantes del partido conservador (como fueron Jijón y Caamaño, y Sotomayor y Luna); además del hecho que el partido conservador nunca se pronunció públicamente en favor de Bonifaz. Según M. Luna: “las alianzas de poder no pasaron por los débiles partidos políticos”, en este sentido la alianza liderada por Bonifaz, que incluía representantes de diversos sectores económicos (exportación, tierra, banca, industria, comercio, artesanía), se armó de un proyecto “liberal en lo económico y anticomunista en lo social”, (Luna op. cit. 15 y nota 22. De lo expuesto parece impropio etiquetar al bonifacismo como expresión del partido conservador y de la clase terrateniente en términos exclusivos u orgánicos. No obstante, esta situación tampoco impidió que sectores importantes de dicho partido y de dicha clase lo apoyaran. Queda pendiente la necesidad de repensar e investigar con mayor detenimiento este fallido proyecto político.

ganizaciones de ambas vertientes se ven impelidas por una nueva lógica de expresión, que sucedió al declinante mutualismo y que le denominamos 'lógica sindical'³.

Es decir, asistimos al inicio de un proceso en el cual confluyeron por primera vez artesanos y obreros fabriles, quienes empezaron a articular su participación y sus demandas en un lenguaje vertebrado por dos 'clivajes sociales' (pueblo-Estado y obreros-patronos-Estado), desde los cuales interpelaron al Estado y a la sociedad en su conjunto. De esta forma, un sector del artesano y el grueso de obreros fabriles, con sus diferencias, paulatinamente dejaron de expresarse únicamente como pobres, trabajadores, o pueblo, para empezar también a asumir una identidad clasista específica. Sin embargo, el complejo proceso de conformación y expresión de dicha identidad clasista fue formulado en el marco de unas relaciones sociales, esto es a partir de la forma particular en que se relacionaron con el Estado, con actores sociales opuestos y con el 'pueblo' en su conjunto. Estas relaciones adquirieron la forma de conflicto, acuerdo, demanda, oposición, como lo puntualizaremos en su momento.

En términos generales observamos un proceso en el que la identidad clasista obrera va conformándose en relación con una forma de conciencia preexistente, identificable como popular,⁴ tradicional, o del pueblo,⁵ la cual coexistió en un primer momento con una naciente forma de conciencia clasista moderna. Al concluir los años treinta, en un segundo momento, cuando los obreros fabriles hegemonizaron el movimiento obrero, la identidad clasista

-
- 3 Cabe puntualizar que "lógica sindical", noción que desarrollaremos posteriormente dentro del presente artículo, señala una compleja lógica de agregación social presente en diversos sectores subalternos. Esta noción no se limita al nacimiento y expansión de las organizaciones sindicales, registradas en varios estudios de historia del movimiento obrero ecuatoriano.
 - 4 Las nociones de "conciencia popular" y "cultura popular" han sido utilizadas indiscriminadamente, por lo que se han convertido en una especie de "significante flotante". Utilizaremos esta forma de identificación de manera descriptiva. Por otro lado, las nociones referidas han sido sobre-ideologizadas al asociarlas básicamente a perspectivas contestatarias o revolucionarias. Para una revisión crítica al respecto, véase Carlos Piña, "Lo popular: notas sobre la identidad cultural de las clases subalternas".
 - 5 Juan Maiguashca al estudiar la constitución y evolución de los poderes regionales a través del estudio de las diversas relaciones que el Estado entabla con la sociedad, una de las cuales es la de 'identidad', esto es "la calidad de miembro del cuerpo social", ha planteado a este respecto que alrededor de los años veinte se da un cambio en la 'frontera interna' de la sociedad ecuatoriana, mientras "... en el siglo XIX, el principio de inclusión-exclusión en el cuerpo social ecuatoriano fue dado por la dicotomía 'hispano-indio' (civilización-barbarie). En las tres primeras décadas de este siglo, este principio es desplazado por la dicotomía 'oligarquía-pueblo' (orden-caos)", (Maiguashca 1991, véase especialmente p. 202 a 207).

terminó por anteponerse a la identidad pueblo, en un proceso en el que la primera pretendió contradictoriamente representar a la segunda. Esta tensión que experimentaron los trabajadores quiteños, en ese primer momento, del que nos ocuparemos en el presente trabajo, expresa el tránsito de una forma de conciencia de tipo vertical a una de tipo horizontal⁶.

La experiencia de emergencia social de los trabajadores organizados significó para artesanos y obreros fabriles (dos de los elementos fundamentales de un colectivo heterogéneo llamado clase obrera), el inicio de un ambivalente proceso, en el que se manifestaron cohesiones y diferenciaciones, coincidencias y tensiones. Este proceso mostró una faceta de la heterogénea composición sectorial, regional, ideológica y étnica que atravesó el proceso de constitución de la clase obrera ecuatoriana (Ibarra 1987; Bustos 1990).

Nos proponemos examinar una desconocida fase de la alianza artesanos y obreros. De esta alianza, al cobijo de un sector politizado y radicalizado del artesanado, emergió el naciente sector de obreros fabriles organizados. Al concluir el decenio de los treinta, dicha alianza se resintió ante la paulatina hegemonización del sector de obreros fabriles izquierdizados, quienes asentados en una situación estructuralmente diversa (Middleton 1982), interesados en priorizar sus propias demandas sociales y animados por una lectura criolla del marxismo, minusvaloraron al artesanado, que de otro lado había mantenido una posición tradicionalmente conservadora, aunque con importantes fisuras, producto del proceso de diferenciación interno, ocurrido en el transcurso del decenio de los treinta.

6 Estas nociones que en nuestro parecer ayudan a diferenciar y explicar el cuadro social de los sectores subalternos en el período, han sido tomadas del planteamiento de E. P. Thompson, quien al estudiar la sociedad inglesa del siglo XVIII advierte en los artesanos urbanos y en los sectores subalternos, en general, una forma de conciencia "vertical", diferente de la posterior conciencia "horizontal" de la clase obrera industrial madura. "Las fisuras características de esta sociedad no se producían entre patronos y trabajadores asalariados (como en las clases horizontales) sino por cuestiones que dan origen a la mayoría de los motines: cuando la plebe se unía como pequeños consumidores, o como pagadores de impuestos o evasores... o, por otras cuestiones 'horizontales' libertarias, económicas o patrióticas". (Thompson 1979:31).

Algunos precedentes

En vísperas del conflictivo decenio de los treinta, se habían sentado fundamentales precedentes que queremos especificar para comprender la ulterior evolución de las organizaciones de trabajadores. Confluían en este proceso histórico, a nuestro entender, cuatro precedentes fundamentales que los vamos a enunciar sumariamente.

a) *Cambios estructurales*: Debemos anotar el proceso de diversificación económica que tuvo lugar en la sierra centro norte, dentro del cual el modesto desarrollo de la industria textil jugó un importante papel (Deler op.cit.: 225-234 y 244-246; Belisle s/f). Concretamente a fines de los veinte, entre Atuntaqui y Riobamba, se asentaban 19 de las 32 fábricas que existieron a fines de los años treinta en todo el país. De las cuales, Quito y sus alrededores fueron el asiento de 10 de las 16 unidades textiles que existieron ya para 1936 (Bustos 1990:109-111).

Además del fenómeno mencionado cabe anotar el significativo crecimiento poblacional que vive Quito durante las primeras décadas del siglo XX. Recordemos que la capital entre 1906 y 1936, pasa de 51.858 a 101.668 habitantes, empero tal crecimiento a lo largo de los treinta se escenifica en un ambiente de drástica caída de los niveles de vida y de notoria pobreza urbana⁷.

Un estudio realizado por un destacado médico higienista y profesor universitario, en 1934, concluía que el nivel de ingreso del trabajador urbano era insuficiente para cubrir sus necesidades, por lo que se veía en la obligación de “contraer créditos a expensas de sus herramientas y objetos personales que los empeñan... (Suárez [1934] 1977:79)⁸. En este contexto resulta comprensible la importancia que alcanzaron los montes de pie-

7 Esto lo podemos corroborar al observar determinados indicadores de nivel de ingreso, vivienda, salud, etc. A modo de ejemplo, podemos anotar que para 1936, el 60% de las familias que residían en Quito lo hacían en una sola habitación, mientras que un 25% ocupaba entre dos y cuatro habitaciones. Ver G. Bustos, *Ibid.*, pp. 104-108.

8 Pablo Arturo Suárez, destacado investigador de lo que podríamos denominar medicina social ecuatoriana, consideraba que la “labor de las clases dirigentes debe ser, ante todo tutelar, previsiva y justa, eminentemente proteccionista siempre; radical en muchas reformas tendientes a este fin”, véase Suárez ([1934] 1977: 79).

dad y la discusión en torno a la necesidad de fijar el salario mínimo (ibídem: 80)⁹.

- b) *Crisis organizativa*: El declinamiento del mutualismo, como lógica dominante en el funcionamiento de las organizaciones existentes, desembocó en una crisis organizativa, según ha planteado Milton Luna. Los talleres artesanales serranos venían funcionando desde el siglo anterior dentro de un esquema rígido y jerárquico; los gremios, integrados casi exclusivamente por los maestros de talleres grandes, daban buena cuenta de lo que fue el ‘mundo del taller’, un mundo en el que los maestros ejercían rígidas labores de control y exclusión con el fin no solo de dotar de identidad a su ejercicio profesional sino de garantizar su monopolio productivo. Este mundo de valores no se circunscribió al campo laboral, sino que se proyectó como percepción ideológica de la realidad social.

Sin embargo, estos controles fueron subvertidos desde el interior del mismo taller por tensiones y fricciones internas (experiencia laboral opresiva, malos tratos, excesivas horas de trabajo, incumplimiento del descanso semanal, insatisfacción salarial), circunstancias que en su conjunto llevaron a un particular enfrentamiento al interior del taller, que en más de una ocasión desembocó en rupturas. Tal fue el caso, por ejemplo, de la huelga de operarios sastres de 1918. El resquebrajamiento del mundo de reciprocidad artesanal llevó a la efímera constitución de organizaciones alternativas a las tradicionales de maestros. Esta situación fue observada por las autoridades como una crisis del espíritu gremial¹⁰.

- c) *Antecedentes legales*: El reconocimiento legal por parte del Estado de varios derechos laborales, a partir de las primeras décadas de este siglo, impulsó a que los trabajadores en determinados momentos lucharan por efectivizarlos¹¹.

9 En el estudio de Suárez se planteó que el salario mínimo debería fijarse en 2 suces para jornaleros, albañiles, pequeños oficiales de talleres, empleados de servicios; y, en 3 diarios, para artesanos modestos, oficiales de taller, empleados, obreros fabriles. (ibid.: 80).

10 A este respecto nos basamos en el estudio de Milton Luna (1987, publicado posteriormente en 1989).

11 Pedro Garaicoa, dirigente de la Sociedad de Albañiles “Unión y Paz”, denunciaba a mediados de los años veinte que era letra muerta el decreto sobre jornada de trabajo, puesto que a los albañiles se les obligaba a trabajar regularmente entre 10 y 11 horas, tanto en las obras municipales como en las públicas y privadas. Citaba el caso de los trabajadores de la construcción del Colegio Mejía, en el que se despedía de inmediato al trabajador que no estaba laborando a las 06:00 horas (Luna 1987: 68-69).

Recordemos a este respecto que a inicios de los años treinta subsistía de forma atemperada el espíritu de reforma legal que animó a la Revolución Juliana. El sexto punto del programa de la “Liga de Militares Julianos” declaró que buscaba implantar leyes para el mejoramiento de los obreros” (Robalino Dávila 1973:13). Años más tarde, en los preámbulos de la Asamblea Constituyente de 1928, en un ambiente de tímida reforma, se expidió el primer corpus legal laboral más importante antes de la expedición del Código del Trabajo, de 1938¹². La misma Constitución expedida en 1929 terminó por reconocer “la libertad de asociación y agremiación”, además de incluir senadores funcionales por el obrerismo dentro del marco de representación corporativa del Congreso Nacional. A nuestro entender esta preocupación legal debe ser interpretada como un reconocimiento estatal de lo que en la época se denominó el “problema obrero” y del reconocimiento del rol arbitral que cumpliría el Estado en el conflicto laboral.

d) *Nueva actitud política*: Además de las circunstancias expuestas, debemos destacar un proceso de notoria politización que envuelve a los diversos actores colectivos, especialmente a las organizaciones de trabajadores, cuyo involucramiento público y toma de posición ante las diversas coyunturas políticas, que se suceden en el ambiente de inestabilidad social inaugurado con la caída de Ayora en 1931, pronto mostró la crisis en que entró la dirección política del Estado. Sin lugar a dudas, la muestra más clara de este fenómeno la encontramos en el acontecimiento de mayor convulsión social acaecido a inicios de los años treinta: nos referimos a la conformación de la Compactación Obrera Nacional y a la posterior Guerra de los Cuatro Días, ocurrida a fines de agosto de 1932¹³.

12 Este primer corpus consistió en las siguientes seis leyes: del desahucio del trabajo, sobre el trabajo de mujeres y menores, sobre responsabilidades en accidentes de trabajo, de procedimiento para acciones provenientes del trabajo, de duración máxima de la jornada de trabajo y descanso semanal (que estableció el trabajo semanal en 48 horas). Antes de la expedición del antedicho corpus legal, recordemos que en 1906 ya se estableció las 8 horas para jornaleros, en 1912 se la extendió para empleados de comercio e industrias, derogándola un año después. En 1916 se volvió a establecer las 8 horas para obreros y empleados en general, siendo nuevamente reformada en 1921, además, se decretó la ley sobre contrato individual de trabajo, por lo cual la prestación de servicios se constituyó en contrato específico y dejó de asimilarse al arrendamiento regido por el código civil, sin embargo, se excluyó al trabajo agrícola y doméstico. (Ormaza 1933; Wray 1984).

Notas sobre la relación bonifacismo – trabajadores

La versión comúnmente difundida sobre el triunfo electoral de Neptalí Bonifaz, en la elección de 1931 y el posterior respaldo popular ante su descalificación presidencial por parte del Congreso Nacional de 1932, ha establecido dos consideraciones analíticas dignas de destacarse. La primera refiere que la candidatura de Bonifaz, expresión del partido conservador y de las fuerzas más retardatarias, se sustentó en una amplia y heterogénea base social nucleada en torno a la Compactación Obrera Nacional (CON) y a la Unión Obrera Republicana (UOR), uno de cuyos núcleos importantes -especialmente en el caso de la primera- fue el artesanado. En segundo término, dicho triunfo electoral y posterior respaldo popular, que llevó inclusive a un trágico enfrentamiento bélico, ha sido explicado básicamente en términos de manipulación política a través de la cual los sectores terrateniente serranos manejaron a los sectores subalternos, en general, y a los artesanos, en particular, por carecer de una verdadera conciencia de clase¹⁴.

Esta interpretación esquemática, con la que disentimos, se ilustra prestando atención al carácter de la CON, organización que estuvo integrada por un núcleo importante de artesanos, quienes siguiendo este mismo razonamiento habrían expresado tal comportamiento retardatario, en virtud de su tradicio-

13 Quintero a propósito de la forma en que se produjo las nominaciones presidenciales de Bonifaz y Velasco Ibarra ha destacado que “por alguna razón se había convertido en necesaria la presencia del pueblo, aun cuando haya sido únicamente simbólica, en el escogimiento de los candidatos presidenciales. Evidentemente algo ‘nuevo’ estaba ocurriendo en la vida política ecuatoriana. Nuevas formas de expresión política habían surgido en una sociedad civil cuya estructura se volvía más compleja y diferenciadas sus relaciones con el Estado”. El mismo autor ha sugerido, además, una distinción dentro de la base bonifacista: los propiamente “bonifacistas” aglutinados en el comité central de la candidatura, que reunía a la aristocracia terrateniente, y los “compactados” nucleados en la organización de masas. (Quintero 1983:254 y 251)

14 “O sea que fueron los soldados rasos (campesinos, artesanos, o hijos suyos; gente en fin, de la más modesta extracción social) y muchos elementos civiles de similar raigambre, quienes sin la menor conciencia de clase, cargaron con el peso y la peor parte de esta cruzada reaccionaria (diez años después de que el proletariado de Guayaquil había luchado también en las calles, pero en aras de su liberación)” (Cueva op. cit.: 38). “Los ‘camisas sucias’ como se llamó a los compactados, inscritos en una concepción corporativista de estilo fascista y emulando a las guardias de asalto de Mussolini, fueron manipulados por la clase terrateniente en la guerra civil que se desencadenó en Quito por 4 días (...) De esta manera, los compactados ofrendaron su vida defendiendo la trinchera de sus enemigos de clase... confirmando el peso social e ideológico que ejercieron por largo tiempo sobre los sectores subalternos -y especialmente el artesanado-, sus mandatarios naturales: agrarios y clericales, sin descontar a los intelectuales orgánicos de sus filas...” (Ycaza 1988: 5-7).

nal conservadorismo y clericalismo, base ideológica de la manipulación política de la que fueron víctimas por parte de las clases dominantes.

A fin de realizar una aproximación crítica a esta inadecuada explicación histórica, y sin pretender agotar el amplio y complejo fenómeno social que nos ocupa, queremos establecer una relectura de la relación entre política y ‘problemática obrera’, en esta coyuntura. Desde esta perspectiva nos proponemos examinar brevemente dos cuestiones importantes: primero, acercarnos al contenido del programa de la CON; y, segundo, destacar el inadvertido comportamiento de un sector del artesanado, concretamente de las organizaciones artesanales que se opusieron activamente a Bonifaz y que se pronunciaron frontalmente por su descalificación. Para analizar este último punto seguiremos la evolución de la Sociedad Artística e Industrial de Pichincha, conocida como SAIP, principal organización federativa de gremios quiteños.

El programa de la CON

La propuesta que levanta el bonifacismo en torno al denominado ‘problema social’ es singular. Por esta razón resulta comprensible que la organización creada para proveer la base social electoral se haya denominado: “Compactación Obrera Nacional” (CON). El carácter de organización ‘obrero’ se mantiene inclusive luego de que la CON se dividió. Así apareció una segunda organización constituida en apoyo al bonifacismo, denominada Unión Obrera Republicana (UOR).

Estas apreciaciones encuentran un mayor fundamento si observamos con cierto detenimiento el programa ideológico de la Compactación Obrera de Pichincha (CON), pues allí descubrimos un discurso que se estructura fundamentalmente en torno a la problemática social y al problema del obrero en particular.

Pretendiendo encarnar las aspiraciones del ‘obrerismo ecuatoriano’, la CON esgrime un discurso estructurado en torno a la justicia social, la vigencia del derecho, el fomento de la armonía nacional, y el apego declarado a la especificidad de la realidad ecuatoriana, elementos que actúan como valores o referentes desde los cuales se traza como objetivo la “resolución razonable y justa de los problemas sociales que afectan al trabajador y a la colectividad en general... dentro del derecho y de los intereses conciliados de las diferentes clases que la integra” (Barrera 1950:229-230).

Este discurso de conciliación, reciprocidad y legalidad, supone la presencia de otro tipo de discursividad, que podríamos enunciarla como del conflicto o la ruptura. En realidad, el discurso de la CON se configura como un antidiscurso o discurso alternativo, y pretendidamente superior, a los planteamientos de la izquierda marxista, cuya labor propagandística en sus dos vertientes fundamentales: socialista y comunista, no solo alertó sino que volvió enfervorizados anti-izquierdistas a determinados sectores con fuerte ascendente clerical, y que finalmente se expresaron dentro del proyecto bonifacista. Así puede entenderse el anticomunismo militante que animó a la CON y a la UOR.

En un esfuerzo por responder a la crisis social general, a la erosión de los vínculos de lealtad entre sectores dominantes y dominados, a la ‘peligrosa’ difusión del ideario izquierdista, el proyecto social de la CON y su incruenta desaparición, puede verse como el más importante intento del conservadurismo social -que encontró un canal de expresión político dentro de esta organización- por superar un reto histórico que durante los años treinta les mantuvo en una posición de corte reactivo y defensivo.

Al pasar revista al programa de la CON observamos una serie de planteamientos generales sobre diversas facetas de la vida pública nacional. Así se pronuncian sobre diversos tópicos de carácter administrativo, educativo, de administración de justicia, etc. Igualmente, en cuanto a principios, se destaca un sesgo laico que preconiza el reconocimiento de varias libertades anotadas como esenciales: respeto a la libertad de conciencia, de prensa y de asociación, que en el caso de la educación se concreta en la libertad de enseñanza (reconocen tres modalidades de educación: fiscal, municipal, particular), que en el nivel primario tendría el carácter de gratuita y obligatoria.

En el ámbito agrario se pronuncian en favor de la parcelación de tierras pertenecientes al Estado. Respecto de las tierras en manos privadas proponen un sistema de ventas supervigilado por el Estado. Sin embargo, el planteamiento que se destaca en este ámbito tiene que ver con la propuesta de expansión de la “pequeña propiedad urbana o rural”, que se beneficiaría de la exoneración de cualquier gravamen y que tendría un carácter de inembargable.

Adentrándonos en el aspecto que más nos interesa del programa compactado, el denominado aspecto ‘económico social’, observamos que ponen su atención en los principales problemas sociales de esos años. Así, ante el problema habitacional plantean la construcción de barrios obreros, a cargo

del Estado y de las municipalidades. En relación con el problema del costo de vida, proponen la creación de juntas que fijen los precios de los productos de primera necesidad. Frente al desempleo, reconocen la obligación del Estado de proporcionar trabajo. Declaran de carácter obligatorio la agremiación a través de cooperativas de producción, de consumo y de los sindicatos.

Reconocen, igualmente, una serie de mejoras sobre las condiciones de trabajo, que al final de la década serán evaluadas por sectores 'izquierdizados' como conquistas laborales importantes. Tal es el caso de la fijación de la jornada laboral máxima en 44 horas semanales para la industria y el comercio, la fijación de un salario mínimo vital de acuerdo al costo de vida local o regional. Reivindican el derecho de igual salario para igual trabajo en ambos sexos, reconocen la necesidad de reglamentar las condiciones laborales sobre higiene y seguridad, y reconocen la participación del trabajador en las utilidades de las empresas industriales, comerciales y agrícolas.

Declaran de importancia fundamental el problema de acceso al crédito, que aparece como el primer punto de su programa social. En esa perspectiva declaran la necesidad de que el crédito se amplíe a cooperativas, sindicatos y pequeños propietarios, por medio de una revisión y reorganización de la legislación bancaria. Además, proponen la creación de un banco obrero, que sería una clase de seguro social, constituido con aportes del Estado, los patronos, varios impuestos (al ausentismo, celibato, herencias, legados), y con contribuciones obligatorias de empleados -públicos y privados-, soldados, jornaleros, y asalariados.

Finalmente es necesario puntualizar la declaratoria de favorecer las exportaciones y de imponer barreras arancelarias a la importación de productos similares a los elaborados en el país, con excepción de la materia prima que pueda ser procesada por la industria nacional.

A la luz de esta plataforma, la interpretación del bonifacismo como proyecto retardatario, oscurantista, o reaccionario, carece de sentido. De igual forma nos parece que la supuesta 'manipulación' y falta de conciencia de clase, de la que fueron presa los sectores subalternos y especialmente los artesanos, peca de un maniqueísmo de poco provecho que parte del supuesto de que los sectores subalternos son una especie de masa pasiva y moldeable a gusto y provecho de los sectores dominantes, que sólo despiertan a una actitud participativa bajo la influencia de la izquierda.

Contrastando con esta visión esquemática, la lectura del programa de la CON nos sugiere un programa alternativo. Si estos sectores subalternos incluidos artesanos y trabajadores, en general, participaron activamente bajo el control político del proyecto que representaba Bonifaz, fue porque hallaron en él expresión a una serie de angustiosas demandas sociales. Dicho proyecto, que no fue retardatario, sino más bien de cierto reformismo de derecha, o conservador -no en términos estrictamente partidistas- de corte corporativo, que pretendía remozar a la misma derecha tradicional, y que -nos atrevemos a sugerir- vino alentado desde la vertiente de un catolicismo social conservador, se movió dentro de un marco ideológico en el que el progreso social, o el afán de solución de los graves problemas sociales (léase justicia social), debió absolverse "dentro del derecho y de los intereses conciliados de las diferentes clases que la integran".

Estamos pues ante un discurso que intenta remozarse a sí mismo, esto es un discurso que responde, por un lado, a la sobredimensionada y 'perversa' difusión de los idearios izquierdistas; y, por otro, a la expansión del proceso de impugnación social que Juan Manguashca ha definido como "crisis de autoridad paternal", visible en diversos espacios sociales.

Como hemos observado en párrafos precedentes, el programa de la CON recogía sentidas aspiraciones populares (problema habitacional, costo de vida), atendía a un cúmulo de demandas de trabajadores asalariados y empleados (jornada laboral semanal, salario mínimo, reivindicación de la mujer, utilidades), y ofrecía una respuesta a una sentida demanda del artesanado (créditos y prohibición de importar productos similares a los elaborados en el país), sin descuidar tanto a los pequeños propietarios urbanos y rurales, a los que pretendía convertirlos en una suerte de ejemplo social.

De lo expuesto, y sin profundizar el análisis, es notorio que en la perspectiva de la derecha el peso de la entonces denominada 'problemática obrera' fue gravitante. En torno a ella se esforzaron por delinear propuestas de solución y, por lo tanto, la identificación de un sector artesanal con la CON se debía a que sus demandas fueron adoptadas por el plan de gobierno bonifacista. Es decir, la base social del bonifacismo puede entenderse a partir de analizar la conexión entre 'demandas sociales latentes' y 'proyecto político'. Más allá de lo que esperaban sus protagonistas, esta relación condujo a que la discusión y posible solución a las demandas obrero-artesanales desbordaran los marcos mutuales, y de asistencialismo del catolicismo social, y entraran a protagonizar el debate político de forma frontal.

Luego de los enfrentamientos de los “Cuatro días”, la base social de la CON y de la UOR evaluó los resultados inmediatos y el papel de sus participantes. Dicha evaluación muestra una perspectiva crítica, según consta en el siguiente comunicado suscrito el 9 de octubre de 1932:

Un grito de indignación se escapa del pecho de los obreros al contemplar la ambición desmedida de ciertos dirigentes del bonifacismo que nunca supieron gobernar esa gran organización obrera y campesina que se llamó “Compactación Obrera Nacional”.

Es necesario desenmascarar al círculo corrompido que llevó al fracaso una causa justa, un alto y noble ideal. Puestos en sus manos los destinos del obrero, se creyeron dueños de la situación y principiaron a repartirse los puestos en el banquete del presupuesto nacional...

Un día alguien escribirá la historia de esa organización y su manejo y se verá como cayeron en sus redes los buenos obreros ecuatorianos.

Viendo pérdidas sus esperanzas al romperse su ídolo de barro, han vuelto sus miradas de halcón hambriento hacia otro candidato viejo fósil de la política ruin y mezquina...

Ellos están creídos que aún cuentan con el apoyo del obrero honrado para conseguir sus fines, ¡se equivocan! *Nunca vio la masa obrera como un caudillo a Bonifaz: él significó para nosotros el puente sobre el cual pasará el pueblo a conquistar sus legítimos derechos y justas libertades.*

No nos dejemos engañar por los que en el momento del peligro se escondieron en Legaciones y pusieron pies en polvorosa. ¡Cobardes! Mientras el pueblo defendía la ciudad de Quito con heroísmo inaudito, en dónde estabais vosotros? En el Hotel Metropolitano, verdad?...

¡Alerta pueblo ecuatoriano! No volváis a dejaros engañar...¹⁵ (el énfasis es nuestro)

El comunicado transcrito nos parece de importancia fundamental pues nos permite acceder a una evidencia de primer grado, que recoge la voz del bando perdedor, y nos acerca a la forma en que —a la luz de los resultados— fue procesada su experiencia de participación.

15 “A los obreros de la República”, hoja volante firmada por obreros de la CON y de la UOR, Quito, 9 de octubre de 1932, Hojas volantes 1931-40, N. 327, Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit (en adelante AB/AEP)

En primer lugar el comunicado destaca un deseo manifiesto de poner distancia entre las bases obreras firmantes y el nivel de su dirigencia, ante la cual se destaca un sentimiento de indignación y reclamo. Estos juicios se estructuran en torno a valores negativos y positivos. Así, la dirigencia de la CON aparece calificada como el “círculo corrompido” de la dirigencia, presa de una “ambición desmedida”, incapaz de ejercer el liderazgo sobre “esa gran organización...” que fue la CON, cobarde ante los hechos de sangre prefirió esconderse en embajadas y en el hotel de cita de los sectores aristocráticos, y por último tenía la intención de continuar contando con el apoyo obrero.

En contraste con estos valores negativos, los obreros por su parte se representan como portadores de la honradez y presas del engaño. De manera interesante el develamiento del engaño permite desatar las ataduras de la lealtad y la confianza. Preconizan un sentimiento de autonomía social que revierte una intencionalidad de manipulación. Así Bonifaz no fue un caudillo ni el fin del proyecto de las bases de la CON, sino solo “el puente”, el medio para la conquista de “sus legítimos derechos y justas libertades”.

Finalmente, la parte subrayada del comunicado llama la atención sobre la conexión y sucesión de dos sujetos colectivos diferentes, que entrañan a su vez dos identidades sociales diversas en coexistencia. Nos referimos al sujeto “masa obrera” y al sujeto “pueblo” (“... pasará el pueblo a conquistar sus legítimos derechos...”). Esta evidencia permite advertir que inclusive para determinados sectores de derecha, inspirados en una suerte de conservadorismo social, la identidad obrera se erigió en representante del ‘pueblo’. Esta relación entre las dos identidades mencionadas se expresó inicialmente en la misma denominación de la CON y atravesó de forma contradictoria la constitución de la clase obrera, tanto en el sector de influencia ideológica de derecha, cuanto en el de izquierda, como lo anotaremos más adelante.

La SAIP en oposición al bonifacismo

La Sociedad Artística e Industrial del Pichincha, más conocida como SAIP,¹⁶ sin fungir formalmente con el carácter de una federación o una central obre-

16 Fundada en 1892, la SAIP fue la más importante de las organizaciones obreras en Quito. Tradicionalmente expresó la voz de los maestros de talleres artesanales grandes e importantes. Por breves momentos entre 1911 e inicios de los años veinte, la sociedad se pronunció públicamente en favor de varias demandas laborales. Sobre el período anterior al aquí estudiado, véase Milk (1977) y Durán B. (1981).

ra, en la práctica cumplió ese rol. Entre 1914 y 1936 la SAIP se integró tanto con el contingente de sus socios activos, afiliados directa y voluntariamente, como con la participación periódica de los delegados de las diferentes organizaciones gremiales existentes en Quito.

Cabe señalar que hasta diciembre de 1933, las organizaciones adscritas a la sociedad eran exclusivamente artesanales. Choferes, voceadores y betuneros, también formaban parte de la organización aunque no eran artesanos. Empero su funcionamiento se desarrollaba dentro de la resquebrajada lógica mutual que rigió el funcionamiento de estas organizaciones.

Sin embargo, la forma en que se integraba la SAIP derivó una dinámica de funcionamiento muy particular, caracterizada por un marco de elasticidad y voluntarismo, que provenía de los afiliados individuales que mantuvieron una presencia activa en su seno.

A inicios de los años treinta fueron precisamente estos socios activos quienes incentivaron el proceso por el cual la sociedad tomó un rumbo político cada vez más definido, hasta optar por definiciones socialistas¹⁷. Nombres como los de José Pástor Pérez (mecánico), Alberto Araujo (tipógrafo), Miguel Angel Guzmán (sastre), Gonzalo Maldonado Jarrín (gráfico), Arturo Nieto (betunero), Luis F. Cháves (abogado-síndico), fueron los que impulsaron la 'izquierdización' de la Sociedad¹⁸. Este viraje ocurrió dentro de un proceso de reconstitución organizativa de los trabajadores que se politizaron al calor de la confrontación en la que Neptalí Bonifaz fue electo Presidente de la República en octubre de 1931, y luego destituido por el Congreso.

Durante 1931, la actividad de la SAIP fue irregular y dispersa como lo de-

17 Recordemos que el Partido Socialista Ecuatoriano se fundó en 1926. Su controvertida afiliación a la III Internacional Comunista en 1928, mostró en términos generales, al menos, dos formas diversas de entender el marxismo y finalmente escindió a la joven agrupación en 1931. De esta manera, se formalizó el inicio de las dos vertientes más importantes de la izquierda ecuatoriana: socialismo y comunismo. En octubre de 1931, el sector pro afiliación a la Internacional Comunista cambió su denominación formal a Partido Comunista. En enero de 1931 varios miembros del comité central del hasta entonces PSE renunciaron públicamente, impugnaron la dependencia de las directrices de Moscú y llamaron a constituir un nuevo PS, que oficialmente se reconstituyó en mayo de 1933. Véase, Manuel Agustín Aguirre (1985, especialmente pp. 89-102); Leonardo Muñoz (1988: 50-71).

18 Desconocemos la fecha de ingreso de Pástor Pérez quien se había desempeñado como presidente del gremio de mecánicos y herreros, sin embargo, conocemos que fue electo presidente de la SAIP en 1931. Araujo, pasó a ocupar la secretaría en abril de 1932. Nieto y Guzmán ingresaron en mayo de 1932. Cháves actuó de síndico desde noviembre del mismo año. Maldonado ingresó en marzo de 1933.

muestran las actas de sus sesiones,¹⁹ a diferencia del año siguiente en que sus acciones adquirieron una nueva dinámica. Así, a lo largo de 1932 se registra la participación de delegados de varias sociedades: choferes, tipógrafos, carpinteros, operarios, sastres, herreros-mecánicos, peluqueros, betuneros y zapateros. Sin embargo, la oposición a la CON fue la que volcó a la SAIP al debate político nacional.

En efecto, en abril de 1932, la SAIP aprobó un pronunciamiento en el que desconocía el carácter de sociedades obreras tanto a la Compactación Obrera Nacional como a la Unión Obrera Republicana, previa consulta con varias de sus organizaciones gremiales²⁰. Esta actitud de oposición a la CON se vio corroborada por otro simultáneo pronunciamiento en torno a la elección del candidato que debía ocupar la senaduría funcional por los obreros de la Sierra, que de acuerdo a la constitución de 1929 debía elegirse, y a este respecto su posición fue igualmente categórica:

...Que el candidato propuesto por la Compactación Obrera Nacional, no se lo acepta, por que quien no pudo defender al pueblo en el Concejo Municipal, en la solicitud elevada contra el trust lechero, y porque el pan se venda al peso y no al volumen, jamás podrá defender los intereses de la clase trabajadora en el Congreso Nacional²¹.

Sin detenernos por el momento en el tipo de demandas sociales planteadas, debemos señalar que varios días antes la SAIP había dirigido una circular a los gremios obreros del interior del país, convocándoles a una asamblea obrera a efectuarse en el local de la Artística. Esta reunión se efectuó a principios de abril. En la convocatoria, la SAIP asumió un rol protagónico en los siguientes términos:

19 Entre abril de 1931 y abril de 1932 se registran solamente cuatro sesiones. En noviembre de 1931 Pástor Pérez fue reelecto presidente de la Sociedad, *Actas de Sesiones de la SAIP 1931-1936*, Archivo de la SAIP, en adelante Actas SAIP.

20 A esta sesión del 6 de abril de 1932 concurrieron delegados de los gremios de choferes, tipógrafos, carpinteros, sastres, herreros y mecánicos. Además, se leyó una comunicación de la sociedad de albañiles congratulando a la Artística por la formación de un frente de genuinos trabajadores. Actas SAIP, pp. 15-16

21 *Ibidem*.

... Consecuente con su lema de encabezar los actos que tiendan al mantenimiento incólume del Pacto Social entre el Obrero y el Estado; y cuyo empeño ha sido, es y será el cumplimiento de los deberes y la realidad de los derechos ciudadanos (invita a los)... Gremios Obreros del Interior de la República...²²

De la convocatoria se desprende que la SAIP se percibía a sí misma con la capacidad de convocar al resto de organizaciones y de simultáneamente asumir el rol de portavoz de los obreros ante el Estado, revelando una relación de reciprocidad entre el cumplimiento de deberes y una realización de “derechos ciudadanos”. El propósito de dicha reunión apuntaba a:

... Unificar pareceres, estudiar un programa de Acción Económica Política Social, para la clase obrera y seleccionando los candidatos que se presentaran para los concurrentes, designar el que más convenga para representante del obrerismo... (al próximo Congreso Nacional)²³.

Esta comunicación de la SAIP a los gremios en general, nos acerca indirectamente al cuadro de fragmentación organizativa en que se desenvolvían los trabajadores, a la vigencia de un corte regional que es asumido como algo natural, al despliegue de una iniciativa de autonomización a través de la cual los propios gremios obreros se convocan, discuten y eligen el representante del obrerismo. Empero, debemos reparar nuevamente en que dicha iniciativa nace al calor del proceso de politización que hemos aludido, así este sector de trabajadores artesanales observó con inquietud y sentida preocupación, el surgimiento de “varios políticos que quieren hacer del obrerismo el peldaño para captar el Poder, como única aspiración... Estos políticos (que) aseveraban “llamarse Compactación Obrera Nacional o Unión Obrera Republicana nada tienen de obreros, sino el nombre que lo explotan”²⁴.

El 10 y 11 de abril de 1932 se reunió la Asamblea Interprovincial Obrera compuesta por delegados de diferentes organizaciones de trabajadores de varias provincias de la Sierra. Desgraciadamente, ignoramos detalles sobre el número de concurrentes, los lugares de procedencia y los tipos de actividades

22 *Hojas volantes*, marzo de 1932, Archivo SAIP.

23 *Ibidem*.

24 *Circular de la SAIP*, 19 de abril de 1932, Comunicaciones de la SAIP 1932-36.

en que laboraban. Sin embargo, presumimos que la mayoría pertenecía a sectores gremiales artesanales, puesto que en los sectores fabriles aún no existían organizaciones sindicales.

Al cabo de la reunión aprobaron un programa general que recogía varias de sus demandas sociales, un acuerdo de organización obrera y efectivizaron la nominación de su candidato a la senaduría funcional por el obrerismo del interior. Dicho programa se concretaba alrededor de los siguientes aspectos: sostenimiento y estabilidad del patrón oro, necesidad de que se expida una ley de inquilinato para controlar el problema habitacional, expedición de una ley del Seguro Social que atienda el problema de los desocupados; reformas a la ley de elecciones a fin de conseguir una representación auténtica -en la que solo obreros representen a su misma clase-, atención legal a los derechos de los campesinos en el problema agrario -abolición del latifundio-, y por último nacionalización de servicios y recursos como minas de oro y petróleo, empresas de luz y ferrocarriles²⁵.

De este programa se desprende que la interpelación dirigida al Estado se concentra en el plano legal: expedición de leyes que atiendan problemas graves como el habitacional, fácilmente comprensible a la luz del vertiginoso crecimiento poblacional de Quito; el desempleo, asunto dramáticamente sentido a inicios de los años treinta. Otro aspecto de primordial importancia durante esta coyuntura, y respecto del cual tomaron posición, fue el debate económico centrado en torno al sostenimiento del patrón oro²⁶.

En estos planteamientos no se observa un enfrentamiento político con el sistema, ni interpelaciones clasistas que en estricto sentido denoten la expresión de una conflictividad horizontal, de una clase versus otra. Más bien lo que se advierte es un tipo de conflictividad vertical: pueblo versus Estado, en la que los obreros convertidos en interlocutores de un colectivo más amplio, lo que definiríamos con el genérico de pueblo, demanda del Estado soluciones sobre la vivienda, el desempleo, la caída de los niveles de vida, etc.

25 *Circular de la SAIP*, abril de 1932, Comunicaciones SAIP 1931-33.

26 El sistema del patrón oro fue abandonado por Baquerizo Moreno el 8 de febrero de 1932, mediante el decreto de inconvertibilidad del sucre y luego con la incautación de giros. Esta actitud de las organizaciones resulta quizá explicable en la presunción de que el sostenimiento del patrón oro liberaría a la economía del desate de un proceso inflacionario. Las medidas económicas de 1932 se tradujeron en devaluación monetaria y trasladaron el peso de la crisis a los sectores subalternos, confirmando sus temores. Véase, Carlos Marchán (1988:18); y W. Miño (1988: 11)

Respecto de la dimensión organizativa, plantearon la constitución de una Central Democrática Obrera Nacional a partir de una estructura de sindicatos por industria, y la publicación de un medio de expresión propio, que al parecer se concretó en el periódico *Evolución Obrera*. Imbuidos en un proceso de politización, consideran la necesidad de establecer alianzas con otros sectores sociales, de esta manera se plantean actuar en acuerdo previo con el estudiantado y los intelectuales adictos a los trabajadores. Por ello inclusive propusieron la conformación de listas electorales seccionales de participación mixta con estos sectores²⁷.

Estos postulados organizativos dan buena cuenta de un determinado grado de influencia socialista. En esa perspectiva puede entenderse la participación electoral mixta de trabajadores e intelectuales, el acercamiento al estudiantado universitario y secundario, en buena parte proveniente de sectores medios, influidos ya por esta corriente de pensamiento político. La paulatina maduración de esta alianza sentó las bases del encuentro entre socialismo y movimiento obrero, de cuya confluencia quedó perfilada la línea de influencia más importante sobre el sector más activo del movimiento obrero durante el decenio.

Finalmente, en esta memorable sesión de abril, se decidió candidatizar a Carlos Mosquera a senador funcional por los obreros del interior, reconociendo en su persona “preparación y elevado espíritu de clase”. Estos méritos no contaron al momento de la elección, pues gracias a la “labor de zapa emprendida por el bonifacismo [que] con todos sus colaboradores: gobierno, municipio y más autoridades”, consiguieron un resultado adverso a las expectativas de la SAIP. La estrategia usada para ganar la elección, según denunciaba la SAIP, fue poco ortodoxa: cohecharon a varios delegados y resucitaron desaparecidas organizaciones a fin de lograr el triunfo del candidato bonifacista. De cualquier forma que haya ocurrido la elección, el resultado fue que el compactado Luis A. Páez, otrora miembro de la SAIP, “desertor de las filas del obrerismo quiteño y traidor a su clase”,²⁸ según denunciaba la SAIP, fue nombrado senador funcional por el obrerismo del interior.

La oposición a Bonifaz se mantuvo firme hasta el final. En comunicación al presidente del Congreso Nacional del 22 de agosto de 1932, la SAIP expresaba que:

27 *Circular de la SAIP*, 19 de abril de 1932, op. cit.

28 *Comunicación de la SAIP a la Confederación Obrera y Campesina del Guayas*, 29 de mayo de 1932.

... ha visto con mucho placer que el Congreso al descalificar al Sr. N. Bonifaz ha salvado la dignidad nacional y ha evitado que la guerra civil se ensañee en la República; por lo que nos es muy honroso presentar, a nombre de los trabajadores un voto de aplauso a cada uno de los legisladores que supieron poner en alto la dignidad nacional...²⁹

La politización que experimentaron los trabajadores en torno a la participación electoral de Bonifaz: ‘compactados’ y obreros ‘republicanos’ respaldándole, así como la SAIP en firme oposición, contribuyó decisivamente a sentar el perfil ideológico inmediato del movimiento organizativo de los trabajadores, tanto en sus vertientes de derecha como de izquierda.

El trágico resultado de ‘la guerra de los cuatro días’ en el contexto del desarrollo de la ‘crisis de autoridad paternal’ terminó por resentir temporalmente la influencia de la derecha y la Iglesia en las organizaciones de trabajadores, dejando un campo y una problemática susceptible de recibir la influencia de la izquierda marxista, en los años inmediatamente posteriores. Quizá este sea un importante precedente, en la explicación de la disminuida influencia que ejerció la Iglesia sobre las organizaciones de trabajadores en estos años, cuyo perfil de participación se tornó ‘reactivo’ a lo largo del decenio. Incluye la propia conformación de la CEDOC -la primera central pretendidamente nacional de organizaciones laborales-, surgió desde una posición reactiva, precipitada a raíz de la realización del IV Congreso Obrero Nacional de Ambato. Dicha central y sus bases no tuvieron participación alguna en la gestación y posterior defensa del Código de Trabajo, la conquista legal más importante del período. Empero la pérdida de la iniciativa política no significó que no hayan continuado ejerciendo influencia en un sector de trabajadores organizados; este señalamiento solo pretende matizar la constricción de su campo de acción.

Si la autocrítica y el desencanto cundían entre los trabajadores que se expresaron a través de la propuesta bonifacista, en la organización opuesta, en cambio, se respiraba una entusiasta dinámica. Al punto que decidieron lanzar candidatos propios a la subsiguiente elección seccional del municipio de Quito. En efecto, la SAIP en sesiones de fines de octubre y principios de noviembre de 1932 aprobó tanto la participación electoral cuanto una plataforma electoral denominada “pliego de reivindicaciones inmediatas”.

29 SAIP a Presidente del Congreso Nacional, Comunicaciones SAIP 1931-33.

De esta forma la SAIP empeñada en el “mejoramiento de su clase”, candidatizó como “verdaderos representantes del pueblo” a José Pástor Pérez (mecánico), a la sazón presidente de la Sociedad, Miguel Angel Guzmán (sastre), Absalón Vieyra (chofer), Coronel Juan Manuel Lasso (terrateniente), y Enrique Terán (intelectual), varios de los cuales fueron activos militantes socialistas³⁰.

Bajo el lema: “los trabajadores deben ir al Concejo Municipal” se presentó un “pliego de reivindicaciones inmediatas”, estructurado en torno a problemas gravitantes de la comunidad: rebajas de tarifas y municipalización de la planta eléctrica; aumento del volumen y mejoramiento de la potabilización del agua; control a los caseros para que se inhiban de limitar su uso a los inquilinos; atención a los problemas de higiene pública; establecimiento de comedores públicos gratuitos, olla municipal para los desocupados, abarataamiento de los artículos de primera necesidad, reglamentación de venta del pan al peso y no al volumen; reglamentación del tráfico previa consulta a la Sociedad de Choferes; ampliación de la instrucción primaria municipal; cumplimiento de la obligación que tiene el ayuntamiento de crear en la cabecera cantonal un monte de piedad, “así se arrancarían al trabajador de las garras de la usura”³¹.

Como se desprende, las reivindicaciones anotadas si bien son planteadas desde un sujeto social (‘los trabajadores’) que se erige en portavoz del ‘pueblo’ en términos genéricos, la plataforma muestra un tipo de interpelación dirigida no a patronos o empleadores sino al poder local (el municipio), sobre tópicos (demandas sociales) que aluden necesidades del colectivo ‘pueblo’, en calidad de usuarios de servicios, inquilinos, desocupados, consumidores, etc. En dicho comunicado la única demanda estrictamente laboral se refirió a la fijación del salario mínimo de los trabajadores municipales en \$ 1,5. Estamos, pues, ante el contenido de un cúmulo de demandas e interpelaciones de carácter “vertical” en los términos planteados por E. P. Thompson, realizadas por un sujeto social en transición, que justificaba dichos planteamientos en nombre de “la conciencia de obreros de clase”.

30 *Los trabajadores deben ir al Concejo Municipal*, Comisión de propaganda de la SAIP, 4 de noviembre de 1932, Hojas volantes 1931-40, AB/AEP; además, sesiones de fines de octubre y principios de noviembre, Actas SAIP 1931-36, pp. 35-40.

31 *Ibid.*

Emergencia de la “lógica sindical”

En 1934 se produce en Quito la primera huelga de trabajadores fabriles del país, acontecimiento que tuvo importantes repercusiones en el proceso de formación de la clase obrera ecuatoriana. Con él ascendieron a la escena pública los obreros fabriles impulsando una forma de presión social más orgánica, a la vez que introdujeron nuevos e importantes elementos en el perfil de la protesta urbana y en la evolución de la lucha de clases.

A pesar de que la irrupción de las nuevas demandas y sus formas particulares de protesta tuvieron una proyección cualitativamente diversa en el conjunto del movimiento social, las iniciales acciones de los obreros fabriles no hicieron tabla rasa del pasado. En otras palabras, queremos resaltar que la acción de los obreros fabriles se amparó y desarrolló en un contexto en el que las organizaciones gremiales de ‘artesanos’, como ya lo anotamos anteriormente, habían experimentado una serie de transformaciones.

La relación que se estableció entre obreros fabriles y artesanos nos parece que tiene fundamental importancia para la comprensión del proceso de formación de la clase obrera ecuatoriana y de la lucha social de los años treinta. Sin embargo, la falta de estudios y la presencia de varios prejuicios políticos sobre el artesanado han llevado a una inadecuada comprensión de sus formas de participación, de la lógica de sus acciones, y del balance de su contribución a la lucha social del decenio³².

Artesanos y obreros fabriles iniciaron, como expondremos a continuación, una alianza en la que al cobijo de los primeros emergió el obrero fabril organizado, sector que por su propia dinámica terminó hegemonizando el movimiento obrero y -paradójicamente a lo señalado- apartando la problemática específicamente artesanal.

En el dinámico proceso de agregación social urbano experimentado entre los años veinte y los cincuenta, podemos advertir que la figura ‘sindical’ tiene

32 Una de los análisis de este tipo retrata a un movimiento obrero que “no obstante su debilidad numérica y los fuertes rezagos artesanales, logra formar desde el primer quinquenio de los treinta los iniciales sindicatos de empresa”. En este contexto se destaca una combativa presencia de la “clase obrera predominantemente semiartesanal por su número” que disputa posiciones al “gremialismo católico” (Icaza, op. cit.: 2-3).

un peso protagónico³³. Además de los trabajadores fabriles, quienes a partir de 1934 organizaron en pocos años sus respectivos sindicatos de empresa, otros sectores de trabajadores y otros sectores sociales desplegaron una dinámica de agregación, en cuya percepción la figura de lo 'sindical' actuó como referente. Así, a modo de ejemplo, podemos señalar que un sector de artesanos constituyó el Sindicato de la Madera; uno de trabajadores por cuenta propia dio origen al Sindicato de Vendedores de Mercados; un sector de empleados públicos constituyó el Sindicato de Empleados de la Caja del Seguro; otro de empleados privados organizó el Sindicato de Trabajadores de Farmacias; un grupo de intelectuales de izquierda estructuró el Sindicato de Escritores y Artistas del Ecuador, un grupo de estudiantes conformó el Sindicato de Egresados de la Escuela de Artes y Oficios; y hasta los desocupados establecieron un Sindicato de Desempleados, etc.

Esta adscripción a la figura sindical, por parte de un espectro social tan variado, no constituyó de ninguna manera una simple moda o formalidad. El apego a 'lo sindical', en nuestro parecer, fue un indicador de que dicha figura se instituyó en una suerte de modelo organizativo. Este modelo, a ojos de un sector de los trabajadores, implicaba adoptar un estatus o nivel superior de forma organizativa que permitiría una mejor expresión de sus demandas sociales.

Artesanos y lenguaje sindical

El proceso de politización experimentado por la SAIP se consolidó a lo largo de 1933. En virtud de la nueva dinámica la Sociedad, a medida que se involucró en la conflictividad social tomó posiciones de mayor radicalidad y firmeza. Dicha dinámica, a nuestro juicio, estuvo alimentada desde tres vertientes: desde el 'pueblo', cuya representatividad se arrogaba en una nueva actitud social; desde la lid electoral, que reclamaba -en su criterio- la participación po-

33 Varios autores han señalado estas circunstancias. "Se puede decir que de 1925 a 1944 se produjo una transición de las formas organizativas mutuales a las formas organizativas sindicales sin que desaparecan las primeras, sino, perdiendo peso en el movimiento obrero" (Ibarra 1984:85). Por otro lado, Luna (1988:12) ha caracterizado el origen del sindicato de esta manera: "En la sierra el sindicato se abre paso desde las fronteras del taller, bajo la constante oposición de los maestros y de la Iglesia Católica. Es un movimiento que, sin interferencias de ningún otro sector, nace de una matriz genuinamente laboral-artesanal y que, posteriormente es tomada su posta por los obreros industriales e intelectuales marxistas".

lítica activa; y, desde la problemática obrera, que demandaba una nueva actitud ‘clasista’, por la cual se erigió en portavoz del mundo laboral.

Respecto del primer aspecto, la SAIP afirmó su posición de portavoz del ‘pueblo’, percepción que le lleva a esgrimir pronunciamientos y protestas del más diverso género, constituyéndose en una instancia de control y defensa de una serie de derechos considerados privativos del pueblo³⁴. En cuanto a lo segundo, su participación política electoral va convirtiéndose en aspecto consustancial a su funcionamiento. En este sentido no extraña su exigencia de renuncia del entonces presidente Martínez Mera y el apoyo abierto e institucional a la candidatura a la presidencia de la república del socialista Carlos Zambrano, acciones que forman parte de la nueva dinámica que vive la otrora apolítica SAIP³⁵.

La SAIP, además, buscó constituirse en canal de expresión de las demandas obreras e interlocutor legítimo del conflicto laboral. A este respecto su posición adquirió un tono igualmente frontal; así, a modo de ejemplo, ante el despido de un conjunto de obreros de la Fábrica Nacional de Fósforos y de la Imprenta Nacional, la Sociedad encaró la falta de seriedad del gobierno de turno, con un dejo de ironía: “...si el mismo que ha dictado tales leyes (se refiere a las leyes laborales), las pisotea, que podemos esperar de su cumplimiento por parte de las empresas particulares”³⁶.

Si bien hemos revisado los rasgos más destacados de la nueva dinámica que impregnó el desenvolvimiento de la SAIP, conviene igualmente que precisemos -de forma breve- algunas características del sistema de representación gremial del artesanado quiteño que al remontar la crisis mutual sentó las ba-

34 A modo de ejemplo, en abril de 1933, la SAIP exigió una vez más a la Junta Administrativa del Hospital Infantil Baca Ortiz, celeridad en el inicio de sus actividades, ya “que favorecerá a los hijos de los pobres y todo lo que atañe a beneficiar a la niñez desvalida exige nuestra vigilancia tenaz: ese derecho no nos da ningún Código, sino el *fin* social que debe llevar el hospital y el carácter de institución social obrera que caracteriza a esta sociedad”. *Comunicaciones SAIP*, 1 de abril de 1933.

35 En sesión del 20 de agosto de 1933 se acordó dirigir un manifiesto insistiendo en el derrocamiento de Martínez Mera. El 29 de ese mismo mes apoyaron un paro general con similar propósito. Varios signatarios de la SAIP -como su presidente Pástor Pérez- formaban parte del comité central de campaña del candidato Zambrano, *Publicación electoral Pro Carlos Zambrano, órgano del Club electoral Central*, Quite, 18 de noviembre de 1933, Hojas Volantes 1933-40, N. 41, AB/AEP. El apoyo de la SAIP a la candidatura del Partido Socialista incluyó tanto una contribución económica, como una participación personal de delegados a las mesas electorales. *Comunicaciones de SAIP al Secretario General del PSE*, octubre 22 de 1933.

36 Comunicación de SAIP al Ministro de Previsión Social, octubre 26 de 1936.

ses de un nuevo sistema organizativo³⁷. Con este propósito pasaremos revista a varias organizaciones laborales de la capital, basándonos en un informe que la SAIP elaboró en 1933³⁸.

Empecemos por la propia SAIP, fundada en 1892, que reclamaba la estimación de “verdadera organizadora del conglomerado obrero de Pichincha”, a cuyo objetivo declaraba buscar “la consecución del mejoramiento económico y cultural de la clase obrera del Ecuador”. Esta organización se autodefinía “a la vanguardia de los derechos de los trabajadores, (y anunciaba) muy pronto implantará la reforma de sus anacrónicos estatutos a base sindical...”

La Sociedad Unión de Choferes del Pichincha, fundada en 1912 e integrada a la fecha del informe de 1933- por alrededor de 100 socios activos, “... discute también su nueva organización sindical (...) Proyecta formar en compañía de las similares de la República el Sindicato del Transporte en general”. Reportaba que había logrado organizar eficientemente la sección de beneficencia para sus asociados.

La Sociedad de Operarios Sastres, reconocida legalmente en 1927, mantenía una activa vida gremial: formaba parte de la Confederación de Sastres y Modistas del Ecuador, cuya sede decían tener en Ambato, agrupaba a más de 80 socios activos, incluido un importante contingente femenino; y aparte de la eficiente organización de su sección de beneficencia sostenía academias de corte para ambos sexos y planeaban instalar una escuela-taller de confección de diverso tipo de vestidos, “con el objeto de contrarrestar y garantizar a sus asociados, contra la explotación y despotismo de la mayor parte de los dueños de talleres grandes y chicos...”³⁹ En criterio de la SAIP, este gremio tenía un sesgo de derecha.

El Sindicato de la Madera, fundado por operarios, maestros de talleres pequeños, y obreros de aserraderos a principios de 1933, agrupaba alrededor de

37 La declinación de la lógica mutual estuvo acompañada de la desaparición de quienes fueron sus principales artífices, así el 27 de julio de 1933, la SAIP publicaba un acuerdo deplorando la muerte del sastre Manuel Chiriboga Alvear, uno de los dirigentes históricos de la Sociedad a principios de siglo, varias veces presidente e inclusive su principal cronista.

38 Nos basamos en un breve y medular informe -sobre las sociedades obreras de la capital- que la propia SAIP presentó a la Confederación Obrera del Guayas, a petición de esta última, realizado a propósito de un posible proyecto de intercambio de cooperativas de consumo entre Quito y el puerto principal. *Actas de la SAIP 1931-36*, sesión de julio de 1933, pp. 92-97. Se aclara la imposibilidad de obtener cuantificaciones exactas sobre los asociados de cada organización.

39 *Ibíd.*

70 socios activos, a más de numerosos simpatizantes. "Sus estatutos discutidos ya sindicalmente, reposan en el ministerio respectivo para su aprobación..." A esta organización se la calificaba de "verdaderamente clasista", a pesar del boicot desarrollado por la Sociedad de Maestros Carpinteros. Un afán clasista y un sesgo izquierdista confluyeron en esta organización desde sus primeras acciones, lo que se evidenció notoriamente a lo largo del decenio, así a mediados de ese mismo año el sindicato invitaba a todas las organizaciones y obreros en general, a conmemorar "el segundo aniversario de la heroica resistencia del pueblo español contra el fascismo"⁴⁰.

La Sociedad Tipográfica atravesaba por un proceso de división interna y en la visión del informe no llegaba aún "a coronar su nueva forma de organización sindical", por lo que esperaban que en muy poco tiempo se convierta en el Sindicato Gráfico. Poco tiempo más tarde la escisión se volvió definitiva y dio paso a la conformación de la Unión Gráfica de Pichincha y al Sindicato Gráfico.

El Sindicato del Cuero se encontraba en proceso de constitución, por lo que el informe declaraba realizar "intensa labor para agrupar a todos los trabajadores del calzado".

La Sociedad de Peluqueros desde su fundación en 1911 había sufrido escisiones y reorganizaciones en 1917 y 1931 respectivamente, producto de lo cual vivía un ambiente de indefinición que se superó tiempo más tarde en la conformación de la Hermandad de Operarios Peluqueros en 1935. A la fecha del informe se enfatizaba en las "escisiones entre dueños de taller y obreros de clase". Una situación de desorganización mayor atravesaban el Gremio de Mecánicos y Herreros, y el de Joyeros, pues se hallaban a la fecha, según el informe, "en receso".

La Sociedad de Albañiles "Unión y Paz", fundada en 1921, contaba con algo más de 1000 socios activos. Según el informe se encontraba bajo la vigilancia del Comisario de Gremios y mantenía una estricta disciplina, bajo la cual se castigaba con multa y hasta prisión a los socios indisciplinados.

Igualmente bajo control del mismo comisario funcionaban regularmente: la Sociedad de Betuneros con 106 socios, la de Voceadores con 100 miembros, y el Gremio de Cargadores con alrededor de 1000 integrantes activos. Todas estas organizaciones, así como la Sociedad de Hojalateros compuesta por 40 socios activos, mantenían organizada su sección de beneficencia.

40 *A la clase obrera, el Sindicato de Trabajadores de la Madera*, Hojas Volantes 1933-38, AB/AEP.

El Gremio de Jiferos y la Sociedad de Abastecedores de Carne, de acuerdo al mismo informe, se hallan bajo control de dependencias municipales, y especialmente -esta última- era mal vista por acaparar la carne y alterar sus precios.

Los tradicionales gremios de maestros de taller, otrora dirigentes de la SAIP, como es el caso de la Sociedad de Carpinteros “Unión y Trabajo” -la más antigua de Quito, fundada en 1863-, y la Sociedad de Maestros Sastres “Unión y Progreso”, organizada en 1878, desenvolvían sus actividades alejados en esta coyuntura de la Artística.

Con estos elementos pretendemos destacar que en vísperas de la primera huelga de obreros fabriles del país, un sector del artesanado, integrado especialmente por los subordinados del taller y los artesanos pobres, emergió a la escena pública con un comportamiento político-social muy diferente del que le había sido habitual en años anteriores.

De lo expuesto se desprende que el sistema de representación gremial de los trabajadores quiteños experimentaba importantes transformaciones, su politización creciente, la emergencia de demandas laborales asimiladas como ‘derechos de los trabajadores generaron tanto la incorporación de nuevos elementos como la reactivación de antiguos medios, con el fin de dotarse de un renovado instrumental que les permitiera actuar y responder a las nuevas circunstancias sociales de inicios del decenio.

La expectativa que anima el interés de reconstituir las organizaciones laborales o de crear otras a partir del referente ‘sindical’, especie de modelo de agregación social, constituye parte de la visión de ese momento. Este proceso es asimilado por estos sectores artesanales como un avance hacia una etapa superior de organización. Esta lectura también la compartía la izquierda pues representaba la consolidación de un importante objetivo, definido inclusive con el carácter de prioritario⁴¹. De esta visión también participó la Iglesia que un poco más tarde promovería toda una línea de acción en torno a los sindicatos católicos de obreros, como fue el caso del Sindicato de Zapateros “Cultura del Obrero”, que nacido en 1935 bajo los auspicios del Padre Inocencio Jácome se vio obligado a tomar “medidas de hecho” ante la subida de los precios de la materia prima⁴².

41 Hernán Ibarra anota que el PSE se había fijado como tarea prioritaria, el paso del mutualismo al sindicalismo en su Congreso de 1933, ver *La formación del movimiento popular...*, op. cit., p. 79.

42 SAIP, *Bodas de Oro 1892-1942*, Quito, s/e, 1942, p.55.

Pero si lo nuevo tuvo su importancia, no es menos cierto que algunos elementos del antiguo régimen mutual fueron reactivados y pervivieron ampliamente valorados. Ese fue el caso de la llamada ‘sección de beneficencia’, mecanismo de ayuda económica de los asociados, vital en una época de caída de los niveles de vida y ante el inicio de un proceso inflacionario reavivado precisamente en 1933.

Sin embargo, el despliegue de esta nueva ‘lógica sindical’ de funcionamiento, en la que se encuadra el sistema de representación gremial, no supone la desaparición de los gremios sucedidos por sindicatos, ni tampoco se restringe a los casos en que organizaciones artesanales se denominaron sindicatos. Más allá de esto, nos encontramos frente a organizaciones artesanales que empiezan a canalizar sus demandas sociales en un nuevo lenguaje, pero que siguen siendo básicamente artesanales. El impacto inicial de esta situación al interior de varias de las organizaciones existentes llevó a rupturas.

Tales escisiones, conforme ya se observa en germen en el panorama organizativo descrito, anunciaban otro cambio importante en el patrón organizativo. Este cambio mostró que en el transcurso de pocos años se pasó de la existencia de una organización única por cada oficio a un esquema de existencia estable de varias organizaciones por cada oficio o actividad laboral (Bustos 1989:77).

Dentro del nuevo panorama organizativo, la SAIP adoptó un nuevo rol de central sindical y veía con preocupación la necesidad de estructurar una Central Obrera Nacional, “que sea la que represente a todo el obrerismo de la República y encamine sus trabajos hacia la unificación de la familia trabajadora”. El clamor que surgía por el incumplimiento de “los derechos de los trabajadores”, se produce, argumentaba la SAIP, “precisamente por la falta de un organismo nacional que se encargue de exigir su cumplimiento por medio de una fuerte presión a las autoridades encargadas de administrar justicia en estos casos”⁴³. Ese vacío que se sentía a escala nacional, la SAIP se encargó de llenarlo en Quito y la Sierra norte.

43 *Comunicación de SAIP a Confederación Obrera del Guayas*, 16 de junio de 1933, Comunicaciones SAIP 1931-33.

La SAIP entre la primera huelga de obreros fabriles y las asambleas populares

El tránsito de un momento deflacionario a uno de crecientes características inflacionarias tiñó de dramatismo las condiciones económicas de los sectores subalternos,⁴⁴ que en calidad de consumidores, productores directos, asalariados, sintieron disminuir sus niveles de vida. El sector artesanal, más directamente dependiente de las fuerzas del mercado, fue el primero en sentir el impacto del decrecimiento del consumo, seguido por los trabajadores asalariados que sintieron la depresión económica en la amenaza del paro patronal y/o en la reducción de sus salarios (Milk, op.cit.:105-106).

En este contexto, los sectores subalternos respondieron demandando dos reivindicaciones fundamentales: control de precios de productos en general y subida de salarios. Estas medidas, no obstante, tenían varias implicaciones. Así en el caso de los artesanos-patronos y sus operarios tenían razones para mirar con poco entusiasmo las subidas de salario, a la luz de la constricción de la demanda en el mercado. Empero, ambos grupos coincidían con los artesanos del pequeño taller y los artesanos del sistema de trabajo a domicilio en la necesidad imperiosa del control de precios, tanto para los artículos de primera necesidad como para la materia prima empleada en sus actividades productivas. Por otro lado, los asalariados en general y particularmente los obreros fabriles si bien apoyaban en principio ambas demandas, debido a la situación estructural de sus fuentes de trabajo pusieron más énfasis en las subidas de salario.

La SAIP buscó manifestarse coherente con este panorama de conflictividad social y de demandas diferenciadas, así fungió en esta coyuntura tanto en calidad de central sindical, cuanto en su rol de portavoz del 'pueblo'. En esta perspectiva apoyó la primera huelga de trabajadores industriales del país y, al mismo tiempo, organizó las "asambleas populares pro-abaratamiento de víveres".

Para un atento observador del período, editorialista de un importante diario liberal, comenzaba a "asomar en el Ecuador el verdadero problema obrero", pues "antes no lo hubo de ninguna manera". Este juicio partía de observar los reclamos generalizados que los obreros simultáneamente presentaban a los patronos particulares y públicos, revelando el desarrollo de "... una agitación social auténtica. Acaso la primera ocasión en nuestro pueblo"⁴⁵.

44 El índice de precios entre 1932 y 1934 se incrementó en casi un 90%, mientras que la tasa de cambio de sucre por dólar en el mismo lapso pasó de \$ 5.93 a \$ 10.80 (Alexander 1987).

45 Juan Fernández, "Agitación económica y social", *El Día*, Quito, edición del 4 de enero de 1934

Este comentario se propuso no solo llamar la atención sobre la magnitud del desarrollo del problema en ciernes, sino que invitaba a anticipársele, pues según el editorialista felizmente todavía no se habían producido manifestaciones beligerantes y había la posibilidad del diálogo entre obreros y patronos: “El [E]stado-patrono y los industriales que tienen a su cargo a muchos obreros deben advertir esta valiosa condición actual, que quita mayores gravedades al conflicto. Es decir, conflicto en potencia...”

Dicho ‘conflicto en potencia’ se transformó en ‘conflicto real’ mucho antes de lo esperado. Al finalizar el año de 1933 la SAIP dirigía una circular a los gremios de trabajadores advirtiendo la necesidad de conseguir subidas de salario.⁴⁶

Al entrar en vigencia el decreto sobre desincautación de Giros, traerá un gran malestar para la economía de los trabajadores, quienes no veremos aumentar nuestros salarios, para que haya un punto de equilibrio, ante la subida del cambio, por la depreciación de nuestra moneda. Por esto creemos que todas las centrales obreras provinciales y cantonales, se hallan obligadas a buscar la manera de procurar la subida de los salarios a los trabajadores de toda la región que representen.

Inclusive el mismo Ministerio de Gobierno, Previsión Social y Trabajo, se dirigió a los Consejos Provinciales solicitando insinúen el salario mínimo que deba señalarse en cada provincia. No obstante, los empresarios fabriles pensaban y actuaban de maneras radicalmente diversas. En el clima de crisis económica y desocupación reinante se había convertido en norma general el aumento de las horas de trabajo,⁴⁷ la disminución de los salarios y la amenaza del paro patronal. En pocas palabras las leyes del trabajo vigentes a la fecha se volvían ‘letra muerta’.

Con el fin de rehuir la legislación vigente, la Fábrica Textil La Internacional⁴⁸ recurría al ardid legal de obligar a los trabajadores a firmar un pliego de aceptación de las condiciones que imponía la empresa, “bajo pena de

46 *Circular de SAIP a gremios obreros*, 28 de diciembre de 1933, Comunicaciones SAIP (1931-33).

47 El 90% de los trabajadores fabriles de Quito trabajaban por lo general jornadas de once horas. (Suárez, op. cit.:26).

48 “La Internacional” se instaló en 1925 y fue una de las dos fábricas textiles grandes del país. La fábrica incluía un significativo porcentaje de fuerza laboral femenina. Su producción incluía telas de algodón: bramantes, franelas, lienzos, gabardinas, satín, sempiterno, de mantel, de bordado, toalla. La producción de ropa confeccionada se limitaba a camisas de trabajo, medias y ropa interior.

separación del trabajo” en caso de desacuerdo. Con esta argucia habían sido separados de la empresa varios obreros y obreras que venían laborando desde la misma instalación de la fábrica, sin consideración alguna de sus años de servicio⁴⁹.

El cuadro de abusos y reclamos que surgió a lo largo del conflicto de los obreros de la Internacional reveló, además del irrespeto de la legislación vigente, un marcado deterioro de las condiciones de trabajo al interior de la fábrica. Los obreros denunciaban la vigencia de un voraz sistema de multas que representaba hasta el 25 % del salario semanal, acompañado de un cotidiano trato despótico. La lista de abusos incluía el pago de un bajo salario, por ejemplo se refería que obreros con una antigüedad de diez años en la empresa recibían \$1 por una jornada laboral de doce horas; se desconocía el pago del sobre-tiempo para las jornadas nocturnas; no se pagaban indemnizaciones o desahucio en caso de accidentes de trabajo o enfermedades profesionales; se desprotegía la maternidad de las obreras; se malpagaba a las obreras menores de edad que por jornadas nocturnas de doce horas de duración percibían un salario de \$ 0.5 a \$ 0.7. A esta lista se sumaba la denuncia del manejo arbitrario de los fondos de la cooperativa obrera por parte del gerente de la fábrica⁵⁰.

Los obreros de la fábrica enfrentaron las condiciones descritas dentro de la nueva perspectiva o lógica de agregación social de la coyuntura y decidieron formar un sindicato. La reacción de fuerza por la que optó el gerente de la Fábrica La Internacional, que pretendió intimidar a los miembros de la organización, solamente avivó el conflicto. Para la SAIP, que desde el principio acogió e impulsó la protesta obrera, el problema se presentaba de forma clara: “Quieren atemorizar a sus trabajadores para que no sigan reclamando lo que tienen derecho, conforme a las leyes vigentes del trabajo”⁵¹.

Insistiendo en su actitud intransigente, los directivos de la fábrica habían manifestado que las empresas particulares nada tienen que ver con las leyes ni con el gobierno. Sin embargo, en esta ocasión, la actitud de los trabajadores tuvo un carácter cualitativamente diferente:⁵²

49 SAIP al Ministro de Gobierno, *Previsión Social y Trabajo*, dic/1933. Comunicaciones SAIP 1931-33

50 *Ibíd.* y *Manifiesto a los trabajadores manuales e intelectuales*, hoja volante firmada por el Comité de Huelga, 28 de marzo de 1934, Hojas volantes 1933-38, N. 184, AB/AEP.

51 SAIP a Ministro de Gobierno...*Ibíd.*

52 *Ibíd.*

¿Creerán estos señores que aún el obrerismo está compuesto de la masa de analfabetos del pasado siglo, en que era fácil hacerlo comulgar con ruedas de molino? *Hoy sabemos muy bien, que tenemos deberes que cumplir y también derechos que exigir.*

.. Hasta la presente fecha, en muchas empresas públicas y particulares, se ha hecho caso omiso de las leyes del trabajo, pero ha sido culpa de nosotros mismos que no hemos sabido unirnos para presionar y exigir su cumplimiento” (el énfasis es nuestro).

En el discurso de esta misiva se definía el horizonte dentro del cual se desarrolló la acción de los trabajadores: en él se conjugaban elementos tradicionales y modernos. Así nació el sindicato industrial, paradigma organizativo, y la huelga, instrumento moderno de la lucha social, amalgamado a una mentalidad en la que el peso de la relación de reciprocidad, entre ‘deberes’ y ‘derechos’, elemento del antiguo régimen, mostraría una vitalidad significativa. Llama la atención que la consideración analítica de estos elementos esté ausente en los estudios sobre historia laboral.

El último día del año 1933 se constituyó en el local de la SAIP el Sindicato de Trabajadores de La Internacional. Asistieron al acto de constitución alrededor de 200 obreros fabriles, incluido un significativo grupo de trabajadoras. Presidió la primera directiva, en calidad de secretario general, Ezequiel Padilla Cox, quien a la sazón había actuado como directivo de la cooperativa de los trabajadores de La Internacional; se nombró síndico de la flamante organización a Luis F. Chávez, quien a la vez se desempeñaba como Secretario General del Partido Socialista y como síndico de la SAIP⁵³.

La curva ascendente que iba tomando el conflicto sindical obligó a la intervención gubernamental. El ministro de Gobierno, Previsión Social y Trabajo, José Rafael Bustamante, resolvió entre otros puntos los siguientes:⁵⁴

Exigir que en el término de 15 días, la Fábrica de Tejidos La Internacional presente al Ministerio un Reglamento en el que se puntualice todas las disposiciones legales sobre el contrato de trabajo, duración máxima de la jornada

53 Entre los integrantes de la directiva estuvieron Rafael Paredes, Obdulio Proaño, Alejandro Herrera, Juan Pazmiño, Jorge Rivera, y las obreras Orfelía Chávez, Carmela Hernández, Inés Moncayo y Judith Bastidas. El síndico doctor Chávez fue fundador y dirigente socialista, abogado laboral, docente secundario y universitario, ese mismo año fue electo rector de la Universidad Central triunfando sobre la candidatura de Isidro Ayora.

54 *El Día*, 10 de enero de 1934, p.2

da, trabajo de mujeres y menores y de protección de la maternidad, de desahucio del trabajo, y sobre responsabilidades por accidentes del mismo, y más generales o particulares pertinentes, reglamento que entrará en vigencia con el visto bueno del Ministerio de Gobierno, Previsión Social y Trabajo previa consideración de su eficiencia.

El Ministro dispuso igualmente que se reglamenten las sanciones y se divulgue ampliamente el nuevo reglamento. Previno a la fábrica sobre “el deber en que está de atenerse a las leyes del trabajo”, sugirió tímidamente que se apoye a toda organización obrera que intente formarse, recomendando la conservación del actual personal, al igual que solicitó observar respeto en el trato a los trabajadores.

Estas disposiciones marcaron por algún tiempo la tónica de la actuación estatal: por un lado, el Estado atendía los reclamos obreros, y por otro, intentaba arbitrar el conflicto laboral, presionando vagamente al sector empresarial en el cumplimiento de la legislación vigente. En virtud de esta situación, el Estado liberal oligárquico pronto encontró los límites de su discurso, pues ofreció en la práctica, como salida legal, la oportunidad de que los mismos empresarios regulen la ‘disciplina del trabajo’ a través de ‘reglamentos’ que -en principio- debieron contar con el visto bueno ministerial.

El tiempo que medió entre los primeros días de 1934 y el 14 de marzo de ese mismo año, fecha de realización de la huelga, fue una sucesión de conflictos coyunturales resueltos en apariencia. A principios del mes de enero, luego de una reunión que mantuvo el Ministro de Gobierno y Previsión Social con la nueva organización, el abogado sindical Chávez sintetizó el punto de vista de los trabajadores sobre los dos puntos iniciales que detonaron el conflicto: la reorganización de la cooperativa de trabajadores y el reconocimiento del sindicato. Para el cumplimiento del último punto, los trabajadores estaban en la disposición de efectuar elecciones supervisadas por el propio gobierno, en vista de las amenazas y coacciones patronales (Milk, op.cit.:113)⁵⁵.

En nuestro criterio, las dos principales demandas antedichas reflejaban el tránsito a una lógica sindical, circunstancia que implicaba un diálogo entre la pervivencia de algunos elementos pasados con otros modernos. Si retomamos el asunto de la cooperativa, recordemos que fue uno de los elementos centra-

55 Este autor realiza una sintética y bien informada relación de la huelga de La Internacional, que parcialmente hemos seguido.

les en la precipitación del conflicto, encontramos la pervivencia de un rasgo reformulado del pasado mutual. Nos referimos al rol desempeñado en el pasado por la llamada sección de ‘beneficencia’, que articulaba entre otros elementos la ayuda económica. Dicha cooperativa había sido organizada a poco de instalada la fábrica. Sus fondos, calculados en alrededor de \$ 25.000, venían siendo manejados directamente por el mismo gerente de la empresa, que mantenía una directiva títere en los últimos años y que seguramente la manipulaba en favor patronal, hasta que los trabajadores -con Padilla Cox a la cabeza- decidieron disputarle con éxito tal control.

Esta especie de ‘triumfo’ obrero junto a la fijación de un nuevo salario mínimo en \$ 1.50 para una jornada de ocho horas, aprobado por la junta de accionistas de la fábrica, debió haber suscitado entusiasmo entre los trabajadores que decidieron engrosar en mayor número la organización. La organización, a fines del mes de enero, contaba ya con 340 integrantes entre obreros y obreras⁵⁶.

El conflicto se agudizó cuando entró en juego el reconocimiento formal del sindicato por parte de la empresa. Esta última inclusive llegó a negociar una posible aceptación del sindicato a cambio de que Ezequiel Padilla Cox, electo Secretario General, sea separado de la directiva. En vista de la negativa de los trabajadores, el sector patronal optó por el recurso a la fuerza y despidió a los dirigentes sindicales. Una vez más intentó controlar la situación, esta vez mediante el reconocimiento de una organización pro-patronal denominada Sindicato de Obreros y Empleados de La Internacional (Milk, op.cit.: 115-116; Rivera s/f:10-11).

Como resultado inmediato sobrevino la huelga del 14 de marzo que duró dieciocho días y la presencia de dos organizaciones de trabajadores al interior de la fábrica. El sindicato original fue finalmente reconocido años más tarde. Empero más allá del resultado inmediato, podemos apreciar el valor simbólico de este suceso en que por primera vez los trabajadores fabriles, a riesgo de perder su fuente de trabajo, lucharon por formar sus propias organizaciones⁵⁷. La lucha por el cumplimiento de los derechos laborales, los recla-

56 *El Día*, 24 y 27 de enero de 1934, p. 4 y 7 respectivamente. En el mes subsiguiente, el Consejo Provincial fijó en \$ 1.2 el salario mínimo diario para los obreros fabriles.

57 Richard Lee Milk (op.cit.) subraya esta dimensión simbólica puesto que La Internacional era considerada una de las fábricas más grandes y de mayor éxito. Se puede agregar que la ubicación de la fábrica y del conflicto en la capital del país, pudo aparecer a ojos de los obreros del interior como una fuente de inspiración.

mos contra los malos tratos, envolvían las demandas de los trabajadores quiteños en una suerte de ‘nueva ética laboral’. Las mejoras de salario, la constitución del sindicato y la organización de la huelga como instrumento eficaz en la defensa de sus intereses, configuraron un cúmulo de experiencias que se convirtieron en referentes de proyección gravitante sobre el resto del conjunto social.

A partir de la huelga de los obreros fabriles de La Internacional se inicia el ciclo de emergencia de los sindicatos fabriles en la sierra centro norte. Formaron parte de este ciclo organizativo no sólo los sectores laborales sino inclusive los sectores propietarios. Años más tarde, se conformó las cámaras de industrias, se realizó el IV Congreso Obrero de Ambato (Bustos 1990), se organizó la CEDOC -primera central de trabajadores-, y se expidió el Código de Trabajo. Todos estos eventos ocurrieron entre 1934 y 1938.

En este proceso coincidieron obreros fabriles, trabajadores del sector público y privado, y un sector de artesanos, quienes movidos por esta ‘lógica sindical’ participaron en este contexto de conflictividad social, descubrieron lazos de identificación e inclusive diferencias, que en conjunto mostraron la heterogeneidad de la clase obrera ecuatoriana en formación.

Durante los primeros meses de 1934, la SAIP coparticipó activamente con los obreros de La Internacional: organizó colectas públicas en favor de los huelguistas, facilitó sus locales para reuniones, colaboró en la conformación del comité de huelga, brindó asesoramiento, coordinó la solidaridad de otras organizaciones laborales, etc.⁵⁸

No obstante, la SAIP no descuidó su rol político de buscar convertirse en portavoz del pueblo, buena parte de sus esfuerzos se dedicaron a la organización de las denominadas “asambleas populares pro-abaratamiento de víveres”. En esta perspectiva se manifestaba lo siguiente: “Los trabajadores de la capital, reunidos varias veces en Asamblea, por iniciativa de la SAIP, han buscado la forma de aliviar la angustiosa situación en que se debate todo el pueblo ecuatoriano y han concretado 17 puntos o postulados de realización inmediata por los poderes públicos”⁵⁹. Estos postulados que dan buena cuenta de las demandas y expectativas populares fueron canalizados a través de varios comités barriales y coordinados por el “Comité central pro-abaratamiento de víveres”.

58 *Actas de SAIP*, enero y febrero de 1934. Actas SAIP 1931-36.

59 Al *pueblo de Quito*, hoja volante de la SAIP, 9 de febrero de 1934. Comunicaciones SAIP.

Las demandas incluían la necesidad de regulación de los precios de los artículos de consumo básico, por parte del Ministerio de Gobierno. Demandaban que los artículos sean expendidos en almacenes de abasto municipal, que se estructurarían con la participación de trabajadores, sin descuidar la exigencia de que el gobierno levante una estadística de los cereales existentes en las haciendas, puesto que había la sospecha de que éstas acaparaban la producción. Exigían el abaratamiento de los cánones de arriendo a través de una regulación basada en el valor catastral de la propiedad, cuidando de que la renta no exceda del 6% anual. Estas demandas buscaban presionar al Estado central y al municipio para que establezcan una suerte de normatividad de los ‘precios justos’.

El resto de demandas tenían que ver con la petición de subsidio para los desocupados, el desalojo de los empleados públicos que “gocen de independencia económica”, la fijación de un salario mínimo en \$1,5 para trabajadores del campo y de \$ 2,50 para los de la ciudad, el nombramiento de inspectores del trabajo de acuerdo con ternas presentadas por las sociedades obreras, el estricto cumplimiento de las leyes del trabajo. Finalmente, insistían en la prohibición de géneros importados que compitan con los nacionales, a la vez que pedía facilidades para la importación de materias primas.

Esta plataforma recogía demandas de diversos sectores subalternos: consumidores, empleados, obreros fabriles, jornaleros, artesanos, e interpelaba a ‘los poderes públicos’. Estas demandas mostraban la convivencia de un conflicto ‘vertical’ con uno de tipo ‘horizontal’. El conflicto ‘vertical’ oponía a las siguientes configuraciones: pueblo-poder público, consumidor-autoridad, arrendatario-autoridad, trabajador-Estado. El conflicto ‘horizontal’, por su parte, nació propiamente a partir de la huelga de los trabajadores de la Fábrica textil La Internacional.

Haciendo un llamado a que los restantes obreros fabriles sigan el ejemplo de los de La Internacional, por un lado, y alentando a que el pueblo quiteño, por otro, se sume a las ‘asambleas populares pro-abaratamiento de víveres’, que exigían “que los artículos de primera necesidad *estén al alcance* de los salarios que se nos paga”,⁶⁰ la SAIP anunció la hora de la unión sin distinción de colores políticos o religiosos, e invitó a que los padres de familia levanten su voz “en demanda del pan a *precios razonables* y exigiendo un derecho: el de la vida”⁶¹.

60 Nótese la lógica de reciprocidad que anima las demandas: Por el *abaratamiento de los víveres, llamamiento de SAIP al pueblo de Quito*, hoja volante de 29 de octubre de 1934, Comunicaciones SAIP.

61 *Ibid.*

Consideraciones finales⁶²

En este estudio parcial sobre el proceso de formación de la clase obrera hemos trazado las líneas generales de los cambios que se operaron en el sistema de representación gremial de los obreros quiteños, quienes transitaron del ocaso del mutualismo hacia la emergencia de nuevas formas institucionales de agregación social⁶³. Hemos replanteado el rol político y social de un sector del artesano, así como hemos sugerido algunas consideraciones para repensar la oscurificada movilización social que se expresó en la llamada “Guerra de los Cuatro Días”. Finalmente, queremos concluir con las siguientes consideraciones:

- Si consideramos la afirmación de E. P. Thompson (1989, Vol. I: 203) sobre que “la formación de la clase obrera es un hecho de historia política y cultural tanto como económica”, en relación con nuestra limitada historiografía del movimiento obrero, resulta que nuestro conocimiento histórico sobre la experiencia quiteña o ecuatoriana tiene un marcado carácter parcial o fragmentario. El conocimiento que tenemos sobre cuestiones tan elementales como las referidas a los niveles de vida de las clases trabajadoras, o al tópico de sus tradiciones y culturas, ilustran los vacíos de la investigación en nuestro medio.

La emergencia de la “lógica sindical” que preside el funcionamiento de las organizaciones de trabajadores quiteños, refleja el proceso de reestructuración del discurso social del trabajo, que se torna en creación co-

62 Agradezco la sugerencia de Roque Espinosa sobre la pertinencia de incluir este acápite.

63 Utilizamos ‘clase social’ en la acepción de Thompson (1989, vol. I: XIII-XIV; Vol. II: 480), esto es como categoría histórica “derivada de la observación del proceso social a lo largo del tiempo”, que “cobra existencia cuando algunos hombres, de resultas de sus experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos (y habitualmente opuestos) a los suyos. La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en que los hombres nacen, o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en la que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Pues la clase en sí mismo no es una cosa, es un acontecer”.

“La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso real histórico”, esto significa que las clases no existen independientemente de sus relaciones y luchas históricas, “y que –erróneamente se pretenda que –luchan porque existen, en lugar de surgir su existencia de la lucha”, por lo que la noción de lucha de clases vendría a ser previa a la de clases. (Thompson 1979:37-38.)

lectiva y que impacta de forma significativa en la conciencia social de los diversos actores del período, y de forma modeladora sobre el colectivo social y cultural de las clases trabajadoras. Este nuevo discurso del “problema obrero” actuó “sobre la cultura como un todo”.

De los planteamientos realizados surge un abanico de interrogantes. Para concluir queremos anotar algunos. Dado el peso que la dimensión regional tiene en el Ecuador, como lo ha empezado a explicar J. Mai-guashca, ¿pueden los procesos de constitución de clases sociales estudiarse al margen de consideraciones regionales? ¿Cómo evolucionó la presencia del artesanado al interior de la clase obrera? ¿Qué implicaciones analíticas puede tener el estudio de la llamada cultura nacional y de las culturas populares o subalternas, en el marco de lo regional, a partir de considerar las tensiones entre la emergencia de la identidad ‘clase’ y la identidad ‘pueblo’? ¿Cuál es la relación entre la politización de las identidades estudiadas (clase obrera y pueblo) y el desarrollo del populismo?

Bibliografía

- Aguirre, Manuel Agustín. 1985. “El marxismo, la revolución y los partidos socialista y comunista del Ecuador”, *Marx ante América Latina*, Quito: IIE – Universidad Central del Ecuador.
- Alexander, Linda. 1987. “La reforma bancaria en la Revolución Juliana y sus secuelas económicas 1926-37”, *Revista Ecuatoriana de Historia Económica*, 1, No. 2.
- Barrera, J. Ricardo. 1950. “Programa ideológico de la Compactación Obrera del Pichincha”, *Descalificación presidencial*, Quito: Talleres Gráficos Minerva.
- Belisle, J.F. s/f. “La industria textil ecuatoriana: fases de crecimiento y origen de los empresarios”, Quito: Cedime, mecano.
- Bustos, Guillermo. 1989. *Gremios, sindicatos y política 1931-1938. Transformaciones ideológicas y redefinición social de artesanos y obreros fabriles en Quito*, Tesis de licenciatura en Ciencias Históricas, Departamento de Historia, Universidad Católica, Quito.
- Bustos, Guillermo. 1990a. El congreso obrero de Ambato de 1938: estructura, identidad y demandas de las clases trabajadoras en Ecuador, inédito, mecano.

- _____. 1990b. "Notas sobre economía y sociedad en Quito y la Sierra centro norte durante las primeras décadas del siglo XX", *Quitumbe*, No. 7, Revista del Departamento de Historia de la Universidad Católica, Quito, abril
- Cueva, Agustín. 1988. *El proceso de dominación política en el Ecuador*, Quito: Planeta.
- Deler, Jean Paul. 1987. *Ecuador: del espacio al estado nacional*, Quito: Banco Central del Ecuador.
- Durán B., Jaime. 1981. "Estudio introductorio y selección", *Pensamiento popular ecuatoriano*, Biblioteca básica del pensamiento ecuatoriano, Vol. 13, Quito: Corporación Editora Nacional - Banco Central del Ecuador.
- Ibarra, Hernán. 1984. *La formación del movimiento popular 1925-36*, Quito: Cedis.
- _____. 1987. "Indios y cholos en la formación de la clase trabajadora ecuatoriana", *Ponencia presentada al Segundo Seminario de Historia del sindicalismo en América Latina*, Tlaxcala, DIH - INAH - CLACSO, dic.
- Luna, Milton. 1987. *Economía, organización y vida cotidiana del artesanado de Quito (1890-1930)*, Tesis de Maestría, FLACSO-Quito; publicada posteriormente con el título de *Historia y conciencia popular. El artesanado en Quito*, Quito: Corporación Editora Nacional - TEHIS, 1989.
- Luna, Milton. 1988. "Los movimientos sociales en los treinta y el rol protagónico de la multitud", *Segundo Encuentro de Historia Económica*, Quito: Banco Central del Ecuador, julio.
- Maignashca, Juan. 1991a. "Los sectores subalternos en los años treinta y el apareamiento del Velasquismo", en Rosemary Thorp, edit., *Las crisis en el Ecuador. Los treinta y ochenta*, Quito: Corporación Editora Nacional - Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Oxford.
- Maignashca, Juan. 1991b. "La cuestión regional en la historia ecuatoriana", *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 12, Quito: Corporación Editora Nacional - Grijalbo.
- Maignashca, Juan y Liisa North. 1991. "Orígenes y significado del Velasquismo: Lucha de clases y participación política en el Ecuador, 1920-1972", en Rafael Quintero, ed., *La cuestión regional y el poder*, Quito: Corporación Editora Nacional - York University - FLACSO.
- Marchán, Carlos. 1988. "La crisis deflacionaria de la economía ecuatoriana en los años treinta", *Segundo Encuentro de Historia Económica*, Quito: Banco Central del Ecuador, julio.

- Middleton, Alan. 1982. "Division and cohesion in the working class: artisans and wage labourers in Ecuador", *Journal of Latin American Studies*, Vol. 14, part. 1, mayo.
- Milk, Richard Lee. 1977. *Growth and Development of Ecuador's Worker Organization 1895-1944*, Ph.D. Thesis, Indiana University.
- Miño, Wilson. 1988. "La crisis de los treinta y sus repercusiones monetarias (1927-1932)", *Segundo Encuentro de Historia Económica*, Quito: Banco Central del Ecuador, julio.
- Muñoz, Leonardo. 1988. *Testimonio de Lucha. Memorias sobre la historia del socialismo en el Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ormaza, Gregorio. 1933. "La organización social del trabajo en el Ecuador", *Anales de la Universidad Central*, 50, No. 284, Quito: Universidad Central, abril-junio.
- Quintero, Rafael. 1983. *El mito del populismo en el Ecuador*, Quito: U. Central.
- Rivera, Jorge H. *Cinco años de vida sindical 1934-39*, Quito: Imp. Caja del Seguro, s/f.
- Robalino Dávila, Luis. 1973. *El 9 de julio de 1925*, Quito: Edit. La Unión
- Suárez, Pablo A. ([1934] 1977) *Contribución al estudio de las realidades entre las clases obreras y campesinas*, Quito: Imp. Universidad Central, 1934. 2ª edición en la Biblioteca Ecuatoriana publicada por la Universidad de Guayaquil, 1977.
- Thompson, E. P. 1979a. *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona: Editorial Crítica.
- Thompson, E.P. 1979b. "Lucha de clases sin clases?", En *Tradición, revuelta...*, op. cit.
- Thompson, E. P. 1989. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona: Crítica.
- Wray, Alberto. 1984. "El régimen jurídico laboral antes de la expedición del Código del Trabajo", *Separata de la revista de la Universidad Católica*, XII, No. 40, nov, Quito.
- Ycaza, Patricio. 1988. "Acción política y consecuencias sociales de los años treinta", *Segundo Encuentro de Historia Económica*, Quito: Banco Central del Ecuador, julio.

Los usos políticos de las categorías de pueblo y democracia*

Carlos de la Torre Espinosa**

La invocación del pueblo y el uso de lo popular para incorporar a los sectores previamente excluidos de la política y para legitimar las acciones de los políticos poco o nada tienen que ver con la democracia entendida como una serie de procedimientos basados en una normativa que reconozca los derechos de los ciudadanos

La problemática central de los estudios sobre el populismo latinoamericano ha sido, ¿cuál es la relación del populismo con la democracia? En los términos más específicos de la problemática que Bendix identificó en toda sociedad en proceso de modernización, cuando se debilitan las relaciones de dominación tradicional que marginaban a las masas de la política cómo se las integró a la “comunidad política de la nación”¹. A diferencia de la experiencia de los países capitalistas avanzados que incorporaron a las masas a través de la extensión y profundización de los derechos ciudadanos desde lo civil a lo político a lo social, en América Latina se los ha integrado, principalmente, a través de la apelación a lo popular.

El argumento de este artículo es que la invocación del pueblo y el uso de lo popular para incorporar a los sectores previamente excluidos de la política y para legitimar las acciones de los políticos poco o nada tienen que ver con

* Tomado de *Ecuador Debate*. Quito – Ecuador, agosto de 1997

** Profesor de DREW University. Agradezco a Carmen Martínez por sus comentarios.

1 Reinhard Bendix, *Force, Fate, and Freedom*; Berkeley: University of California Press, 1984, p. 78.

la democracia entendida como una serie de procedimientos basados en una normativa que reconozca los derechos de los ciudadanos. Esta tesis se basa en las diferencias entre dos mediaciones entre el Estado y la sociedad en América latina. La apelación a lo popular y los derechos de los ciudadanos. Estas mediaciones que se viven en relaciones cotidianas, se han conformado en culturas políticas y han sido institucionalizadas en sistemas políticos caracterizados por Guillermo O'Donnell como democracias delegativas². Si bien este trabajo es conceptual, se usan ejemplos de dos experiencias populistas sobre las que he trabajado anteriormente: el velasquismo de los años treinta y cuarenta y el abdalasismo³. El objetivo del ensayo es normativo y busca entender que tipo de democracia existe, para re-pensar un sistema en el que la mayoría se sientan representados e incluidos.

El trabajo está dividido en tres secciones. La primera analiza cómo las relaciones cotidianas de dominación basadas en el paternalismo han conformado culturas políticas clientelares y populistas. Luego se hace una genealogía de la categoría *el pueblo*. En la tercera parte se investigan las nociones de democracia y de derechos ciudadanos para demostrar, por un lado, la manera en que estas categorías excluyen a grandes sectores de la comunidad y, a la vez, señalar las posibilidades de que un discurso democrático y prácticas políticas basadas en el reconocimiento de los derechos ciudadanos reemplacen a las prácticas populistas y clientelares.

Paternalismo, clientelismo y populismo

Guillermo DaMatta ha demostrado que en América Latina co-existen dos maneras en que los habitantes de una comunidad se relacionan, a través de la ley y de los derechos de ciudadanía y por medio de relaciones interpersonales que transforman a los individuos en personas reconocidas e importantes dentro de la comunidad. Estas personas tienen el poder de estar más allá de las leyes y de manipularlas de acuerdo a sus necesidades. La ley sólo aplica al pobre

2 Guillermo O'Donnell, "Delegative Democracy", *Journal of Democracy*, Vol. 5 No. 1, enero, 1994

3 *La Seducción Velasquista*, Quito: FLACSO y Libri-Mundi, 1993; "Populism and Democracy; Political Discourses and Cultures in Contemporary Ecuador; *Latin American Perspectives*, Issue 94, Vol. 24, No.3, May 1997, pp.12-24; *Un Solo Toque, Populismo y Cultura Política en Ecuador*; Quito: CAAP, 1996.

y al desamparado, a quien no tiene los padrinos ni los contactos para escapar de sus arbitrariedades. El derecho no es visto como una normativa legítima y universal que aplica a todos los ciudadanos y en la cual éstos creen. Quienes tienen poder, o contactos con quienes están cerca del poder, usan las leyes de acuerdo a sus necesidades e intereses y los pobres y desamparados buscan la protección de personas poderosas que los puedan amparar de la ley.

Los poderosos ofrecen su ayuda a los desamparados con la condición de que los reconozcan como sus padrinos. Las relaciones de dominación se personalizan y se asientan en lo que Mary Jackman llama el guante de terciopelo de la dominación⁴. Así, las relaciones entre empleados y patronos no se basan únicamente en la explotación económica sino que abarcan toda una gama de relaciones morales que permite a los patronos distinguir entre los ‘buenos y malos’ empleados, entre quienes se merecen su ayuda y cariño y quienes no. De esta manera los sectores dominantes tienen el poder de construir las características aceptables y deseables de los subordinados. Si éstos cumplen con lo especificado por los patronos son recompensados con el amor. “No hay necesidad de negociar relaciones de poder con los subordinados si es que hay un entendimiento de que el continuo intercambio de amor a cambio de cumplir con obligaciones específicas está fijamente asentado y profundamente impregnado en relaciones cotidianas”⁵. Para los sectores subalternos la solidaridad horizontal entre personas de la misma condición socioeconómica no necesariamente tiene sentido. A veces, vale la pena asociarse e identificarse con su jefe quien, además, se diferencia de otros patronos por características morales que lo convierten en un ‘buen’ patrón.

El paternalismo no rige únicamente las relaciones entre patronos y empleados, todas las interacciones de la vida diaria confirman las jerarquías de castas entre grupos sociales. Éstas se dan a través de “la familiaridad o formalidad en el trato” (quién puede usar el tú o el usted, el nombre o el apellido junto a términos como doctor, arquitecto, etc.); “la invasión del espacio personal” (los ricos pueden entrar en los hogares de los humildes, éstos son recibidos en la cocina o en el zaguán más no en la sala, los hombres de clase alta tienen *derecho* al uso del cuerpo de sus empleadas domésticas); “el iniciar o in-

4 Mary Jackman, *The Velvet Glove. Paternalism and Conflict in Gender, Class, and Race Relations*, Berkeley: University of California Press, 1994.

5 *Ibid.*, p. 82

terrumpir las conversaciones” (cuando el patrón desea conversar con sus empleadas, éstas tienen que esperar que el patrón tenga tiempo o ganas de escucharlas); “el uso de expresiones de enfado” a la que los dominados no tienen derecho y “el tono de voz usado (suave o fuerte, autoritario o deferente)”⁶.

Al verse envueltos en relaciones personalizadas de dominación, los sectores dominantes se ven a sí mismos como los protectores naturales y bondadosos de los pobres. Éstos, sin embargo, son vistos como niños que necesitan de su protección y como menores que no tienen la capacidad de reconocer cuáles son sus intereses. El buen patrón ama a sus empleados y se siente con el derecho de aconsejarlos y guiarlos en su vida personal, en sus decisiones económicas y en su visión de la política. Los desamparados a cambio de lealtad y devoción acceden a recursos económicos y a los servicios a los cuales supuestamente tienen derechos pero de los que son marginados. De este modo, para lograr un cupo en una escuela pública o atención médica en una institución estatal se necesita de una llamada telefónica, de una carta de recomendación o de la presencia de una persona poderosa que proteja al pobre del maltrato y de la discriminación.

Debido a la necesidad de buscar padrinos que defiendan a los desamparados de la arbitrariedad de la ley, no asombra el que los políticos ofrezcan ser estos protectores. Una de las características fundamentales de la cultura política ecuatoriana -el clientelismo- se basa en estas relaciones personalizadas de dominación⁷. El intercambio del voto y de la lealtad por la pertenencia a partidos políticos permiten el acceso a recursos y beneficios de los cuales, pese a tener derecho, son excluidos los desamparados. Los lazos personales de patronazgo garantizan una respuesta favorable de las agencias estatales que no ven a los pobres como ciudadanos con derechos sino como masas excluidas y desamparadas que para ser atendidas necesitan de un patrón. Los sectores subordinados escogen estratégicamente al mejor padrino, a quien tenga mejores posibilidades de dar acceso a los recursos ofrecidos y necesitados. Los políticos, por su parte, entran en relaciones personales en que los discursos de la amistad y del amor enmarcan las relaciones entre clientelas y políticos. Ofrecen su

6 *Ibíd.*, p.76.

7 Siguiendo a William Roseberry, se entiende a la cultura política “como socialmente constituida (es el producto de actividades del presente y del pasado) y socialmente constitutiva (es parte del contexto significativo en el que se desarrollan las actividades).” *Anthropologies and Histories*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1989; p. 42.

amor a los pobres quienes tienen que aceptarlo dentro de los marcos impuestos por los políticos. El contacto directo con sus clientelas hace que los políticos sinceramente crean que aman al pueblo y que conocen cuáles son sus verdaderas necesidades. Por esto, los políticos hablan sin empacho, y hasta creyéndose sus palabras, que conocen al pueblo y que luchan por su bienestar.

La segunda característica de la cultura política ecuatoriana, el populismo, también se basa en estas relaciones personalizadas de dominación recogiendo elementos de la lucha simbólica y cultural entre las mayorías excluidas de los beneficios del sistema y los pocos ciudadanos 'cultos y de buenas costumbres' que están incluidos. Los políticos populistas, al igual que todos los políticos, basan sus acciones en relaciones clientelares. Pero a diferencia de los otros, su persona y su discurso dice encarnar las aspiraciones y las formas de ser populares. Debido a que la lucha política latinoamericana se da entre los pocos incluidos dentro del sistema y que gozan de los derechos de ciudadanía y las mayorías que están excluidas de estos derechos,⁸ los políticos que articulen los términos simbólicos y culturales de la resistencia a esta exclusión aparecen como los verdaderos representantes de la voluntad popular. Estos políticos no sólo hablan en nombre del pueblo, dicen ser el pueblo y encarnan su voluntad. Su retórica construye la lucha política como una confrontación ética y total entre ellos como representantes de la bondad popular y sus enemigos vistos como la personificación de la maldad. Al ser la lucha total se tiene que tomar partido, o se está con el líder populista y su pueblo o se está en contra del líder populista a quien se construye como la encarnación de la maldad y como un charlatán que engaña al pueblo. Tanto el líder populista como sus opositores construyen la política como una lucha moral total sin la posibilidad de entrar en pactos y negociaciones y legitiman su discurso en lo que ven como la voluntad popular que ellos dicen representar. Su amor al pueblo manifiesto en las relaciones personalizadas de dominación con sus clientelas políticas y con sus protegidos les ayuda a casi todos los políticos, sin distinción de ideología, a sentirse como los verdaderos representantes del pueblo y como mártires en su desinteresada lucha por el bienestar de las mayorías.

Como hemos visto, las relaciones personalizadas de dominación de la vida cotidiana explican el que la mayoría de políticos de diversas ideologías usen la categoría del pueblo, se autoproclamen conocedores de sus intereses y ne-

8 Alain Touraine, *América Latina. Política y Sociedad*, Madrid: Espasa Calpe, 1989; p.89.

cesidades y, es más, de su voluntad. Estos actúan en beneficio de lo que creen son los intereses de sus clientelas y empleados, a quienes aman, amparan y personifican. Los sectores subordinados aceptan estos términos de la dominación pero adecuándolos a sus intereses. Los políticos no pueden estar seguros del amor de su pueblo, tienen que luchar por ser merecedores de este amor y tienen que dar algo de lo ofrecido. Por esto, “los dirigentes políticos son plebiscitados cuando tienen las manos llenas; rechazados cuando las tienen vacías”⁹.

En el Ecuador se acceden a recursos y servicios no como derechos sino como favores y prebendas a los cuales se tiene acceso siendo parte de redes clientelares. Los políticos, sin que importe su ideología, aparecen como los benefactores de los pobres a quienes otorgan favores a cambio de lealtad política. Todos los políticos dicen hablar en nombre del pueblo y representar su verdadera voluntad. Mientras que los líderes populistas recogen elementos de la resistencia simbólica y cultural de los pobres y desamparados, los líderes que se dicen democráticos lo hacen usando la retórica de la democracia. Pero al igual que los populistas, los que se autocalifican como demócratas, poco respetan las instituciones y los procedimientos democráticos. Eso sí, dicen actuar en beneficio del pueblo y ser la voz popular. Pero, ¿cuáles son los significados de la categoría ‘el pueblo?’ y ¿cómo se representa la voluntad popular de la que tanto hablan los políticos?

El pueblo y lo popular

Raphael Samuel anota que el pueblo “es una palabra cuyo significado tiene tantos matices como aplicaciones tiene el término”¹⁰. Analíticamente se pueden diferenciar tres formas en las que se emplea la categoría el pueblo, la de los folcloristas, la de los *mass media* y la de los políticos del pueblo¹¹. Para los folcloristas el pueblo representa las tradiciones auténticas y la personalidad colectiva de la nación. De manera ingenua, se rescata y valoriza lo que se perci-

9 Touraine. *América Latina*; op.cit.: p.139

10 “Historia Popular, Historia del Pueblo” en Raphael Samuel, ed. *Historia Popular y Teoría Socialista*; Barcelona: Editorial Crítica, 1984; p. 23.

11 Néstor García Canclini, *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995; pp. 145-205.

be como cultura popular ‘auténtica’, sin darse cuenta que “no hay ninguna cultura popular autónoma, auténtica y completa que esté fuera del campo de fuerza de las relaciones de poder cultural y dominación”¹². Además, este afán de rescatar lo popular es ambiguo pues el pueblo no sólo representa a la verdadera nación, el pueblo también es visto como lo premoderno que tiene que ser incorporado a la modernidad. Quienes buscan lo popular también asumen el papel elitista de educadores y civilizadores de las energías primitivas del pueblo que tienen que ser encauzadas dentro de los caminos correctos para alcanzar la anhelada modernidad. Cada definición de qué es lo popular excluye, silencia y oprime. Como lo anota Benhabid “la identidad de cada ‘nosotros’ depende de una estructura de poder; las colectividades se constituyen a sí mismas no sólo excluyendo, pero también oprimiendo a otros, sobre quienes y en contra de quienes se definen a sí mismas”¹³.

Un segundo uso de lo popular viene de los mass media como popularidad, en el sentido de lo que más vende y gusta. “Lo popular no consiste en lo que la gente es o tiene, pero en lo que es accesible, lo que les gusta y lo que amerita su uso o adhesión frecuente -con esto se produce una distorsión simétricamente opuesta a la producida por el folclore: lo popular es dado al pueblo desde afuera”¹⁴. A diferencia de los primeros estudios que verían sólo manipulación de los mass media y del imperialismo, en la actualidad se enfatiza el rol de los consumidores de estos mensajes.

García Canclini argumenta que los mass media han cambiado el sentido de la política. Debido a que los políticos tienen que apelar al mayor número de consumidores vendiendo imágenes que atraigan, “las técnicas del mercado han reemplazado a la militancia y a la participación social directa”¹⁵. Señala que la televisión suplanta a las formas tradicionales de comunicación política basadas en las alianzas personales en el barrio y en las plazas públicas. El caso ecuatoriano es diferente y no se explica únicamente por el menor desarrollo relativo del país. A diferencia de líderes neopopulistas que ganaron las elecciones

12 Stuart Hall, “Notas sobre la deconstrucción de lo popular”, en Raphael Samuel ed. *Historia Popular y Teoría Socialista*, Barcelona: Editorial Crítica, 1984; p.100. (Énfasis en el original).

13 Seyfa Benhabid. “From Identity Politics to Social Feminism. A Plea for the Nineties,” en David Trent ed., *Radical Democracy*, New York: Routledge, 1996; p.33.

14 García Canclini. Op.cit.: p.188.

15 Ibid.: p.192

nes con propagandas televisivas,¹⁶ Bucaram se las ganó a punta de tarima. Siguiendo la tradición inaugurada por Velasco Ibarra, Abdalá recorrió el país dando discursos y espectáculos en los que se transgredían las relaciones de poder y de dominación entre los pobres y ‘esa gente’. Al contrario de la impersonalidad de las propagandas televisivas, los actos de masas permiten relaciones personales entre el líder y sus seguidores. Éstos y los potenciales votantes dejan de ser individuos anónimos y parte de la masa para convertirse en miembros de maquinarias políticas personalistas y clientelares. Estos partidos políticos usan el discurso de la familia para crear una comunidad imaginaria en la que los seguidores se transforman en miembros de la familia ampliada del líder populista quien ofrece su amor para proteger a los pobres y a los desamparados.

De manera similar a Menem, Bucaram utilizó a los mass media para buscar popularidad destacando en espacios no políticos y “mitologizados del ascenso social como son el deporte y el mundo de la farándula”¹⁷. Lo interesante del caso ecuatoriano es que Bucaram falló al tratar de representar el poder como un espectáculo en los mass media. No contó con la oposición de la prensa y de quienes conforman la llamada opinión pública que se constituyeron en defensores de los derechos y libertades ciudadanas ante el despotismo bucaramista, pero desde una posición clasista que equiparaba el show de Bucaram con los instintos más bajos del populacho.

La tercera construcción de lo popular es la de los políticos que dicen amar, representar y personificar al pueblo. Como señala Laclau, “el pueblo es un concepto sin status teórico definido”¹⁸, por lo que tiende a ser usado retóricamente. Pero para explicar la fuerza de este discurso que apela a lo popular se tiene que constatar, dice Laclau, que esta categoría se refiere a una contradicción fundamental de la formación social, la del pueblo en contra de la oligarquía o bloque en el poder. El pueblo es el depositario de una serie de tradiciones “cristalizadas en símbolos o valores en que los sujetos interpelados por éstos encuentran un principio de identidad”¹⁹. Estas identidades políticas no

16 Beatriz Sarlo. “Argentina under Menem. The Aesthetics of Domination”. *NACLA*, Vol. XXVIII, No. 2. septiembre-octubre, 1994.

17 José Nun. “Populismo, representación y menemismo”. *Sociedad*, No. 5, 1994; p.107.

18 Ernesto Laclau. *Politics and Ideology in Marxist Theory*; London: Verso, 1997; p. 165.

19 *Ibid.*, 166.

son necesariamente antagónicas al sistema. La peculiaridad del populismo es ser un discurso que “divide a la totalidad de lo social en dos campos políticos antagónicos” el pueblo contra la oligarquía²⁰. La relación entre estos dos campos no es de simple diferencia y susceptible de ser procesada dentro de los parámetros del sistema sino que es una oposición antagónica que politiza todos los niveles de la sociedad y que sólo se la puede resolver a través de la ruptura populista. Es así que para Laclau el fascismo, el castrismo, el maoísmo y el peronismo constituyen diferentes posibilidades de ruptura populista.

En el Ecuador, país rico en populismos, ha cambiado los sentidos de los términos pueblo y oligarquía. El pueblo de Velasco Ibarra de los años treinta y cuarenta fue un pueblo político que se enfrentaba a una oligarquía que usufructuaba del poder político a través del fraude electoral y de la exclusión de los ciudadanos de la toma de decisiones políticas. El discurso velasquista tenía gran eficacia, pues la mayoría de sectores organizados de la sociedad veían a la política como la arena donde se constituía el poder de la sociedad. Como lo evidenció La Gloriosa, las insurrecciones militar-populares del 28 y 29 de mayo de 1944, la lucha política entre la oligarquía liberal y el pueblo velasquista fue moral y abarcó todos los aspectos de la sociedad. Además, esta articulación de lo popular excluía a quienes no podían votar e imaginaba al Ecuador como un país de ciudadanos blanco mestizos y de indios que estaban fuera de la política y por lo tanto del reino de la razón.

A partir del CFP de Carlos Guevara Moreno, los términos pueblo y oligarquía adquieren cada vez más un componente social. La importancia de lo social, de la lucha entre los pobres y los ricos, atestigua la relativa modernización del país que ha resultado en lo que Touraine denomina como heterogeneidad estructural que diferencia a “quienes participan en la producción y en el consumo moderno de quienes están excluidos de ellos”²¹. Las elecciones de 1996 en las que gana Bucaram demuestran como la oposición entre la gente bien -los ciudadanos decentes- y los excluidos -los pobres, las masas incultas- abarca todos los ámbitos de la sociedad. Esta lucha antagónica y moral entre los pobres y la gente bien es predominantemente simbólica y cultural. No se discuten ni cuestionan las bases económicas de la dominación, Bucaram siem-

20 Ernesto Laclau, “Populismo y transformación del imaginario en América Latina”, *Cuadernos de la Realidad Nacional*, no.3, Quito, 1988.

21 Touraine. *América Latina. Política y Sociedad*, p.44.

pre dijo creer en el mercado capitalista, se lucha por la validez y el reconocimiento de formas de ser y de vivir. Esta confrontación abarca a varios grupos excluidos del sistema que van desde elites marginales, como la de origen libanés de Guayaquil, hasta los pobres que son excluidos del sistema todos los días en casi todas sus interacciones.

Pese a que los populismos han sido autoritarios y basados en la acción heterónoma, pensadores neomarxistas como Laclau que influenciados por Gramsci trataron de salir del dogmatismo clasista y vieron su rol como el de ayudar a construir contra-hegemonías, han mirado con cierto atractivo a la potencialidad de una ruptura populista. Debido a que como anota Stuart Hall no “hay un sujeto fijo que adjuntar al ‘pueblo’; ‘el pueblo’ no está siempre ahí al fondo, donde siempre ha estado, con su cultura, sus libertades e instintos intactos, luchando todavía contra... lo que sea: como si, suponiendo que pudiéramos ‘descubrirlo’ y hacerle salir otra vez al escenario”²², el papel de la izquierda es luchar por la construcción de una versión progresista de lo popular que incorpore elementos de las tradiciones populares, de sus símbolos y valores a un proyecto clasista²³. Aquí cabe preguntarse, ¿quién rescata estas tradiciones e identidades populares? ¿Quién distingue y qué criterios se usa para diferenciar a las tradiciones populares de las tradiciones de la opresión clasista? Por último, ¿cómo representar políticamente al pueblo?

Lo popular, en conclusión “no es un concepto científico univocal sino que tiene el valor de una noción teatral. Lo popular designa la posición de ciertos actores, que los sitúa en contra del grupo hegemónico y no siempre en la forma de confrontación”²⁴. Ya que el pueblo no se puede autorepresentar y autoconstituirse, pues no está ahí como un dato empírico sino que es una relación de posicionalidades construida, no se escapa de la conclusión de que siempre se necesita de expertos o de elites que expresen, articulen, descubran y glorifiquen lo que ellos consideran como lo popular. Esta búsqueda del pueblo no sólo legitima a quienes se autoproclaman como sus conocedores y representantes, también se basa en la exclusión de quienes no son pensados dentro del campo de lo popular y que, por lo tanto, son parte del bloque en el poder o no existen en el imaginario y discurso político.

22 Stuart Hall, “Notas sobre la Deconstrucción de lo Popular”, p. 109.

23 Laclau. *Politics and ideology*; pp 166-167.

24 García Canclini. *Hybrid Cultures*; p. 203.

El primer intento histórico de representar políticamente al pueblo como la única fuente de legitimación del poder se da con el jacobinismo en la Revolución Francesa. François Furet señala que el principio de legitimidad revolucionaria jacobino se fundamentaba en el pueblo, una categoría “imposible de personificar”²⁵. Por lo tanto, el poder residía en “las manos de quienes podrán hablar por el pueblo”²⁶ y pertenecía al “individuo o individuos que aparentaban hablar en su beneficio, que hablaban en nombre del pueblo y les daban a ellos (al pueblo) su nombre”²⁷. La política sólo puede tener políticos que encarnen los buenos valores populares o enemigos del pueblo. Y el pueblo se define por sus “aspiraciones y como un agregado indistinto de voluntades individuales buenas o correctas”²⁸. Así, los políticos se convierten en los ventrílocuos que hablan en nombre del pueblo, dicen personificarlo y lo constituyen en pueblo. El pueblo se transforma en un principio de legitimidad del poder bastante ambiguo. Por un lado, los políticos tienen que personificarlo, constituirlo, mimarlo y entenderlo, por lo que orquestan manifestaciones y mítines para demostrar y escenificar la voluntad popular y también por lo que distribuyen recursos al pueblo. Pero, por otro, la voluntad popular sólo es pensada como un dato moral-ético homogéneo que no admite divergencias, contradicciones o variaciones. Por tanto, esta apropiación del poder político en nombre de los intereses del pueblo que los políticos dicen encarnar lleva a los peligros del totalitarismo stalinista y del autoritarismo populista.

Lefort demuestra convincentemente que la base del totalitarismo radica en la representación del “Pueblo-como-Uno” que niega las divisiones constitutivas de la sociedad moderna y que presenta a la política como la lucha entre el pueblo unitario representado por el proletariado, el partido, o el ególatra que luchan en contra de los enemigos del pueblo, que son “el Otro” que está fuera de la sociedad y que por lo tanto debe ser aniquilado²⁹. A diferencia del totalitarismo donde las instituciones y los imaginarios sociales se basan en

25 François Furet. *Interpreting the French Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985; p.51.

26 *Ibid.*, p. 49.

27 Claude Lefort, “Interpreting Revolution within the French Revolution”: en Claude Lefort. *Democracy and Political Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988; p. 109- 110.

28 François Furet, op. cit.: p. 27

29 Claude Lefort, “The Image of the Body and Totalitarianism”, en Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge: MIT Press, 1986.

esta bifurcación entre el pueblo unitario y los enemigos del pueblo, los populismos autoritarios no llevan esta oposición hasta sus extremos. De manera similar a los totalitarismos, se construye la política como una lucha entre dos campos antagónicos, el pueblo y su líder que lo encarna y los enemigos del pueblo y del líder que representan al Otro, sea éste lo extranjero o formas de ser no populares ni nacionales. Pero esta oposición ética entre el pueblo y sus enemigos, que justifica el no siempre respetar los derechos de la oposición, no significa la abolición del Estado de derecho. En los populismos coexisten la normativa democrática que respeta y se basa en la multiplicidad de intereses que constituyen la sociedad, con la re-presentación autoritaria del Pueblo—como—Uno.

Los derechos ciudadanos y la democracia

De manera similar a la noción de pueblo que se usa para excluir a quienes supuestamente se está representando, la categoría democracia se emplea para silenciar a quienes se construye fuera del reino de la razón y de la democracia. En el Ecuador, la democracia es un dispositivo discursivo que se utiliza para racionalizar prácticas que son poco democráticas aún cuando se use la definición más restringida de ésta como el respeto a los procedimientos. Sin embargo, y pese a que en la práctica la democracia excluya y silencie, el uso de la retórica democrática y la necesidad de tratar de legitimar las acciones políticas dentro de una normatividad hacen que este discurso no sea únicamente excluyente. A diferencia de la apelación al pueblo y de tratar de representar su voluntad directamente, la democracia como discurso y práctica tiene la potencialidad de constituirse en un sistema para procesar demandas respetando los derechos básicos y fundamentales de quienes tienen el derecho a la disensión. Por lo tanto, es importante distinguir a la democracia como práctica y discurso de la exclusión de la democracia como una noción normativa que informa una posible manera de relacionarse políticamente.

El recorrido por los distintos significados de la categoría del pueblo y la constatación de la imposibilidad de personificarlo, a menos que se lo sustituya por el ególatra, lleva a repensar la importancia de la representación para la democracia. Siguiendo a David Plotke es importante constatar que “la representación es crucial en la constitución de las prácticas democráticas”³⁰. Las for-

mas de democracia directa en la que los ciudadanos se gobiernan directamente en asambleas sin la intervención de representantes o a través de constantes referéndum, como lo ha demostrado Norberto Bobbio, son utópicas en sociedades complejas³¹. Por lo tanto, es inevitable elegir representantes para que “las deliberaciones que conciernen a toda la comunidad no sean tomadas directamente por sus miembros, sino por personas electas para estas funciones”³². Como lo señala O’Donnell, “la colectividad autoriza a algunos individuos a hablar por ella y eventualmente la colectividad acepta las decisiones de los representantes”³³. Estos deben responder sobre sus acciones o en inglés tienen un *accountability* con el electorado.

Para escapar de formas populistas autoritarias de representación basadas en “la unión y la identidad total entre un representante y aquellos que buscan ser representados”³⁴, el principio de representación debe basarse en la no identidad entre el representante y los representados. Las formas populistas de representación, como lo hemos señalado, terminan sustituyendo a los representados por la figura del político que dice representarlos y que se autoproclama no sólo igual a ellos, pues el líder es igual al pueblo, sino que en una versión superior de ellos que son el pueblo. Además, las acciones de los representantes deben darse dentro del marco de la ley pues siguiendo a Norberto Bobbio, “¿qué es la democracia sino una serie de regulaciones (las reglas del juego) para la solución de conflictos sin derramar sangre?”³⁵.

En la democracia un número substancial de ciudadanos tiene el derecho de tomar parte directamente o indirectamente en la toma de decisiones colectivas a través de una serie de procedimientos para llegar a acuerdos mayoritarios que garantizan también los derechos de discrepancia de las minorías. La democracia ofrece alternativas, por tanto, se deben garantizar derechos básicos a los electores y a sus representantes. Así, la democracia es “formal al insistir en el carácter no negociable de los derechos y de los procedimientos”³⁶.

30 David Plotke, “Representation is Democracy”; *Constellations*, Vol. 4, No. 1, 1997, p.19

31 Norberto Bobbio, *The Future of Democracy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

32 *Ibid.* p. 45

33 Guillermo O’ Donnell, “Delegative Democracy,” p. 61.

34 Plotke, “Representation is Democracy”, op.cit.: p. 28.

35 Norberto Bobbio, *The Future of Democracy*, op. cit.: p. 156

36 Plotke, op.cit.: p. 32.

Si la democracia pierde de vista que el principio que la inspira es el mandato del derecho, “rápidamente decae en su opuesto, en alguna de las formas autoritarias de gobierno que persiguen frecuentemente a las crónicas de los historiadores y a las especulaciones de los filósofos de la política”³⁷.

La democracia ecuatoriana se diferencia de las democracias representativas. Es un tipo de democracia que O’Donnell caracteriza como democracia delegativa³⁸. Estas no respetan los derechos civiles de los ciudadanos y los procedimientos democráticos y se basan en la idea de que quien gane la elección tiene el mandato de gobernar de acuerdo a lo que crea que es el mejor interés de la colectividad. El presidente dice personificar a la nación y debido a que se cree el redentor de la patria, sus políticas de gobierno no tienen relación con las promesas de campaña o con los acuerdos logrados con los partidos políticos que lo ayudaron a ser electo. Ya que el gobierno salvará a la patria, en un contexto de crisis económica poco propicio para la institucionalización de la democracia, se busca la cooperación de técnicos neoliberales que redactan políticas económicas que garanticen esta redención.

Al igual que en el pasado, toda la responsabilidad de los destinos de la nación cae sobre el líder, por esto es plebiscitado constantemente como la fuente de la redención o como el causante del desastre nacional. La lógica es que el tiempo apremia y los intereses y cálculos a corto plazo caracterizan la actuación del gobierno y de la oposición. La legalidad y el basar la acción en la normatividad democrática cuentan menos que actuar directamente en beneficio de lo que los delegados del mandato popular creen que son los mejores intereses de la nación. La posibilidad de pactos y de diálogo es limitada. Al verse como la encarnación de la voluntad nacional, el presidente tiene pocos aliados para concertar y dialogar con la oposición. Estos no tienen más opción que actuar de forma similar al gobierno y usan mecanismos de dudosa legalidad para frenar al presidente. Al final, los militares son llamados a resolver los problemas de los políticos y directamente o indirectamente siguen siendo los últimos árbitros de los destinos de la nación por lo que es difícil escapar del ciclo populismo-golpes de Estado que ha caracterizado la historia del país.

El poco arraigo del discurso de los derechos ciudadanos y de prácticas liberal democráticas llevan a investigar en qué consisten estos derechos, cómo han

37 Bobbio, op. cit.: p. 156

38 Guillermo O’Donnell, “Delegative Democracy”, op. cit.

sido institucionalizados y la posibilidad de que algún momento tengan arraigo en las prácticas políticas de la colectividad. En su análisis de la crítica de Marx a la noción de derechos humanos, Claude Lefort argumenta que “los derechos son uno de los principios generativos de la democracia”³⁹. Esto significa no sólo que “estos derechos existen en las sociedades democráticas en la forma de leyes específicas y de instituciones, sino que animan a las instituciones y generan leyes en la medida en que estas instituciones y leyes son el resultado de luchas basadas en el reconocimiento de los derechos”⁴⁰. Los derechos no son fijos, cambian históricamente y son el resultado de luchas por nuevos derechos que, a su vez, posibilitan el que se tematizan nuevos derechos.

Siguiendo a Jean Cohen y Andrew Arato se pueden diferenciar los siguientes derechos que corresponden a las esferas institucionales de la sociedad civil:

los derechos sobre la reproducción cultural (libertad de pensamiento, de expresión, de prensa, y de comunicación); los derechos que garantizan la integración social (libertad de asociación y de asamblea); y los derechos que garantizan la socialización (protección de la privacidad, intimidad e inviolabilidad de la persona). Dos complejos de derechos que median entre la sociedad civil y el mercado (derechos de la propiedad, del contrato y del trabajo) o con el Estado moderno burocrático (los derechos políticos de los ciudadanos y los derechos al bienestar de los clientes del Estado benefactor)⁴¹.

En el Ecuador, al igual que en otros países de la región, se observa que mientras los derechos que garantizan las relaciones capitalistas de producción tienen prioridad, los derechos políticos y de bienestar frente al Estado y los que garantizan las instituciones de la sociedad civil son selectivamente respetados. El ser una persona respetable dentro de la comunidad o el tener un padrino garantizan el acceso a estos derechos de los que son sistemáticamente, o en el mejor de los casos selectivamente, excluidos los ciudadanos comunes y corrientes. Así, en la vida cotidiana, la ley aparece como un mecanismo de dominación de clases que apareciendo como injusto e inválido no tiene que ser

39 Lefort, “Politics and Human Rights”, en Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge: MIT Press, 1986; p. 260

40 John B. Thompson. “Editor’s Introduction”, en Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge: MIT Press, 1986; pp 22-23.

41 Jean Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*; Cambridge: MIT Press, 1992; p.441

respetado. Constatación que se fundamenta en el carácter drástico de las leyes que vuelve imposible cumplirlas o seguirlas estrictamente, por lo que “uno siempre encuentra una buena razón para no obedecer la ley”⁴².

Las prácticas cotidianas que buscan escapar de la ley o sólo usarla estratégicamente para avanzar intereses personales coexisten casi esquizofrénicamente con lo que se puede llamar la obsesión de legislar. Los políticos constantemente inventan nuevas leyes y constituciones. Hay una necesidad de legitimar la política en una legislación que no será respetada por mucho tiempo, o que será enmendada casi inmediatamente después de ser promulgada. Esta relación ambigua con la ley, producto de la herencia colonial, señala que tal vez, en algún momento, las leyes empiecen a tener validez normativa y regulen la vida de los ciudadanos. Por lo tanto, como lo señala Guillermo DaMatta, “el Estado de derecho es una esperanza”⁴³.

Pero hasta que esta esperanza se materialice, ¿para qué sirven las leyes? Parecería que la ley se usa para que mucha gente no pueda cumplirla y esté fuera o al margen de la ley. Al estar fuera de la ley, los desamparados son presas de la manipulación y del abuso de las autoridades. Se necesitan padrinos o protectores para tratar de sortear las leyes. Los favores de éstos dan acceso a recursos y servicios que no son vistos como derechos. La ley sirve para subordinar a los desamparados y para legitimar el rol de sus protectores sean éstos sus patronos o más comúnmente los políticos que, además, son quienes se encargan de redactar estas leyes.

No sólo el sistema de derecho tiene una validez selectiva o casi nula, el discurso que legitima la política a través del respeto y la profundización de estos derechos también ha sido construido de manera elitista para excluir y silenciar a quienes se los imagina fuera del reino de la razón. La crítica posmoderna ha demostrado “que toda noción moderna se establece en oposición con su negación, por lo que la imagen idealizada de la democracia requiere de una imagen no democrática o antidemocrática”⁴⁴. Como lo ha demostrado Andrés Guerrero, la categoría ciudadano fue construida en el Ecuador en el siglo diecinueve de manera que excluyó y silenció a los indios⁴⁵. Pero como el otro

42 Guillermo DaMatta. *Carnivals, Rogues and Heroes*; p. 188

43 Ibid.

44 Amapral K Dhaliwal, “Can the Subaltern Vote? Radical Democracy. Discourses of Representation and Rights, and the Question of Race”; en David Trend, ed. *Radical Democracy*, New York: Routledge 1996; p. 50 (énfasis en el original)

“nunca es verdaderamente excluido o silenciado, está presente en la identidad y la persigue constantemente como su límite o imposibilidad”⁴⁶. Así, la imaginación de la república de blancos–mestizos siempre fue perseguida por las imágenes o pesadillas de lo indio que no se logró excluir y silenciar totalmente. De manera similar, los seguidores de los líderes populistas son imaginados como la encarnación de la barbarie y contruidos como el otro que estando fuera de las estructuras de la razón y de la democracia son una constante amenaza para la democracia. Por lo tanto, se legisla con la intención de acabar, de una vez por todas, con el fantasma y la pesadilla del populismo. Pero cada vez se constata que las prácticas populistas poco democráticas no pertenecen con exclusividad al demonizado líder populista y sus bárbaros seguidores sino que caracterizan las acciones de la mayoría de políticos que se autoproclaman como democráticos. Por ejemplo, el corto período de Bucaram llevó a una esquizofrenia en que políticos de vocación democrática activamente propiciaron la destitución del demonizado líder a través de mecanismos y procedimientos no democráticos. Una simple mayoría de votos en el Congreso se amparó en una cláusula poco clara de la Constitución para derrocar al presidente electo por incapacidad mental para gobernar.

Conclusiones

Este artículo empezó discutiendo la especificidad de la incorporación política de los sectores populares en el Ecuador y en América Latina. A diferencia de la experiencia de los países capitalistas avanzados donde, de acuerdo a Bendix, se da una incorporación progresiva de los sectores populares a través del reconocimiento de los derechos civiles, políticos y sociales, en América Latina estos derechos como prácticas de la vida cotidiana y como discurso democratizador tienen una selectividad que excluye a muchos. A diferencia de los países en que los individuos son sujetos con derechos y obligaciones, en países como Ecuador se accede a recursos y servicios estatales no como derechos ciu-

45 Andrés Guerrero, “Se han roto las formas ventrílocuas de representación”. Conversación con Felipe Burbano de Lara. *Iconos*. No.1, febrero–abril, 1997; pp 60-66.

46 Steven Seidman, “Deconstructing queer theory or the under-theorization of the social and the ethical”, en: Linda Nicholson y Steven Seidman, *Social Postmodernism. Beyond Identity Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995; p. 130

dadanos sino como miembros de clientelas. Debido al peso de las relaciones personalizadas de dominación, los sectores subalternos han sido incorporados a través del clientelismo y del populismo. El pertenecer a redes de poder personalizado da acceso a los derechos de los que se excluye a los desamparados. Estas prácticas políticas basadas en sistemas de dominación que se articulan en la vida cotidiana se han institucionalizado en lo que O'Donnell denomina como democracias delegativas. Éstas no sólo son el resultado de procesos de democratización en coyunturas de crisis económica y de dependencia, como lo dice O'Donnell, sino que también se basan en culturas políticas asentadas en prácticas de la vida cotidiana.

Las prácticas de los políticos sin distinción de su ideología se basan en el respeto selectivo de la normatividad del Estado de derecho. Estas prácticas desconocen los derechos de los ciudadanos y no siempre respetan los procedimientos democráticos. Es más, la política reproduce la ambigua relación de los ciudadanos con las leyes, se las respetan cuando conviene a los políticos o, si no, tratan de escapar de ellas o de moldearlas a sus intereses. Pero esta constatación de la poca vigencia de los derechos, lleva a una conclusión no del todo pesimista. Ya que siempre se invoca a la ley y se usa el discurso de los derechos democráticos, aunque no se los respete, se evidencia el que no se los puede obviar del todo. La referencia discursiva a los derechos y a la democracia, aunque usadas para excluir y reprimir, llevan en sí la posibilidad de que algún día el Estado del derecho se convierta en una realidad. Pero para que esta realidad se actualice se tiene que constatar que las diferencias entre las mediaciones entre el Estado y la sociedad civil articuladas a través de los derechos ciudadanos y de la apelación a lo popular son constituidas en prácticas sociales de la vida cotidiana. Mientras no se alteren las relaciones de dominación personalistas y basadas en el paternalismo y no se respeten a todos los miembros de la comunidad por su condición de ciudadanos, el discurso y las prácticas basadas en los derechos serán sólo selectivamente aplicados.

Formas de representación política personalistas, delegativas y autoritarias seguirán caracterizando a la política y los fantasmas del populismo no desaparecerán por enmiendas a la Constitución o por la demonización al líder populista de turno. Eso sí, la existencia del populismo, imaginado como el otro, seguirá permitiendo el que los políticos que se autocalifican como democráticos encuentren su legitimidad como la encarnación de la razón y de los buenos modales.

La crisis de Guayaquil y los nuevos populismos*

Rafael Guerrero**

La crisis económica y financiera genera una contradicción entre el ciudadano y el Estado. El discurso populista interpela precisamente a este ciudadano que es víctima de las prácticas arbitrarias del Estado. Los discursos populistas están cargados de llamados al pueblo guayaquileño para rescatar la ciudad de las garras de la burocracia.

Los resultados de las últimas elecciones de diputados, consejeros y concejales reactualizan, una vez más, la cuestión de los movimientos sociales y las ideologías populistas en Guayaquil y en la costa ecuatoriana.

Como se conoce, el Partido Socialista Cristiano (PSC) obtuvo el 43 por ciento de los votos del electorado de la ciudad de Guayaquil y de la provincia de Guayas, seguido del Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE) y del Partido Socialista Ecuatoriano (PSE), que obtuvieron, respectivamente, el 25 y el 10 por ciento de la votación.

Con estos resultados, se puede afirmar que Guayaquil y la provincia del Guayas son espacios dominados por el populismo. Pero, para aceptar esta proposición, primero hay que admitir que, al menos en Guayaquil y en la provincia del Guayas, el PSC y el PSE son partidos populistas.

* Tomado de: *Ecuador Debate*, No. 21; Quito: CAAP; Octubre 1990

** Sociólogo, investigador y consultor en temas de desarrollo rural.

En lo que se refiere al PSC, se ha hablado de su carácter populista desde la campaña electoral de 1984, cuando se consolida en el partido la dirección de León Febres Cordero y su equipo político.

El PSE acaba de sufrir en Guayaquil una transformación profunda. No se trata solamente del crecimiento del electorado controlado por el partido, el cual se eleva de 13 mil votos en 1988, a 88 mil 639 en 1990. A esto hay que agregar el hecho de que ya se habla de la nueva connotación populista que rodearía al partido de Guayaquil.

Esto no solamente altera la composición ideológica y la política tradicional de la ciudad (dominada por populismo de derecha), sino que obliga a considerar de nuevo el concepto de populismo.

Nuestro punto de partida será la crisis de Guayaquil.

Guayaquil y el Estado

Una de las características del discurso populista en Guayaquil, sea este el discurso del PSC, del PRE o del PSE, es su constante referencia a la crisis que soporta la ciudad. Como veremos más adelante, esto es importante porque ayuda a determinar las interpelaciones constitutivas del discurso populista en Guayaquil.

El Puerto soporta, en efecto, una crisis urbana profunda, la cual se manifiesta sobre todo en el deterioro de los servicios de la ciudad. Se puede decir que la cobertura de la mayoría de los servicios es insuficiente y la calidad de los mismos baja.

El mejor ejemplo es el servicio de agua potable. Guayaquil necesita 600 mil metros cúbicos de agua al día, pero la ciudad produce sólo 400 mil, de los cuales alrededor del 50 por ciento se desperdicia debido al mal estado de las redes de distribución.

Una cosa similar hay que decir del servicio de aseo de calles. De acuerdo con las investigaciones existentes, la ciudad necesita alrededor de 200 recolectores de basura, pero apenas cuenta con 40.

Aunque esta información es muy descriptiva, es importante mencionarla porque la baja calidad y la escasa cobertura de la oferta de servicios urbanos, permite afirmar que la crisis de *Guayaquil obedece al hecho de que el Estado y el Municipio ya no pueden asumir roles que venía desempeñando hasta ahora*. Es-

to es clave para comprender tanto la crisis actual, como lo específico de los nuevos populismos.

La crisis de Guayaquil nos remite necesariamente al tipo de Estado que estuvo vigente hasta ahora en el Ecuador: el Estado intervencionista.

En el Ecuador, el Estado intervencionista se desarrolló por oposición al mercado, para corregir las desigualdades sociales producidas por éste. El mercado no reconoce las desigualdades. En el mercado todos los sujetos son iguales, como propietarios de mercancías. Es el ámbito privilegiado de desarrollo de la racionalidad formal.

Por aquella oposición, el Estado intervencionista asume como finalidad el bienestar social del pueblo. El pueblo es –como ocurre también en el Estado liberal tradicional– el sujeto del Estado. Pero, en el discurso ideológico que funda el intervencionismo, el pueblo ya no es una categoría puramente política, que haría referencia exclusivamente a un sistema de derechos y deberes políticos.

En dicho discurso, el sujeto del Estado está dividido, constituido por privilegiados y mayorías oprimidas. El discurso ideológico en mención transformó las categorías políticas del discurso liberal tradicional en un nuevo sistema de diferencias sociales: los privilegios que combate el Estado intervencionista ya no son los privilegios políticos de la oligarquía política, sino los privilegios económicos – sociales.

Podemos entender este discurso ideológico como un código que constituye un sistema de compromisos entre la sociedad y el Estado, especialmente entre éste y las clases populares. La generación de servicios estatales formaba parte, precisamente, de ese sistema de compromisos. La legitimidad del Estado intervencionista dependía, pues, de la posibilidad de cumplir con estas obligaciones.

Desde otro punto de vista, el desarrollo de los servicios públicos en Guayaquil, significó que el Estado y el Municipio establecieran una relación inmediata con el ciudadano. La vida privada quedó mediatizada por la empresa pública.

Ahora bien, lo que caracteriza la situación actual de Guayaquil es la imposibilidad de las empresas públicas para proseguir con la generación de servicios urbanos. El Estado y el municipio de Guayaquil sufren una aguda crisis financiera que impide cubrir eficientemente las necesidades de la ciudad.

Guayaquil ha pasado de 700 mil habitantes en 1970, a cerca de 2 millones al empezar la década de 1990. Esto contrasta con la tendencia de las fi-

nanzas municipales a reducir sus ingresos. El gasto municipal por habitante descendió de mil 376 sucres en 1972, a 775 en 1982. El patrimonio municipal presenta la misma tendencia: entre 1974 y 1982 se redujo de 2 mil 856 sucres por habitante, a 636. El patrimonio municipal por hectárea urbana descendió de 505 mil sucres a 83 mil sucres para el mismo período (Villavicencio 1989).

La mala calidad de los servicios y su baja cobertura, nos está hablando de una crisis del municipio como institución social, pues la dirección del cabildo no está asumiendo sus roles. Esto equivale a decir que, en los hechos, se está alterando toda la estructura de los roles y que se está cambiando las reglas que hasta ahora rigieron la relación del municipio y el Estado con la sociedad local.

Abandonar los roles no es solamente afectar los derechos de los miembros de la institución: más profundamente, es violentar las reglas que rigen la vida social, provocando una crisis de identidad.

En el caso concreto que nos ocupa, la crisis de la empresa pública frustra las expectativas del ciudadano, que ya no puede reconocerse a sí mismo en el municipio y en las instituciones del Estado.

Los nuevos populismos

Lo que caracteriza a la nueva situación histórica por la que atraviesa Guayaquil y, en general, algunas provincias de la Costa, no es solamente —como podría creerse equivocadamente— el dominio de los movimientos e ideologías populistas. Afirmar esto sería presuponer una continuidad sin cambios entre los populismos actuales y los de la década del 70. Esta continuidad ya no existe.

Al contrario, lo que caracteriza al discurso populista actual, es el hecho de vertebrar un nuevo sistema de oposiciones sociales, cuyo eje es la oposición pueblo/Estado. Este es un hecho ideológico y político nuevo, que no existía hace diez o quince años atrás. Entonces, el discurso populista estaba estructurado en torno a la oposición pueblo/oligarquía.

Es posible que esta oposición encuentre aceptación. Pero seguramente será más difícil admitir que esta oposición especifique la ideología populista, y sin embargo, esto es lo que hace de los populismos ideologías con competencia para generar identidades colectivas profundamente poderosas.

Como hemos visto, la crisis económica y financiera genera una contradic-

ción entre el ciudadano y el Estado. *El discurso populista interpela precisamente a este ciudadano que es víctima de las prácticas arbitrarias del Estado.* Los discursos populistas están cargados de llamados al pueblo guayaquileño para rescatar la ciudad de las garras de la burocracia.

Esta interpelación al ciudadano, al guayaquileño, no es una simple construcción artificial, sino que se funda en la identidad efectiva de la población como habitante de Guayaquil, como ciudadanos que realizan cotidianamente la experiencia de lo que es la empresa pública.

Si se quiere comprender la *realidad* de la oposición pueblo/Estado y la eficacia de la interpelación populista, es fundamental incorporar el análisis del concepto de institución como un orden convencional, que define privilegios y obligaciones sociales. El discurso populista interpela al habitante de Guayaquil como ciudadano, que exige del Estado el cumplimiento de sus deberes y compromisos.

En efecto, el principio organizador de los discursos ideológicos del PSC, del PRE y del PSE es el mismo: la interpelación del consumidor, al usuario, y al guayaquileño, sujetos éstos que se encuentran enfrentados, por diversos motivos, al Estado.

Es importante advertir que las interpelaciones populistas, subsumen otros llamados, como es el caso, por ejemplo, de las convocatorias de clase. Los mencionados discursos no interpelan a los habitantes de Guayaquil como sujetos que ocupan una posición en la estructura social de producción de la ciudad. No se apela al guayaquileño como obrero o empresario capitalista. Igualmente, las demandas de la población respecto de los servicios públicos no son demandas de clase.

Esto significa que las interpelaciones propias de los discursos populistas llevan a la constitución de sujetos sociales pluriclasistas, es decir, constituyen movimientos populares, cuyo sujeto es el pueblo.

Lo que venimos sosteniendo implica que, para comprender lo que es el populismo, es necesario hacerlo con las identidades no clasistas. Así como la identidad del obrero y el empresario se constituyen en y a partir de la empresa capitalista, las demás identidades no clasistas del sujeto se constituyen a partir de otras instituciones sociales, como la familia, la iglesia, el municipio, etc.

Esto revela que el individuo posee una pluralidad de identidades porque pertenece, al mismo tiempo, a diversos órdenes institucionales, con privilegios y obligaciones específicos en cada uno. Este conjunto de identidades e insti-

tuciones, aunque están vinculados entre sí, no pueden ser reducidos los unos a los otros.

Para volver al análisis de las interpelaciones del discurso populista en Guayaquil, el usuario y el consumidor se constituyen a partir de la estructura específica del mercado, *la cual no puede ser reducida a la estructura social de producción. Lo mismo hay que decir de las estructuras municipales y estatales, lugar de la constitución de la ciudadanía política.*

Como hemos dicho, actualmente las ideologías de los tres partidos mencionados están vertebradas en torno a la oposición pueblo/Estado. En el caso del PSC, la interpelación al ciudadano y a la iniciativa individual es lo que organiza el discurso neoliberal. En Guayaquil, el neoliberalismo es un populismo.

En el discurso del PSE en Guayaquil, Raúl Patiño es el defensor del usuario y el consumidor, lo cual le ha permitido al partido abrirse hacia universos sociales muy amplios, que rebasan los límites de las estructuras de clase. Un ejemplo de esto es el Frente de Usuarios, que es una organización popular pero no una organización de clase.

En el mismo sentido debe ser interpretada la decisión del PRE de privatizar algunos de los departamentos del municipio de Guayaquil, como es el caso de Aseo de Calles, Alcantarillado y otros. Además, como veremos enseguida, la crítica de los servicios públicos no es más que una de las formas de interpelar al pueblo por oposición al Estado. El PRE ha desarrollado algunas otras.

Como señaló Laclau (1978), el discurso ideológico posee un principio organizador, a partir del cual es posible su análisis. La ideología posee una unidad, pero esta no proviene de la coherencia lógica del discurso, sino de la capacidad que tienen ciertas interpelaciones para evocar otras, es decir, de su función simbólica.

El siguiente texto muestra la forma en que se articulan entre sí interpelaciones locales y regionales; interpelaciones económicas con interpelaciones políticas, etc.

“(...) históricamente Guayaquil es caudillista, cuna de corazones independientes, de un individualismo marcado, de imaginación fecunda y de profesión trabajadora. Sus habitantes han vivido alejados sino de las altas esferas del gobierno, ciertamente sí de la burocracia dorada. Guayaquil es liberal y por tanto mentalmente capitalista. Su ahorro está relacionado con el trabajo

independiente; no forja militares, curas ni tampoco burócratas. Quito, en cambio, amigo de la entente, de la minga, tiene tinte socialista (...)" (Raads/f).

Este texto merece todo un análisis. En este artículo sólo podemos destacar la estructura de interpelaciones que lo caracteriza. La importancia del texto radica en la capacidad que tiene para evocar todo un sistema de oposiciones, las cuales, en realidad, constituyen interpelaciones opositivas. El texto puede ser representado de la siguiente manera: Guayaquil vs. Quito = individualista vs. colectiva = trabajador vs. burócrata = productivo vs. improductivo = liberal vs. intervencionista = capitalista vs. socialista.

Se puede decir que el texto contiene la estructura de la ideología neoliberal en Guayaquil.

Se trata de un código connotativo, donde cada oposición evoca otra, de modo que, partiendo de la oposición Guayaquil/Quito, se busca una oposición ética, luego una oposición política, y finalmente, otra oposición económica.

Se trata de una cadena de asociaciones, cuyo fundamento no es necesariamente la consistencia lógica, sino el poder de condensación de ciertas unidades. Por ejemplo, no todos los individualistas son capitalistas. Esto debería ser obvio. Sin embargo, de esta determinación ética se infiere la mentalidad capitalista de todos los guayaquileños.

De la lectura del texto se puede concluir que el neoliberalismo no interpela solamente a los capitalistas y a los liberales, sino a grupos sociales mucho más amplios: los guayaquileños, e incluso, los costeños, pues, en el texto, *Guayaquil* tiene connotaciones regionalistas.

El regionalismo también es característico de la prédica del PRE. El PSE no ha desarrollado interpelaciones regionales, aunque la lucha por Guayaquil asoma ya en el discurso socialista como la punta del *iceberg*. Por supuesto, la estructura de la ideología socialista es diferente a la ideología socialcristiana. Decimos esto para no dar lugar a malos entendidos.

Pero el problema de fondo no es si es legítimo que un partido político desarrolle interpelaciones regionales, religiosas o de otro tipo.

Plantear así el problema es suponer equivocadamente que las unidades de un discurso pueden tener un significado determinado, tomadas independientemente las unas de las otras.

Esto no es así. Por ejemplo, el nacionalismo no es nada si se lo considera en sí mismo, fuera de la estructura del discurso. Lo mismo ocurre con las interpelaciones regionales u otras.

El nacionalismo, el regionalismo, el antiestatismo que desarrolla actualmente la población, no son ideologías de clase. Son ideologías populares, constituidas a partir de prácticas sociales que no pueden ser reducidas a las relaciones de clase.

Esto es lo que abre al menos la posibilidad de romper el monopolio ideológico de los populismos de derecha en Guayaquil.

Bibliografía

- Laclau, E. 1978. *Ideología y política en la teoría marxista*. España, Siglo XXI, editores.
- Raad, H. "Del coloquio con O. Hurtado". Diario *El Telégrafo*.
- Villavicencio, Gaitán. 1989. *El desfase del proceso urbano en el caso guayaquileño*. Guayaquil.

La identidad devaluada de los *Modern Indians**

Hernán Ibarra C.**

“M. (Maestro). ¿Cuáles son los caracteres más distintivos de los ecuatorianos?

D. (Discípulo). En los indios predomina la humillación, la timidez y la astucia adquiridas en su larga servidumbre, de donde les viene también un notable aire de tristeza en su porte y en todos sus actos: pero son trabajadores, constantes y sufridos. Los descendientes de europeos conservan mucho del carácter español: son religiosos, honrados, generosos y amantes de su independencia y libertad. Los de la raza mestiza participan más del carácter indígena que del europeo; con todo a medida que se civilizan van amoldándose más y más al segundo”

(Juan León Mera, Catecismo de Geografía de la República del Ecuador, Imp. de la Nación, Guayaquil, 1884, 2a. ed., p. 33)

El pecado original y la herencia colonial

El nacimiento de la República del Ecuador, ocurrido en 1830, luego de la disolución de la Gran Colombia, planteaba la constitución de una nación que heredaba dos vertientes culturales de naturaleza colonial.

* Tomado de: AA. VV., *Indios*. Quito, ILDIS, El Duende, Abya Yala, 1991.

** Sociólogo; investigador del CAAP.

Por una parte, los criollos que, rotos los lazos con la metrópoli, se presentaban como una minoría que debía conducir la flamante república, creando instituciones liberales de carácter formal, en las que la mayoría de la población quedaba excluida de la participación política mediante mecanismos censatarios. Minoría que, con alto pragmatismo, había optado por mantener el tributo indígena como mecanismo de financiamiento del enclenque Estado ecuatoriano. Por otra parte, los *modern indians*, que en rigor eran los diversos grupos indígenas y etnias que habían sido integrados al sistema colonial como una república de carácter estamental, con sus autoridades y sus propias reglas de funcionamiento¹. Así pues, la república de los españoles, transformada en una cultura criolla dominante, y la república de los indios, con sus rasgos coloniales pero con una tendencia a la limitación de su sistema de autoridades, seguían siendo el telón de fondo de ese precario Estado-nación.

Pero el apareamiento del Ecuador, no significaba automáticamente el nacimiento de los *ecuatorianos* en cuanto la circunscripción territorial del Estado no implicaba, necesariamente, un sentido unificado de nación.

Existían regiones casi autónomas donde los grupos dominantes regionales, con sus particularismos y círculos de poder heredados de la situación colonial, conservaban pretensiones hegemónicas, traducidas en constantes luchas y disputas regionales que solo serían parcialmente superadas después de 1860 con la centralización estatal promovida por García Moreno.

El 'ecuatoriano' fue trabajosamente definido en el curso del siglo XIX, con ciertos referentes a una historia patria en construcción, con sus héroes y símbolos, el himno nacional, la progresiva institucionalización del castellano y la creación de un imaginario de fronteras territoriales, que realmente constituirían una apelación a un sentimiento de comunidad de destino, o de lo que Benedict Anderson (1983: 15-18), ha llamado la *comunidad imaginada* como una construcción política e ideológica que caracteriza a las naciones del siglo XIX.

Ese sentimiento de nación generado por una minoría, fue el de una cultura criolla dominante, impuesta históricamente con la inercia de los aparatos centrales y locales de poder que, con el desarrollo de un sistema de domina-

1 Udo Oberem plantea que la cultura indígena moderna es aquella que se configura en el período colonial, resultante de la fusión de las originales culturas precolombinas con los nuevos elementos hispánicos. El *modern indian*, sería por ello el resultado de la adaptación de los indígenas a los esquemas coloniales de dominación (Oberem 1985: 161-217).

ción, la extensión del sistema escolar y el ejército, crearon el entramado de la dominación étnica.

En el lento proceso de formación del Estado ecuatoriano, en el que simultáneamente con la centralización de la maquinaria burocrático militar hubo una expansión de las bases del poder local, en una multiplicada y creciente división político administrativa, expresada en la proliferación de parroquias, cantones y la erección de nuevas provincias. Y una cadena de autoridades civiles, desde el gobernador de provincia, pasando por el jefe político y terminando en el teniente político, que generaba una jerarquía del poder ejecutivo.

Esta cadena de autoridades 'encapsulaba' a los grupos étnicos dentro de un ámbito de poder local y regional, constituyéndose espacios de carácter molecular donde se construyeron las relaciones entre indígenas, pueblos mestizos y haciendas, modificando el estatuto colonial de los grupos étnicos, sobre todo en cuanto a una tendencia, observable durante el siglo XIX, de recortar las atribuciones y funciones de las autoridades étnicas, frente a un nuevo tipo de funcionario del Estado a nivel local: el teniente político.

Con la abolición del tributo en 1857, se operó una redefinición de la república de los indios y sus papeles en la sociedad. Ocurrió un cuestionamiento del sistema de autoridad indígena, la pérdida de sus reglas de gobierno interno y la progresiva imposición de las normas legales y los procedimientos administrativos del Estado (Guerrero 1990), apareciendo así un nuevo tipo de administración étnica que subordinaba a las autoridades indígenas a las reglas del Estado republicano.

Otra prolongación de la situación colonial que sobrevive en la época republicana, es la vigencia de la diferenciación que supone una estructura de castas. En su origen, el término casta se utilizó para designar a las combinaciones raciales que tenían como referencia a los negros, y equivalía al mestizaje proveniente de lo indígena (Flores Galindo 1984: 198). Por eso, en la legislación colonial las castas hacían referencia a los grupos mestizos de origen negro e indígena. Esta identificación de las castas tiene como punto de partida la república de los españoles y la república de los indios, donde cada grupo tiene su propia configuración interna y sus reglas de funcionamiento. Por lo que el mestizaje (las castas), quedaba adscrito a la república de los españoles.

Pero en términos sociales y reales, la palabra casta adquirió el sentido equivalente a raza y grupo étnico, que sirvió cada vez más para definir la ubicación de los sectores sociales en la Colonia. Los indígenas fueron considerados co-

mo casta y los grupos dominantes también se constituyen como una, en cuanto su condición blanca -por oposición- les ubicó en otro extremo. De este modo, la noción de casta, que abarcaba originalmente el mundo mestizo urbano y rural, terminó siendo una denominación para todos los grupos sociales.

Cuando los grupos étnicos son atrapados en el siglo XIX dentro de ámbitos parroquiales, coincidiendo o no con jurisdicciones eclesiásticas, las castas adquirieron una concreción local. Las castas tomaron un sabor localista, con barreras muy rígidas, sustentadas y recreadas por la dominación étnica. La hegemonía que adquirirían las aristocracias regionales, tenía en el plano local una diferenciación étnica, también molecular. En los niveles locales de la sociedad rural se concretaba la separación y dominación entre la república de los criollos y la república de los indios.

En los pequeños pueblos serranos, estaba constituida la rudimentaria maquinaria burocrática, con el teniente político y los jueces parroquiales, a los que se sumaron el institutor escolar, el cura párroco y los tinterillos. Estos personajes coexisten con los mayordomos de haciendas, los rematadores de diezmos y los medianos propietarios, conformando la cúpula de los notables. Difícilmente podría hablarse de una separación estricta entre varios tipos de actividades, porque estas ocupaciones y cargos eran intercambiables.

La 'política' en la época se evidenciaba en un complejo juego de facciones que desde lo local, incidía y canalizaba las lealtades hacia los hacendados nobles residentes en las capitales de provincia o en las cabeceras de cantón.

Las interpretaciones del indio

En una sociedad, hay ideas que nunca pueden olvidarse, quedan fijadas en instituciones, comportamientos, o en ocasiones -aunque ya no existan las condiciones concretas que les dieron origen- subsisten en las percepciones que se tienen sobre determinado sujeto social. No otra es la historia de las visiones sobre el indio, que entre el siglo XIX y el siglo XX, han promovido una representación negativa de la identidad indígena.

La pregunta recurrente que se han hecho los sectores dominantes y el Estado de ¿quienes son los indios? ha sido respondida de acuerdo a las cambiantes condiciones de la relación entre los indios y el Estado. Según como se han procesado estas relaciones, en sus diversas tensiones, se responde a la pregun-

ta, pero hay ciertas continuidades, en ocasiones difíciles de percibir.

Las representaciones sobre el indio son construcciones mentales realizadas por quienes no son indios, y se efectuaron generalmente desde diversos lugares del poder, elaborándose discursos para ubicarlos y tratarlos en los diversos ambientes de las relaciones sociales y políticas que tenían que ver con los indígenas. Por eso, estas representaciones deben ser entendidas dentro del marco de la dominación étnica que se produce en el siglo XIX. Fue la creación de un indio genérico, que pasaba por alto la existencia de múltiples etnias y acaba definiendo al indio como ‘raza’, versión modificada de su determinación colonial como casta.

La visión oficial sobre el indio, puede ser definida como la construcción de una identidad negativa². Como existen escasos indicios de lo que era la identidad o autodefinition que efectuaban sobre su propia condición los indígenas, en cuanto las definiciones de lo indio se hicieron en la lengua dominante, el castellano, que conserva registros escritos, mientras que los lenguajes y dialectos indígenas quedaban relegados a la oralidad, ocurrió algo que se repite en las situaciones de dominación: se conservan y perpetúan las percepciones de los dominantes acerca de los dominados. No debería por eso sorprendernos el que esta identidad atribuida a los indígenas siga reproduciéndose, aunque ahora bajo formas transformadas.

“Clase abyecta”, “clase infeliz”, “raza vencida”, “miserables”, o simplemente “infelices” eran expresiones comúnmente utilizadas en el siglo XIX para referirse a los indios. Estas expresiones discriminatorias tienen por cierto un antecedente, en cuanto los indígenas eran concebidos en la época colonial como rústicos, y “cortos de pensamiento”, no obstante el sentido protector de las concepciones coloniales que ubicaban al indígena como menor de edad susceptible de un trato paternal.

Si una realidad puede también estar influida por su representación, no otra cosa eran las interpretaciones relativas a los indígenas que se construían desde el Estado, la Iglesia y los poderes locales.

Cuando el Estado define a un grupo étnico, tiene primero que identificarlo, o hacer un diagnóstico, proceder de modos administrativos específicos

2 Al respecto, tal como sostiene Dubet (1989), una identidad negativa es el modo en el que un grupo social o étnico es percibido por quienes hacen las definiciones desde posiciones de poder. Se trata por tanto de identidades atribuidas, en el sentido dado por Goffman (1970) como identidades “virtuales” en oposición a las identidades “reales”.

frente a esta población, y en los informes oficiales, decir como se manifiestan en la práctica.

El tributo, había definido hasta mediados del siglo XIX a los que eran indígenas, en cuanto era una relación social entre las autoridades étnicas (sus representantes) y el Estado. Por eso, el tributo fue central para definir una categorización étnica de la población: se es indio porque se es tributario, plenamente identificado en los padrones que eran hechos con la aquiescencia y control de gobernadores y alcaldes indígenas. Miguel María Lisboa, un viajero portugués que pasó por Quito hacia el año 1854, estableció claramente esta demarcación que había entre lo indígena y lo no indígena, con la presencia del tributo como elemento diferenciador:

En el Ecuador existe una renta pública que a primera vista parece una completa contradicción al sistema republicano, pero que se ha sostenido hasta hoy por ser recíprocamente ventajosa para el que la paga y para el que la recibe. Es un impuesto de capitación al que llaman chiboto, probablemente corrupción de la palabra castellana tributo, al cual están sujetos todos los indígenas de las provincias donde tiene acción la ley, y mediante el cual ellos son declarados exentos del reclutamiento y de otras cargas militares como el embargo de bestias para uso de la tropa, etc. Cada indio paga anualmente tres pesos; y los paga de buena voluntad pues les repugna sobremanera el servicio militar; mientras que el Estado también de buena voluntad releva del tributo de sangre a una gente completamente impropia para las fatigas de la guerra. Esta institución es un resto del antiguo sistema de los repartimientos o encomiendas; y cuando algunos innovadores liberales han hablado de abolir el chiboto, los indios se han asustado, y han querido resistirse” (Lisboa [1866] 1984: 311).

En la lógica del Estado, se empieza a construir la figura de igualdad jurídica, o más precisamente de una incorporación formal del indio a la ciudadanía, a partir de la abolición del tributo en 1857, en la medida que los indígenas dejaron de tener un estatuto específico entre la ley y los aparatos estatales³. Pero esta igualdad ante la ley implicaba la sujeción a la legislación civil, así como la pérdida de privilegios y exenciones que suponía la vigencia del tributo.

3 Acerca del conjunto de relaciones sociales y políticas que suponía el tributo, ver Fuentealba (1990).

En 1871, se realizaron censos de población en las diversas provincias del Ecuador, anotándose el lugar de residencia, el sexo, la edad y la ocupación, en forma de listas nominativas que no reconocían quienes eran blancos y quienes eran indios, es decir, no incluían la condición étnica. En las apreciaciones más generales que hicieron los gobernadores de provincias serranas sobre estos censos, efectuaron estimaciones cuantitativas de blancos, indios y mestizos, y en las provincias costeñas, aparecieron estimaciones y apreciaciones de las castas (mestizos y mulatos), utilizándose las definiciones de origen colonial, relativas a los diversos tipos de mestizaje⁴. Este ejemplo, permite señalar cómo en los actos administrativos del Estado, ya liberados formalmente de la categorización étnica, reaparecen cotidianamente las prácticas y concepciones que se ven obligadas a no pasar por alto que la población tiene un componente indígena que es necesario reconocer y observar su evolución.

Los municipios tenían que registrar la población para la recaudación del trabajo subsidiario -el impuesto que fuera establecido en 1825 y que consistía en cuatro reales o jornadas de trabajo equivalentes para obras públicas-. Se contaba con las autoridades étnicas para la elaboración de los catastros, esos listados donde constaba la población, en los que finalmente, los indígenas eran registrados diferenciándolos de los no indígenas, reflejando la separación étnica existente. En ciertos casos, se identificaba también los residentes en haciendas de aquellos que eran sueltos, o adscritos a comunidades siguiendo así el modo de elaboración de los padrones de tributo. De este manera, el trabajo subsidiario, vigente hasta 1895, que tenía un carácter general e 'igualitario' en su cobertura, debía establecer claramente la frontera entre los ciudadanos blancos y mestizos y los indígenas.

Los indios eran vistos desde los aparatos centrales de Estado, fundamentalmente el Ministerio del Interior que generaba el discurso oficial. Un modelo del que se servían los gobernadores de provincia para emitir en sus informes periódicos al poder central el grado de cambio o permanencia de los indígenas, así como explicarse las conductas 'desviadas' que aparecían durante sublevaciones o actos de protesta. Acciones que se presentan teñidas de motivos en ocasiones explicables o identificables por parte de las autoridades, pero que siempre parecen remitir a la instigación de fuentes extrañas, frecuente-

4 Exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores, 1873.

mente los tinterillos o los intermediarios mercantiles que están relacionados con los indígenas.

Aun cuando se suponía que la abolición del tributo había abierto la senda hacia la igualdad de los indígenas, quedaba una clara constatación de su condición inferior, lo que podía ser entendido con la noción de raza que ya circulaba a mediados de siglo. Una elaboración intelectual donde se definió esta noción, fue el *Catecismo de geografía de la República del Ecuador*, texto de enseñanza escolar adoptado por el Gobierno en 1874. Elaborado por Juan León Mera, tiene un trasfondo optimista del avance del progreso –en cuanto a las nuevas vías de comunicación, el comercio y la agricultura– más esta visión esperanzada de la nación, se topa con las relaciones raciales que impregnan a la sociedad:

-M. (Maestro). ¿Cuáles son las razas en que está dividida la población?

-D. (Discípulo). La indígena o americana, la española, la africana y la mestiza procedente del cruzamiento de éstas.

-M. (Maestro). ¿En qué proporción están distribuidas dichas razas en el Ecuador?

-D. (Discípulo). Puede computarse una tercera parte de raza pura americana: menos de otra tercera parte de raza española u europea, y más del último tercio de la mestiza. La indígena tiende a la disminución confundándose con la mestiza, y la africana puede decirse que apenas está representada en la Nación por un 0.08 sobre todo el número de habitantes (Mera 1884: 32-33).

Otro discurso, estaba originado en la Iglesia, que había entrado crecientemente desde mediados del siglo XIX en una nueva campaña de depuración de las costumbres indígenas, buscando que haya más apego a los ritos católicos oficiales. Así, empieza un cuestionamiento a las fiestas indígenas, que terminará coincidiendo en sus propósitos con los discursos liberales y estatales, aunque desde perspectivas muy diferentes.

Uno de los aspectos centrales en la definición de la cultura indígena, que fue tornándose cada vez más importantes en los discursos oficiales de las autoridades civiles, fue la cuestión de las fiestas. Ya a mediados del siglo XIX, se considera que estas son factores de derroche, y de indisciplina, que terminan afectando el comportamiento de los indígenas como contribuyentes fiscales o mano de obra. Se dudaba también acerca del grado de fidelidad de los indígenas a los ritos católicos.

De suerte que las tales fiestas ofenden la religión y su culto; porque aún se ven indígenas vestidos de mojjigangas entrar embriagados a los templos, y danzar delante de la Majestad que está expuesta: dañan la moral provocando la crápula: perjudican la agricultura y la industria: mantienen en la miseria a los indígenas exponiéndolos a otros males; mientras que para los curas son la fuente de la abundancia y de las riquezas; dificultan la recaudación del ramo fiscal y contribuyen para su disminución; y finalmente son un motivo para que no progrese la población...⁵

La Iglesia, con la regulación y crítica a las fiestas indígenas, a más de querer mantener y lograr que se acaten las normas oficiales, también pretendía limitar el poder de carácter civil, en cuanto se trataba de reducir el consumo de aguardiente que era proveído por las mismas autoridades civiles o sus allegados. En las ocupaciones pueblerinas, una opción muy viable era la de ser estancuero, expendiendo aguardiente. Por ello, se explica la fuerte crítica que el obispo de Riobamba efectúa en 1873 a las autoridades civiles que, según él, eran las causantes de la 'desmoralización' de los indígenas, al promover la relación entre consumo de aguardiente y participación en numerosas fiestas.

Este conflicto de poder con su trasfondo moralizante de separar el consumo del aguardiente del culto religioso, se unía a ciertas disputas pueblerinas que, en diversas provincias, se sustentaban en el hecho de que también las autoridades de parroquia eran, al mismo tiempo, estancueros⁶.

Sin embargo, en estos conflictos de poder es necesario advertir que los curas párrocos como sujetos en contacto directo con los feligreses, tenían que contemporizar frecuentemente con los indígenas, acatando en lo formal el discurso moralizante oficial de la Iglesia pero haciéndose hasta cierto punto

5 Informe del Gobernador de León, 1857, en Informe del Ministro del Interior, 1857, p. 24.

6 La opinión de una autoridad eclesiástica sobre el involucramiento de autoridades civiles en la circulación del aguardiente en la provincia de Chimborazo, señala un hecho que mediante otras fuentes también puede ser ampliado: "En cada parroquia, en los anejos de pequenísima significación y aun en los campos lejanos de todo centro de población, las ventas de aguardiente son sin número en la mayor parte de los pueblos, los jueces y comisarios de policía los estancueros, y cuando se les recuerda la prohibición de la ley acerca de esto, se escepcionan (sic) con que sus mujeres, o sus madres o hermanas son las estancueros y no ellos. De consiguiente, todo indio que concurre a los juzgados rurales o que es llamado por los tenientes con cualquier motivo, aunque se escape de las tabernas de los pueblos y caminos públicos, no puede prescindir de la embriaguez a que es incitado por los mismos jueces o su familia" (Informe del Ilmo. Señor Obispo de Riobamba, 29-III-1873, en: Exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores, 1873, s.p.)

cómplices de los rituales indígenas. Esta situación del cura párroco, de moverse entre el mundo oficial de la Iglesia y el mundo indígena, se tornó aún más problemática y conflictiva con la revolución liberal y el decreto de abolición de las fiestas indígenas en 1918, cuando se hicieron muy coincidentes las intenciones estatales y los propósitos de la Iglesia.

El papel del tinterillo

En la elaboración de discursos sobre los indígenas, ingresó en el escenario un nuevo personaje: el tinterillo.

Reconocer al tinterillo, es ubicar un personaje clave en el desarrollo de los conflictos rurales. Hacia 1854, cuando se dictan las medidas reglamentarias anteriores a la abolición del tributo, se suprimió el protector de indígenas⁷, cargo que tenía que ver con la modalidad colonial de un miembro de la sociedad blanca que participaba en los juicios defendiendo a los indígenas. En reemplazo del protector, pero sin reconocimiento en la legislación, apareció el tinterillo, con una imagen de aquel que vive de los pleitos:

En Pelileo, lo mismo que en cualquier otro cantón de nueva creación, a falta de abogados más o menos inteligentes se ha levantado una nube de tinterillos, que sin conocimiento de las leyes, sin ese pudor que por lo regular impone a un letrado su propia profesión, se han lanzado a especular sobre los infelices sin distinción de causas, amontonando escritos que, a la par que innecesarios, son una traba a la pronta conclusión de los procesos judiciales(...)⁸.

Los tinterillos fueron vistos con mucho recelo y desconfianza por las autoridades regionales y los hacendados, puesto que su presencia se asociaba a los conflictos dentro de las haciendas, en la medida que podía ser el personero y

7 En el Decreto del 23-XI-1854, se menciona en su art. 44, lo siguiente: “ Los indígenas mayores de edad no necesitan de intervención del Protector, curador ni defensor para comparecer en juicio, celebrar contratos, ni para ninguno otro acto judicial, civil ni político; y en consecuencia tienen la misma personería y capacidad legal que el común de los ecuatorianos; quedando suprimido el destino de Protector” (Rubio Orbe 1954: 58)

8 Comunicación del Gobernador de Tungurahua N. Martínez al Ministro del Interior, 24-VII-1861, *El Nacional*, No. 49, 10-VIII-1861.

el representante de ciertos individuales o grupos de ciertos frente a los patronos, el que organizaba y justificaba las peticiones de comunidades ante los poderes locales y el Parlamento, el que hacía de portavoz en las audiencias con los gobernadores de provincia, el que litigaba en los juzgados locales y regionales.

Por lo general, era un mestizo poseedor de un indudable saber jurídico y el 'don' de la escritura, que por su contacto con los indios, se situaba en un lugar privilegiado del conflicto: los tribunales de justicia y los poderes locales.

Al ser intérprete de las peticiones de los indígenas, trasladándolas al lenguaje jurídico o haciéndolas viables y pasables ante al discurso estatal, alentando las esperanzas y deseos de justicia, era un factor imprescindible en la disputa legal o en la argumentación necesaria para justificar medidas de hecho, cuando los indígenas habían ocupado alguna hacienda, habían participado en actos de protesta; o para llamar la atención a jueces y autoridades sobre la falta de protección, pero también sobre la opresión histórica.

Indio civilizado, indio salvaje

Las categorías diversas de indio civilizado e indio salvaje, son los términos que, transformados modernamente en el siglo XIX, se originaron en lo que en el período colonial fueron los indios de reducción, es decir, los indios integrados a las políticas del Estado colonial y los indios infieles, aquellos que como los amazónicos habían eludido o resistido las políticas estatales coloniales y que debían ser tratados con misioneros. Desde el indio reducido, se levanta la posibilidad o el paradigma del indio integrado a la civilización.

Al conmemorarse el cuarto centenario del descubrimiento de América (1892), se formó una junta central para promover la celebración. Conmemorar cuatrocientos años de conquista, tenía un significado de política exterior para España, antes que el reconocimiento de las culturas indígenas, mientras que para las repúblicas hispanoamericanas era una ocasión para renovar los lazos con la madre patria y uno de los caminos para retomar las tradiciones hispánicas. Entre los actos a realizarse en Madrid, se hallaba la Exposición Histórico Americana, adonde el Ecuador proponía vayan indígenas seleccionados para ser exhibidos junto a piezas arqueológicas y productos que muestren el avance del país. Pero, ¿qué indios debían ir a Madrid?

Leonidas Pallares Arteta, el comisionado de organizar la participación ecuatoriana en la celebración, presenta un informe en el que se establece la clara distinción entre los indios salvajes y los civilizados, y define el tipo de indígenas que debía ser enviado a España.

Entrando ahora a estudiar que clase de indios podíamos enviar a Madrid, me parece que son del todo inadecuados los salvajes como los jíbaros, záparos, &c. Primero porque sería imposible convencerlos de la necesidad y ventajas del viaje y obligarlos a partir; segundo porque en todo el camino, y especialmente a bordo, darían serios trabajos a la persona encargada de conducirlos; tercero porque son a tal grado rudos y caprichosos que no podrían seguir ninguna de las indicaciones del Comisionado; cuarto porque como no saben el castellano, tendría el Comisionado que servirles de Cicerone y estaría obligado a aprender su idioma, que es diverso del quichua que hablan los indios del interior; quinto porque no sirven para nada y estarían como estatuas a la puerta de la vivienda; sexto, como no tienen nociones de urbanidad, ni moral ni decencia y son muy aficionados al alcohol, podrían cometer infracciones y caer bajo la acción de la Policía y acaso de los Tribunales; y séptimo porque, en vez de conservar en buen estado la vivienda, la tendrían sucia y desaliñada⁹.

Se debía descartar a los indios amazónicos, porque su salvajismo, traducido como falta de costumbres, hacía imposible una adecuada representación del país (mostraban claramente la barbarie), en tanto habían otros indígenas en la Sierra que sí podían dar una adecuada representación ante España. Se propuso escoger a indígenas de Otavalo, quienes aparecen como la encarnación de la civilización:

Creo que los indios más a propósito para la Exposición son los de Otavalo, pues aun cuando no está allí completamente pura la raza indígena, sin embargo es una de las que mejor se conservan y llaman la atención por la corrección de las facciones, la estatura elevada y las formas vigorosas. Además, estos indios son inteligentes, laboriosos, sobrios, de buenas costumbres y habituados al aseo, al orden y a la limpieza. Importa asimismo que los indios tengan alguna gracia especial para entretener al público y atraer la concurren-

9 Leonidas Pallares Arteta, Informe. Junta Central del 40. Centenario del Descubrimiento de América, en Informe del Ministro del Interior, 1892, s.p.

cia (como sucedía en la Calle del Cairo, con los asnos de alquiler). Los indios de Otavalo son los más a propósito, por las razones siguientes:

1a. Porque podrían dar bailes de San Juan, tejiendo cintas, que son vistosos, animados y pintorescos y agradarían mucho en España, país tan aficionado a los bailes populares.

2a. Llevando indios que sean diestros jugadores de pelota al estilo de nuestro país, se llevaría una verdadera distracción.(...).

3a. Otra curiosidad sería la navegación por los indios en los lagos del Parque de Madrid, en caballos de totora, como lo hacen en la laguna de San Pablo. Esto sería allí nuevo y atrayente.

5a. Los vestidos que usan los indios de Otavalo, especialmente para las fiestas, son más vistosos y raros que los de los otros indios(...)¹⁰.

Desde el punto de vista de la mentalidad blanca, se reconocen indígenas que tienen buenas costumbres, aseo y rasgos pintorescos que pueden ser enseñados sin vergüenza, de modo que cierta conciencia aristocrática, podía promover la exaltación del indígena que parece acercarse más a los valores de la cultura criolla.

No hay constancia de que hubieran sido enviados a la celebración del IV Centenario de Conquista algún tipo de indígenas, evento que por otra parte, adquirió un cariz diplomático, habiendo pasado desapercibido para el mismo público español.

La modernidad y el desafío del indio

La revolución liberal produjo algunos cambios importantes en el tratamiento de los indígenas. Promovió un discurso de la justicia para el indio, se atribuyó al Estado un carácter protector, medidas que para su concreción y eficacia, dependían de las correlaciones locales de fuerzas. Una de las primeras medidas de la revolución liberal, en el mismo año de 1895, fue derogar el trabajo subsidiario y los impuestos a la propiedad de la tierra, en la medida que importantes sectores indígenas habían sido incluidos, desde la segunda mitad del siglo XIX, dentro de los catastros de propiedad como consecuencia de la vulnerabilidad que adquirió el régimen de tenencia comunal de la tierra. Con la

10 *Ibidem*.

creación del registro civil en 1900 y la ley del matrimonio civil en 1902, el Estado penetra en los dominios que antes eran exclusivos de la Iglesia, al asumir nacimientos, defunciones y matrimonios, reordenando el mundo familiar en un sentido laico.

El significado del gamonalismo

En los escenarios locales de poder apareció un nuevo actor al que se le atribuiría un papel protagónico en la opresión étnica: el gamonal. Término que pasaba a designar a un mediano propietario que ejercía el poder local en términos reales, independientemente de que disponga o no de un cargo público. El gamonal era, entonces, el poderoso que gozaba de una autonomía parroquial, aunque subordinado políticamente a las aristocracias regionales; era un producto del ascenso social, donde lo político se expresaba directamente relacionado con los mecanismos de funcionamiento económico, que daban la vinculación entre la mediana propiedad rural y ciertas formas del capital comercial.

El gamonalismo puede definirse como una forma despótica de ejercicio del poder, y una de las manifestaciones de la dominación étnica, por lo que una de las figuras principales de la estructura gamonal era el teniente político, cuyas funciones incluían movilizar trabajadores para las obras públicas, recurriendo frecuentemente a formas compulsivas de reclutamiento, hacer el papel de juez de instrucción en disputas legales, ser el ejecutor de disposiciones estatales, etc., funciones que ampliadas con la revolución liberal, paradójicamente acentuaron el gamonalismo¹¹. Dependiendo del papel de la hacienda en las estructuras agrarias locales, el gamonalismo adquiriría también contornos específicos, dados por las negociaciones o conflictos con una clase terrateniente regional.

Sin embargo, fue en los momentos finales del liberalismo en el poder, cuando los mecanismos compulsivos del ejercicio del poder local, se vieron reforzados. Si, por una parte, la abolición de la prisión por deudas en 1918, presenta el lado benefactor del liberalismo, al suprimir la coacción jurídica del concerta-

11 La definición más clásica del gamonalismo, fue dada por Mariátegui (1928), quien asoció, sin embargo, el fenómeno a la propiedad terrateniente del suelo y las relaciones serviles. Identificaba al terrateniente señorial con el gamonal.

je, se suprimían simultáneamente las fiestas indígenas, y se daba un nuevo tipo de control y atribuciones a las aristocracias regionales sobre los indígenas, al crearse las *juntas de fomento agrícola*. Éstas se hallaban constituidas por el jefe político que cumplía las funciones de Presidente, dos concejales, un comerciante y un agricultor (un hacendado)¹². Estas juntas, instauradas para ejecutar la Ley de Fomento Agrícola e Industrial, fueron las que proyectaban la realización de caminos vecinales, recogían las contribuciones en jornales o en dinero y movilizaban la mano de obra, subordinando a las autoridades parroquiales.

De allí que, este conjunto de cambios institucionales y legales, pusieran de modo visible a los sectores dominantes regionales como los auténticos detentadores del poder, cambiando el sentido que había adquirido la noción de gamonalismo en el siglo XIX.

Así, en los años veinte, por obra del liberalismo radical, el indigenismo y el naciente pensamiento socialista, los gamonales fueron identificados con la clase terrateniente regional¹³. En esos extraños giros de la historia, el gamonal se transformaba en un personaje proveniente de las noblezas regionales, pero que ahora estaba en la gobernación de provincia o en el concejo municipal.

El marco global de las relaciones entre los indígenas y el Estado tuvo un corte neto en 1857, con la supresión del tributo. Por eso, después de 1860 se inició un lento ingreso de los indígenas a los catastros, con lo cual se daba lugar a la formalización de la pequeña propiedad indígena, algo que también fue facilitado por la aplicación de los decretos de venta de tierras comunales y la legislación de tierras baldías. La entrada creciente en los catastros, pese a los actos individuales y colectivos de gestión para salir de éstos, venía definiendo una nueva relación de los indígenas con el Estado, al ser considerados contribuyentes que pagan un impuesto por la tierra. Esto fue correlativo a la pérdida de legitimidad de las autoridades indígenas, y a la formación de un poder local despótico. Estas medidas estatales fueron facilitadas después de 1857, al atribuir a los indígenas iguales obligaciones respecto a los impuestos y contribuciones fiscales.

12 "Ley de Fomento Agrícola e Industrial", *Registro Oficial*, 31-X-1918.

13 La lucha política y la novela indigenista en los años treinta, no hicieron sino confirmar el significado nuevo del gamonalismo: el ejercicio del poder local por parte de las aristocracias regionales. *Huasipungo* de Jorge Icaza (1934), al popularizar el tríptico del poder local, constituido por el cura, el teniente político y el hacendado, creó una versión del gamonalismo, altamente eficaz para desafiar simbólicamente a los grupos terratenientes aris tocráticos.

En el período que va de 1895 a 1925, las relaciones entre el Estado y los indígenas adquieren una forma contradictoria. Prosigue el objetivo de una conversión a la ciudadanía, más entendida como incorporación a la civilización (la cultura criolla). El discurso oficial sobre los indios se cubre de un sentimiento protector, se incorpora más a los indígenas al Estado, mediante el registro civil, pero quedan librados a una hegemonía local en cuanto a los catastros y a la inscripción y dotación de mano de obra para las obras públicas. Después de la abolición de la prisión por deudas, se anuncian las primeras intenciones de institucionalizar los conflictos étnicos con las Juntas Protectoras de la Raza India, propuestas en 1921.

De esta manera, el debate moderno sobre el concertaje que se desarrolla entre 1914 y 1918, donde se puso en discusión nuevamente la prisión por deudas, tenía por contenido la propuesta de formar un mercado de trabajo libre. El supuesto por parte de los promotores de la supresión de la prisión por deudas era que había una coacción jurídica y un dogal constituido por la deuda. Esto era cierto parcialmente. Pero, también era verdad que los conciertos habían desarrollado mecanismos de resistencia y acomodo ante los hacendados, a más de que ya existían nuevas alternativas de trabajo, incluyendo la migración a las ciudades¹⁴.

Cuando se toman los argumentos de Belisario Quevedo y Agustín Cueva, dos de los principales impugnadores del concertaje, puede notarse que al plantear la vigencia de un mercado de trabajo libre, era posible la extensión de la ciudadanía al agro, con el surgimiento de un trabajador agrícola moderno. El derecho liberal solo podía funcionar con ciudadanos, y era una camino para depurar las bases del poder local, rompiendo las formas de dominación de los hacendados, y creando las condiciones con una reforma desde arriba, para la constitución de un Estado moderno¹⁵.

La prisión por deudas fue, finalmente, suprimida del Código Civil en 1918. Esto tuvo un impacto desigual en las diferentes regiones, o al interior de las mismas se sintió de modos diferentes. Desde la Costa se informaba que en Milagro se habían deteriorado las relaciones laborales, mientras que en Ba-

14 Acerca de la evolución del concertaje y el mercado de trabajo, ver Ibarra (1988).

15 Sobre los argumentos contrarios al concertaje, véase: Cueva (1915) y Quevedo (1916). Existe también una descripción regional del concertaje y de la sociedad indígena en Tungurahua que no se le ha prestado la debida atención (Martínez 1916). Allí se introducen también importantes consideraciones sobre las comunidades indígenas y los indios urbanos.

lao se presentaron conatos de reclamos organizados de los peones. En la provincia de Imbabura, los terratenientes se quejaban de la anarquía reinante al cambiar las condiciones de negociación. Mientras que en Azuay y Tungurahua, provincias donde había existido desarrollo de la pequeña propiedad, los términos de la discusión del concertaje tuvieron un sentido distinto, en cuanto los trabajadores rurales habían desarrollado una mayor capacidad de negociación con los terratenientes.

El reto del indigenismo

Momento culminante y puesta en discusión de una nueva problemática, fue el apareamiento de *El indio ecuatoriano* de Pío Jaramillo Alvarado en 1922. Con este texto se crean las bases del indigenismo ecuatoriano como una corriente política intelectual sustentada en las clases medias y ciertos sectores terratenientes humanitarios. Puesto que seguía vigente la pregunta angustiante de lo que hacía del Ecuador una nación inconclusa porque su vertiente indígena permanecía fuera del concepto criollo de nación, era imperativo discutir las bases históricas de la nación. En la trayectoria de la nación, Pío Jaramillo encontraba una historia de opresión a los indígenas que se había acentuado aún más en el primer siglo republicano, dando lugar a una situación feudal en la que el concertaje había sido una expresión concentrada de esa opresión.

Tanto la revolución mexicana (1910) como la revolución rusa (1917) asomaban como amenazas algo lejanas, que inspirando temor no dejaban de proporcionar argumentos para la contienda ideológica. Estas revoluciones presentaban el problema agrario moderno y su posible solución con una vía campesina. De allí que, Pío Jaramillo tenga a mano sobre todo la revolución mexicana que él interpreta como un proceso de reivindicación del indio. Evocando la violencia del proceso mexicano, asumió que si no se resolvía el problema agrario por medios legales y dándole un nuevo papel al Estado, se podían estar incubando medidas violentas en el campo ecuatoriano (Jaramillo Alvarado 1922: 96-97 y 151).

Si bien ya la cuestión del concertaje en la discusión que presenta Pío Jaramillo Alvarado, no hacía sino reiterar los argumentos que llevaron a la supresión de la prisión por deudas, adquiere una comprensión de problema 'obrero', como manifestación de las relaciones laborales de los indígenas, que

debían desenvolverse en un mercado de trabajo libre. Es decir, la cuestión obrera, en un país donde este sujeto era embrionario, era una cuestión étnica.

La cuestión del indio debía entenderse, para Jaramillo Alvarado, como resolución del problema de la tierra, la transformación definitiva del concertaje y su incorporación a la institucionalidad del Estado por varios mecanismos.

Concédasele unos retazos de tierras, cultívese su espíritu y su inteligencia en los cuarteles militares, garantícesele un salario justo, respétese, en fin, su personalidad humana, y el indio que hoy es un peso muerto, de enorme resistencia pasiva en el engranaje de la administración, se convertirá en un colaborador activo y de gran importancia en el desarrollo agrícola, base y fundamento de la riqueza nacional... (*Ibíd*: 189-190).

De un modo u otro, Pío Jaramillo Alvarado plantea una reforma global al régimen de tenencia de la tierra, que incluya la redistribución de las tierras de la Iglesia, de los latifundios mal cultivados, y algo que es muy importante, un reconocimiento de la propiedad de tierras a las comunidades indígenas, reconociéndolas también como entidades jurídicas. Toda su propuesta concluye en lo que él llama la necesidad de una nueva “ley de indígenas”, que no sería más que una síntesis de principios sociales incorporados a las leyes liberales, con lo que se podría integrar a los indígenas de un modo corporativo moderno, aunque guardando un sentido protector que recuerda el espíritu de la legislación colonial. Así, su proyecto es el de un Estado fuerte que con su carácter integrador, limite el poder de los terratenientes y esté en capacidad de dirigir las transformaciones sociales, también a partir del nuevo papel protagónico que podían adquirir las clases medias.

Este programa de reformas que anuncia Pío Jaramillo fue, con ciertas variaciones, el horizonte que estuvo vigente para el trato de los indígenas desde la Revolución Juliana hasta la reforma agraria de 1964.

La principal oposición a estas propuestas del indigenismo naciente provino de la posición bastante más sólida de los núcleos modernos e ilustrados de la clase terrateniente de la Sierra que contaban con intelectuales que estaban, a su modo, tratando de reconstituir una imagen de nación, que habían emprendido en una limitada modernización de las haciendas y, a partir de su propia experiencia de dominación, se les presentaba como ineludible tratar el tema indígena, ya que siendo la mayoría de trabajadores de las haciendas de origen indígena, el problema estaba en casa. Construyeron, así, un arquetipo del

indígena que atribuyó como sus rasgos negativos un conjunto de valores diversos a la cultura occidental, plasmados en las prácticas religiosas, el alcoholismo y la permanencia de las instituciones comunales, que no hacían viable la formación de una ética del trabajo en el indígena (Arcos 1984: 111-112)¹⁶.

De este modo, la modernidad y el racismo se convirtieron en elementos centrales de las nuevas ideologías terratenientes que incorporaban el racismo constitutivo de la dominación étnica, junto con la ideología moderna del progreso, dándole un toque contemporáneo a las visiones negativas que sobre el indio ya se habían forjado en el siglo XIX.

El clima en que se habían desarrollado las interpretaciones acerca del indio en el siglo XIX era, hasta cierto punto, un ambiente 'frío', en el que las discusiones se producían en círculos estrechos, o se filtraban lentamente en el sistema escolar. Tal situación fue cambiando hacia un clima 'caliente' de la discusión en las primeras décadas del siglo XX. Más allá de la retórica encendida que implicó el debate sobre el concertaje, no podía seguirse ignorando el inquietante malestar que se vivía en múltiples conflictos de carácter local. Desde 1920, en las provincias de Chimborazo y Azuay, se gesta un potente ciclo de revueltas campesinas e indígenas donde los levantamientos más significativos se caracterizaban por los ataques en contra de los centros poblados, en tanto símbolos de la sociedad blanco mestiza, lugar terminal de las instancias inferiores del Estado, y residencia de las autoridades seccionales civiles y religiosas. El detonante fundamental para estas respuestas indígenas era determinada medida estatal, ya sea de carácter fiscal o de orden administrativo.

Por otra parte, siguiendo una tendencia constante del conflicto hacienda-comunidad, que ya en el siglo XIX caracteriza a buena parte de la conflictividad rural, los años veinte y treinta condensan estas tensiones que van a redefinir el lugar de la comunidad indígena en el agro.

Con el nuevo momento histórico que abre la Revolución Juliana de 1925, la comunidad indígena es redefinida como objeto de las políticas estatales, en tanto se estaba expresando en forma masiva el conflicto hacienda-comunidad en la Sierra norte y central, en conjunto con la insubordinación de conciertos en las haciendas. La intervención estatal fue progresivamente definiendo, por vía administrativa, medios de resolución del conflicto hacienda-comunidad y

16 Acerca del proceso de modernización del sistema de hacienda de la Sierra a comienzos de siglo, véase Trujillo (1986).

de las disputas entre pueblos mestizos y comunidades, así como de los litigios intercomunales, que aparecían ahora tratados en instancias estatales.

Este impulso modernizador del Estado, dio curso a que hayan nuevas opciones en el tratamiento de los conflictos rurales. Después de 1925, se van a tratar de establecer procedimientos administrativos que resuelvan de modo más eficaz los tediosos y largos conflictos rurales que se consumían en los niveles locales del aparato de justicia, aunque el ejército, como fuerza disuasiva y represiva, no dejaría de tener su papel en develar los levantamientos indígenas.

El nuevo clima creado por la Revolución Juliana introduce nociones amenazantes tales como 'función social de la propiedad', nueva categoría jurídica que desafía la propiedad terrateniente, en cuanto para el liberalismo humanista o para el naciente pensamiento socialista, existe la posibilidad de dar vida jurídica a las comunidades indígenas.

Esta amenaza que surgió al discutirse la constitución de 1929, donde justamente aparecía mencionada esta función social de la propiedad, genera una conciencia en los núcleos dirigentes de los terratenientes, relativa al avance amenazador del Estado, lo que unido a una nueva institucionalización del conflicto se traduciría, según los hacendados de la Sierra, en un obstáculo para el desarrollo de la agricultura.

El fantasma del tinterillo

Un fantasma recorría el agro serrano en la década de 1920, el fantasma del tinterillo, personaje tradicional en las disputas rurales que seguía vigente y contribuía a erosionar las formas tradicionales de control y dominación.

Después de la Revolución Liberal existen mejores condiciones para una recepción y escucha de las peticiones y reclamos de los indígenas. El Estado se torna algo más permeable en cuanto rige un discurso de la protección y redención al indio, aunque las bases de poder local sigan intactas.

En los discursos de los tinterillos, a la figura despótica del teniente político, va a agregarse ahora la del cura, asumiendo el contenido de los planteamientos cierto tono laico y anticlerical, pero manteniendo una invocación al sentido cristiano de justicia, mezclado en mayor o menor medida con las propuestas liberales de redención del indio.

La presencia de tinterillos se había incrementado ligada al ascenso del

mestizaje rural, la mayor socialización del pensamiento jurídico y la persistencia de los conflictos rurales pero su acción tendía a ser molesta para los terratenientes y las autoridades regionales que constantemente estaban exigiendo castigos y sanciones para ellos. Se les acusaba de haber sido los causantes o instigadores de fuertes conflictos, por ejemplo de los enfrentamientos entre el pueblo de Urcuquí y Jacinto Jijón y Caamaño en 1921, de haber movilizado a una alianza indígena y mestiza en Cayambe cuando ocuparon las tierras de la hacienda Chungalá en 1926. De haber azuzado a los peones levantiscos de Zuleta en 1919; de alentar falsas esperanzas en los indios de Paniquinra en 1920; de lanzar a los peones de Moyocancha al enfrentamiento en 1929. De alimentar el odio al progreso de los salasacas en 1924...

No faltaron las opiniones que añoraban la época colonial, con los protectores de indígenas como personajes que hacían factible un normal desenvolvimiento de los conflictos donde estaban inscritos los indígenas. Esta añoranza, implícitamente, es una alternativa al rol del tinterillo, en cuanto revivir el protector de indios, era dar ese papel a los ciudadanos más importantes de las cabeceras de cantón, esto es, a quienes se hallaban en la cúspide del poder local.

En tiempos coloniales han tenido los indios sus protectores; los tiempos no han cambiado, y por lo mismo, la justicia vulnerada está clamando porque los congresos, en vez de legislar impuestos y contribuciones odiosos e inaguantables, protejan a la infeliz raza india con Protectores en cada cantón, cargo que sería honorífico, y podría ser desempeñado por los Procuradores Síndicos, o por ciudadanos de probidad y de corazón compasivo¹⁷.

La alternativa de un síndico municipal o de otro funcionario judicial para ejercer un papel de intermediación en los litigios judiciales ya había sido postulada por Pío Jaramillo Alvarado como un medio para reemplazar al tinterillo (1922:191). Sus argumentos, originados en el pensamiento liberal, trataban de situar también la cuestión indígena en un problema de administración de justicia, que dé al Estado en sus niveles locales de ejercicio del poder y en los tribunales de tipo cantonal, el carácter de instancias de resolución de los problemas de justicia.

17 Rouguet Deldía (seud.), "Documentos importantes desde Caranque", *El Día*, 5-I-1925, Quito.

No es fácil establecer las relaciones reales entre la específica actuación que desempeña el tinterillo en los conflictos rurales, con el papel que asumió el militante de izquierda, o en un lenguaje más amenazante y denigrante al mismo tiempo, el ‘agitador’, término que correspondía a aquel activista que se desplazaba al campo para cumplir tareas del Partido Socialista o Comunista, partidos surgidos en 1926 y 1931 respectivamente.

Si los indios ofuscados por el rigor de las situaciones que padecen, o más extraviados todavía por los malos consejos de los agitadores blancos, se atreven a correr audaces aventuras, y manchan sus manos con sangre inocente, en medio de punibles fechorías, nada consigue la humanidad, ni adelanta la civilización ni queda satisfecha la justicia con llevar a cabo una matanza de indios¹⁸.

De esta manera, en los años treinta, la figura del agitador pasa a ser aquella que rememora el papel malévolos que se había atribuido a los tinterillos¹⁹. Por eso, siempre tenderán a reaparecer explicaciones que sitúan a agentes externos como las causas de los conflictos.

La vigencia de la barbarie en medio del progreso y la civilización

“Raza vencida y secularmente humillada” (*El Día*, 10-II-1928)

“Malos instintos de sus indios” (*Ibid.*)

“Instinto salvaje en toda su fiereza” (*El Día*, 12-I-1929).

“Raza lindante más con la escala inferior zoológica que con la de patronos y amos” (*El Comercio*, 7-II-1929)

“Absoluta incultura que le domina (al indio)” (*El Día*, 11-II-1929).

“Una grande vergüenza nacional” (*El Comercio*, 16-IV-1929).

“La pobre raza sufrida” (*El Comercio*, 16-IX-1929).

“Existe en el trayecto una tribu de indígenas salvajes, los famosos salasacas, de cabello largo, tez bronceada, estatura alta, invencible rebeldía a la civilización e indomable agresividad contra toda empresa de vías de comunicación que

18 “El levantamiento de indios en la provincia de Chimborazo”, *El Universo*, 28-II-1935, Guayaquil.

19 Acerca de la coyuntura del surgimiento de la izquierda y el sindicalismo rural, ver Ibarra (1984). Las condiciones de la implantación del vínculo entre el Partido Comunista y los indígenas de las haciendas de la Asistencia Pública de Cayambe fueron analizadas por Prieto (1978).

atravesen sus territorios. Estos bárbaros se opusieron siempre a la apertura de la carretera, resueltos firmemente a matar y morir” (*El Día*, 4-II-1928).

Este conjunto de opiniones entresacado de la prensa quiteña a fines de los años veinte tiene el valor de ubicarnos en las opiniones más generales que sobre el indio continuaban vigentes. Fueron generalmente vertidas cuando había levantamientos, ocasión en la que las opiniones se presentaban de modo más crudo. Predominan conceptos racistas que atribuyen un salvajismo opuesto a la civilización.

Pero en el lenguaje estatal se produce un desdoblamiento en dos tipos de opiniones, la una, que correspondería a posiciones integradoras donde se pone énfasis en la educación y la resolución jurídica y social de lo que ya es el ‘problema indígena’²⁰, y la otra, de posiciones más tradicionales, que por ejemplo, enarbolan una solución militar inspirados en el efecto benéfico que puede crear el cuartel:

...en mi concepto cabría ensayar el sistema empleado ya en otras Naciones, como Bolivia, de enrollar al indio en el Ejército, a fin de educarlo con la necesaria presión y poder incorporarlo a la vida colectiva. Sabido es ya que entre nosotros el Cuartel es la prolongación de la Escuela e indudablemente la raza vencida, abyecta y degradada hoy, podría por ese medio levantar su nivel²¹.

Para otros, con un sentido pragmático -ya en la década del treinta- se plantea la vinculación de los indígenas al consumo de la producción industrial, mediante un cambio cultural que implicaba el reemplazo del vestido tradicional y el uso del calzado. Ser civilizado es pasar a formar parte del mercado para la industria, rompiendo las barreras del autoconsumo. Este tema aparece en las discusiones del Congreso de Industriales de 1935. Un delegado expone públi-

20 La preocupación por buscar soluciones de carácter educativo, corresponde a una tendencia vigente en la misma época también en Perú y Bolivia. La influencia del pensamiento de Alcides Arguedas en el Ecuador, uno de los que en Bolivia había propugnado la solución educativa del problema indígena, en su libro *Pueblo enfermo* (1910), tuvo un eco importante en Benjamín Carrión. En un ensayo escrito en 1928, retoma la solución educativa, pero trasladándola al plano político: “Y entonces, no solamente se le ha de conceder al indio la facultad para el ejercicio de los derechos políticos, sino se le ha de ordenar su cumplimiento y se le ha de enseñar a cumplirlos, dándole la capacidad y la aptitud para ello, y creando en él la necesidad, la inclinación” (Carrión [1928] 1981:142, subr. en el original).

21 Informe del Ministro de Agricultura y Previsión Social 1929-1930, Quito, p. 48.

camente esta esperanza de encontrar una integración por vía del mercado:

El indio produce, produce y produce, pero no consume; no tiene necesidades, porque no se le ha enseñado a utilizar los programas de la civilización y a consumir para que aumente también su producción, y salga de ser máquina que no consume sino que sea hombre. El día que veamos las indias con zapatos de charol, con medias de seda, vestidos y sombreros elegantes, paseándose por las calles de Ambato del brazo de un indio, bien vestido, ese día será para la historia de la economía nacional una bendición, porque ganaríamos para nuestra industria un millón y medio o dos millones de nuevos consumidores para nuestras industrias y darían a nosotros y a ellos nueva forma de trabajo y de vida²².

De este modo, el indio pasaba a formar parte de la utopía industrializante en el anhelo de expansión del endeble mercado interior.

Final

En el curso del siglo XIX, los indígenas habían sido interpretados desde las relaciones sociales en las que se hallaban inmersos, donde la trama de la dominación étnica generaba la percepción cotidiana del indígena, conduciendo luego a una racionalización en el pensamiento estatal y eclesiástico que categorizaba al indígena.

Mientras en su lógica, el Derecho Civil parece hacer desaparecer las diferencias étnicas, ocurre paralelamente la elaboración del concepto de raza como una construcción de los intelectuales aristocráticos del siglo XIX que permite procesar las diferencias sociales y étnicas como formas biológicas. El mundo indígena será atrapado en la idea de atraso para oponerse a la idea de civilización o progreso, divisa del pensamiento criollo que aparecerá como la meta deseable para integrarse decentemente al mundo moderno.

Si la definición del indio que efectuaba el Estado, era la del dominante acerca del dominado; la que construía el tinterillo era la de las víctimas que buscaban protección y amparo. De esta manera, frente a una identidad atribuida a los indios, había surgido una manera de presentarse ante el poder.

22 Intervención de Roberto Levy, en: *Actas del congreso de industriales*, 1936, Imp. Nacional, Quito, p. 39.

La identidad devaluada del mundo indígena fue, en gran medida, el resultado de una fuerte desvalorización de las culturas locales de etnias que fueron homogeneizadas en una nueva percepción del indio que prolongaba una visión colonial. Esta identidad negativa del indio era una estigmatización y una imposición del mundo criollo, que permitía justificar una estructura de castas que seguía operando, aunque ya regían los principios de igualdad ante la ley, sobre todo después de la abolición del tributo, en 1857.

El proceso de constitución nacional que ha seguido el camino de una imposición de minorías, como en otros países de América Latina, hizo de la nación en el siglo XIX “la palabra que agrupa y define a un sector privilegiado, y tal situación se irá perpetuando de manera beligerante. Si en lo político, nación son unos cuantos, en lo cultural la nación será -ante los ojos de la elite- el espacio fatal donde una minoría justifica y redime ante la historia a una mayoría bárbara y crédula” (Monsiváis 1982: 161).

Para una nación que se había fundado en la exclusión histórica de un fuerte segmento de su población, la llegada del discurso protector del liberalismo, y luego las propuestas del indigenismo para integrar a la institucionalidad del Estado, marcan esos rasgos de paternalismo que suponen que el indígena es un menor de edad, digno de tutela. Estas concepciones han predominado en buena parte del siglo XX, aunque en el pensamiento cotidiano y las prácticas sociales siga vigente la tenaz oposición entre barbarie y civilización.

Como los indígenas han sido representados por otros, han estado invocados e interpretados en los debates que sobre su condición se han producido en diversas épocas

y su papel, hasta muy recientemente, era el de convidados de piedra. Es por eso que mucho de lo que se habló sobre el indio terminó en una ideología de alto contenido racista, lo cual, obviamente, poco tiene que ver con lo que los indígenas pensaban de sí mismos, algo que se halla en marcha mediante la reconstrucción de su identidad, transformándola en una nueva, ahora positiva, que desafía a la sociedad.

Bibliografía

- Actas del congreso de industriales*. 1936. Quito, Imprenta Nacional.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined communities, Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso, London.
- Arcos, Carlos. 1984. "El espíritu del progreso: los hacendados en el Ecuador del 900", *Cultura*, vol. VII, No. 19, Quito: Banco Central del Ecuador.
- Carrión, Benjamín. [1928] 1981. "Los creadores de la nueva América", en *Obras*, Quito, CCE.
- Cueva, Agustín. 1915. "Nuestra organización social y la servidumbre", *Revista de la Sociedad Jurídico Literaria*, No. 25, 1915, pp.29-58.
- Dubet, Francois. 1989. "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", *Estudios Sociológicos*, vol. VII, N° 21, México D.F., pp. 519-545.
- Exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores, 1873, s.p.
- Flores Galindo, Alberto. 1984. *Aristocracia y plebe. Lima 1760-1830*. Lima, Mosca Azul.
- Fuentealba, Gerardo. 1990. "La sociedad indígena en las primeras décadas de la República: continuidades coloniales y cambios republicanos", en *Nueva historia del Ecuador. Época Republicana II*, vol. 8, Quito: Corporación Editora Nacional/Ed. Grijalbo, pp.45-73.
- Goffman, Erving. 1970. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guerrero, Andrés. 1990. *Curacas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)*. Quito: Ed. El Conejo.
- Ibarra, Hernán. 1984. *La formación del movimiento popular*. Quito: CEDIS.
- Ibarra, Hernán. 1988. "Concertaje, jornaleo y haciendas (1850-1920)", en S. Pachano, *Población, migración y empleo en el Ecuador*, Quito: ILDIS, pp. 103-146.
- Informe del Gobernador de León. 1857. En Informe del Ministro del Interior, Quito.
- Informe del Ministro de Agricultura y Previsión Social 1929-1930, Quito
- Jaramillo Alvarado, Pío. 1922. *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología nacional*, Quito: Imp. Quito.
- Lisboa, Miguel María. [1866] 1984. *Relación de un viaje a Venezuela, Nueva Granada y Ecuador*, Bogotá: Fondo Cultural Cafetero.
- Mariátegui, José Carlos. [1928] 1964. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Ed. Amauta.

- Martínez, Nicolás. 1916. *La condición de la raza indígena en la provincia de Tungurahua*. Ambato: Talleres del Instituto Martínez.
- Mera, Juan León. 1884. *Catecismo de geografía de la República del Ecuador*. 2da. Ed. Guayaquil: Imp. de la Nación.
- Monsiváis, Carlos. 1982. “La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas. Notas sobre la historia del término “cultura nacional” en México”, et. al., *En torno a la cultura nacional*, México D.F., SEP/80- Fondo de Cultura Económica.
- Oberem, Udo. 1985. “La sociedad indígena durante el período colonial de Hispanoamérica”, *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, N° 5, pp. 161-217.
- Pallares Arteta, Leonidas. 1892. Informe. Junta Central del 4o. Centenario del Descubrimiento de América, en *Informe del Ministro del Interior*, s.p.
- Prieto, Mercedes. 1978. *Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas de Olmedo/Ecuador (1926-1948)*, Tesis, Dep. de Antropología, PUCE, Quito.
- Quevedo, Belisario. 1916. “El salario del concierto”, *Revista de la Sociedad Jurídico Literaria*, No. 33, pp. 67-76.
- Rubio Orbe, Alfredo. 1954. *Legislación indigenista del Ecuador*, México D.F., Instituto Indigenista Interamericano.
- Trujillo, Jorge. 1986. *La hacienda serrana. 1900-1930*, Quito: IEE/Abya-Yala.

Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo*

Eduardo Kingman Garcés**,
Ton Salman***
y Anke Van Dan****

Introducción

Una simple lectura etnográfica nos muestra las modificaciones que se han producido en la vida cotidiana de los latinoamericanos hacia fines de los noventa. Los sectores populares tanto como las clases medias y altas de Quito, Cuzco, o La Paz, pueden ver el mismo tipo de *talkshow* y el mismo tipo de telenovela que la gente que vive en Calcuta o Colombo, Minneapolis o Baltimore, Lagos o Brazzaville. Los jóvenes pueden escuchar la misma música, elegir entre discotecas *funk*, *trash*, *hiphop*, *raï*, 'andina' o 'tropical', y pueden vestirse con el mismo tipo de ropa, en todas sus variedades mundialmente difundidas. Los 'pares de estilo' se encuentran en todas partes y las 'identidades colectivas' se han internacionalizado (Martín Barbero 1987). Ahora se puede elegir de los mismos *bytes* culturales que sus equivalentes en Berlín o Yakarta, para distinguirse y expresar el (mal) genio (Sánchez Parga 1997: 106/107). ¿Es qué 'por fin' la modernidad vía la globalización -y lo que se presenta como la otra cara

* Tomado de: Ton Salman y Eduardo Kingman G. *Antigua Modernidad y Memoria del Presente*; Quito: FLACSO - Ecuador, 1999

** Profesor-investigador de FLACSO - Ecuador

*** Vrije Universiteit Amsterdam

**** Anke van Dam, Experta en educación, Ministerio de Relaciones Exteriores, Departamento de Cultura, Educación e Investigación, La Haya. Correo electrónico: anke-van.dam@minbuza.nl

del mismo proceso, la postmodernidad- se ha establecido en la cotidianidad de los latinoamericanos? A primera vista, así parece ser.

Si hacia la primera mitad del siglo XX la adopción de estilos de vida y sistemas de comportamiento 'universales' competía únicamente a una elite de las clases altas y medias; hoy ello involucra, en mayor o menor medida, al conjunto de la población. La intensificación de los medios y la rapidez de la difusión de mensajes culturales parecen haber logrado lo que durante siglos la imposición, el anhelo de imitar de parte de las elites, y la jerarquía en las relaciones internacionales no habían podido realizar: la modernización cultural de América Latina; y esto -paradójicamente- sucedería justamente cuando el contenido de 'lo moderno' se estaría esfumando por los procesos de globalización, hibridación, y lo posmoderno.

Hacia la primera mitad del siglo XX, los países de Latinoamérica, y particularmente los andinos, se encontraban poco tecnificados y desarrollados; aislados con respecto al resto del mundo y sin una dinámica mercantil que vincule sus diversas regiones entre sí. No existían aún grandes ciudades; la población era predominantemente rural. Los mecanismos de socialización se circunscribían a lo local y a un ámbito de relaciones armado a partir de la comunidad, el barrio, la familia, los oficios y las cofradías. Aunque en algunos de estos países se habían producido importantes reformas liberales, la cotidianidad seguía siendo influida por un tipo de religiosidad particular que ha sido caracterizada como barroca. El barroco, si bien formaba parte de los dispositivos de poder generados en la colonia (Terán 1992), daba lugar a formas aparentemente permisivas con fuerte influjo de lo popular y de lo local, caracterizadas por algunos autores como barroco americano (Carvajal 1995). El sistema escolar, que con el tiempo se convertiría en un poderoso recurso civilizatorio, no se encontraba aún lo suficientemente generalizado. La mayoría de la población era analfabeta o semianalfabeta. La adopción de códigos y prácticas culturales 'modernos' sirvió, hasta las primeras décadas del siglo XX, y en el caso de algunos países hasta épocas muy recientes, como un elemento de distinción y diferenciación con respecto a lo no-moderno, lo no-urbanizado, y lo indígena, antes que como una estrategia aplicable al conjunto de la población. En el ambiente de la ciudad la modernidad se confundía con el ornato (Kingman 1998).

En las décadas de los años 30 y 40, era posible reconocer dos vertientes más o menos claras en la constitución de las culturas populares en los Andes: lo andino y lo hispano, y no solo en el campo sino en buena parte de las ciu-

dades. Hacia 1950, José María Arguedas expresaba su preocupación por la forma como las culturas del interior comenzaban a descomponerse como resultado del desarrollo de los medios de transporte que rompían con el antiguo aislamiento que había servido de base a su reproducción. No olvidemos que para esa época la radio, el cine, la prensa, la literatura de difusión, apenas habían comenzado a difundirse en las ciudades y que grandes capas de la población rural no tenía prácticamente acceso a ello. Es en esa época, justamente, cuando un grupo de estudiosos entre los que se encontraba el propio Arguedas desarrollan un apasionado registro orientado al rescate de los elementos de las culturas andinas, de su memoria oral y de su ritualidad, 'en vías de desaparición'. Quince años más tarde, en 1966, el mismo Arguedas se refería a "las gigantescas empresas distribuidoras de materiales destinados a la estandarización de la mentalidad" (Arguedas 1975: 186). Éstas habían ganado clientela en las ciudades ("esas urbes repentinas"), pero su acción 'colonizadora' se topaba con el desconcierto, a la vez que la resistencia de los "aluviones humanos de origen campesino". Lo andino encontraba en las ciudades nuevos canales de expresión (como las radios para la difusión de su música) y hacían de ellas "campos de lucha intensa" (Arguedas 1975: 187).

Ya hace tiempo reconocimos el juego de relaciones sociales, culturales y medioambientales a partir del cual se desarrolla lo andino. Los Andes se constituyeron históricamente a partir de un juego de fuerzas entre el sistema colonial y neocolonial y el mundo indígena generado por éste. La 'ciudad señorial' incluyó, por oposición, lo indígena y lo plebeyo; el centro, 'los barrios', la 'ciudad letrada', la 'no letrada'. Aún cuando tradicionalmente el proyecto de la modernidad suponía una propuesta de absorción, de homogeneización cultural a la que algunos autores han denominado proceso civilizatorio, la dinámica de cambios tecnológicos contemporáneos ha ido más allá de la antigua dinámica civilizatoria: la inmensa gama de referentes culturales a la que se ven sujetos los individuos proviene hoy como ayer no sólo del centro sino también de la periferia y no solamente de lo letrado sino de lo audiovisual y de lo masivo.

La contemporánea noción de modernidad es, de hecho, distinta de la que se utilizaba en el pasado. La modernidad, tal como se la concibió hasta la primera mitad del siglo XX, no constituía un proyecto aplicable del mismo modo al conjunto de sectores sociales. La mayoría de la población conservaba aún elementos de sus culturas locales y aunque se había generado un mercado interno, seguía teniendo peso entre la población campesina un tipo de econo-

mía doméstica de auto subsistencia. Todo esto estaba y está en parte relacionado con las dificultades que encontraba el propio Estado para incorporar al conjunto de la población a la ciudadanía, dado el carácter profundamente escindido de las sociedades andinas, herederas de la antigua división entre la República de Españoles y la de Indios.

Al interior del propio pensamiento social lejos estuvo de alcanzarse, y hasta fecha muy reciente, el nivel actual de discusión acerca de las perspectivas de la modernidad (o de la postmodernidad). A esta realidad correspondió un marco de análisis de lo cultural urbano caracterizado por categorías polares, entre lo rural y lo urbano, lo tradicional y moderno, e incluso lo blanco-mestizo y lo indio, concebidos como realidades autónomas sin influencias entre sí.

Nuestras preocupaciones actuales, aunque aparentemente obedecen al mismo contenido, son distintas, ya que a la vez que estamos embarcados en una nueva dinámica de cambios culturales, vivimos los efectos de procesos que en buena medida ya se dieron. De hecho han cambiado los elementos de la cotidianidad a partir de los cuales estábamos en condiciones de percibir lo tradicional y lo moderno. Los canales y formas de difusión de preocupaciones y valores culturales ‘universales’ eran bastante restringidos en el pasado, mientras que ahora estos canales se han multiplicado sin que en principio existan límites a su accesibilidad, como tampoco a la penetración de símbolos y comportamientos cosmopolitas.

La modernidad -hoy más que antes- lejos está de constituir un fenómeno externo a la cultura popular mestiza e indígena (algo que pueda seguir percibiéndose como ‘imposición’ desde afuera). Ha pasado a formar parte fundamental de su vida. De hecho existe una interiorización mucho más profunda de valores y códigos ‘culturales modernos’.

Pero no solo la cotidianidad ha sido invadida por la modernidad sino que las formas de representación de lo tradicional y lo moderno se han modificado. Los antiguos marcos teóricos se han debilitado en los últimos años y, a primera vista, anacronizado. Así la idea del ‘campesino urbano’, que marcó las aproximaciones a las ciudades andinas durante muchos años y contribuyó a formarse una visión dualista de las urbes. Esta perspectiva, económica y cultural, que partía del criterio de que el inmigrante estaba incapacitado para adaptarse a la vida urbana moderna, y que mantendría un comportamiento irracional, formando un ‘segmento aparte’ fue rebatida hace tiempo (Portes 1972), y ahora más que nunca parecería haber perdido su razón de ser. Hoy

en día la noción de una ‘confrontación’ entre valores pre-urbanos o extra-modernos por un lado, y la lógica urbana moderna por el otro lado, prácticamente ha desaparecido en los estudios sobre cultura popular urbana¹. Por eso, uno puede incluso preguntarse si una oposición entre lo ‘occidental’ y lo ‘autóctono’ aún tiene sentido, desde la perspectiva del análisis social.

Lo étnico, otro parámetro en los estudios sobre la cultura urbana en los Andes, tampoco resultó ser una variante unívoca. Lo que se entiende por ‘indígena’ desde ‘afuera’ y desde ‘adentro’ estuvo siempre sujeto a redefiniciones. Depende de procesos de mutua demarcación; de una dinámica conflictiva de autodefinición y revalorización, o por el contrario desvalorización de lo indígena, como también de lo mestizo y lo cholo (ver Bustos 1992: 182-188, Selverston 1997). Muchos quiteños suelen hablar de ‘ellos’ si hablan de los indígenas. Pero hablan de ‘nosotros’, en oposición a los españoles concebidos como ‘ellos’, si se refieren a la conquista. Es dentro de este flujo de identificaciones y demarcaciones que se constituye lo ‘real’ del indígena, del mestizo y del cholo.

Aunque todo esto guarda una profunda carga histórica, hoy en día existe una fuerte tendencia hacia la pérdida de las bases locales de esa historia y de las nociones necesarias para entender la relación entre los procesos globales y los locales; como si el olvido, cada vez con mayor fuerza le ganara espacio a la ‘memoria’ y se fueran diluyendo las trayectorias históricas de las identidades y auto identificaciones. Parecería que los componentes que marcaron las identidades se han desterritorializado y ‘volaran sueltos’ y lo único que queda, a la larga, serían muchedumbres fraccionadas, con apenas unos vagos residuos de historia colectiva.

Las imágenes sobre ‘la ciudad’, resultado de todos estos desarrollos, también se han ido diferenciado. Los signos que servían de base para clasificar los espacios y los grupos sociales se han complejizado. Lo ‘señorial’, lo popular, lo indígena, el norte y el sur, lo alto y lo bajo, como sistemas clasificatorios que permitían ordenar la imagen de la ciudad, resultan ahora insuficientes. Algunos autores han sugerido complementar el análisis de la ciudad con la dimensión de “lo imaginario” (Silva 1992). Los hombres no sólo habitan la ciudad

1 Aunque esto no significa que estas u otro tipo de percepciones duales no puedan volver a reaparecer. El pensamiento social no depende únicamente de un desarrollo al interior de su propio campo, sino que se ve inevitablemente atrapado por las modificaciones que se producen en los imaginarios sociales.

sino que se ven envueltos en un juego de representaciones, de pre-lecturas que sirven de base a su relación cotidiana con el 'otro' y con sus espacios.

Las ciudades han crecido y se han diversificado, de modo que hoy más que nunca se hace imposible captarlas de un solo golpe de vista. Los recorridos por la ciudad se hacen cada vez más difíciles, cuando no imposibles. Para movernos dentro de ella nos valemos de mapas mentales. Esos mapas definen recorridos, hitos, fronteras, en parte reales y en parte imaginadas.

La idea de que la ciudad se asemeja a una jungla adquiere cada vez más significado, ya que en muchos casos no hablamos de ciudades sino de megaciudades formadas por infinidad de fragmentos. La forma de vivir esas ciudades es contradictoria. Por un lado existe una tendencia al aislamiento, a la constitución de espacios protegidos (urbanizaciones, colegios, centros bancarios y de compra) en medio del desorden; por otro lado, los individuos, sobre todo los de las clases populares, se ven en la necesidad de recorrer la ciudad, por razones de trabajo o de ocio, a desplazarse por una multiplicidad de espacios y a jugar roles diversos. A esto se añaden los desplazamientos virtuales generados por los medios. Eso no sólo permite ampliar su campo de experiencias y sus pautas de comportamiento sino sentar las bases para formas culturales nuevas. Lo que define una identidad ya no está marcado únicamente por el lugar de origen, o por el barrio en el que se habita, sino por todo un juego de elementos culturales en movimiento, resultado en gran parte, de esta diversidad de roles. Todo esto influye en las formas como los individuos van percibiendo y definiendo al 'otro' o autodefiniéndose. Aunque en las ciudades andinas continúan reproduciéndose sistemas clasificatorios ligados a criterios racistas que se expresan en un permanente irrespeto al 'otro' y en una dificultad de comunicación entre los diversos sectores sociales y personas, la propia expansión urbana y sobre todo, la economía y la configuración social urbana, sienta las bases para otras formas de relaciones mucho más ligadas con la moderna noción de ciudadanía.

En todo caso, lo que nos interesa subrayar es que actualmente ya no estamos hablando de una diferenciación más, o de unos matices más. El panorama, en los últimos años se ha complicado, no solamente en términos de más variantes y variables, sino cualitativamente. "La cultura se ha convertido en un proceso de ensamblado multinacional, una articulación flexible de partes, un montaje de rasgos que cualquier ciudadano de cualquier país, religión o ideología puede leer y usar" (García Canclini 1995: 16). Son estos acontecimien-

tos los que actualmente se trata de explicar con los análisis sobre los nuevos medios de comunicación y su difusión cada vez más extensa, o con términos como globalización, ciudadano-consumidor, postmodernismo, o con la llamada ‘hibridación’ de la cultura.

Estos estudios contemporáneos enfatizan toda una nueva serie de dimensiones de la cultura urbana. Para empezar, uno de los efectos de los *mass media* y de la difusión masiva de los bienes producidos por la industria cultural ha sido la pérdida de la ‘evidencia de lo nuestro’; en su lugar tomó fuerza una ampliación inusitada de textos y signos culturales desligados de referentes. Además, los sistemas de circulación de estos productos los desligan de cualquier relación directa con una localidad, una clase o con la idea de un centro productor y difusor de ideas. Esto significa que, incluso el anhelo de cuidar o revitalizar las ‘tradiciones propias’, tenga como presuposición un tipo de relación con ‘lo nuestro’ mucho más reflexiva y consciente que antes y menos automática. Esto, incluso, lleva a veces a una paradoja, porque los que tratan de rescatar su cultura (que supuestamente está bajo amenaza) suelen ser en ocasiones los mismos que la presentan como algo acabado, algo ahistórico, y suelen juzgar cualquier transformación como atentados contra lo auténtico. Con esta actitud nostálgica, demuestran involuntariamente que la cultura es resultado en parte de una reinvencción, muchas veces como respuesta a presiones de afuera. Y también se infiere que la gente, casi por definición, establece una relación a la vez interna y externa con su cultura; su actitud frente a lo heredado esta motivado por el conocimiento de lo ajeno y viceversa (Paerregaard 1997: 40).

Por otra parte, las estratificaciones basadas en divisiones espaciales y de segregaciones socioculturales también han perdido su univocidad en las teorizaciones sobre culturas urbanas. Según Brunner, Barrios y Catalán (1989), los referentes que permitían inventariar las prácticas culturales tradicionales, como el barrio, la familia, la religión, el contacto diario con los ‘compadres del trabajo’, han perdido peso. Hoy en día, existen otras fuentes que alimentan la cultura y que han transformado el sentido de los propios espacios. Buena parte de las fuentes culturales se han ‘comercializado’; han pasado a formar parte de un ‘mercado de mensajes’ abierto al público. “Las bases de la cultura cotidiana pierden sus referentes tradicionales de clase y estrato y se vuelven mucho más de ‘estamentos’. Se constituyen en torno de atributos de participación en el consumo, los mismos que son capaces de definir identidades o ‘es-

tilos de vida' multilocales, sea por inclusión o por exclusión de los respectivos mercados y circuitos asociativos". Es a partir de ahí que se constituyen constelaciones culturales de -un nuevo- tipo estamental, "bajo la forma de culturas juveniles, cultura estudiantil, culturas de mujeres, culturas de grupos profesionales, de sectores obreros, de pobladores, de empresarios jóvenes, empresarios tradicionales, de tecnócratas, académicos y así sucesivamente" (Brunner, Barrios y Catalán 1989: 188).

A partir de todo lo señalado, cabe preguntarse si las antiguas prenociencias y distinciones teóricas válidas en estudios sobre culturas urbanas han perdido ahora su utilidad. ¿Es que las aproximaciones que se fundaban en el análisis de relaciones económicas, de segregación y de poder, en tradiciones, en repertorios y en herencias culturales, en el mestizaje y lo señorial, en la idea de una modernización parcial, han perdido sus anclajes? ¿Ahora necesitaríamos, más bien, de aproximaciones que tomen como punto de partida conceptos como los de hibridación (García Canclini 1990), de polifonía, de globalización y postmodernización, y de interacciones culturales sin rumbo o centro de gravitación, como los *Cultural Studies* (Grossberg *et al* (eds) 1992, Hall y De Gay 1996)?. En los siguientes acápite exploraremos algunas de estas nuevas propuestas de análisis. En realidad no pretendemos hacer otra cosa que 'deshilvanar' la complejidad contemporánea en el terreno de la investigación, en una época en la cual, aparentemente, estaría desapareciendo todo anclaje para hablar de este tipo de temas.

El enfoque de la hibridación

No queremos dar la impresión de que recién ahora, con los imaginarios posmodernos y la idea de la hibridación, se habrían ido al traste los esquemas polares. Los estudiosos de la cultura en América Latina han puesto énfasis desde hace algún tiempo en el carácter dinámico y cambiante de las culturas urbanas. De hecho, perdieron piso en el debate de lo urbano, las oposiciones binarias tradicional / moderno, occidental / autóctono, dentro / fuera, arriba / abajo, conformista / desafiante. Lo contingente y lo específico han jugado un papel cada vez más central en los análisis en las últimas décadas, dando lugar a una mayor atención a categorías de análisis 'mixtas', compuestas, diferenciadas (ver Carrión 1988 b: 111).

Perdieron peso los esquemas clasistas, con el descubrimiento de procesos complejos relacionados con la reproducción de la vida social o con lo difícil que resulta seguir concibiendo el 'mundo de los pobres de la ciudad' como un universo homogéneo. Los estudios sobre barrios marginales, políticas urbanas, políticas de vivienda, mujeres en la ciudad, violencia urbana, temas ecológicos, etcétera (Carrión 1988b: 100 y sig.) dejaron, paradójicamente, cada vez menos espacio para una imagen compartimentalizada de la ciudad, mostrando la conexión de estas distintas dimensiones. Por ello se relativizó -entre otras cosas- la imagen de un sector marginal homogéneo y excluido descubriéndose el 'éxito económico relativo' de algunos pobladores y pobladoras, la participación de las mujeres en organizaciones barriales: las diferenciaciones internas que generaban estos procesos. Fueron muestras de posibilidades de movilidad social, o de cambios en las jerarquías de género, que contribuían a una diferenciación dentro de los sectores populares. Además, nuevos patrones de organización, nuevas categorías de movilización, o procesos de migración inter-urbanas fueron evidencias de que el universo popular se veía sacudido por nuevas sub-divisiones y jerarquías-de-prestigio. La caducidad de los antiguos esquemas duales (ver Peattie 1980) se mostró también en estudios que mostraban la presencia indígena en la ciudad (Albó 1983, Altamirano 1988, Golte, 1988), y que evidenciaban que estas culturas no son -y nunca fueron- culturas plenamente terminadas, no-contaminadas, si no culturas con amplia capacidad de crear y generar cambios. De hecho -se subrayó- estudiar las culturas como si ellas se alimentaran solamente de recuerdos, herencias y una ritualidad sería convertirlas en objetos museográficos.

Pero si bien los esquemas polares fueron perdiendo su fuerza de convencimiento desde hace tiempo, sólo en los últimos tiempos se han producido cambios radicales en la estructuración de la vida social y cultural que han dado traste con los residuos de percepción unívoca, por lo menos en el campo de las Ciencias Sociales. Nos referimos a dos grandes olas de diversificación y complejización de las relaciones sociales urbanas que han obligado a ir más allá en este proceso de cuestionamiento de las conceptualizaciones tradicionales. Estas dos olas no solamente criticaron, a manera de ejemplo, la noción de una cultura popular opuesta a las culturas dominantes, o bien marcada por su integridad y coherencia, sino que la dejaron en ruinas y la reemplazaron por conceptos que subrayan la polifonía y la mezcla.

En primer lugar, y más específicamente en cuanto a la cultura popular, se diversificó la temática haciéndose cada vez mayor hincapié en una radical heterogeneidad popular, en lo plural de las culturas populares y en la ósmosis entre la cultura popular y la cultura de elite, la cultura 'oficial' y la cultura de masas. Las investigaciones de las últimas décadas mostraron que la idea de coherencia o algún 'máximo común divisor' de la cultura popular frente a culturas dominantes -ni hablar de una unidad, u homogeneidad- resultaba ser una ilusión. La cultura popular estaba constituida también por elementos y componentes que no tenían raíces populares (Howe 1990: 54). El esquema, por más matizado que fuese, de una oposición entre mundos culturales distintos, perdió entonces todo lo que le quedaba de vigencia. Este fue el primer paso hacia la percepción de un proceso de 'hibridación' que iba más allá de la dinámica ya tradicionalmente presente en estudios sobre culturas urbanas (Gramsci 1986, García Canclini 1984, Storey 1993: 15, Escobar 1992).

Y para subrayar el punto, también se mostró que son tanto las interacciones con 'el afuera' como las dinámicas dentro de los sectores populares los factores que producen cambios y modificaciones, y que incluso ponen en duda la antigua demarcación entre 'lo de afuera' y 'lo de adentro'. El patrón de investigación de la cultura urbana más antiguo, que únicamente incluye tendencias unidireccionales y dicotómicas, pasó por alto estos procesos de 'dialécticas múltiples' (Howe 1990). El objeto de estudio quedó desde entonces radicalmente 'descentralizado', y ha sido estudiado desde muchos y distintos ángulos, enfocándose en muchos y distintos niveles y manifestaciones, y basándose en valoraciones muy dispersas (ver Lezama 1991).

América Latina ha vivido un proceso creciente de urbanización que de un modo u otro ha contribuido a estos cambios en las formas de percibir los fenómenos culturales. La propia ciudad genera una enorme diversidad de roles, de referentes, de tal manera que no sólo imposibilita cualquier pretensión de percibirla o, incluso, de percibir sus fragmentos en una re-presentación coherente sino que el mismo sujeto urbano se ve atravesado en su cotidianidad por una gran diversidad de referentes culturales a partir de los cuales construye y reconstruye, de modo permanente y a modo de pastiche, su 'imagen-mundo'.

La globalización, la segunda ola, profundizó e hizo aún más radical la tendencia centrífuga ya destacada. Ahora, no solamente las culturas 'alrededor' de lo popular, sino también los mensajes culturales de todo el mundo parecen influir y 'co-constituir' lo popular urbano. Con la multiplicación de los mensa-

jes, de los 'universos virtuales' en los cuales vivir y auto-identificarse, se ha perdido la vieja confrontación entre significados identificables y con raíces en tradiciones determinadas. El efecto ha sido una pérdida de un horizonte en común, y, según algunos, la emergencia de un futuro amorfo, y una historia vacía (ver Hopenhayn 1994). Esta segunda fase de hibridación y de aparente disolución de las fronteras entre cultura popular y cultura de elite (o incluso de la idea de culturas con substratos propios) era la base para una aproximación posmoderna a las culturas urbanas (ver Bauman 1992, Hopenhayn 1994, Nelson et al 1992, García Canclini y Aranbiaga (eds) 1988, Hall 1991, King 1991, García Canclini 1993, Yúdice 1992). Según algunos autores, es justamente la 'postmodernización' de la antropología urbana la última esperanza para -siempre de modo provisional y contingente, y por medio de (de)construcciones múltiples- descifrar la realidad urbana, concebida como un 'libre flujo' de significados.

Los efectos discutidos se dan simultánea y fragmentadamente. Por ello, la dinámica urbana ya no tiene destino. Hemos perdido las dicotomías a partir de las cuales se podía sostener -o desmentir- que la cultura tradicional iba a ser la salvación (Muñoz 1980), o la eterna perdedora, o, en base de las cuales se podía afirmar que las culturas modernas iban a salvarnos, o, por el contrario, iban a ser las sepultureras de las culturas subalternas. Los términos que servían de base para tales afirmaciones se esfumaban.

Nos vemos enfrentados con fenómenos nuevos que no pueden ser abordados con los viejos instrumentos de análisis. Y aún estamos buscando los nuevos. La antropología y la sociología más recientes se han limitado, por el momento, a constatar dichos fenómenos. Existe, sin lugar a duda, una vinculación entre la dinámica de la urbanización, el desarrollo de nuevas tecnologías de la comunicación, la globalización y la desterritorialización de buena parte de los procesos económicos, sociales y culturales y la constitución de nuevas perspectivas de reflexión dentro de las Ciencias Sociales. Estos eventos y procesos actuales, políticos, económicos, sociales y culturales, como también teóricos, nos obligan de hecho a re-pensar lo que ha de entenderse por cultura urbana, cultura popular y cultura de elite, cultura chola y cultura indígena, así como las estrategias tradicionales de concebir sus desarrollos, relaciones, auto-percepciones y estrategias de prestigio.

Aun cuando estuviésemos de acuerdo en que las antiguas distinciones elementales entre las diversas expresiones culturales han perdido su asidero, no

sabemos por dónde empezar 'de nuevo', porque con la multiplicación de referentes y la disolución de vínculos entre significados y significantes, la pretensión de re-presentar parece haber perdido su fundamento. No solamente Clifford Geertz (1973), sino también y con mayor radicalismo, los postmodernos han subrayado este punto (Tyler 1991). Este creciente cruce de elementos culturales y redefinición y resignificación de las culturas urbanas nos obliga a reconsiderar la pretensión de re-presentarlas tal cual.

Algunos autores, incluso, van más allá, y sugieren que el postmodernismo se estableció en América Latina ya mucho antes de que el término se pusiera de moda, e incluso antes de que se hubiese llegado a una modernidad en el sentido tradicional del término; lo que en parte explica el problema de la representación. América Latina fue postmoderno no solamente en términos de la heterogeneidad, o de 'encuentro' entre lo indígena, lo negro, lo hispano, lo criollo -en donde nunca se estableció la sincronía 'de los tiempos'-, sino también en el sentido de que la discriminación racial y étnica y la 'hiperinflación' monetaria, vieja y notoria condición en América Latina, se convirtieron en fenómenos psicosociales que trajeron y traen como consecuencia el estrés, la inseguridad, el escepticismo, e incluso el cinismo y la violencia cotidiana. El 'extraviado' social y cultural habitó, de acuerdo a ello, América Latina desde siempre. En lugar de auto-determinación, en América Latina reinaba y reina un juego permanente con el inmediatismo en un entorno de una notoria falta de historia y memoria común (Yúdice 1992). Y esta inseguridad y esta cacofonía marcaron, desde tiempos ya, los procesos de intercambio social y cultural. Según Yúdice, el postmodernismo latino no tiene el mismo carácter del postmodernismo en 'el centro'; allí refleja algún desarrollo diacrónico. En América Latina, en cambio, tomó y tomaría cuerpo en una modernidad permanente y necesariamente inacabada. Se construye así, y ahora más que nunca, una multiplicidad de voces, significados, relaciones y esquivaciones de relaciones, a base de una asunción y elaboración de lo tradicional dentro de una modernidad que no tiene ejemplo, ni rumbo o coherencia: una modernidad que se construye en base a la polifonía y por ello mismo no puede acabar siendo modernidad. De manera que el análisis de cultura urbana basado en jerarquías, dicotomías y herencias, todas presumiendo representatividad, no sirve más.

Y más aun, la cultura, en la perspectiva postmoderna, se ha vuelto un mercado mundial (King (ed.) 1991, Yúdice 1992). Medios de comunicación de masas, dispersión de mensajes y modas culturales por todo el globo agudi-

zaron aún más lo ‘anárquico’ de la cultura -urbana- latinoamericana. La penetración por todos los rincones de América Latina de estos contenidos culturales ahora más que nunca produce una cultura que es híbrida más que heredada, fragmentada más que coherente. En las ciudades de América Latina sería imposible encontrar -o analizar usando semejantes categorías- grupos fijos de indígenas, mestizos y blancos, o clases medias y clases obreras, cada uno con sus particularidades. Lo que encontramos, en cambio, son ‘multitudes’ (García Canclini 1990, 1993, Ibarra 1995).

Las consecuencias de dicha propuesta son muy fuertes para aquellos que intentaban estudiar las culturas urbanas y las culturas populares urbanas con vocación política o con intereses emancipatorios. Parece que para muchos de ellos lo más acertado ha sido tratar de interpretar estos procesos a partir de la idea de ambigüedad (García Canclini 1990, 1993; Bengoa 1996, Lechner 1988, Parker 1993). Dos nociones claves en este marco de interpretación de la ambigüedad son fragmentación y liberación.

La fragmentación hace referencia a la creciente ‘desapropiación’ de tradiciones y elementos culturales transferidos por las generaciones anteriores. Ahora nada forma parte de una tradición, nada es heredado. No hay más fundamento en lo transferido; uno mismo tiene que armarse su mundo cultural sobre fracciones y trozos que no tienen lazos entre sí.

Según varios autores este proceso es, en primer lugar, un proceso de manipulación, pérdida, y desintegración. Este proceso de ‘desenraizamiento’ de prácticas culturales, si fuera verdad, conduce a una pérdida de las viejas fuentes de autonomía y resistencia de la cultura popular (Hamelink 1994, Aman y Parker (eds.) 1991). La destrucción de tradiciones no es solamente una pérdida de cultura, sino también la pérdida de las fuentes necesarias para resistir la absorción en la (post)modernidad capitalista. Se erosionan las identidades y entidades colectivas que confirmaban la oposición entre ‘nosotros aquí abajo’ y la burguesía y los políticos. Se roba del pueblo su cultura como parte del proceso orientado a disciplinarlo y, en el contexto de la globalización, esto significaría: convertirlos en consumidores, no importe cuál sea su ‘muy personal’ estilo de vida.

A pesar de que muchas veces estos lamentos suelen tener su base en fuertes voluntades y anhelos políticos y suelen ‘esencializar’ las identidades de las ‘clases opuestas’ en la sociedad capitalista (y, gracias a la persistencia de la corrupción en muchos países latinoamericanos, muchas veces clepto-capitalis-

tas), sin embargo, evocan importantes cuestionamientos a la pretensión del 'cubre-todo' del que peca el enfoque postmodernista, con sus referentes básicos, globalización e hibridación. Sugieren -aunque fuera solamente de modo implícito- que la noción de 'culturas híbridas' hace caso omiso de aspectos sustanciales, como la exclusión y el orden jerárquico. Pero antes de entrar en este tema, revisemos la posición, que es menos categórica, sobre el efecto perjudicial del 'flujo libre' de significados y *bytes* culturales que conlleva la globalización planteada por quienes enfatizan la liberación.

La liberación hace referencia al efecto secundario de este proceso: pone de relieve en que medida la formación de los individuos va dependiendo menos de la sola tradición heredada, mientras se va generando una creciente libertad en la construcción de sus identidades, basándose en una pluralidad de partículas culturales. Los autores que sostienen esta tesis enfatizan que este proceso es el paso necesario para adoptar nuevas y más adecuadas estrategias de resistencia, o por lo menos de supervivencia, bajo nuevas condiciones. Según algunos, esto significa tanto la liberación del a-crítico encierro en la cultura heredada, como el escape de cualquier 'centro' de manipulación o control cultural. Es justamente la fragmentación la que produce nuevas opciones y libertades, nuevas formas de resistencia, y nuevas estrategias de esquivación.

De acuerdo a esto, la globalización y la (post)modernización no conllevan únicamente efectos negativos. La actual desintegración de las viejas estructuras de desigualdad, y tal vez incluso las nuevas formas de organización y las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales, también son un efecto de la secularización de las 'jerarquías evidentes' de antaño. "Presenciamos el derrumbe del marco de comprensión ordenado y coherente del cosmos y de la historia como un curso ascendente, progresivo y unilineal". Y esto también "posibilita un espacio nada despreciable hacia nuevas búsquedas espirituales que abren acceso al reencuentro del hombre, en tanto verdaderamente libre y liberado" (Parker 1993: 401). Bengoa (1996) es más prosaico, pero igualmente enfatiza que uno de los efectos de la erosión de viejos patrones es la posibilidad de 'democratización' del universo social: cuando, con la globalización, la tecnologización y la pérdida de las tradiciones, desaparecen viejos códigos de integración y de funcionamiento de relaciones jerárquicas, se abre un espacio para re-crear, re-hacer la antigua desigualdad societal. Este espacio está condicionado, más que nada, por el mercado, y por eso Bengoa propone hablar de un nuevo sistema integrativo que se introduce con esta predominancia del

mercado: el “sistema integrativo transaccional.... (que) tiene un evidente elemento de libertad. Las personas no se sitúan -o no deberían situarse- de manera inmóvil en el sistema social, sino que se ubican de acuerdo a las transacciones que realizan. Es un salto más en el desarrollo de la conciencia individual de Occidente, que va en la línea de la modernidad, del desarrollo cada vez más amplio de la conciencia y libertad subjetiva” (Bengoa 1996:141). Claro que esta propuesta está sujeta a sospecha. El mismo Bengoa cuestiona, en el mismo texto, el ‘instrumentalismo’ de este modelo de integración social y enfatiza que la ‘exclusión’ y la despersonalización son efectos inevitables. Sin embargo, se refiere al efecto innegable de liberación individual que provoca.

Otros han vinculado esta línea de pensamiento -que trata de dar cuenta de los cambios interpersonales por los efectos de la globalización y el neoliberalismo- con ideas postmodernistas sobre la ‘des-pasado-isación’ de los individuos (ver Hopenhayn 1990). Este y otros autores unas veces apoyan, y otras veces ponen en duda las potencialidades emancipatorias de un marco político-cultural en el cual predominan las diferencias ilimitadas, en lugar de los intereses y trayectorias compartidas (Young 1990: 163-168). Es, en efecto, dudosa la idea de que lo transaccional lleve hacia un mayor “derecho a la ciudad” (Carrión 1988a: 43) de parte de aquellos con menos recursos. Hopenhayn (1990) ha puesto énfasis en el hecho de que el postmodernismo a veces suele ser cómplice de las políticas neoliberales. La exaltación de la diversidad se vincularía con la exaltación del mercado; el aplaudido muerto de los metarelatos se traduciría en desregulación y *laissez faire* económico, y la celebración de la heterogeneidad en una aclamación del universo de la informalidad.

La dialogía de estas interpretaciones y visiones demuestra que el marco omnímodo que celebra como su concepto clave la hibridación y la globalización, y que se defiende con la constatación del postmodernismo como condición contemporánea, peca de un hiato enorme en cuanto a su poder de hacer visible las fuerzas y condiciones bajo las cuales se está produciendo la supuesta ‘liberación de las categorías y herencias’.

Es probable que ya sea historia la idea de que la ciudad se define con relación a categorías duales, ya sea un patrón señorial, que incluía, por oposición, lo indígena y lo plebeyo, o de cualquier otro tipo. Es también probable que nunca se haya realizado el proyecto de absorción, de homogeneización cultural, como secuela de la modernización. Pero, en todo caso, lo que se produjo no fue mera ‘libertad-de-lo-heredado’ y polifonía, sino algo más comple-

jo. Para entender esta sincronía de estilos distintos y/o opuestos, de realidades paralelas, de códigos oficiales y no-institucionales y subterráneos, deben haber otros elementos explicativos a más de la hibridación y la globalización. Corresponde entonces relativizar el enfoque de la globalización-con-hibridación para interpretar la realidad urbana en América Latina.

Cuestiones al marco teórico de la globalización

En el marco de la realidad contemporánea ha tomado más fuerza la ciudadanía, como noción central, organizadora de un pensamiento sobre la realidad y sobre la ciudad (Jelin 1996, Roberts 1995: 184ff). Esto no sólo constituye otro síntoma de la disolución del marco clasista, sino que expresa una re-definición de la problemática de América Latina². La discusión acerca de la ciudadanía combina nociones ‘universales’ -y culturalmente vacías- como ‘espacio público’, ‘opinión pública’, o ‘soberanía del individuo’ con criterios generados al interior de la dinámica propia de los países latinoamericanos como ‘respeto a diferencia’, ‘plurinacionalidad’, y ‘pluriculturalidad’. Se trata, en el un caso, de nociones clásicas que sólo en determinadas circunstancias, como la actual de redefinición de la gobernabilidad, adquieren un significado concreto; las otras nociones son mucho más recientes y están vinculadas con la puesta en cuestión de las fronteras étnicas, las relaciones de género y las diversas formas de ejercicio del biopoder. Una simple ‘integración’ de estas nociones para lograr un acabado concepto de ‘ciudadanía’ no parece ser una estrategia plausible si se quiere entender los procesos contemporáneos.

Algo semejante parece suceder con otros conceptos de la sociología moderna, utilizados para describir procesos en sociedades del primer mundo, pero que no siempre se ajustan a la realidad de América Latina. Algunos sociólogos han dicho, por ejemplo, que el grupo de referencia para constituir el ‘nosotros’ nunca ha sido tan abstracto y ‘lejano’ como ahora. Son las relaciones indirectas, generadas y reproducidas por las tecnologías de transporte y de co-

2 No hay duda que el concepto de ciudadanía también tomó importancia en el marco de la lucha contra las dictaduras, en los años 70 y 80. La defensa de los derechos humanos revitalizó, por lo menos parcialmente, el peso del concepto de ciudadanía. Es igualmente importante recordar que las condiciones impuestas por las dictaduras incentivaron el desarrollo de un discurso no-ideologizado para la reconquista de la democracia.

municación, las que provocan la constitución de grupos y referencias que van mas allá del medio físico. “La reproducción de sensibilidades sociales incorporadas, y de *habitus*, es alterada porque la vida social está coordinada y de modo creciente, por relaciones indirectas. La transmisión de una tradición y una cultura sigue siendo importante y viva en el mundo moderno, pero la organización social de relaciones indirectas debilita su efectividad en la reproducción de patrones de sociabilidad preexistentes” (Calhoun 1991:103). Con esto se sugiere que este proceso rompe con lo que tradicionalmente ha sido una característica de los sectores pobres en las ciudades latinoamericanas: el mantenimiento de pequeños redes de amigos, familiares y protectores, en toda la ciudad, que ofrecen apoyo, información o consejos, para recompensar la crónica inseguridad (Roberts 1995: 168). A nosotros nos da la impresión de que si bien este tipo de enfoque puede describir situaciones reales, existen en América Latina también fuertes indicios que muestran lo contrario: como en determinados casos las relaciones de afinidad y parentesco siguen siendo constitutivas de identidades y estrategias entre distintos sectores sociales urbanos (Espinoza, en este volumen, Roberts 1995, Altamirano 1988).

Si nos colocamos en una posición intermedia entre estos dos tipos de análisis podríamos argüir que si bien las modalidades para establecer lazos sociales y construir identidades colectivas ‘modernas’ no reemplazan las antiguas estrategias, las colocan en nuevos planos. Carlos Iván Degregori muestra las acciones desarrolladas por los migrantes de San Martín de Porres (Lima) para convertirse en ‘conquistadores del nuevo mundo’. Su éxito no se debe únicamente a iniciativas individuales sino a “una tensión constante entre lo individual y lo colectivo, con predominio de este último aspecto en los momentos decisivos” (Degregori, 1986: 294). Existen una serie de análisis en esta línea, orientada a mostrar la inserción de los migrantes en la dinámica moderna, pero de igual modo podríamos observar otro tipo de estrategias de relación con la ciudad basada en sistemas de representación ‘premodernos’ como la conmisericordia y la caridad. Esa parece por lo menos ser la estrategia de las redes de mendicidad campesinas surgidas en los últimos años en Quito. La aplicación de términos de la sociología moderna -que se debate entre acabar de una vez con toda pretensión de modernización (Lyotard) o inaugurar nuevas posibilidades de modernidad (Habermas)- a la realidad latinoamericana no parece ser del todo fructífera. El punto se puede ilustrar elaborando un poco más la idea de la ciudadanía.

Los esfuerzos políticos y pedagógicos -en buena medida fallidos- para estimular una sensación de ciudadanía nos muestran que no es una entidad abstracta, aplicable independientemente de cualquier trasfondo de clase, de género, de etnia; a cualquier historia de sociedades y ciudades (Kalberg 1994). El tipo de cultura política internalizada e institucionalizada (ver Jelin 1996: 120) demuestra justamente ahí sus nichos de resistencia. La incorporación de valores ciudadanos, tal como se los concibe contemporáneamente, supone no solamente procesos de modernización económicos, o esfuerzos educativos, sino todo un proceso de apropiación de valores como ‘responsabilidad ciudadana’, ‘confianza social’, ‘igualitarismo’, ‘individualidad’ (Kalberg 1994: 91-114) y una cierta democratización de la interacción social (ver Twine 1994: 105). Cuando están presentes prácticas e interacciones que van contra estos valores, como dependencia personal, lealtad hacia el propio grupo (la familia, el clan, el pueblo, etnia, los co-idearios), y falta una confianza en el poder del individuo de cambiar o influir en su entorno por su cuenta (Kalberg 1994:104-105), difícilmente entra en vigencia la ciudadanía. Y esto independientemente de que esté anclada en la Constitución o en el discurso político. Al mismo tiempo, todo hace pensar en que las posibilidades de construcción de ciudadanía en los Andes pasan, paradójicamente, por un reconocimiento como grupo, paralelo al reconocimiento como individuo. Nos estamos refiriendo particularmente a un tipo de ciudadanía construida sobre la base del reconocimiento de la diversidad étnica, pero el tema podría aplicarse también a las diferencias de género, sexuales o de otro tipo.

El levantamiento indígena nacional en el Ecuador, en 1990, constituyó de acuerdo a Andrés Guerrero, un acto político y ritual, en el que los indígenas de hoy en día encarnaron un hecho social inédito desde mediados del siglo XIX. “Quiénes manifestaban, hombres y mujeres, dejaron de ser ‘sujetos’ de un Estado. Afirmaron su condición de agentes sociales que exigen no solamente pleno acceso a derechos ciudadanos, sino reconocimiento de derechos colectivos como ‘pueblo’” (Guerrero 1994:242).

En el Ecuador, como en otros países andinos, podemos encontrar ejemplos que nos permiten ilustrar el fenómeno del cual estamos hablando. Si un ecuatoriano ha tenido que ir a la policía para denunciar un robo, o al registro civil para inscribir un recién nacido en su familia, o a la municipalidad para obtener un permiso, o a la compañía de teléfonos con el fin de quejarse por una cuenta que no era correcta, y después dice: “me trataron como cualquier-

ra”, con esta frase expresa que no fue tratado como alguien especial, y que entonces le fue mal. El individuo, o sea el ciudadano en Ecuador, desvestido o deshecho de sus relaciones, posición social, prestigio, ceremoniales, trajes, amigos o amigos de amigos en ministerios y otras dependencias del Estado, no vale mucho. Es un ‘cualquiera’. Llegar a una dependencia municipal, estatal o privada *sin tener amigos allí*, por el camino de la universalidad e impersonalidad (como un ciudadano más), es llegar por el peor camino.

“Que me respetan por ser alguien” significa en Ecuador: por no ser cualquiera. En Ecuador, el ciudadano como sujeto de derechos universales está ausente. Solamente vale la persona *específica*, con sus amistades y prestigio, cargado de atributos: él tiene el privilegio de ser tratado decentemente. Y es por eso que el discurso sobre ciudadanía, promoviendo el refuerzo de una cotidianidad ciudadana y la demanda por la ciudadanía, es problemático (ver Pachano 1996:68). Pedirle a la gente olvidar todo lo que le ayuda a ser atendido (y en ocasiones a no ser vejado) en sus relaciones con los funcionarios públicos, sus jefes y compañeros de trabajo, sus intercambios cotidianos, es como pedirle desnudarse; quedar frágil y vulnerable. La vida le enseñó a la gente, y sobre todo a la gente pobre, que es justamente por desvíos y excepciones, por tratos personales, y no por reglas universales, no por leyes-paratodos, no por turnos y procedimientos fijos, que se arreglan las cosas. Es justamente por inversión del universalismo, o sea, por ser ‘persona’, y no anónimo, que funciona la burocracia para uno o para su barrio o su grupo; y esto aun cuando la doctrina le enseñó, e insiste en enseñarle, que debería ser por ‘reglas unívocas’ que se distribuye trabajos, se obtiene plazas, se realiza trámites; aun cuando ‘debería ser así’ que se atiende a la gente sin tomar en cuenta su poder, o falta de poder, su capacidad de imponerse, o hacerse valer. Por eso el valor y el prestigio del ciudadano en Ecuador son ambiguos. Y por eso es muy abstracto y fútil insistir en la aplicación de ‘ciudadanía’ en Ecuador y en América Latina, sin reflexionar sobre la vida real, la ciudad real, y las experiencias de la gente real. En un contexto en el cual fue internalizada la experiencia anteriormente descrita, lanzar en paracaídas el concepto de ciudadanía conduce a un sentido distinto del proyectado. El concepto es parcialmente rechazado, parcialmente modificado, y tal vez, parcialmente integrado en la identidad ya múltiple de los ‘receptores’ en la ciudad, pero nunca es integrado sin modificaciones. Más que insistir en el imperativo de la ciudadanía, necesitamos una etnografía de los espacios ciudadanos y no-ciudadanos

o, mejor aún de una micro-física que nos permita entender su funcionamiento y prevenir su futuro.

De lo hasta aquí planteado resulta que no todo se borra y disuelve de igual manera o ritmo en la polifonía de significados. A nuestro criterio es, sin duda, inadecuado dejar atrás todas las distinciones y ‘anclados’ de antes, por el simple hecho de que todo parecería verse arrastrado por una dinámica sin fin, una hibridación sin límite, un crisol sin residuos. Tenemos que darnos cuenta de la cultura urbana en los Andes explicando tanto el ‘torbellino’ como lo ‘estable’.

El fenómeno de la migración hacia la ciudad y sus consecuencias culturales -que ya hemos tocado- es otra muestra de que el marco conceptual que celebra el concepto de la copela [¿ahora sí está claro?] no fue el adecuado. Las aproximaciones etnográficas han comenzado a mostrar una relación mucho más rica y dinámica de lo que se pensaba en los tiempos de los esquemas dualistas, como también más compleja que lo que planteaba un patrón de análisis basado en la absorción. Si la migración en los Andes ha dejado de percibirse como una corriente que se pierde en el río de la cultura popular urbana (ver Butterworth y Chance 1981), tampoco puede seguir concibiéndose como el *explanandum* para una ciudad dual. Los migrantes, si bien conservan muchos parámetros propios de su lugar de origen, también constituyen la ‘modernidad urbana’. Todos y cada uno de los grupos de migrantes tienen un cúmulo de experiencias y saberes incorporados, que vienen del lugar de origen, que les informan sobre como pueden y deben actuar en las circunstancias urbanas. Como destaca Santiago Ortiz en su contribución en este libro³, son valores y pautas que vienen con los migrantes y sus hijos y que co-constituyen la ‘modernidad urbana andina’ (ver Balbi 1997, Portacarrero 1993). En este proceso, las fronteras entre lo moderno y lo tradicional se disipan (ver Kingman 1992:45-46), pero no para convertirse en indistinguibles y desenraizadas partículas culturales en la bulla urbana, sino para entrar en un juego siempre único.

Por ello no se trata tanto de antiguas matrices de parte de los inmigrantes que se reproducen en el contexto urbano, de modo paralelo y dual, sino de prácticas que posiblemente tienen su origen en el mundo rural pero se reproducen y transforman en respuestas urbanas, que se potencian y desarrollan de modo nuevo frente a la necesidad de sobrevivir en condiciones adversas. Obtener un título de propietario de un pequeño lote en alguna parte periférica

3 Nota de la E.: se refiere a otro capítulo en el libro original.

de las metrópolis puede reflejar un viejo y tradicional valor y anhelo rural, pero puede, a la vez, formar parte de una estrategia para consolidar una presencia en un mundo moderno marcado por una crónica inseguridad.

Entonces, aun cuando la noción de 'culturas híbridas' cumple un papel importante al momento de describir los cambios actuales en la escena cultural de América Latina, peca de cierto determinismo y resulta insuficiente al momento de entender procesos de mayor dimensión y profundidad. Igual sucede con la noción de globalización, que ha sido tomada de campos ajenos al análisis cultural, sin que medie un proceso de elaboración previo. O por lo menos deben haber otros elementos explicativos que engargen con las tradiciones de análisis existentes.

El proceso de intercambios étnicos, sociales y culturales, sin lugar a duda, se ha ampliado. Pero para comprender tal fenómeno, nociones como hibridación, aunque expresan una realidad, son meramente descriptivas. Aparentemente todo se ha revuelto, se ha vuelto poroso; pero ese descubrimiento en el que todos estamos inmersos de algún modo ahora, no nos permite ir muy lejos en el análisis. Requerimos de un modelo analítico que vaya más allá de evidenciar la multiplicación y el torbellino. Cuando hablábamos de la ciudad estamental o de la ciudad industrial, hacíamos referencia a todo un juego de relaciones sociales y culturales. Posiblemente eso ya no existe en esa forma, pero no está del todo claro lo que existe más allá de la polifonía.

¿La hibridación como superlativo del mestizaje?

El estudio de la ciudad latinoamericana se ha constituido con el tiempo en un ejercicio orientado a dejar de lado esquemas fijos y dicotomías simples. Es difícil entender la ciudad únicamente desde el 'centro' o desde una perspectiva exclusivamente económica (Howe 1990:58). En la comprensión de la cultura urbana influye también un conjunto de factores relacionados con la problemática étnica, religiosa, la organización de la vida cotidiana, los procesos migratorios, la influencia de los medios de comunicación y de transporte, el poder, los imaginarios urbanos, los encuentros con otras culturas y el mestizaje.

Los parámetros de análisis de la cultura urbana tienden a diversificarse, de modo creciente, introduciendo nuevas perspectivas que permitan entender la complejización de la vida social en las urbes. Los estudios feministas han he-

cho hincapié en que un análisis de lo urbano desde una perspectiva exclusivamente clasista hace invisible elementos que tienen que ver con las relaciones de género, con los papeles que juegan hombres y mujeres en los distintos ámbitos de la ciudad (el barrio, las actividades laborales, los espacios públicos y privados). Es cierto que con este tipo de perspectiva hay que cuidarse de no caer en una homogeneización del 'sector poblacional femenino' o en una visión unilateral de lo femenino, donde ya no existe una relación con otras diferencias sociales. Joan Scott (1988) ha enfatizado que si se quiere alcanzar una mayor agudeza en el análisis del mundo urbano, se necesita hacerlo desde la pluralidad y diversidad antes que desde la unidad y universalidad. Ella se refiere sobre todo a la problemática de género, pero lo mismo está vigente con respecto a otros aspectos como lo étnico.

Cabe añadir que si bien todas estas dimensiones deben tomarse en cuenta en el análisis de la vida social y de la cultura urbana tampoco se pueden amalgamar: "la pertenencia de clase y la pertenencia étnica (...) corresponden a dos realidades que no son idénticas" (Cliche y García 1995:24). Aunque lo étnico muchas veces tiene claras consecuencias socioeconómicas no se puede reducir lo uno a lo otro. Lo étnico es sobre todo una categoría cultural y una dimensión que se vive culturalmente (ver Hale 1994) y se vincula en América Latina con lo indígena: con personas que se identifican o son identificadas con lo indígena. Esto último, que ha pasado a constituir un lugar común en el pensamiento social latinoamericano, ofrece ciertas dificultades cuando se trata de concebir otros espacios: al interior de comunidades no indígenas, negras y mestizas, o al interior de espacios no agrarios.

La comprensión de las culturas urbanas abarca aspectos que no se derivan directamente de las diferencias socioeconómicas, étnicas, espaciales o generacionales o no coinciden necesariamente con éstas: los comportamientos en público, el lenguaje y las maneras de expresarse, las formas de organización de la vida diaria, los intereses personales y de comunidad, los códigos que marcan las relaciones cotidianas, los mecanismos de prestigio, las maneras de mesa, los nombres que se dan a los hijos, los sistemas de fiestas, las perspectivas y posibilidades de realización individual, las normas y valores comunes. Se trata de experiencias, prácticas y formas de representación diferenciadas que se constituyen más allá de determinadas maneras de hacer en común y es necesario tomarlas en cuenta para hacer visible lo más 'escondido', 'callado', 'no representativo'. No hay que olvidar que hoy más que nunca es difícil hablar de

identidades estables y que la propia vida del individuo está sujeta a roles y afinidades diversos; que en la vida diaria en la ciudad el individuo participa de diversos mundos, circunstancias, ambientes, situaciones concretas, compañías, etapas de vida que influyen sobre las formas como se procesan las experiencias grupales.

Eso no implica que no existan experiencias y problemas comunes (Young 1990). Por el contrario, sobre la base de lo individual, no sería posible ensayar una conceptualización. Significa que aparte de las condiciones, experiencias y problemas más generalizados y generalizables sobre las diversas formas de cultura urbana, existe toda una suerte de elementos 'inestables', que se expresan de manera contradictoria al interior de los diversos sectores sociales y grupos de individuos. Aunque existen ciertas problemáticas que atraviesan a las culturas urbanas en el largo y mediano plazo (básicamente, en el caso de los Andes, las que se derivan de la existencia de profundas fronteras étnicas), no es a partir de atributos estables que se constituyen como identidades, sino de 'encuentros' y roces concretos con lo que marca las relaciones sociales; formas de relación con 'los otros' así como también luchas concretas por modificar los espacios societales y el orden dentro del cual uno se encuentra 'identificado' (Hale 1994:30).

Lo susodicho es la base para poner en cuestión lo que se presenta como un nuevo paradigma (al punto de haber desplazado cualquier 'esquema' o 'marco teórico' tradicional): la propuesta de partir de la globalización y la hibridación. En lugar de eso, estimamos fructífero re-investigar conceptos como el de 'mestizaje'. Es el término que tradicionalmente ha tratado de captar la multitud de los procesos que involucran las confluencias y 'las mezclas'. ¿Sería la hibridación una extensión de ese término, producida con el fin de exponer una forma más avanzada de transculturación: una radicalización de los procesos de mestizaje? Creemos que la respuesta afirmativa nos dejaría con muchas preguntas sin resolver.

Sabemos por estudios históricos que el mestizaje siempre ha sido un término ambiguo, disponible a interpretaciones y atribuciones arbitrarias. Mucha gente pasaba por 'indio' en una situación, mientras que era clasificada dentro de las llamadas 'castas' en otras ocasiones. La ubicación en uno u otro espacio clasificatorio dependía tanto de los intereses del individuo o de la comunidad como de las necesidades del Estado colonial y del republicano. Investigaciones sobre el tema nos pueden enseñar en que medida el contenido del término ha

dependido de las relaciones específicas, de las diversas conexiones de poder y de subordinación (Baud *et al* 1996: 40ff), como también de movilidad social. El mestizaje nunca se redujo a un proceso biológico de mezcla de razas; respondió más bien a un proceso de cambio cultural, pero ese proceso no suponía tampoco, necesariamente, blanqueamiento. En Baud *et al*, se habla de aculturación: en el siglo XX, “los indios con éxito se integrarían cada vez más, a nivel cultural, en la corriente uniformadora de la sociedad urbana” (1996:44). En realidad, es difícil generalizar en los términos de Baud *et al*, ya que por lo menos asistimos a dos posibilidades adicionales que, aunque suponen cambios culturales, no necesariamente conducen a una aculturación.

En primer lugar, deberíamos hablar de transculturación: mestizaje de algunos elementos culturales paralelo a una auto-identificación como indígenas. Muchas comunidades indígenas en fuerte contacto con la sociedad nacional mestizaron algunos elementos externos de su cultura con el fin de garantizar la (re)producción de otros elementos ‘más profundos’: los lazos de reciprocidad, la relación con la tierra o aspectos de su religiosidad. El mestizaje constituyó, en otros casos, una estrategia de ocultamiento frente a la tributación, el trabajo en las obras públicas u otras formas de discriminación. En segundo lugar, deberíamos hablar de procesos de diferenciación con respecto a lo indio que no dan lugar a un blanqueamiento. Se trata de un tipo de mestizaje constituido históricamente a partir del intercambio económico, social y cultural con el mundo indígena (chicherías y cantinas, intermediación en la contratación de mano de obra, sistemas de mercadeo, transporte) que sigue gravitando fuertemente sobre la vida contemporánea y que está sujeto al mismo tiempo a una forma particular de racismo, al que se ha dado el calificativo de ‘cholificación’. En realidad, se trata de formas diversas de integración y tráfico cultural al interior de las cuales juegan un papel determinante las formas como los diversos grupos e individuos involucrados en ello se representan a sí mismos y a ‘los otros’, así como son representados por el resto. En Baud *et al*, se asume la integración como un proceso natural y sin tomar en cuenta la discriminación cotidiana que influye sobre las formas concretas de integración. Igualmente, se olvida, al momento de elaborar las conclusiones, el hecho innegable (señalado por los autores) de que aceptar “nuevas formas de intermediación no significa necesariamente negar la adscripción étnica como indígena” (op.cit.:39). Vale la pena, entonces, recordar que la ambigüedad, en el caso del mestizaje, puede mostrar un juego muy rico de indicadores: el cómo

procesos de mezcla cultural respondieron muchas veces a estrategias frente a la exclusión y discriminación como recurso para abrir puertas y hundir cuñas en un rígido sistema estamental. Esta constituye una perspectiva de análisis que el concepto de hibridación no parece ofrecer.

Nociones con contenido histórico concreto como transculturación, chofificación o mestizaje permiten, más que la idea del 'flujo' de elementos culturales o su opuesto, un esquema dual, tomar en cuenta los esfuerzos de los protagonistas por diferenciarse y mixtificarse, reconocerse y esquivarse, en un mundo que no es bipolar, sino que se constituye por una multipolaridad de relaciones. Esto incluye la permanencia de imágenes de 'lo propio' y 'el otro' más allá de la existencia concreta de tales referentes; o al revés, de relaciones que persisten en la cotidianidad aunque la referencia haya desaparecido del lenguaje oficial: "El cholero de las ciudades serranas aparece diluido en trabajadores autónomos, obreros fabriles y vendedoras de mercados. Así, las barreras de casta, en apariencia demolidas por la modernización, persisten y sobreviven camufladas" (Ibarra, este volumen). La diversidad y el dinamismo de los procesos de mestizaje no se desarrollan 'sin rumbo', ni tampoco de modo unidireccional. Y esto tanto históricamente como en las condiciones actuales de constitución de un nuevo espacio societal basado en buena medida en las tecnologías de la información. Esos procesos son condicionados por relaciones cargadas de sentido: por percepciones, prejuicios, cargas emocionales armadas previamente, así como 'disposiciones' e intereses que van en una u otra dirección. Esto produce una confluencia de lógicas y códigos culturales, tanto abiertos como 'entre bastidores', para 'defenderse' bajo las circunstancias impuestas o para adaptarlas. No se trata de un intercambio unidireccional entre expendedores de mensajes y receptores sino de algo mucho más dinámico y complejo.

La idea de mestizaje hace referencia, además, a dos tipos de discursos diferentes. Por un lado, a una estrategia de escape individual y en ocasiones colectivo a las categorías coloniales y neocoloniales de etnicidad y raza. Es la negación a los sistemas clasificatorios armados por el Estado colonial. Pero a la vez, mestizaje es el discurso oficial de las naciones postcoloniales en el proceso de su formación. Hace hincapié en el ciudadano, como oposición a las jerarquías racistas coloniales, pero como parte del mismo proceso, está presente el esfuerzo de hacer desaparecer las características consideradas pre-ciudadanas de las etnias (Mallon 1996:171-172). Esto último contribuyó, además,

a la construcción de dispositivos y 'leyes' civilizatorias. Dado que los dos discursos se mezclan casi siempre en la realidad, quedan otra vez las definiciones de lo étnico y del mestizaje expuestas a una construcción política. Estos discursos no tienen sólo una dimensión inter-étnica, sino intra-étnica: las reivindicaciones de identidad pueden desplazar rasgos no deseados dentro de una comunidad (así la lengua originaria) o demarcar límites entre pertenencia y no-pertenencia de manera que excluya a ciertos sectores: pintando a un pueblo indígena como 'combatiente y viril' se deja de lado, e incluso se subordina, a las mujeres de ese pueblo (Ibíd.:173-174). Al interior de los grupos indígenas en proceso de 'cholíficación' pueden asumirse los sistemas clasificatorios estatales: diferenciar entre 'estudiados' y 'rústicos', e incluso 'blancos' y 'runas'.

Una vez más, estas consideraciones hacen resaltar el déficit de un enfoque que celebra la-mezcla-con-todo-lo-demás, sin investigar los motivos y trasfondos de la construcción y modificación de prácticas, identidades y creencias culturales. Salta a la vista la necesidad de analizar el mestizaje tanto como proceso de construcción como de deconstrucción de dispositivos materiales y simbólicos relacionados con la desigualdad social, cultural y política. En medio de todo esto confluyen prácticas de mestizaje biológico y social, formas de auto-representación, y el discurso estatal sobre el papel del mestizaje en la construcción de la nación (Smith 1996:150). Estos discursos, debemos recordar, en muchos casos fueron discursos que partían de la idea de que las razas podrían ser clasificadas en 'altas' y 'bajas', y sirvieron muchas veces para tapar un fuerte racismo interno (ibíd.:152). Esta experiencia sirve como base para las actuales reivindicaciones indígenas, que a veces incluso revirtieron la idea de la superioridad del mestizo o ladino sobre el indio, planteando que lo único que representa es la 'ningunidad' (ibíd.:153). Smith sugiere que la política de construcción de una identidad nacional, vía mestizaje, dio como resultado, paradójicamente, una revitalización de los desafíos basados en identidades 'propias' y particulares frente al Estado (ver Escobar 1992). El mestizaje acentúa -de acuerdo al mismo autor- los efectos en términos de género, de opciones y preferencias sexuales. "Mientras la ambigüedad de identidad ha dividido los mestizos por género, y ha dividido las mujeres por clase y etnicidad, ha reforzado la hegemonía de separaciones por clase y color en América Latina, lo que ha sido importante para gobernar, desde el siglo XVI hasta hoy en día" (Smith 1996:159).

De acuerdo a nuestro punto de vista, el mestizaje no se diluye, no se disuelve en productos híbridos, ni en esta época de globalización y postmodernismo. El mestizaje incluye una dimensión política, una dimensión que va más allá de un supuesto 'mercado cultural' abierto, y que se arma a partir de desigualdades y desniveles, estrategias y contra-estrategias, adaptaciones y supervivencias, e incluso cuestionamientos de las mismas estrategias de mestizaje tal como fueron armadas con relación a los grupos subalternos: como formas de discriminación y silenciamiento. El concepto de hibridación, tan en boga en los últimos tiempos, aunque puede resultar útil en el nivel descriptivo deja, a un lado la tematización de fenómenos como el despotismo, el caciquismo, y el juego entre rostro y máscara (Kurnitzky y Echeverría 1993:64).

Si bien podríamos hablar de un proceso por el cual la cultura como forma característica de una nación, una región o una localidad pierde en gran medida su auto-evidencia, todo hace pensar en la existencia paralela de rasgos culturales característicos de cada configuración social y de elementos no resueltos de largo alcance, armados a partir de la escena local, enmascarados o reprimidos tras de formas de representación 'universales' u 'oficiales'. Y esto compete tanto al mundo agrario como al de las ciudades. El caso más patético en este sentido es el de las tribus urbanas. Los elementos de la modernidad y de la cultura globalizada pueden hacer las veces de una máscara de procesos más profundos, armados en la larga y mediana duración. Estamos hablando de esa gama compleja de procesos no resueltos, que tienen que ver con el racismo o con el mestizaje o con el machismo, o con la andinidad -entendida como un juego de relaciones- ubicados en los límites de la conciencia individual y colectiva, ocultos ahora bajo formas culturales transterritorializadas. Desde el propio momento colonial, el ser humano andino ha venido colocándose máscaras. Se trata de toda una dialéctica de la simulación, del disimulo y del enmascaramiento que han formado parte importante de los procesos de constitución de identidades. Lo que se trata de olvidar se guarda... y lo que sale a flote, no siempre obedece a procesos conscientes, de ahí su carácter inesperado y en ocasiones, explosivo. Vuelve aquí entonces el argumento de Yúdice (1992) que expresa que no se trata de un movimiento diacrónico, que lentamente aplasta todo lo 'pre-moderno', sino que las actividades diarias dentro de la sociedad y las relaciones entre la sociedad y el mundo político se basan en yuxtaposiciones. Se mezclan lógicas 'modernas', de igualdad, y transparencia, con lógicas 'no modernas'. Y esto rige tanto para las relaciones del

Estado con la sociedad civil como para los tratos cotidianos. Se dan diversas estrategias subalternas de esquivación, de doble sentidos que responden a estrategias de dominio de ese tipo, desarrolladas desde las diversas instancias de poder. Una ambigüedad constante que obliga a moverse entre lo explícito y lo ordenado, y las prácticas de simulación y de fingimiento. El hecho que no siempre existan dispositivos de control y vigilancia da lugar a la constitución de nichos, escapes y ‘espacios libres’; a una sociedad permisiva en muchos sentidos, y al mismo tiempo capaz de las mayores violencias.

Existe, por último, una tradición proveniente de los estudios del arte que podría responder a nuestra preocupación por esta mezcla de elementos culturales procedentes del ‘centro’ y de la ‘periferia’ de los juegos de poder y de la ‘sociología del escape’. Es la idea del ‘barroco’, a la que hemos hecho referencia al comienzo de este texto; pero ya no el proyecto barroco planteado como alternativa de gobernabilidad y de modernidad hacia finales del siglo XVIII, sino un tipo de barroco andino de base popular que se vislumbra, a ratos, como salida al proceso de ‘occidentalización’ sin límites planteado por las clases gobernantes. Un proyecto andino y en parte latinoamericano, social y cultural, basado en la incorporación de lo andino, lo colonial y, contemporáneamente, lo moderno y lo globalizado. Una propuesta de cultura no homogeneizadora resultado de la mezcla de elementos culturales provenientes de lo local y lo global, lo rural y lo urbano, lo latinoamericano y lo latino, lo transterritorial y lo que se arma a partir de la escena. La cultura popular no sería, dentro de esta perspectiva, una contra-cultura, ni una todavía-no-madurada-cultura, sino que formaría parte de una alternativa cultural más amplia y en movimiento.

Partimos de la idea que América Latina continúa siendo un espacio muy rico de expresión de la diversidad, pero ésta se manifiesta hoy más que nunca bajo la forma de identidades dinámicas, cambiantes y sujetas a las más diversas influencias. Esto que constituye, sobre todo, un fenómeno urbano, no es algo exclusivo de las ciudades latinoamericanas sino común a otros espacios como Nueva York, Barcelona, Londres o Ámsterdam. Sólo que en cada uno de esos espacios, esta característica universal se manifiesta de modo diverso, no sólo porque las matrices que sirven de base a los procesos actuales (globalizados y todo) son distintas sino porque la cultura se constituye siempre de modo concreto, y a partir de enfrentamientos concretos “entre estilos y definiciones, entre visiones del mundo e intereses rivales” (Said 1997:12). Lo que

está en discusión actualmente es como construir ciudadanía a partir de los nuevos condicionantes modernos y postmodernos, y como lograr dentro de ese proceso, igualdad de posibilidades a las 'culturas de la diferencia'. Todo esto forma parte de una discusión aún incipiente dentro de la cual caben diversas entradas y nociones; pero lo que parece claro es que el presente y el futuro de estas formas culturales se define y re-define a partir de procesos y desarrollos concretos (de una micro-física) y no de oposiciones abstractas del tipo tradicional-moderno, occidental-no-occidental. La cultura del consumismo y del dinero y el tipo de entropía que eso genera, así como el racismo, se han convertido actualmente en fenómenos universales, como también las búsquedas de alternativas a esos procesos.

El Occidente no es (y nunca fue) homogéneo, y además ha perdido el protagonismo: ya no es desde-donde-se-imponen las cosas y hoy más que nunca -gracias a la presencia de las culturas de los inmigrantes y de la propia interconexión con otros mundos- se ve obligado a ampliar y enriquecer sus propias nociones de cultura. No queremos negar con esto el desarrollo de nuevas formas de racismo en esos países, pero esto mismo constituye una respuesta a la creciente heterogeneidad cultural. Como dice Edward Said: "Todas las culturas son híbridas; ninguna es pura; ninguna se identifica por completo con un pueblo 'puro'; ninguna posee un tejido homogéneo (...) Al igual que Estados Unidos, también Europa comprende muchas culturas, muchas de las cuales comparten una serie de características suficientemente obvias como para no reseñarlas aquí. Cualquier política cultural europea que merezca tal nombre debe, en primer lugar, educar y formar a la ciudadanía, sin pretender inculcarle actitudes acríticas de patriotismo y admiración ciega, ni tampoco un sentimiento de alienante lejanía hacia la cultura. Pero dicha política ha de ser al mismo tiempo racional, es decir, ha de destacar las relaciones culturales que promueven, o hacen posible, la participación y la interacción de las personas que componen una ciudadanía que hoy es enormemente variada" (Said 1997:13).

Las múltiples caras de la ciudad latinoamericana demuestran la caducidad de oposiciones simples, sea de índole político, cultural, económico o social. Pero esto no significa tampoco una vuelta hacia el otro extremo: un anti-esquema de un libre dédalo de incompatibilidades culturales, políticas o imaginarios. Lo multitudinario aún responde a estructuraciones de poder, de jerarquía, de prestigio, a mascaradas, sistemas de representación y de subordinación. De allí

nuestra sugerencia de re-pensar conceptos como mestizaje pero siempre que concibamos ese proceso con 'lengüetas': como no-disolución.

A partir de esto podríamos preguntarnos de qué manera marcos específicos de opresión -como los de las ciudades andinas- provocan marcos específicos de supervivencia y resistencia; conducen al desarrollo de estrategias de protesta, esquivación o de clientelismo. Este es un lado de la temática de las relaciones entre cultura y acción colectiva. El otro lado es como, en determinadas circunstancias, la acción colectiva re-construye culturas, y más concretamente, culturas de sumisión, de falta de auto-estima, y de auto-censura en cuanto a asuntos políticos (Escobar 1992, Villasante 1994). Según varios autores, es la misma acción colectiva la que pone en juego elementos culturales que 'les mantienen donde están', y es en este arena que se "(re)construye identidades, por medio de innovación y combinación de elementos, por síntesis e innovación local, por resistencia y acomodación" (Escobar 1992:414). De acuerdo a Maluf (1996:23) "apelar a cosas no dichas, buscar la integración de la experiencia humana y la espiritualidad dentro de una sociedad donde la comunicación es codificada y operacionalizable, parece ser una de las orientaciones principales de estos movimientos sociales". De este modo, la autora establece una relación directa entre los 'procesos de modernización más modernos', y los movimientos sociales contemporáneos. Otros han hecho hincapié en como influyen las orientaciones de los pobladores en las culturas políticas nacionales: en una situación de crónico clientelismo, por ejemplo, el pragmatismo e instrumentalismo es un modelo mucho más atractivo que una organización de base ideologizada. Por otra parte, en una situación de ideologización del mundo político, las organizaciones suelen ser más politizadas en sus discursos, y suelen aceptar una relación de 'alumno-profesor' frente a los partidos políticos. Esto no necesariamente significa que las motivaciones de los participantes sean tan ideologizadas como los discursos (Burnett 1979), pero sí significa que el marco de motivaciones y consideraciones de los potenciales participantes de la acción colectiva urbana se forma en interacción con la institucionalidad y la cultura política, lo que a su vez influye la formación de identidades. De modo que también esta dimensión de la acción colectiva muestra el rico y multidimensional, pero no por eso des-estructurado juego cultural: los choques, ósmosis, influencias mutuas y modificaciones de partículas culturales que se producen al interior de las ciudades latinoamericanas.

Lo mismo se puede decir sobre fenómenos generados por la llamada cul-

tura de masas como los *mall*. Se trata de centros de compra que combinan ‘seguridad-y-diversión’ y que tienen cada vez mayor presencia en las ciudades latinoamericanas. Aun cuando por un lado parecen ser el ejemplo por excelencia de la globalización, o más exactamente constituyen una impostación de los *mall* estadounidenses; son, al mismo tiempo, expresión de mestizaje y de los condicionantes culturales propios de estas ciudades. Reflejan de una manera típica la fuerte escisión socioeconómica, entre los ‘*mall*-para-los-pobres’ en las regiones más marginales de la ciudad y los ‘*mall* exclusivos’. El precio de una Coca Cola varía, entre los *mall* de lujo y los *mall*-‘humildes’, hasta en 50%, y las zapaterías venden respectivamente ‘Nike’ o ‘Naik’⁴. Obviamente que la gente va para comprar, pero también va simplemente para mirar, o para disfrutar de un ambiente limpio y adornado, donde no hay temor de los asaltantes. Muchos jóvenes populares se trasladan de un extremo a otro de la ciudad con el fin de ‘contactar’ con otros sectores, asimilar sus usos y costumbres, pero al mismo tiempo, ‘contaminar’ los espacios ‘exclusivos’ con sus propias características y comportamientos grupales. Estos *mall* tratan de reproducir el repertorio de los estadounidenses o tienen lustrabotas gratuitos, al igual que en ellos, que contribuyen a generalizar formas de comportamientos ‘decentes’. Pero no es la imitación lo que importa; lo que interesa realmente son las condiciones bajo las cuales se modifican -y en parte subvierten- las lógicas originales de tales *mall*, dándoles una forma que responda a modalidades reconocibles y aceptables en un contexto con lógicas culturales distintas.

Este fenómeno es mucho más claro en el caso de los espacios abiertos. Así, la coexistencia -y el uso alternando sin escrúpulos- de lugares de comer de distintos orígenes como los espacios callejeros de venta de menudencias, las cantinas, los comedores populares, los Burger King y los Mac Donald’s; o, el uso que hace la gente pobre de los parques de las zonas acaudaladas, en los días festivos (ver Naranjo, este volumen). Otras muestras en el mismo sentido son las búsquedas de lo popular desarrolladas en torno a las artesanías, el consumo de ‘medicinas chamánicas’ o los peregrinajes por ‘la ciudad contaminada’.

Algo de esto se puede apreciar en la ciudad de La Paz, a fines de los años noventa. Una fiesta enraizada en la cultura aymara, llamada la fiesta de las

4 *Naik* es, en Ecuador, una marca de contrabando: zapatos hechos en el país, parecidos a los famosos *Nike*, pero a un precio mucho menor. La empresa *Nike* entabló juicio contra la fábrica ecuatoriana en 1997.

Alasitas, se convirtió en una fiesta común a todos los paceños. La fiesta está dedicada al dios *Ekeko*, el dios de la abundancia, y se celebra comprando, en un extenso mercado en La Paz, objetos en miniatura, esperando que el *Ekeko* entregue en reciprocidad de tal objeto uno 'real', en un lapso de uno o dos años. Tradicionalmente se compraba miniaturas de las frutas de la tierra, una modesta casa, o incluso un simple inodoro: lo que la gente esperaba conseguir en ese lapso de tiempo. Y siempre se lo efectuaba en el mismo mercado, la *ch'alla*, con la bendición de *yataris*, presentes cerca de los puestos de venta.

Hoy en día, el mercado de objetos de venta se amplió; ahora se encuentran billetes en miniatura, no solamente *bolivianos*, sino también -y cada vez más- dólares; pequeñas reproducciones de computadores, teléfonos celulares, autos y camiones. Pero, a más de eso, se amplió el número y la calidad de los visitantes: al mercado llega gente de clase media y alta, profesionales y turistas. Y estos no sólo compran, sino que se preocupan por que se efectúe la *ch'alla*: al observar el acto sus rostros reflejan una mezcla de escepticismo y apatencia. ¿Es que se trata de una incorporación de las culturas populares a una cultura 'nacional' más amplia, con base en el mercado? O, por el contrario ¿hay una penetración de creencias 'pre-modernas' en visiones del mundo que pretenden moverse por pautas 'racionales'? ¿Esta interpenetración de creencias, gustos, rutinas de muy distintos raíces - a modo de pastiche- elimina las fronteras entre los distintos mundos culturales o es que las reproduce sobre nuevos planos?

Las culturas, los grupos, las etnias, tradiciones y herencias urbanas no se 'disuelven', ni en tiempos de globalización y modernización sin rumbo. Nunca dejan de poner sus huellas en lo que resulta del encuentro, aún cuando los encuentros se multipliquen innumerablemente.

Bibliografía

- Albó, J., Greaves y Sandoval. 1983. *Chukiyawu, la cara aymara de la Paz*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Altamirano, Teófilo. 1988. *Cultura andina y pobreza urbana: aymaras en Lima metropolitana*. Lima: Universidad Católica.
- Aman, Kenneth y Cristian Parker (eds).1991. *Popular Culture in Chile: Resistance and Survival*, Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press.
- Archer, Margaret S. 1989. *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, (revised edition 1996), Cambridge University Press.
- Arguedas, José María.1997. Formación de una Cultura Nacional Indoamericana. (Selección de Ángel Rama), México: Siglo XXI Editores.
- Assies, Willem.1994. Self-determination and the “new partnership” - the politics of indigenous peoples and states, en: W.J. Assies y A.J. Hoekema (eds): *Indigenous Peoples Experiences with Self-Government*, Copenhagen/Amsterdam: IWGIA/Universiteit van Amsterdam, pp 31-71.
- Balbi, Carmen Rosa (ed).1997. *Lima, aspiraciones, reconocimientos y ciudadanía en los noventa*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Baud, Michiel, Kees Koonings, Gert Oostindie, Arij Ouweneel y Patricio Silva.1996. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito: Ediciones Abya Yala.
- Bauman, Zygmund. 1992. *Intimations of Postmodernity*, London & New York: Routledge.
- Bengoa, José. 1996. *La comunidad perdida - Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile*, Santiago: Ediciones SUR.
- Bonilla, Heraclio. 1994. El pasado en el presente de los Andes, *Nariz del Diablo*, Enero, pp 70-71.
- Brunner, José Joaquín, Alicia Barrios y Carlos Catalán. 1989. *Chile: Transformaciones culturales y modernidad*, Santiago: FLACSO.
- Burnett, Dennis. 1979. Grass root and political struggle. The pobladores' movement in Chile 1968-1973, en: *Viertel Jahres Berichte* 78, pp 375-384.
- Bustos, Guillermo. 1992. Quito en la transición: actores colectivos e identidades culturales urbanas 1920-1950, en: Paúl Aguilar y otros: *Enfoques y estudios históricos - Quito a través de la historia*, Quito: Municipio de Quito, pp 163-188.
- Butterworth, Douglas y John K. Chance.1981. *Latin American Urbanization*, Cambridge University Press.

- Calhoun, Craig. 1991. Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life, en: Pierre Bourdieu y James S. Coleman (eds): *Social Theory for a Changing Society*, Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press, pp. 95-121.
- Carrión, Fernando. 1988a. La urbanización andina: notas sobre el estado del conocimiento, en: Fernando Carrión (coordinador), *Investigación urbana en el área andina*, Quito: CIUDAD, pp. 11-44.
- _____. 1988b. La investigación urbana en el Ecuador, en: Fernando Carrión (coordinador): *Investigación urbana en el área andina*, Quito: CIUDAD, pp 85-111.
- Carvajal, Iván. 1995. Una conversación con Bolívar Echeverría, *Kipus - Revista Andina de Letras* 4, pp. 133-146.
- Cliche, Paul y Fernando García. 1995. *Escuela e Indianidad en las Urbes Ecuatorianas*, Quito: EB/PRODEC.
- Cronin, Ciaran. 1996. Bourdieu and Foucault on Power and Modernity, *Philosophy and Social Criticism* 22(6), pp 55-85.
- Degregori, Carlos Iván. 1986. *Conquistadores de un nuevo mundo (de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres)*, Lima: IEP.
- Echeverría, Bolívar. 1995. *Las ilusiones de la modernidad*, México D.F.: UNAM/El Equilibrista.
- Escobar, Arturo. 1992. Culture, Practice and Politics - Anthropology and the Study of Social Movements, *Critique of Anthropology* 12(4), pp. 395-432.
- García Canclini, Néstor. 1984. Gramsci con Bourdieu: Hegemonía, Consumo y Nuevas Formas de Organización Popular, *Nueva Sociedad* 71, pp. 69-78.
- _____. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo.
- _____. 1993. *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico*, Austin: University of Texas Press.
- _____. 1995. *Consumidores y ciudadanos - Conflictos multiculturales de la globalización*, México D.F.: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor y Rafael Aranbiaga (eds). 1988. *Cultura Transnacional y Culturas Populares*, Lima: IPAL.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana Press.
- Gramsci, Antonio. 1986. *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence and Wishart.

- Guerrero, Andrés. 1994. Una imagen ventrilocua: El discurso liberal de la “desgraciada raza indígena” a fines del siglo XIX, en: Blanca Muratorio (editora): *Imágenes e imagineros - Representación de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*, Quito: FLACSO, pp. 197-252.
- Hale, Charles R. 1994. Between Che Guevara and the Pachamama - Mestizos, Indians and Identity Politics in the Anti-Quincentenary Campaign, *Critique of Anthropology* 14(1), pp. 9-39.
- _____. 1996. Introduction, *Journal of Latin American Anthropology* (special issue on “mestizaje”), 2(1), pp. 2-3.
- Hall, Stuart. 1991. Old and New Identities, Old and New Ethnicities, en: King, Anthony (ed), *Culture, Globalization and the World System*, Houndsmill, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Press, pp. 41-68.
- Hall, Stuart y Paul de Gay. 1996. *Questions of Cultural Identity*, London/T-housand Oaks/New Delhi: Sage Publications.
- Hamelink, Cees. 1994. *The Politics of World Communication*, London: Sage.
- Hannertz, Ulf. 1986. *Exploración de la ciudad*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hopenhayn, Martín. 1994. *Ni apocalípticos ni integrados - Aventuras de la modernidad en América Latina*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Howe, Leo. 1990. Urban Anthropology: trends in its development since 1920, *Cambridge Anthropology* 14(1), pp. 37-66.
- Ibarra, Hernán. 1995. La cuestión de las identidades en Quito, *Región* (Cali), 3/4, Agosto, pp. 3-19.
- Jelin, Elizabeth. 1996. La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad, en Jelin, Elizabeth y Eric Hershberg (coordinadores) *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas: Nueva Sociedad.
- Kalberg, Stephen. 1994. Cultural Foundations of Modern Citizenship, en: Brian S. Turner (ed): *Citizenship and Social Theory*, London: Sage, pp. 91-114.
- King, Anthony (ed). 1991. *Culture, Globalization and the World System*, Houndsmill, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Press.
- Kingman G., Eduardo (comp). 1992. *Ciudades de los Andes, visión histórica y contemporánea*, Quito: CIUDAD, IFEA.
- _____. 1998. Las nuevas tecnologías urbanas: Quito en las primeras décadas del siglo XX, Quito: FLACSO, en prensa.

- Lezama, José Luis. 1991. La escuela culturalista como crítica de la sociedad urbana, en: *Estudios Demográficos y Urbanos* (México D.F.) 6(3), pp. 225-259.
- Luna Tamayo, Milton. 1993. *¿Modernización? Ambigua experiencia en el Ecuador*, Quito: IADAP.
- Machado Da Silva, Juremi A. 1991. *A Miséria do Cotidiano - Energias Utópicas em um Espaço Urbano Moderno e Pós-Moderno*, Porto Alegre: Artes & Ofícios.
- Mallon, Florencia E. 1996. Constructing mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities, *Journal of Latin American Anthropology* 2(1), pp. 170-181.
- Martín-Barbero, Jesús. 1987. *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura, hegemonía*, Barcelona: Gustavo Gili.
- Moore, Henrietta L.. 1988. *Feminism and anthropology*, Oxford: Polity Press.
- Morse, Richard y Jorge Enrique Hardoy (compiladores). 1985. *Cultura urbana latinoamericana*, Buenos Aires: CLACSO.
- Muñoz, Silverio. 1980. *José María Arguedas y el mito de la salvación por la cultura*, Minneapolis: Instituto para Estudios de Ideologías y Literatura.
- Nelson, Cary, Paula Treichler y Lawrence Grossberg. 1992. Cultural Studies: An Introduction, en: Grossberg, Lawrence, Cary Nelson y Paula Trechler (eds): *Cultural Studies*, New York/London: Routledge.
- Ortega, Julio. 1985. Para una arqueología del discurso sobre Lima, en: Morse, Richard y Jorge Enrique Hardoy (compiladores): *Cultura urbana latinoamericana*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 103-112.
- Osorio, Jaime. 1993. La democracia ordenada - análisis crítico de la nueva sociología latinoamericana, *Proposiciones* 22 (Santiago: SUR), pp. 210-225.
- Pachano, Simón. 1996. *Democracia sin sociedad*, Quito: ILDIS.
- Paerregaard, Karsten. 1997. Imagining a place in the Andes: in the borderland of lived, invented, and analyzed culture, en: Karen Fog Olwig y Kirsten Hastrup (eds): *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object*, London/New York: Routledge, pp. 39-58.
- Parker, Cristian. 1993. *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Peattie, Lisa R. 1980. Anthropological perspectives on the concepts of dualism, the informal sector, and marginality in developing urban economies, *International Regional Science Review*, 5(1), pp. 1-31.

- Portacarrero, Gonzalo. 1993. *Los Nuevos Limeños*, Lima: SUR.
- Portes, Alejandro. 1972. Rationality in the Slum: An Essay on Interpretive Sociology, *Comparative Studies in Society and History* 14(3), pp. 268-286.
- Roberts, Brian. 1995. *The Making of Citizens - Cities of Peasants Revisited*, London: Arnold Publishers.
- Said Edward. 1997. Cultura, identidad e historia, *Revista Letra Internacional* (48, 1997) pp. 4-13.
- Sánchez Parga, José. 1997. Identidad nacional, cultural y globalización, en: Alberto Acosta *et al.* *Identidad Nacional y Globalización*, Quito: ILDIS-/FLACSO/Instituto de Altos Estudios Nacionales, pp. 95-123.
- Schütz, Eike J. 1996. *Ciudades en América Latina: Desarrollo barrial y vivienda*, Santiago: Ediciones SUR.
- Scott, Joan W. 1988. Deconstructing equality-versus-difference: or, the uses or poststructuralist theory for feminism, *Feminist Studies* 14(1), pp. 33-50.
- Selverston, Melina. 1997. The Politics of Identity Reconstruction: Indians and Democracy in Ecuador, en: Douglas A. Chalmers *et al* (eds): *The New Politics of Inequality in Latin America*, Oxford University Press, pp. 170-191.
- Silva, Erika. 1995. *Los mitos de la Ecuatorianidad*, Quito: Abya Lala.
- Silva, Armando. 1992. *Imaginario urbanos*, Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Smith, Carol A. 1996. Myths, Intellectuals, and Race/Class/Gender Distinctions in the Formation of Latin American Nations, *Journal of Latin American Anthropology* 2(1), pp. 148-169.
- Storey, John. 1993. *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*, New York: Harvester Wheatsheaf.
- Street, John. 1991. Popular Culture = Political Culture? - Some Thoughts on Postmodernism's Relevance to Politics, *Politics* 11(2), pp. 20-25.
- Terán, Rosemarie. 1992. La ciudad y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII, en Eduardo Kingman: *Ciudades de los Andes, visión histórica y contemporánea*, Quito: CIUDAD, IFEA.
- Torre, Carlos de la. 1996. *Un solo toque: populismo y cultura política en Ecuador*, Quito: CAAP.
- Tyler, Stephen A. 1991. A Post-modern In-stance, en: Lorraine Nencel y Peter Pels: *Constructing Knowledge - Authority and Critique in Social Science*, London: Sage Publications, pp. 78-94.

- Twine, Fred. 1994. *Citizenship and Social Rights - The Interdependence of Self and Society*, London: Sage Publications.
- Villasante, Tomás R. 1994. Clientelas y emancipaciones: una introducción metodológica, en: Tomás R. Villasante (coordinador): *Las ciudades hablan. Identidades y movimientos sociales en seis metrópolis latinoamericanas*, Caracas: Nueva Sociedad, pp. 25-47.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Yúdice, George, Jean Franco y Juan Flores (eds). 1992. *On Edge- The Crisis of Contemporary Latin American Culture*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- _____. 1992. Postmodernity and Transnational Capitalism in Latin America, en: Yúdice, George, Jean Franco y Juan Flores (eds): *On Edge- The Crisis of Contemporary Latin American Culture*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, pp 1-28.

Para repensar la cuestión de la gobernabilidad desde la ciudadanía. Dilemas, opciones y apuntes para un proyecto*

Amparo Menéndez – Carrión**/**

Introducción¹

El propósito de este trabajo es plantear algunas reflexiones que considero básicas para asumir con sentido propositivo el tema de pensar, desde América Latina, una gobernabilidad distinta. Me refiero a una gobernabilidad asumida por la gente común como *proyecto propio* para acceder a la prerrogativa de ejercer control sobre la configuración de una convivencia societal más digna, equitativa y libre.

Se trata de un tema ineludible para pensar la cuestión de la gobernabilidad desde la democracia como *proyecto* de producción pendiente, necesaria y

* Tomado de: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Segunda Época. Vol 1. Núm. 1 1991, pp. 79-98

** Politóloga, Ph.D en Estudios Internacionales, Johns Hopkins University. Ex-directora de FLACSO - Sede Ecuador. Profesora en Macalester College.

*** Este trabajo forma parte del proyecto “La Gobernabilidad de América Latina y los Retos del Futuro: Una visión comparativa desde lo andino”, proyecto institucional de investigación de la Sede Ecuador de FLACSO. Empero, los criterios vertidos son responsabilidad exclusiva de la autora y no representan, necesariamente, el criterio institucional de FLACSO.

1 Estos apuntes sintetizan ideas esbozadas en trabajos anteriores. También procuran re-pensarlas, en base a intercambios mantenidos con colegas, reflexiones compartidas y disensos asumidos. Contar con comentarios escritos y el diálogo con José Luis Coraggio, Julio Echeverría y Xavier Izko, sobre versiones preliminares de un texto (del cual esta síntesis extrae muchos elementos) me ha sido de gran utilidad. También la interlocución con Francisco Carrión, Andrés Guerrero y Ricardo Muratorio. No sé si los colegas mencionados encontrarán reflejadas en estos apuntes las ideas que sus observaciones me

posible. Abordarlo exige un ejercicio de reflexión de alcance mayor². Es obvio por ello que los apuntes que aquí presento son insuficientes para confrontar el tema de manera adecuada; representan, en todo caso, una búsqueda que me atrevo a explicitar -a pesar de su carácter incipiente- como intento de aporte a un debate que requiere ampliar sus fronteras si se trata de contribuir, desde la reflexión, a imaginar nuevas opciones de resistencia a las inercias propias de las gobernabilidades (inadmisiblemente excluyentes) que tenemos.

Caben algunas advertencias al lector tanto acerca del estado de ánimo cuanto de las inquietudes y perspectivas desde las cuales aventuro los apuntes que siguen. En primer lugar, éstos representan un rechazo a los diagnósticos y prognosis que sugieren el *qué hacer* con respecto a la gobernabilidad presente como prácticamente imposible, en un futuro observable, desde una perspectiva de transformación libertaria asumida por la gente común. En segundo lugar, éstos parten de mi desacuerdo con planteamientos que intenten definir o situar la cuestión de la gobernabilidad exclusiva o fundamentalmente como problema del tipo y, o forma de régimen; o de eficacia de la gestión gubernamental; o del tamaño del aparato del Estado; o de revitalización de las economías; o de superación de crisis coyunturales; o de los mecanismos para ‘profundizar’ o ‘ampliar’ el desarrollo; o del legado histórico y los obstáculos para la ‘modernización’; o, en definitiva, de todos aquellos planteamientos que no conducen sino a seguir transitando el camino -estrecho- marcado por los diagnósticos convencionales del problema y que impiden transgredir fronteras de reflexión para atreverse a imaginar el cambio como posibilidad de embarcarse colectivamente en la producción de un proyecto libertario desde y para nuestras sociedades concretas³.

llevaron a examinar mejor. En todo caso, puedo decir como autora que los aportes que ellos me proporcionaron están presentes en los puntos que me ayudaron a aclarar, afinar o revisar. Los serios vacíos que quedan por confrontar, seguramente se deben no únicamente a que estos apuntes son el inicio de una indagación mayor, sino a que no he tomado en cuenta en todas sus implicaciones los comentarios que ellos tuvieron la generosidad de proporcionarme. Agradezco también, de manera especial, el asesoramiento editorial de Patricia Wätzel.

- 2 Los trabajos (propios) de los cuales extraigo las perspectivas básicas de este texto -con algunas modificaciones sustantivas propias de una reflexión en marcha sobre los problemas teóricos y empíricos en tomo al análisis de la gobernabilidad, la cultura política y la ciudadanía- aparecen en la bibliografía (véase, especialmente, Menéndez-Carrión 1988; 1991a; y, con Xavier Izco, 1989).
- 3 Me apropio aquí, implícitamente, de la idea de Unger (1987a) con respecto a la necesidad analítica de “alejarse del fetichismo institucional” y del “fetichismo estructural”. Para una discusión de estos puntos, véase Unger (1987a), especialmente p. 299.

Los apuntes que siguen hacen parte de esfuerzos que, sin concertación previa, sin adscripción a perspectivas teóricas estrictamente compartidas, pero con el signo común de asumir las lecciones del pasado y las posibilidades que en el presente abre la llamada ‘crisis’ (en sus múltiples dimensiones), las ciencias sociales comienzan a producir. La premisa compartida por estos esfuerzos, puesta en términos muy gruesos, es que es posible, hoy, visualizar a los sectores de vocación libertaria como agentes que aun cuando ligados a y condicionados por contextos sociales adversos, pueden no sólo contestarlo o resistirlo sino *incidir* en él de manera eficaz, con la gente común como protagonista central –aun asumiendo el riesgo de su reversibilidad posible– e imprimiendo a la incertidumbre propia de trayectorias históricas azarosas un sentido de cambio diferente –no el vinculado al imaginario de las ‘grandes’ revoluciones– sino el de las posibilidades de producción de nuevos poderes en múltiples escenarios y dimensiones para resistir y transformar las relaciones de dominación existentes⁴.

En esta perspectiva, la actual ‘crisis’ del pensamiento y las relaciones sociales a nivel mundial en general, y en América Latina en particular, es propicia para asumir el momento de aparente ‘agotamiento teórico’ como oportunidad y posibilidad para repensar proyectos de resistencia a la dominación y de creación de nuevas opciones, espacios y poderes para nuestras sociedades concretas⁵. Si de las inercias del presente depende, las posibilidades de asistir a cambios drásticos (de signo libertario) en la textura social; en los condicionamientos económicos; o a transformaciones conducentes a la alteración significativa de las coordenadas de poder existentes, son exiguas. De allí, precisamente, la importancia que asume el reto de pensar la cuestión de la gobernabilidad desde la posibilidad de que la gente común la asuma como proyecto propio.

- 4 Me refiero a reflexiones de naturaleza propositiva que van desde proyectos monumentales (Unger 1987a, 1987b); a aportes sobre la naturaleza de la relación entre ciencia y democracia (Feyerabend 1988); hasta reflexiones de inspiración foucaultiana (Escobar, A. 1984/1985; 1988); y textos de lectura obligada sobre la crisis de las ciencias sociales y sus implicaciones (Sonntag 1988 y 1989); o esfuerzos de reflexión desde lo latinoamericano que enfocan el problema de la ciudadanía (Moisés 1988), por mencionar tan sólo algunos de los aportes propositivos que comparten la preocupación por liberar la reflexión de ataduras previas a esquemas deterministas y evolucionistas de la historia, y también de posturas de complacencia con diagnósticos y prognosis convencionales acerca del proceso sociopolítico latinoamericano contemporáneo, o de ‘desencanto’ desmotivador de propuestas de cambio radical.
- 5 El sentido atribuido por Sonntag (1988) a la noción de ‘crisis’, y a sus implicaciones, en tanto momento de creatividad, es el que adopto aquí. En una perspectiva afín, Borón (1991) invita a la izquierda a “asumir los desafíos y potenciar la productividad de la crisis”. Véase, también, Laclau y Mouffe (1988).

Al mismo tiempo que pensar las utopías, como mera apelación a una nostalgia por lo que no existe, parece inconducente; aventurarse a pensar la gobernabilidad posible más que por su cercanía a lo que existe, por el lado de las visiones y discursos que a partir de ella pueden construirse para resistir eficazmente lo que existe, constituye hoy un reto ineludible para las ciencias sociales. Toda crisis representa oportunidades de reflexión para la acción, que no cabe evadir. Nuestra propia condición presente de precariedad e inseguridad puede ser pensada como punto de partida y núcleo galvanizador para generar propuestas de resignificación de la naturaleza y sentido de la convivencia societal⁶.

Los apuntes que siguen están organizados en nueve acápitales. En cada uno y en el conjunto procuro identificar, explicitar, problematizar el tratamiento actual sobre la cuestión de la gobernabilidad y proponer o resaltar aspectos que considero importantes para repensarla. En este marco, procedo luego (brevemente) a explicar mi visión acerca de la naturaleza de la gobernabilidad en América Latina y a identificar los problemas que considero definen algunos de sus retos fundamentales. Aventuro, al final, algunos planteamientos (muy preliminares) acerca del ‘qué hacer’.

Conviene recordar, desde luego, que las gobernabilidades presentes de América Latina difieren no solo de los contenidos de su formalidad constitucional sino en sus tiempos, ritmos y modalidades de configuración histórica. Las ideas que aquí se presentan están pensadas desde dilemas que considero fundamentalmente pertinentes a los países de la subregión andina. No tengo *in mente* países de homogeneidad étnica relativa o de las clases medias mayoritarias (aunque pauperizadas). Pienso fundamentalmente en contextos societales que se topan con los desafíos y tensiones planteados por estados nación de configuración trunca (por el lado de nación), condicionados por problemas de alta heterogeneidad socioeconómica relativa, clivajes estructurales verticales (de clase) u horizontales (intra-clase) de índole diversa (étnicos, regionales, de inserción económica y social) y que exhiben, por consiguiente, mayores grados de complejidad interna: sociedades en las cuales la gobernabilidad civil de corte electoral no ha significado necesariamente la apertura de posibilidades para la configuración de la ciudadanía, o la vigencia de mecanismos relativamente eficaces de participación y representación política para las mayorías. Esto no

6 Con respecto a “lo utópico” y “lo posible”, uno de los tratamientos más sugerentes que he leído recientemente es Unger (1987a y 1987b).

significa que lo que aquí se plantea será necesariamente irrelevante al análisis de los procesos políticos del Cono Sur y otros países de América Latina, ni que hay una especificidad andina claramente prefigurada o preconstituída, sino simplemente que mis reflexiones están pensadas desde allí⁷.

Algunos puntos de entrada básicos para repensar la gobernabilidad desde la ciudadanía

La pregunta central que enmarca estos apuntes es cómo pensar en América Latina -desde condiciones adversas- el tema de la gobernabilidad y la ciudadanía como condición básica para la producción de democracia.

Para constituir esta pregunta en eje de reflexión procederé, como propuesta 'de arranque' e invitación al debate, a revisar y problematizar algunas nociones y temas como marco de referencia que busca imprimir sentido propositivo al análisis de la cuestión de la gobernabilidad en América Latina.

Una comprensión más incluyente de 'lo político'

Asumir una comprensión más amplia de 'lo político' es un punto de partida básico. Definiciones excesivamente restringidas de 'lo político' conducen a equívocos desde el punto de vista analítico. Esto, en la medida que 'dejan fue-

7 Es desde lo subregional andino (Bolivia, Colombia, Perú y especialmente Ecuador) que he enfocado la revisión general de la literatura sobre el proceso político latinoamericano y que enfocaré la indagación comparativa que hace parte del proyecto para el cual estos apuntes preliminares son escritos. Mi lectura del proceso socio-político contemporáneo de la región parte de la premisa que América Latina debe ser re-aprehendida desde la diversidad que encierra (Menéndez-Carrión y Izko 1989). Considero los enfoques comparativos a nivel intra-regional y subregional un método básico de indagación, independientemente de los problemas a confrontar en la definición misma de 'lo subregional andino'. Este argumento se desarrolla en un trabajo propio ("Qué significa pensar la gobernabilidad comparativamente en América Latina: problemas y perspectivas metodológicas"), en preparación. Un panorama-síntesis reciente sobre los procesos políticos de los países andinos en los ochenta aparece en *Pensamiento Iberoamericano* No.14, julio- diciembre 1988. Véase, además, Cotler, comp. (1991), especialmente los trabajos de Weffort, Leal, Franco, y Mayorga. También, Cordera Campos (1988), Moisés (1988), y Pécaut (1989), entre otros, para propuesta de reflexiones relevantes para re-pensar el problema de la gobernabilidad y la democracia en América Latina. Otros estudios puntuales sobre el problema de la gobernabilidad en América Latina aparecen citados en Menéndez-Carrión (1988 y 1991a) y en las referencias bibliográficas de este texto, infra.

ra' una serie de visiones y prácticas colectivas que no conviene ignorar, si de analizar las dinámicas y articulaciones referentes al proceso de búsqueda de acceso, producción y toma de decisiones societales se trata⁸.

Es igualmente válido emplear la noción de 'lo político' en sentido más estricto o en sentido más amplio -siempre y cuando la reconozcamos como niveles o dimensiones distintas de un mismo problema⁹. Las prácticas societales son políticas cuando exhiben la característica básica de constituir interacciones tanto horizontales (entre la gente) cuanto verticales (entre la gente y el sistema político y sus agentes), referentes al proceso de toma de decisiones sobre la distribución de valores y recursos en un contexto societal concreto. Lo 'político' define, por consiguiente, toda práctica societal (y las visiones que la informan) deliberadamente orientada a la prosecución de intereses que atañen en mayor o menor medida la distribución de dichos valores y recursos. Por consiguiente, no es menos pertinente a la definición de 'lo político' una asamblea barrial ni más pertinente un parlamento o un partido que un movimiento social. La arena de lo político se ensancha, se amplía a medida que surgen nuevas causas, nuevos espacios y nuevas instancias, nuevos actores y nuevas estrategias -que no necesariamente anulan o reemplazan a las anteriores- para la prosecución en la esfera de lo institucional convencional, en la esfera de lo cotidiano, en la esfera de la interacción local, regional o nacional entre partes contrapuestas o en competencia, de los recursos y valores que una sociedad comporta¹⁰.

Toda práctica societal que cumpla la condición de búsqueda deliberada de incidencia sobre la distribución de valores y recursos en un contexto de interacción colectiva determinado, es política, dentro de esta perspectiva. Requiere, por tanto, ser analizada como tal, considerada como una manifestación del proceso político y enfocada, además, como práctica *potencial* de ciudadanía. Una comprensión más amplia de lo político libera el debate de conno-

8 Al respecto, véase el texto de Hellman (1990) sobre la naturaleza de los movimientos sociales en Europa y América Latina. Allí la autora plantea como "una de las bases cuestionables del interés [académico] por los nuevos movimientos sociales... la creencia de que estos grupos no son políticos..." (lo 'social' de los movimientos sociales). Sin duda, prácticas de rechazo o distanciamiento discursivo de 'la política' pueden ser, de hecho, profundamente políticos.

9 Sobre la definición de 'qué es política' ver, desde luego, Laswell (1958). También Deutsch (1980), Unger (1987a y 1987b) y Lawson y Merkl (1988) entre otros.

10 Sobre los movimientos sociales como modalidad de participación política, véase Eckstein, comp. (1988)

taciones que lo entranpan y conducen a descartar muchas prácticas sociales como ‘no políticas’ o como ‘rechazo a la política’ porque se dan fuera de los partidos o al margen de los mismos¹¹.

Conviene recordar, desde luego, que los puntos ‘de corte’ entre esferas y prácticas sociales que postulamos son analíticos, más que ‘reales’. Está en la destreza del investigador determinar los ‘puntos de corte’ para efectos de aprehensión -y de acuerdo a los interrogantes que busca elucidar- y no en los comportamientos de la gente¹².

Una comprensión más incluyente de la ‘gobernabilidad’ como noción

Advierto, además, que requerimos una comprensión menos restringida de la noción de ‘gobernabilidad’. Definirla exclusivamente desde la perspectiva del ‘desempeño gubernamental’, impide focalizar en la gente como agente -real o potencial- de la gobernabilidad societal. Al mismo tiempo, la gobernabilidad como *problema* no puede reducirse simplemente a la cuestión de la distribución del/ o acceso al poder. Se trata, también, de pensar la gobernabilidad como cuestión relativa a *cómo producir* poder. ¿Cómo pueden los gobiernos convertir el potencial de poder de un conjunto de instituciones y prácticas políticas en una capacidad efectiva para definir, implementar y mantener las decisiones de política (Malloy 1991); y, *también*, cómo puede la gente común acceder a la producción de mecanismos y dispositivos de (a) control del poder de los gobiernos y de todo agente de representación, y (b) de regulación cotidiana de su convivencia?¹³

El tema de la gobernabilidad como ‘gobierno’, ‘administración del aparato del Estado’ o ‘gestión del poder’ debe asumirse como *un* punto de entrada posible. El tema de la gobernabilidad *qua* interacciones y prácticas que bus-

11 Además de Hellman (1990), refiero al lector a Lawson y Merkl, eds.(1988).

12 Toda definición es arbitraria. De lo que se trata es de disminuir rangos de arbitrariedad en nuestras nociones explicitando los ‘sesgos’ propios de la perspectiva del observador.

13 La definición de gobernabilidad como “calidad del desempeño gubernamental” es de Flisfisch (1988). Véase, también, Escobar, S. (1989). Mi planteamiento actual sobre la naturaleza de la noción se ha ido modificando con respecto a planteamientos iniciales (Menéndez-Carrión e Izko 1989). Otras fuentes sobre el tema aparecen en Menéndez-Carrión (1991a). Uno de los planteamientos recientes más sugerentes sobre el problema de la gobernabilidad en los Andes Centrales es Malloy (1991).

can ejercer control ciudadano del proceso de toma de decisiones, así también como acceder a la determinación de las formas y contenidos cotidianos de convivencia o coexistencia colectiva (participación de la gente en la definición de su propia gobernabilidad), constituyen otros puntos de entrada posibles, igualmente importantes, para enfocar la gobernabilidad desde la ciudadanía. No se trata, desde luego, sino el complejo problema histórico de las relaciones entre gobernantes y gobernados, de las formas de gobierno -vistas desde arriba o desde abajo- y de su articulación al tema de cómo regula/ o no una sociedad su coexistencia. Y si se quiere, de cómo pensar la articulación de la sociedad con respecto a sí misma desde el problema de las formas de relacionamiento en su interior -más/ o menos autoritarias, más /o menos excluyentes, más /o menos democráticas¹⁴.

Incorporar a nuestros análisis del problema de la gobernabilidad el tema de la imputabilidad (accountability) de las elites gobernantes y de todo agente de representación

La noción de *accountability* no hace parte de nuestro lenguaje político. La carencia de un término que permita adecuadamente reemplazar el anglicismo dice mucho acerca de la ausencia en nuestros procesos de convivencia societal en América Latina de la *internalización misma* de una noción central para pensar la gobernabilidad desde la gente.

Pensar la gobernabilidad como problema de gestión del poder, de acceso al poder y de producción de poder (gobernabilidad ‘desde arriba’ y / o ‘desde abajo’) nos remite necesariamente al tema de la responsabilidad política (*accountability*) y al dilema de cómo incorporar a nuestros procesos políticos mecanismos activables de imputabilidad de los gobiernos -y de todo agente que asuma roles de representación de intereses- ante la gente común.

Enfocar el tema de la ‘rendición de cuentas’ encierra un desafío analítico desde lo propositivo, cual es: cómo pensar en la producción de nuevos mecanismos y destrezas de la gente común para demandar, con eficacia, rendición de cuentas por las decisiones que se toman en su nombre (y que deben tomar

14 Estos comentarios los he planteado en otra parte (Menéndez- Carrión, 1991b) a propósito de Sánchez Parga (1991).

en cuenta e incorporar los criterios de la gente sobre los asuntos que les conciernen y afectan)¹⁵.

Resignificar la noción de ciudadanía

En el uso generalizado, la noción de ciudadanía se encuentra excesivamente ligada a connotaciones de participación individual en el marco del 'modelo' de la 'democracia liberal'. Al vincular la noción excesivamente a la participación y 'derechos individuales' tiende a desestimarse la cuestión de la ciudadanía como problema demasiado atado a definiciones convencionales de democracia. Invito a liberarnos de este entrapamiento, que tiene consecuencias adversas para pensar la gobernabilidad desde la gente¹⁶.

La ciudadanía define quiénes son y no son miembros de una sociedad (Barbalet 1988). La ciudadanía no se otorga en las disposiciones legales que la consignan: se adquiere /deniega en las prácticas mismas que un contexto societal determinado permite /o impide. Los derechos ciudadanos como *ejercicio* (que es la perspectiva que me interesa aquí) derivan de la posesión común de prerrogativas concretas de participación en los procesos de decisión que afectan a la gente, que un contexto societal dado aloje¹⁷.

15 Empleo el término 'eficacia' para referirme a resultados /efectos de acciones deliberadas, congruentes con la intencionalidad de esas acciones -es decir, que contribuyan a instrumentar y asegurar el logro del propósito buscado, o que tiendan a su logro. La eficacia es clave como condición para el éxito de toda estrategia, no sólo por el resultado directo (de 'logro') que implica sino por la confianza que supone genera en la gente que participa en su gestión y 'los efectos de demostración' que potencialmente encierra la constatación de sus resultados.

16 Con frecuencia, al comentar a colegas mi interés en el problema de la ciudadanía, me encuentro con una de dos reacciones. Por un lado, en círculos latinoamericanos (con excepciones, desde luego) inmediatamente se 'sospecha' la validez del tema, desde una perspectiva libertaria, por las connotaciones que apriorísticamente se le atribuyen al mismo. Entre colegas del Norte la reacción es, muchas veces, incredulidad ("Pero si ya hay universalización legal de derechos ciudadanos y la gente participa en política en América Latina; ¿de qué hablas entonces?"). La reacción, en ambos casos, obedece a que tales interlocutores dan por hecho que la consagración legal de derechos ciudadanos y/o la existencia de proyectos (blanco-mestizos) de 'integración' de sectores tradicionalmente 'marginales' al proceso político, a través de proyectos de 'modernización' y 'desarrollo', produce ciudadanía o implica la producción de proyectos de ciudadanización (desde arriba) -una perspectiva totalmente ajena a la que aquí propongo.

17 Debe quedar claro que la ciudadanía como abstracción fundacional de un orden (impuesto) es ajena a esta definición. Para una comprensión general afín a la que aquí propongo, ver Pécaut (1989); Escobar S. (1990) y Moisés (1988).

La ciudadanía, en la comprensión que propongo, remite, por tanto, a la consagración, en el ejercicio mismo de la política, del principio de la legítima participación de la gente en el proceso de búsqueda de incidencia en las decisiones que le afectan, ya sea directamente o a través de la representación, para plantear demandas, e incidir en dicho proceso y, muy importante, para exigir y obtener rendición de cuentas de quienes gobiernan en su nombre.

Los derechos ciudadanos, debe recordarse, imponen *limitaciones* sobre la soberanía del Estado. No son, en definitiva, sino los deberes del Estado para con sus miembros (Greaves 1990). Una ciudadanía constituida, además, evoca un cuerpo organizado de gentes comprometidas ‘en gobernarse a sí mismas’ (Deutsch 1980): lo que no tenemos en América Latina, donde sí tenemos, si se quiere, ‘ciudadanías’ restringidas que no *ejercen* necesariamente en tanto tales sino que se dan de manera implícita, como correlato de un sistema de privilegios asentados en la integración excluyente¹⁸.

Dentro de una perspectiva como la aquí planteada, la ciudadanía *qua* noción remite a algo más que la sumatoria de prerrogativas de participación ejercidas desde lo individual y para lo individual. Es más, el ejercicio de derechos individuales puede contraponerse, en la práctica, al ejercicio de derechos colectivos que una gobernabilidad democrática procuraría consagrar como eje de organización de la convivencia societal¹⁹.

Propongo pensar la ciudadanía, también, como *sistema de convivencia y como un dispositivo clave de cambio social*, cuya ausencia de constitución vacía el sistema político y a la coexistencia societal de responsabilidades compartidas y de *accountability* y que, por consiguiente, es un punto de entrada clave para repensar la gobernabilidad desde la gente, como proyecto a asumir.

18 En general, los ‘derechos’ implícitos o, mejor, los privilegios y ‘accesos’ al proceso de toma de decisiones en América Latina no emanan de prácticas de ciudadanía ‘conquistadas’ por la gente, sino de proyectos de ‘integración’ de corte populista (como gestión del poder gubernamental) y también de reglas de juego propias de un sistema legitimador de discursos universalistas conjugados con prácticas concretas de exclusión -síndrome que signa la trayectoria histórica de cómo nuestros procesos políticos ‘confieren’ ‘derechos’, *qua* privilegios de acceso patrimonialista al proceso de toma de decisiones, tanto a oligarquías, burguesías o proto-burguesías; y burocracias, cuanto a intermediarios y clientelas. Véase al respecto Menéndez-Carrión (1985; 1988, y fuentes allí citadas). Asimismo, véase O’Donnell (1989) y comentarios de Da Mata y Valenzuela a propósito de dicho texto. Véase también el sugerente artículo de Pachano (1991).

19 Señalo, por ejemplo, las prácticas clientelares como mecanismos de dominación y exclusión colectiva asentadas en dispositivos informales de otorgamiento de beneficios de índole individual a través de complejas redes de intermediación para la prestación y contraprestación de ‘beneficios’. Estas prácticas, como se ha demostrado, impiden y traban el proceso de configuración de una inserción política distinta. Véase Menéndez-Carrión (1985) y fuentes a citadas.

Pensar la democracia como proyecto de producción pendiente

En las ‘viejas democracias’ del Norte -con todos sus límites- la convivencia societal puede apelar para su regulación a mecanismos que confieren, en la práctica misma, un papel mayor al que nuestras gobernabilidades civiles latinoamericanas confieren a la gente. La ciudadanía –constituida en las viejas democracias como prerrogativa de las mayorías, fundamentalmente- tiene posibilidades de incidencia y eficacia vía participación en partidos políticos, en grupos de presión, y a través del cabildeo, *petitioning*, y multiplicidad de modalidades institucionalizadas como recurso y práctica, más allá de lo electoral. Para bien o para mal, las mayorías del Norte tienen la prerrogativa de acceder al proceso de toma de decisiones, demandar responsabilidad a sus gobiernos y representantes en general, y de ejercer un control mayor sobre la textura de su convivencia societal. No es el caso de la gente común en nuestros contextos sociales latinoamericanos²⁰.

No se trata, desde luego, de plantear comparaciones simplistas, sino de recalcar *como premisa* que nuestros procesos políticos latinoamericanos son distintos, nuestras mayorías (y minorías) también lo son, y que la configuración deliberada de opciones a nuestra forma de coexistencia (a nivel de reflexión y de acción) debe ser, necesariamente, también diferente. De lo que se trata es de insistir en la importancia de repensar *lo nuestro* tomando en cuenta no sólo lo que somos (sociedades inadmisiblemente excluyentes) sino lo que no hemos sido (sociedades homogéneas), ni podemos continuar siendo (sociedades en las que el ‘progreso’ de las minorías es en detrimento *de / y* afincada en la exclusión de las mayorías), y el tipo de opciones a construir desde allí, desde una perspectiva libertaria.

Resumo mi comprensión de la democracia como noción, como problema y como proyecto. No encuentro conveniente pensar la democracia como modelo ‘prefigurado’ a adoptar, sino como proceso altamente dinámico y abierto de producción de formas de articulación y contenidos para regular la coexistencia societal en contextos complejos y concretos. A las ‘democracias realmente existentes’ prefiero llamarlas *regímenes civiles de corte electoral*, cuyas connotaciones democráticas no son necesariamente contingentes en su forma de acceso al poder. Considero más válido, para efectos analíticos, hablar de go-

20 Desde luego, no se trata de un problema de ‘falta’ de participación política, sino del tipo de participación (cómo; y a quién beneficia). Esto lo traté extensamente en *La conquista del voto* (1985).

biernos civiles de corte electoral, a secas, y de retornos a los órdenes constitucionales (y no a la democracia) y de legitimidad electoral (y no de democracia), enfatizando algo que debemos asumir como premisa para desterrar la práctica inconducente de adjetivizar constantemente el término ‘democracia’, lo cual contribuye a perpetuar aspectos estériles del debate. No pretendo desmerecer la dimensión electoral de la noción democracia ni subestimarla como fuente (potencial) de legitimidad de los regímenes civiles. Quiero sí insistir en la necesidad de comenzar a despejar de nuestro lenguaje y panorama analítico ‘implícitos’ poco útiles para la tarea de desentrañar el sentido concreto de nuestros regímenes políticos y gobernabilidades civiles realmente existentes²¹.

Propongo, por consiguiente, adoptar la noción democracia como un *referente*, como *proyecto* de producción *pendiente* -más allá de la simple alternancia civil en el poder-, siendo clave para su producción su orientación *qua* proceso hacia la emergencia de un sistema de poder ciudadano²².

Si de asumir el tema de la gobernabilidad desde la gente *qua* ciudadanía se trata, propongo entender la noción de democracia como proyecto orientado a la producción de nuevas formas de relacionamiento y convivencia: para la regulación de conflicto, e incorporación de la diversidad y el disenso -más allá de la palabra, desde luego, y más por el lado de proyectos societales diversos que para coexistir equitativamente deben reconocerse mutuamente como legítimos. Para sociedades heterogéneas y diversas -como no pocas sociedades de América Latina- propongo pensar el proyecto democratizador más como dispositivo de producción (que de integración, con las connotaciones de homogeneización de visiones que ello implícitamente evoca) de reglas de juego básicas para la aceptación y reconocimiento de las diferencias -de pensamiento, de

21 La literatura hace referencia con frecuencia a las democracias “sitiadas”, “precarias”, “segmentadas” o “difíciles” y hasta “sistemas híbridos democrático-autoritarios” (Conaghan y Espinal 1990). No creo que tienen mucho sentido este tipo de caracterizaciones; confunden, más que aclaran. Lo que sí hemos tenido en el post-retorno en América Latina son gobernabilidades civiles afincadas, en no pocos casos, en matrices societales autoritarias. ¿Cuáles son las excepciones, en América Latina, hoy? Sería interesante examinar esta pregunta, en el contexto de las post-transiciones del Cono Sur, por ejemplo, y el legado de resocializaciones autoritarias que dejaron.

22 Poder ciudadano, en este sentido, tiene que ver con ciudadanía como proceso de cambio económico-social a través de una participación política resignificada. Sin descartar, además, estrategias de producción de poder desde la ciudadanía, a través de la búsqueda transnacionalizada de redes de solidaridad -que se advierten, claramente, en el caso de los movimientos ecológicos y de los movimientos étnicos europeos, norteamericanos y latinoamericanos (sobre el tema, véase Friberg y Hettne 1989, por ejemplo).

formas de vida, de requerimientos- que deben coexistir y, para ello, acordarse márgenes mutuamente aceptables para la prosecución de distintas visiones de cómo asumir la convivencia -en base a umbrales mínimamente aceptables para todos de las diferencias de 'los otros'. El signo de nuestra legitimidad social en América Latina, como propuesta pensada desde la diversidad, es la posibilidad de producir modalidades de convivencia capaces de alojar, valorizar y procesar el cambio y el disenso e incorporar la noción de la legitimidad de las visiones 'del otro' como práctica democrática²³. La cuestión de la legitimidad pensada desde nuestros contextos societales concretos remite a las posibilidades (no descartables *a priori*), más que de reemplazo de lo 'pre' con lo 'moderno', de acoplamiento posible de formas 'tradicionales' de vida y de organización con formas 'modernas' de organización societal que conviene pensar, a manera de referente, como mutuamente complementarias²⁴.

Para pensar 'lo institucional' en el contexto de nuestros contextos políticos concretos

El problema de 'las instituciones', 'lo formal' y lo 'no instituido' o lo 'informal' en el contexto de nuestros procesos políticos concretos amerita reflexión detenida. En particular, conviene replantear el tema de las relaciones entre 'lo institucional' y 'lo informal' a partir de lo que el análisis de nuestros procesos políticos

23 Incorporar el disenso como práctica democrática es una idea libertaria importante. Quizá uno de los principales consensos básicos a asumir desde la perspectiva de sociedades que alojan una alta diversidad relativa de visiones y proyectos societales en su interior, es acerca de la legitimidad del disenso y la incorporación del conflicto como parte consustancial de una forma de convivencia democrática. Ello, porque lo que aparece como "consenso" es muchas veces el resultado de eliminar/ o no tomar en cuenta a quienes disienten o podrían eventualmente disentir, de tener esa opción como posibilidad efectiva. La búsqueda de consensos y "unanidades" puede también reflejar una disminución de la conciencia crítica. Al respecto, véase Feyerabend (1987).

24 Sobre el problema de la 'crisis' de los paradigmas del progreso en las últimas décadas y las implicaciones que dicha 'crisis' reviste para re-pensar los procesos de cambio, remito al lector a Sonntag (1988). Cabe notar que no hay, en principio, razón alguna para descartar como elemento de una estrategia posible de 'producción de democracia' el acoplamiento de determinadas formas de relacionamiento y convivencia societal de corte 'tradicional' con formas de relacionamiento y convivencia 'modernas' - siempre y cuando nos alejemos de visiones etapistas, escalonadas y evolucionistas de los procesos de cambio, tan difundidas en la década de los sesenta, y cuestionadas más recientemente a la luz de las limitaciones reveladas por los paradigmas del progreso en sus distintas versiones, para dar cuenta de la naturaleza y trayectoria de nuestros procesos de cambio en América Latina.

concretos sugiere acerca de las complejas ‘institucionalidades’ que tenemos.

Primero, entiendo las instituciones sociales no en tanto ‘aparatos’ sino en tanto *prácticas* que consisten en roles identificables y articulados a través de regularidades y convenciones (explícitas o no) que gobiernan de hecho las relaciones entre los ocupantes de tales roles (Young 1990). El único requisito que debe cumplir una práctica para institucionalizarse es referirse a patrones de relaciones suficientemente estables como para poder ser descritos (Alford y Friedland 1990)²⁵.

De acuerdo con esta comprensión de la noción, sugiero que lo frágil, lo exiguo de nuestras instituciones políticas se exhibe generalmente en el plano de las instituciones *formales*, y lo institucionalizado (en las prácticas políticas concretas) se exhibe en el plano de relaciones informales que constituyen, por la general, obstáculos considerables para la producción de proyectos de ciudadanía. Pensando América Latina desde lo andino, fundamentalmente, las instituciones ‘tradicionales’ de la política en tanto tales (los partidos políticos, los parlamentos, las asociaciones y grupos de interés) han tenido escasa relevancia para contribuir a generalizar prácticas de ciudadanía. En gran medida, es por ello que han surgido mecanismos alternativos para la canalización y procesamiento de demandas populares, con implicaciones políticas importantes. Es una de las razones por las cuales la arena de lo político se ha ampliado -y desplazado-; y lo político se procesa cada vez más fuera de los partidos y de los parlamentos. Es la razón por la cual los partidos carecen en general de bases firmes de sustento más allá de lo coyuntural y las cortes de justicia no cumplen el rol previsto para ello en las cartas constitucionales. En la medida en que los ‘canales informales’ -no sólo paralelos a las instituciones políticas tradicionales, sino enquistados en/ o interpenetrando las mismas- refuercen prácticas inmediateistas para la resolución contingente de intereses personalistas, fragmentados y parciales, el proceso político no será conducente a la institucionalización de prácticas democratizadoras de las relaciones políticas, sino a la perpetuación de institucionalidades que no por informales son menos relevantes, ya que, por el contrario constituyen la institucionalidad misma de nuestras prácticas políticas concretas²⁶.

Segundo, es importante conferir atención a los problemas institucionales vinculados al sistema político también en otro sentido. Desde la perspectiva

25 Estos comentarios son en extremo iniciales. Abordo con mayor detenimiento el tema en “El problema de las instituciones en América Latina: el caso del Ecuador” (documento en preparación).

de este trabajo, el tipo de institucionalidad que interesa es la conducente a la producción, establecimiento y fortalecimiento de procedimientos e instancias políticas que den cabida a procesos de ciudadanía.

La configuración de un proceso democratizador pasa en muchos casos por la configuración de nuevas prácticas políticas que incorporen también los usos de la formalidad democrática misma, formalidad que no es condición suficiente pero sí necesaria para la producción de espacios democratizadores. El punto es que no cabe subestimar la democracia como proyecto por el lado de lo formal. En definitiva, los procedimientos, en tanto reglas de juego explícitas (v.g., formales), son consustanciales a la construcción de una convivencia societal democrática. En ese sentido, no encuentro conveniente el planteamiento de cuestionamientos a los regímenes civiles realmente existentes en los países andinos *qua* 'democracias formales'. En no pocos casos, la gobernabilidad civil en sí es de configuración precaria, en tanto prácticas políticas dispuestas a regirse por los procedimientos previstos y consagrados en el basamento constitucional/ formal.

Por cierto, no se trata de incurrir aquí en la apología de una concepción formalista de la democracia. Refiriéndose, por ejemplo, al movimiento barrial en Brasil, Cardoso (1989:15) anota que las situaciones de conflicto entre el movimiento y los agentes del Estado a nivel local, muchas veces "ocurren porque los límites y objetivos de la participación popular no han sido formalmente definidos, aun cuando la administración pública la promueve. Las reglas que definen los derechos de las comunidades son oscuras, habiendo sido creadas de manera ad hoc para atender las particularidades de cada contexto". El punto a enfatizar aquí es simplemente que no cabe subestimar la importancia de lo procedimental, ni de la formalización y regularización de reglas de juego claras, conocidas y reconocidas como indispensables, o -preferentemente- como legítimas por los actores que deberán observarlas como condición básica para una convivencia democrática²⁷.

26 Me refiero a las prácticas clientelares, desde luego, como formas preeminentes de relacionamiento político en no pocos contextos societales latinoamericanos. Ver al respecto Menéndez-Carrión (1988) y fuentes allí citadas.

27 Con respecto al problema de las reglas de juego en contextos en los que predominan estilos patrimonialistas y de prebenda de hacer política, véase O'Donnell (1989). Da Matta (referido en O'Donnell) sugiere que "el juego" sólo puede existir cuando "los jugadores" hacen un pacto, no entre ellos, sino entre ellos y las reglas.

Enfocar la relación entre normatividad y gobernabilidad

El tema de los aspectos normativos de la convivencia societal es un tema fundamental en la perspectiva de pensar la gobernabilidad desde la gente. Uno de los grandes dilemas a confrontar en este ámbito es la compleja relación invariablemente existente entre corpus normativo y el contexto societal que pretende regular²⁸.

Los aspectos normativos de la convivencia societal en democracia deberían reflejar los caminos acordados por una sociedad para regirse a sí misma, para regular su convivencia (y no aparecer vinculados a la legitimación formal de la exclusión, como aparecen, en no pocos países de América Latina). Con sentido de reflexión prospectiva quizá quepa interpelar al Derecho desde preguntas tales como la siguiente: ¿cómo pensar las opciones para una regulación societal diferente a la actualmente existente, donde el Derecho sí esté en condiciones de amparar, proteger, y sancionar, en el marco de una definición de justicia para todos? Podría argumentarse que el Derecho no es preexistente ni pensable sin el pacto social que le antecede. Al mismo tiempo, Derecho y contexto societal se articulan en forma dinámica y compleja. ¿Cómo lograr que el Derecho se ejerza? ¿y qué Derecho? ¿Se trata en lo fundamental de un problema de aplicación de leyes injustas o de la no aplicación de leyes justas? Además, ¿quién o quiénes definen y deben definir la justicia de la ley en nuestras sociedades concretas? Y una vez aprehendidas las prácticas concretas del corpus normativo y sus efectos (de inequidad y exclusión) ¿cómo pensar las opciones? ¿Quiénes deben asumir la responsabilidad de pensar las opciones? ¿Los juristas? ¿Los actores políticos? ¿La sociedad en su conjunto? ¿A través de qué mecanismos? ¿En base a qué referentes?

28 Me refiero a la relación entre lo jurídico y contexto societal, no a 'lo normativo' *qua* cultura política. El tema de las constituciones y los marcos jurídicos y procedimentales y su relación con el problema de la democracia aparece en la génesis misma de las ciencias políticas, bajo enfoques eminentemente descriptivos que la disciplina ha ido abandonando paulatinamente. En los últimos años, el tema del constitucionalismo y su relación con la gobernabilidad y el problema de la democracia ha comenzado a ser retomado por nuevas generaciones de politólogos cuyos análisis y enfoques se apartan del excesivo formalismo y peso eminentemente descriptivo que la ciencia política temprana le otorgara. Como ejemplo de análisis de proceso político y su articulación con lo procedimental remito al lector al excelente trabajo de Julio Echeverría "Modernización y Gobernabilidad en el Ecuador", en este número de la *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*.

Desde luego, la ley como vía de regulación legítima de la convivencia no puede pensarse sin un colectivo que la exija y demande, más allá de lo individual y coyuntural: sin un sistema de convivencia social y política legitimador de la ley. Y no puede pensarse en un sistema legitimador de la ley sin pensar en el tema de los mecanismos para su interpelación por parte de la gente, tanto individual como colectivamente.

Estos temas no reenvían a preguntas básicas de la filosofía política, materia que adquiere renovada importancia si de pensar el tema de la democracia como proyecto a construir desde la gente se trata²⁹.

Sobre el problema de la cultura política

La cultura política como noción nos remite al “campo específico de producción y reproducción de las concepciones que una sociedad elabora de sí misma y de su esfera política” (Moisés 1988:57). Designa las nociones internalizadas, creencias y orientaciones valorativas que un conjunto de actores comparte con respecto a cómo operan las instituciones políticas; y en ese contexto, el rol que ellos cumplen /y ‘deben’ cumplir; los beneficios que el sistema les proporciona/ y ‘debe’ proveer; y cómo extraer estos beneficios (Menéndez-Carrión 1985). La cultura política enmarca modalidades de relacionamiento político y se advierte y refleja en prácticas concretas³⁰.

En no pocos países de América Latina, las culturas políticas autoritarias permean las formas de relacionamiento político. El problema de la cultura política autoritaria no es un problema de elites políticas, exclusivamente, sino de

29 Desde luego, la relevancia contemporánea de las preguntas de los clásicos sobre el tema del Pacto Social es clara. Se requiere, sin duda, e independientemente del análisis que ameritan los aportes más contemporáneos de la filosofía política, regresar, desde las preguntas del presente, al análisis de las reflexiones de los clásicos y los ‘modelos’ políticos que ellos concibieron para ‘resolver’ los dilemas -aún vigentes- de la organización de la convivencia societal. Hobbes y su versión del contrato social; Locke y sus reflexiones sobre el individualismo; Rousseau y su pensamiento sobre el individuo, la comunidad, la voluntad general y la voluntad particular; John Stuart Mill y el problema del disenso y las minorías; y, desde luego, Marx, son filósofos cuyo pensamiento requiere ser re-visitado en momentos de intensa búsqueda de opciones de reflexión como el actual.

30 Un sistema político es un conjunto de unidades identificables que se caracterizan por su cohesión y covarianza (Deutsch, ch. VI, 1988). Véase, asimismo, Menéndez-Carrión (1988/89) y fuentes allí citadas.

las formas de relacionamiento societal en su conjunto. Esto, más allá de las voluntades o intencionalidades de los actores, y debido a las formas de relacionamiento y a los procesos de socialización política que la matriz autoritaria tiende a inducir, estimular y perpetuar³¹.

¿Cómo confrontar el problema del *ethos* autoritario desde la acción? ¿Cómo pensar la transferencia de adhesiones tradicionales a determinadas prácticas políticas (tendencias a /prácticas de intolerancia; imposición; percepción de la 'política como guerra', en la que lo que uno gana el otro pierde; paternalismo; individualismo; personalismo; clientelismo) a visiones distintas conducentes al surgimiento de lo que no tenemos: prácticas políticas capaces de incorporar las diferencias como legítimas; capaces de incorporar y procesar el conflicto y el disenso? Única forma de asumir la diversidad en sociedades plurales. Confrontar los dilemas que el *ethos* autoritario plantea a un proyecto de ciudadanía, pasa por pensar y producir estrategias de re-socialización política para la sociedad en su conjunto³².

Sobre la participación y la representación políticas

Pensar la gobernabilidad desde la gente, requiere problematizar la noción de 'participación'. Al respecto, anotaré brevemente un par de aspectos³³.

La representación política, tal cual es entendida convencionalmente en el marco de la llamada 'democracia representativa', es un dispositivo abstracto de participación política en la medida en que su relevancia práctica para la mayoría de gente -que presumiblemente constituye la ciudadanía- cabe cuestionar en el contexto de América Latina en general. En conveniente abstracción,

31 Me baso aquí en la noción de autoritarismo incluyente (ver Purcell 1975; y Bagley 1984). Algunos de sus rasgos básicos son: (a) bajos niveles de movilización; (b) pluralismo limitado o restringido; (c) predominio del ejecutivo; (d) estilo patrimonial de gobierno. Agregó como otros rasgos característicos los que se señalan en el texto.

32 Algunas de las principales fuentes se analizan en Menéndez-Carrión (1988). Destaco allí, además, la poca utilidad explicativa de la dicotomización democracia-dictadura y de las ecuaciones autoritarismo = gobierno militar; democracia = gobierno civil.

33 Me he referido extensamente a este tema en La *Conquista del Voto* (1985). Remito al lector, además, a la literatura allí citada. No es un problema de falta de participación sino del tipo e incidencia de la misma (cómo y a quién beneficia).

‘la ciudadanía’ es interpelada periódicamente en las contiendas electorales como base para la legitimación de un poder sobre el proceso de toma de decisiones sobre el cual la gente, en tanto ciudadanía concreta, carece de posibilidades mínimas de control e interpelación para que sus presuntos representantes *rindan cuentas* del poder que se les ha *delegado* a través del voto. Por otro lado, la representación política realmente existente, que se asienta -por lo menos en la forma- en las instituciones parlamentares, aparece en la práctica, para muchos, como excesivamente restringida como para potenciar formas distintas de participación política para la producción de proyectos democratizadores³⁴.

Asumo que el criterio del ejercicio directo de la democracia a nivel del macro sistema político no es viable en sociedades complejas. No cabe, en todo caso, subestimar la eficacia puntual y riqueza potencial, sobre todo en términos de aprendizaje y socialización política de la participación directa ejercida a nivel micro (comunidad, barrio, sindicatos y asociaciones políticas incluyendo las relaciones internas de los partidos políticos), donde la gente puede ejercer una participación directa en la ‘administración cotidiana de los asuntos’³⁵.

Considero importante subrayar la relevancia a la producción de una gobernabilidad democrática de ambas formas de participación (siempre y cuando aparezcan dotadas de contenidos eficaces): a nivel de la macro política (*locus* del poder y del proceso de toma de decisiones más abarcativas), a través de la representación y de los procesos que conducen a elegir e interpelar a los representantes; y a nivel micro de las organizaciones inmediatas -que, por lo demás, no están aisladas y no deben percibirse como ajenas a los dilemas de la representación.

No hay participación ni representación eficaz sin producción, consolidación e institucionalización de prácticas organizativas como dispositivos de ciudadanía. Uno de los grandes dilemas desde la perspectiva de la producción de democracia, como base de sustento para un proyecto de futuro distinto en América Latina y hacia el cual cualquier estrategia de resignificación de la participación (directa y vía representación) debe apuntar, es el de que la gente *qua* ciudadanía se involucre en la producción de modalidades y espacios a través de los cuales pueda imprimir contenidos de eficacia a su participación

34 Véase Lawson y Merkl (1988), Hellman (1990) y Unger (1987a; 1987b).

35 Véase Menéndez-Carrión (1991).

política. En ello, la colectivización de la participación a través de la producción y consolidación de la organización colectiva es clave³⁶.

El problema de la gobernabilidad, la democracia y la ciudadanía en América Latina, hoy. Una visión desde lo andino³⁷

A partir de los años ochenta, se evidencia en la región el agotamiento de 'modelos' de ordenamiento societal y la presencia de crisis -paralelas, entrecruzadas y superpuestas- que escenifican los límites de la acumulación histórica de múltiples contradicciones irresueltas. A partir de los años ochenta, la bancarrota de las soluciones impuestas por un pasado periférico dependiente e importador de soluciones, y un presente de transnacionalización creciente de la economía mundial, pone más en evidencia la condición periférica de nuestras economías. Al mismo tiempo, pasó la hora de estrategias incrementalistas y desarrollistas, cuyos severos límites se han probado en el marco de las antes promisorias (y hoy 'perdidas') 'décadas del desarrollo'. Pasó la hora del espíritu del progreso de la postguerra o de la fe en la viabilidad de la contestación revolucionaria. No pocos países latinoamericanos están sumidos, por consiguiente, en el agotamiento (aparente) de opciones sobre el ámbito del 'qué ha-

36 Ello, no sólo en torno a causas fácilmente identificables como públicas sino también a causas personales que, llevadas al espacio de lo público, pueden constituirse en procesos de aprendizaje o re- socialización política y en prácticas de ciudadanía reales o potenciales. Me refiero, concretamente, a casos notables de 'lo personal' llevado al espacio público, que lejos de constituir apropiación privado-elitaria del mismo, representan su potenciación desde la gente común, qua ciudadanía. Es el caso, por ejemplo, de las madres de la Plaza de Mayo (véase Navarro, 1988 al respecto). También es el caso, propongo, del asunto Restrepo en el Ecuador. Este último no representa sino una demanda de *accountability* -emprendida por dos padres de familia, cuyos hijos menores de edad desaparecieron en manos de la policía en enero de 1988 -escenificada por iniciativa de los señores Restrepo en el espacio público (con el respaldo no sólo de las asociaciones de derechos humanos sino de los medios de comunicación y de crecientes contingentes de personas que durante dos años se han aglutinado en torno a la demanda en cuestión, escenificándola en plazas y calles de la ciudad). El caso Restrepo, pensado *qua* proceso de ciudadanía, reviste implicaciones importantes, precisamente por la eficacia adquirida por el proceso en sí, en tanto tal, e independientemente de que conduzca al descubrimiento de los responsables directos de la desaparición de los menores. La forma en que se organiza y escenifica la demanda de *accountability* en el caso Restrepo, representa un micro-proceso de ciudadanía que amerita ser analizado en tanto tal -desde su proceso de producción y desde sus eventuales implicaciones y efectos.

37 Lo que sigue se aventura como interpretación muy preliminar, para efectos de debate.

cer' para controlar, dirigir o contestar los procesos económicos, sociales y políticos de hoy.

La América Latina del postretorno resuelve electoralmente la transición a la gobernabilidad civil. En no pocos países de la región, queda intocado el problema de la gobernabilidad desde la ciudadanía (problema de *accountability*) y de la contradicción entre gobernabilidad civil realmente existente y las formas autoritarias de relacionamiento político que predominan en la esfera de la convivencia societal. Los escenarios políticos se complejizan a partir de los ochenta y al mismo tiempo comienza a alterarse la naturaleza misma del poder, 'deflacionándose' para todos los actores, excepto más allá de la capacidad de incidencia puntual, fragmentada, inmediata o coyuntural de algunos pocos.

La deflación del poder en mayor o menor medida, dependiendo del país, se expresa en aparatos estatales, burocracias y decisiones cuyos márgenes de control gubernamental se han reducido, sin que ello signifique que otros actores políticos hayan adquirido, necesariamente, mayor capacidad de incidir en las mismas. Se expresa también en formas de resistencia pasiva a la autoridad -la otra cara del autoritarismo- expresada en ineficiencia burocrática y de los diversos 'aparatos' para 'gestionar' el 'desarrollo'³⁸.

Ello, en condiciones de 'crisis' económica -entre otras consecuencias- incentiva la perpetuación de la matriz autoritaria como modalidad de relacionamiento y resolución de las permanentes 'crisis de gobernabilidad'. Más que llegar al quiebre o la ruptura -una forma de 'resolver' las crisis-, éstas continúan sin avizorar su 'desenlace' y sumen a las sociedades y los gobiernos en una suerte de 'hueco negro' (*black hole* de la jerga científica en astronomía), arrojando saldos cada vez más altos de exclusión. Se perpetúan los patrones concentradores de la propiedad y del ingreso; ello, en medio de sociedades que, al politizarse, lo hace fragmentariamente sin acceder a opciones de participación eficaces (para la gente). Queda, por tanto, en manos de las elites gobernantes y los grupos de interés (capital económico, capital financiero internacional, nacional o transnacional) la determinación de las vías más o menos

38 Con respecto a la noción misma de desarrollo y su cuestionamiento necesario, véase Sonntag (1988). Refiero al lector, además, a Arturo Escobar (1984/85; 1988). Escobar propone de manera convincente, el desmantelamiento del discurso mismo del desarrollo. Advierto, además, que en esta parte del trabajo hago referencia al 'poder', en sentido estricto, como capacidad de cambiar la probabilidad de los resultados (Dahl); como la habilidad de hacer que cosas que no sucederían de otro modo sucedan; y de producir cambios en la distribución de las probabilidades de eventos (Deutsch).

paternales, más o menos ilustradas, más o menos tecnocráticas, más o menos eficientes- para *trazar* y *procesar* (formal o informalmente, benévolutamente o no, pero casi sin excepción coyunturalmente) la agenda de las decisiones (o no-decisiones) que afectan a la gente común³⁹.

Las prácticas concretas a través de las cuales las ‘agendas’ decisionales (en la esfera del aparato del Estado o fuera de él, pero que afectan a la gente) se trazan y procesan, tienden precisamente, a la perpetuación de un *ethos* colectivo, de espectadores, en lo fundamental, de protagonismos fugaces, coyunturales -condiciones, ambas, legitimadoras de la exclusión y de nociones de la ineficacia civil en el manejo de lo político que poco hacen por conducir a percibir la política de manera diferente y mucho por arraigar actitudes autoritarias que son el sustento para que la gente, en no pocos países, vea con indiferencia la forma de régimen actual (civil) y ‘la democracia’ (por lo que es la ‘democracia’ realmente existente)⁴⁰.

La América Latina de los años ochenta, en no pocos países latinoamericanos, arroja Estados en jaque, sociedades civiles fragmentadas, ciudadanías no constituidas y gentes sitiadas por la precariedad, la inseguridad y el miedo que generan los viejos flagelos -más dramáticamente visibles que nunca: las condiciones precarias de ingreso y empleo de las grandes mayorías- y las dinámicas que son capaces de desencadenar algunas de las nuevas presencias en el escenario político sin que aparentemente nada ni nadie pueda controlarlas (guerrilla y narco-poder, claramente).

39 La preocupación que se expresa en la literatura sobre la gobernabilidad *qua* gestión del poder en no pocos países del Norte, y su crisis, es que la autoridad pública debe confrontar, hoy, más demandas -activadas desde la ciudadanía- de las que puede procesar (véase Bobbio, 1989, por ejemplo). En América Latina el problema es diferente, en la medida en que el aparato del Estado y los gobiernos confrontan situaciones de ‘deflación de poder’ que no son producidos por demandas planteadas por una ciudadanía constituida en demandante activa, sino por la erraticidad y la ineficacia que se deriva de una ciudadanía ausente y de la presencia, en cambio, de clientelas históricas acostumbradas a un estilo prebendalista de respuesta que no pueden ser satisfechas en el contexto de la crisis económica de los años 80, por vías tradicionales de corte populista. De allí que en los países de los Andes Centrales, como Malloy sugiere, el problema real “no es tanto uno de voluntad política sino de capacidad para ejercer el poder” y también para producirlo. El problema de deflación de poder que sugiero, debe quedar claro en el texto, no es sólo del Estado *qua* aparato, sino de la sociedad (fragmentada /parcelada en sus causas y en sus organizaciones /creciente- mente complejizada ante la presencia de nuevos actores transnacionales y subnacionales) y de los actores políticos en general.

40 Me baso en Isaacs (1989) para el caso del Ecuador, y en comentarios informales de colegas que están realizando encuestas de opinión (aún en procesamiento) en varios países de la región y que detectan la presencia significativa de este tipo de actitudes en las poblaciones encuestadas.

Existe poca conciencia en América Latina de que estamos confrontando lo que me atrevo a llamar 'tiempos de guerra'. Ello, porque la supervivencia misma de la gobernabilidad civil está sitiada. Pero no porque su caída sea inminente, sino porque su sentido mismo está en cuestión. Ya no se trata de que las fuerzas armadas sean 'la' amenaza, necesariamente. La gobernabilidad civil de exigua legitimidad (electoral) está acechada por actores transnacionales /subnacionales que sin poder (o requerir) lograr hegemonía, en última instancia pueden mantener en jaque *ad infinitum* a gobiernos, aparatos y agentes del Estado. Está acechada por el desprestigio o bancarrota del aparato del Estado y la posibilidad avizorable que el ejercicio del poder político no signifique realmente ostentarlo desde y a través del Estado o tener influencia o capacidad de ejercer la autoridad: es la amenaza de que el *lugar* mismo de las decisiones sobre la economía, sociedad y política no sea ni la sociedad ni el Estado sino una serie de estructuras informales y grupos paralelos que la gobernabilidad civil realmente existente tendrá escasa posibilidad de controlar: nuevas formas de dependencia que se agregan a las ya acumuladas históricamente. Pero, fundamentalmente, está acechada por su pérdida de sentido para muchos y por su ausencia de sentido para la gente común -a la cual se ha conferido escasa oportunidad en la América Latina del postretorno de pensar qué significa la gobernabilidad civil realmente existente, qué efectos produce y qué podría significar la gobernabilidad civil como proyecto propio⁴¹.

En contextos como los esbozados, los poderes para gobernar (desde arriba) se fragmentan, difuminan y se tornan quizás episódicamente fáciles de conquistar pero difíciles de sostener, ampliar, profundizar, consolidar (Malloy 1991). Esto entra en tensión y contradicción compleja con la concepción tutelar del poder, propia del *ethos* de sociedades patrimoniales y populistas (en el manejo mismo de la gestión del poder gubernamental) en las que se ha 'enseñado' a la gente común que las iniciativas son tomadas por las elites dominantes y el aparato del Estado, y que 'la política' es 'cosa de los gobernantes y los políticos'. La gobernabilidad civil, despojada de ciudadanía demandante, se encuentra, por consiguiente, despojada de defensas para proclamar una legitimidad de la cual carece, en no pocos países latinoamericanos. En ausencia de ciudadanía, y al no haber sido asumido el *test* de la gobernabilidad civil des-

41 Las ideas de Unger (1987a y 1987b) y Feyerabend (1988) son particularmente sugerentes al respecto.

de la gente, en ausencia de amplios sectores dotados de la vocación, la prerrogativa y la eficacia para poder otorgar a su forma de convivencia societal contenidos que les representen, la crisis de legitimidad es inevitable. En este contexto, la idea de control de los gobernantes por los gobernados, base de una democracia, desaparece del *ethos*. No hay condiciones para ejercer la ciudadanía, y el espacio público, además, como “lugar de todos” (O’Donnell 1990) no existe. Lo privado y elitario invaden lo público, que es vaciado de contenido para la gente común⁴².

Entre tanto, en cuanto a diagnósticos y visiones que están informando el ‘sentido común’ y algunas *praxis* políticas, se observa en las derechas la visión de que nuestras sociedades son desorganizadas, indisciplinadas, ‘carentes’ de ‘cultura’, de madurez, aferrada a tradiciones atávicas, y de un aparato estatal cuya ‘ineficiencia’ y resabios de ‘Estado interventor’ son responsables -junto con aquellos factores sociales, étnicos y culturales a los que se atribuye en gran parte la razón de que nuestras sociedades sean ‘ingobernables’- de la crisis de gobernabilidad. Desde la perspectiva de una izquierda partidista aún desconcertada, se observa la continuación de una retórica (difusa) de continuación de denuncia a la democracia formal al mismo tiempo que su inserción en ella y la manifestación de simpatía -como ‘nuevo’ recurso- hacia los movimientos sociales que dan la espalda a las formas ‘tradicionales’ de ‘hacer política’. Esto, para esbozar muy cruda y esquemáticamente los dos polos que se registran en el tipo de debate que la gente escucha o atiende en las pantallas de televisión, en las emisoras radiofónicas, cuando ‘los políticos’ emiten su discurso sobre ‘la crisis’.

Desde mi perspectiva, el escenario que preocupa como consecuencia de un panorama como el esbozado arriba, no es que estemos en la antesala de una ‘explosión’ o ‘resolución violenta’ del conflicto -como las visiones del ‘sentido común’, de uno y otro signo lo plantean- sino que las condiciones de exclusión que genera y perpetúa *no* conduzcan a rupturas, contestaciones y resistencias que posibiliten redefinir eventualmente la articulación societal autoritaria y excluyente. Las inercias propias de la cultura política autoritaria, afinadas en la matriz societal de muchos países de la región, dramatizan la exi-

42 Recalco “lo privado y elitario”, y “lo patrimonial y prebendario” que analiza O’Donnell, en contraste con “lo privado popular” presente en el tipo de situaciones que Navarro analiza en un artículo sugestivamente titulado “Lo Privado es Político” (en Eckstein, ed., 1988).

gencia de pensar las estrategias de viabilización ‘de algo distinto’: para que los procesos de ciudadanía se constituyan en opción de resolución del problema de la pérdida de sentido de la gobernabilidad civil -no por la violencia y la explosión (que, además, no es avizorable), sino asumiendo la democracia como proyecto de resistencia y contestación colectiva dotada de eficacia⁴³.

Por último: apuntes iniciales para pensar el ‘qué hacer’ desde la gobernabilidad como proyecto a ser asumido por la gente⁴⁴

El imperativo es asumir la necesidad de producción de democracia desde la gente en condiciones totalmente adversas en todos los planos: economía que no la sustenta, sociedad crecientemente polarizada, Estado ‘sitiado’ por todos los flancos; y cultura política sin socializaciones afines a la aceptación fácil de los opuestos, de los contrarios y de los demás -que existen, ‘están allí’, en un espacio societal que, nos guste o no, compartimos.

43 La idea de la inminencia de la explosión está presente en América Latina desde los años sesenta, por lo menos, desde perspectivas que le temían o anhelaban por su potencial revolucionario. La amplísima literatura con la cual contamos actualmente con respecto a las trayectorias de la disconformidad, la frustración popular, etc. no apoyan la idea de la “explosión inminente” (véase Menéndez-Carrión, 1985 y fuentes allí citadas sobre el *etbos* que informa estas actitudes). Es pertinente anotar aquí lo que Unger señala acerca de “la idea vulgar de revolución”, que incluye “dos elementos. Uno que es un proceso: una toma violenta del gobierno central con la participación de amplias masas de gente común y la parálisis o la colaboración activa de la maquinaria represiva del Estado. La segunda parte es un resultado: la reconstrucción comprehensiva de una forma de vida social, de sus ordenamientos distintivos y de sus jerarquías y divisiones. Pero el proceso a menudo ocurre sin el resultado, si es que el resultado alguna vez tiene lugar. Además, una revolución en el sentido definido por una insurrección violenta (*violent upheaval*) es un evento tan incierto en su curso y tan dependiente para que ocurra sobre eventos que desploman la gobernabilidad, como una guerra y ocupación, que somos afortunados de no depender de ello para rehacer nuestros contextos [sociales]”. Ver Unger (1987a:164; traducción propia).

44 Recalco que se trata de apuntes iniciales y de propuestas que requieren elaboración. En vena similar a la que aquí se sugiere, A. Escobar destaca la importancia de que a la multiplicidad de formas de poder respondamos con multiplicidad de resistencias y contra ofensivas, localizadas, de naturaleza radical más que un proceso revolucionario masivo. Enfatiza mucho la importancia de redes de lucha y puntos de resistencia y bases populares integradas en estrategias globales. Un tema que no toco aquí pero que destacaré en versiones futuras de este trabajo, es la importancia estratégica de solidaridades a nivel sub y transnacional de las organizaciones de gente común, que constituye un potencial poco explotado de redes de potenciación popular para obtener y producir poder. Debo indicar, además, que uno de los trabajos más estimulantes que he leído recientemente sobre el problema de la economía y su vinculación con una estrategia de participación popular es Coraggio (1991).

Propongo que el problema fundamental desde la perspectiva de los actores de vocación democrática y de la gente común -los que no tienen poder y cuya existencia más digna, equitativa y libre depende de que pueda asumir como proyecto propio la configuración de alternativas de resistencia a las inercias del presente, es cómo producir la transición de formas autoritarias de convivencia a formas de relacionamiento democráticas, como base y sustento para una gobernabilidad diferente. Este problema, como proyecto, puede comenzar a pensarse en diversos planos articulados entre sí:

- Se requiere la invención de discursos alternativos en los que los obstáculos generados por el sistema de dominación aparezcan como momento para pensar y asumir nuevas formas de resistencia, incidencia y producción de eficacia.
- Paralela y simultáneamente a la invención de los nuevos discursos, se requiere su escenificación en la promoción de prácticas que vayan otorgando sentido de eficacia a la participación, ya que, en la medida en que este sentido de eficacia no se internalice, la ciudadanización tiene pocas perspectivas de configuración.
- En el marco de un discurso y una estrategia de ciudadanización, se requiere aprovechar todo espacio que permita producir sobre la marcha condiciones que abran posibilidades de aprendizaje y resocialización políticas congruentes con un proyecto democratizador.

El problema de la intervención para dar génesis a procesos de ciudadanización se torna clave. Pero una intervención diferente. ¿Qué tipo de intervenciones se requieren para producirlo, en condiciones adversas? ¿Cómo se procede a la producción de espacios de resocialización política -espacios fundamentales para movernos de una cultura política autoritaria a una cultura política congruente con un proyecto democratizador? ¿Quiénes son los sujetos de cambio? Estos son algunos de los dilemas de la intervención que deben ser asumidos como ejes del debate para pensar los nuevos discursos y estrategias.

¿Quiénes definen los límites y posibilidades de intentos de configuración de un orden societal distinto? Ciertamente, no habrá una abstracción actuante capaz de producirlos. Hacer referencia a posibilidades y estrategias signifi-

ca pensar en que habrá actores concretos capaces de producirlos. Y al decir ‘deben’, me refiero a una responsabilidad mínima que los actores políticos de vocación democrática podrían asumir colectiva y consensualmente, en base a acuerdos mínimos de acción conjunta.

Por actores de vocación democrática entiendo ampliamente aquellos dispuestos a coexistir con y aceptar a los contrarios sin claudicar su vocación de cambio para la producción de ciudadanía y la utilización de todos los canales disponibles para avanzar en la identificación y configuración de intereses compartidos sin violentar cánones mínimos de convivencia mutua. Más específicamente, aludo a sectores progresistas en general que son los llamados a asumir el compromiso de constituirse en portadores posibles de la intervención para el cambio, los que deben remar contra las tendencias propias de las inercias típicas del proceso político contemporáneo en la región, que sitúa a sectores retardatarios dotados de un nuevo discurso político al frente de muchas de las iniciativas que configuran el debate y las propuestas de política para confrontar la crisis.

Con ello quiero decir que esta responsabilidad radica en un primer momento, inevitablemente, en el liderazgo democrático de la sociedad civil organizada. Pero no únicamente en el liderazgo político, sino también en los comunicadores, en los trabajadores sociales y en toda persona que esté en contacto con la gente y que cuente con recursos transferibles de socialización democratizadora (discurso, conocimiento, experiencia destrezas organizativas, voluntad de obtenerlas). El dilema implícito en esta propuesta es que las actuales dirigencias y liderazgos populares no están exentos ellos mismos, de la exigencia de resocializarse políticamente. La resocialización de las dirigencias partidistas, sindicales, barriales, comunales es parte consustancial del proceso. La resocialización y el reaprendizaje político de la sociedad en su conjunto es consustancial a la adquisición de nociones nuevas, refundacionales, acerca de los significados que pueden otorgarse en cada sociedad concreta a la democracia como forma de vida, como forma de relacionamiento político, como modalidad distinta de instituir las relaciones sociales en un “campo surcado por antagonismos” que hay que asumir como tal, si de construir una sociedad plural se trata⁴⁵.

45 La expresión en comillas es de Laclau y Mouffe (1988). En todo caso, el problema de la intervención es complejo. Por una parte, la noción evoca trayectorias de manipulación, control social y político, a

Un tema poco tratado aún, y que merece atención, es cuáles son los sectores, más allá de las fuerzas que se reconocen como progresistas, democratizadoras o libertarias, con quienes se podría contar para implementar una estrategia de ciudadanía. Porque, ciertamente, no se trata de una construcción que los sectores progresistas pueden concebir e implementar por sí solos. Requiere el reconocimiento y ‘descubrimiento’ de vocaciones democratizadoras en sectores más amplios. Es muy interesante, en este sentido, el caso de ciudadanos comunes, que a través de su acto de llevar causas individuales al espacio público para interpelar al sistema y exigir ‘rendición de cuentas’, pueden contribuir a la producción de polos para la aparición de un *ethos* político diferente⁴⁶.

- ¿Qué significa una estrategia de este tipo, en términos concretos para países como los nuestros? Significa apelar a la activación de todo canal de participación -formalmente previsto y disponible-, ponerlos en uso, ampliarlos y otorgarles sentido democratizador.

La delegación de poder (participación vía representación) debe implicar la posibilidad de ejercer el derecho a la imputabilidad en lo concreto. Puede incluir representación a nivel micro, meso y macro (no solamente en las instituciones parlamentares sino en todo tipo de asociación política y social: sindicatos, partidos, asociaciones barriales, de mujeres, de indígenas, etc.) y formas de participación directa a nivel micro (las mismas instancias anteriores a su máximo nivel de desagregación). Para ello se requiere, inevitablemente, ir hacia la identificación y encuentro de puntos articuladores y galvanizadores de la ciudadanía para producirla; generadores de potenciales espacios democratizadores que en definitiva permitan avizorar las posibilidades de opciones de participación a la ciudadanía en el proceso de toma de decisiones que afectan a la gente, ya sea directamen-

que están sujetas las prácticas convencionales de participación (clientelización de la participación, cooptación, etc.), pero también en la llamada esfera de lo social, las prácticas de normalización intentadas desde las llamadas ‘estrategias de desarrollo’. Se requiere por consiguiente, repensar y resignificar la noción de intervención para que los interventores puedan aparecer realmente como instrumentos para y de la gente organizada y no al revés. De lo que se trata, en definitiva, es de modalidades de intervención que contribuyan a la producción de contextos diferentes para posibilitar la emergencia de procesos de politización diferentes.

46 El tema de los dilemas en torno a asumirse *qua* sociedad plural lo trato en Menéndez-Carrión (1991a).

te o a través de sus representantes en el escenario político, desde la asamblea comunal hasta el parlamento.

- Cabe enfatizar que para implementar estrategias democratizadoras también se cuenta *con las dinámicas que el propio proceso produce*. En el corto plazo, se requieren, para inducir el proceso, decisiones claras y consistentes por parte de los sectores capaces de liderarlo, acerca de cómo otorgar contenidos eficazmente transmisibles a los canales de participación directa y vía representación. Esta inducción se daría a través del ejercicio mismo de nuevas posibilidades de participación cuya eficacia se prueba a través de y se vincula estrechamente a los efectos de demostración que produzca, por los cuales pasa el éxito de estrategias de resocialización democrática. En efecto, como plantea Moisés (1988:57)

“...el problema de la democracia se presenta hoy más que nunca como una construcción por hacerse... Esta construcción no resulta de la pura y simple reconstrucción de la sociedad civil, como si por detrás del proceso histórico hubiera un orden natural a ser revelado y cuya eficiencia dependería exclusivamente de la organización de la sociedad. En realidad, la organización de la sociedad civil es un requisito de la organización de la sociedad política. Pero esta distinción no corresponde a momentos diferentes: esos planos se construyen simultáneamente o no se construyen. Por más evidente que eso puede ser, se trata... del gran desafío”.

- Se requieren, además, temas aglutinantes de la diversidad. De manera muy preliminar, y sólo como invitación a pensar los temas aglutinantes, propongo aquí el tema de la seguridad individual y colectiva del ciudadano, resignificada para incluir como núcleo galvanizador de activación de resistencias, desde lo político, las dimensiones principales que atañen el lado perverso de la convivencia societal de hoy. Como Lechner (1988b:13) anota, “el debate sobre la democracia al igual que gran parte del pensamiento político moderno, gira en torno a la seguridad, o sea, responde a miedos sociales”. En todo caso, agrego, la seguridad, explícitamente, como razón de ser de las instituciones que se supone organizan la convivencia colectiva, ha sido parcelada, abandonada o recurrentemente ignorada, como noción fundacional vigente y dinámica. Tiene sentido, por consiguiente, pensar en la producción de ciudadanía a partir de la recuperación

del tema por la gente, asumiéndolo como excusa para exigir y contribuir a la configuración de opciones de convivencia dotadas de legitimidad plural y abarcativa de toda la diversidad posible⁴⁷.

Es indudable que no todos los miedos son traducibles entre sí o potencialmente galvanizadores. Es más, los miedos pueden también inducir apatía desmovilizadora o ser base para el surgimiento de propuestas autoritarias. El punto, en todo caso, es que el campo para una resocialización política amplia e incluyente, conducente a la apertura de espacios democratizadores de las relaciones sociales, está abierto. No puede negarse que la inseguridad social como percepción generalizada en la gente puede constituir un eje galvanizador para la construcción de resistencias a las inercias del presente. En realidad, los sectores de vocación libertaria tienen pocas alternativas, si alguna, que asumir los miedos compartidos del presente como excusa, acicate, motivo y base potencial para intentar la reconducción de la organización y movilización política por trayectos potencialmente conducentes a la producción de nuevos sentidos para la convivencia social.

Si se acepta que una estrategia como la aquí esbozada tiene sentido, el dilema se torna cómo socializar, movilizar y politizar un sentido de urgencia colectivo, lo más incluyente posible, que atraviese los actuales clivajes que fragmentan social y culturalmente a la gente y que la dispongan a participar activamente en el proceso de producción de ciudadanía. Este es el tipo de dilema que los actores de vocación democrática deben confrontar, más allá de intereses estrechos o segmentados vinculados a partidos, movimientos, asociaciones y organizaciones específicas y que plantean el desafío de una concertación amplia a nivel del liderazgo político, como primer momento.

Las grandes mayorías se sienten crecientemente inseguras en sus respectivos contextos sociales, y es su inseguridad -desde la precariedad laboral y de ingresos de los más pobres y amplios segmentos de los sectores medios hasta los miedos compartidos por amplios sectores medios que el deterioro de la textura social en las urbes, en sus diversas manifestaciones (criminalidad, asal-

47 En este sentido, es posible interpretar el *ethos* básico del levantamiento indígena de junio de 1990 en el Ecuador como demanda de ciudadanía -más allá de los aspectos discursivos extremistas que asumió, según algunos observadores. La trayectoria del movimiento indígena del Ecuador, pre y post-levantamiento, requiere indagación cuidadosa, desde un enfoque como el que aquí se plantea. Sobre el levantamiento indígena, véase ILDIS-El Duende Abya-Yala (1991) y Rosero (1991).

tos, asesinatos en las calles, desplome o insuficiencia crítica de servicios públicos, tramitación individual de asuntos ante el aparato estatal, etc.) genera un tema que no es conveniente descartar como potencialmente galvanizador. Desde luego, la identificación inter-clase tiene su lado perverso. Existen, además, dificultades en la ‘horizontalización’ de las lealtades. Se trata de un campo problemático de configuración compleja que no puede pretenderse alterar fácilmente en el corto plazo. Cómo movilizar con sentido democratizador la identificación interclase y la horizontalización de las demandas es un desafío a asumir desde la reflexión y la propia acción⁴⁸.

Lo importante es ubicar el *locus* de las acciones en torno a temas que, adecuadamente manejados a nivel de socialización política, puedan constituirse en *excusa* para que la gente tenga opción de ejercitar destrezas de cabildeo, de participación en asambleas locales y de aprendizaje acerca de cómo asumir responsabilidades mutuamente compartidas en apoyo a la seguridad colectiva y de creación y producción de sentidos de comunidad política y responsabilidades mutuas: acerca de cómo hacer interpelables eficazmente a los agentes del Estado; cómo ejercer el derecho a ser representado; qué derechos pueden ser ejercidos más allá del voto en un sistema democrático; cómo hacer y a quién acudir en caso de que sus peticiones o problemas no sean atendidos y cómo asegurar respuestas eficaces llevando hasta sus últimas consecuencias las posibilidades del sistema constitucional; qué recursos pueden disponerse; a qué instancias acudir en caso de violación de sus derechos y cómo hacer estas instancias responsables del procesamiento de las demandas, etc. Resocializar a la gente, en definitiva, acerca de sus derechos ciudadanos y cómo ejercer colectivamente estos derechos a través de la movilización eficaz y la organización política, a fin de exigir atención a sus demandas de seguridad colectiva, es uno de los grandes desafíos.

Aquí me limito a proponer, en todo caso, y como invitación al debate -insisto-, que temas tales como la seguridad ciudadana pueden proveer suficiente base y flexibilidad para nuclear estrategias masivas de concienciación

48 Me apropio de Unger (1987a:5) para enfatizar la propuesta que la redefinición de “la causa, se refiere a la creación de ordenamientos imaginados y formativos de la vida social que se nutran de entender los proyectos radicales como algo interminable y reversible; que no existen formas predeterminadas que debe adoptar o únicas en el curso de su desarrollo. Que no podemos seleccionar prácticas, instituciones y creencias de una lista bien definida o de una secuencia preestablecida y que lo que hay que ejercer es la imaginación social comenzando por los arreglos heredados. Partimos de allí con la mira que hay que buscar todos los espacios posibles para deliberar, para movilizar y para experimentar...”

acerca de qué significa el ejercicio de la ciudadanía, como *precondición* para que la apertura de espacios democratizadores exigidos desde abajo comience a darse.

De lo que se trata, en el contexto de estrategias de ciudadanía, es plantearse la posibilidad de incidir con eficacia en limitar el poder (económico, social, político) ajeno a la gente común; y de contrapesarlo colectivamente, desde abajo, a fin de incidir con eficacia en *a)* la confrontación de las manifestaciones más perversas del sistema de dominación; y *b)* el pasaje a procesos socializadores de visiones democráticas que permitan hacer los contextos sociales más permeables a la gente común. En ello radica probablemente la clave *inicial* de pasaje de una sociedad autoritaria y paternalista a una sociedad democrática en la que el ejercicio del poder -en sus distintos ámbitos- tenga límites y alcances representados no por los avatares de las eficacias /ineficacias de quienes ocupan el poder o lo ostentan (desde arriba) sino por ciudadanos que resisten o se apropian del poder como decisión consciente ya no enmarcada en inserciones personalistas e inmediatistas (de tipo clientelar) sino colectivas y anónimas (de ciudadanía). Si bien el pasaje de las sociedades que tenemos a una de sociedad de ciudadanos no puede ser visualizado como producción inmediata, es el pasaje de un *ethos* autoritario a un *ethos* democrático el que cabe trabajar desde el presente inmediato, como condición básica para avizorar las posibilidades de una ciudadanía deliberante y con opciones de participación eficaz.

¿Cuál es el ‘punto de llegada’ de una propuesta como esta? No lo sé. No podemos avizorarlo, ni es conveniente elaborar en ello, más allá que como excusa para formular un (pre)discurso libertario. Ese es el ‘riesgo’ a asumir. Ya que de lo que se trata es, en última instancia, que desde el quehacer de reflexión intelectual se contribuya a poner sobre el tapete la discusión de temas cuyo lugar adecuado es el seno de la ciudadanía, que eventualmente es quien de por sí tendrá que decidir qué forma darle a esa ‘visión’ de coexistencia social diferente⁴⁹.

49 Es el momento de pensar e imaginar cambios concretos y puntuales sin asociarlos a esquemas etapistas, y sin pretender que conduzcan a instancias (‘pre-determinadas’) ‘mayores’, ‘progresivas’, ‘ascendentes’, de cambio, sino por el potencial que encierran para producir espacios que abran posibilidades de configuraciones sociales distintas, asumidas desde la gente común como proyecto propio.

Lo importante es asumir la noción de cambio desde una perspectiva diferente: sin atarlo a predeterminaciones, sin pretender o esperar que conduzca a instancias mayores, 'progresivas', 'ascendentes', sino porque puede conllevar el potencial e inducir nuevas aperturas de espacios para configuraciones distintas -en el caso que nos ocupa-, de formas de relacionamiento y articulación política para incidir, desde allí, hacia los diversos planos de la convivencia societal.

Quiero concluir estos apuntes, pensados desde la democracia como proyecto cuya configuración depende que la gente común lo asuma como propio, con la siguiente reflexión, que es una invitación a repensar, no únicamente el rol de la gente común en el proceso de ciudadanía sino el rol de las elites que actúan, y reflexionan, invocándolos:

¿[P]osee el hombre de la calle los conocimientos precisos para tomar... decisiones [sociales]? No cometerá graves errores? No resulta, por tanto, necesario dejar en manos de los expertos las decisiones más importantes? En una democracia, desde luego que no. Una democracia es un colectivo de personas maduras y no un rebaño de ovejas guiado por una pequeña camarilla de sabelotodos. La madurez no se encuentra tirada por las calles, sino que hay que aprenderla. No se aprende en las escuelas (al menos no en las escuelas actuales, donde se enfrenta al estudiante a copias desecadas y falsificadas de viejas decisiones) sino por medio de una participación activa en las decisiones que se hayan de tomar. La madurez es más importante que los conocimientos específicos y debe perseguirse aun cuando ello pudiera interferir en las delicadas y refinadas charadas de los científicos... Claro está que los científicos suponen que no hay nada mejor que la ciencia. Los ciudadanos de una democracia no pueden contentarse con una fe tan piadosa. La participación del hombre de la calle en las decisiones más importantes es pues necesaria aun cuando *esto disminuya el porcentaje de éxitos en las decisiones*. (Feyerabend, 1988:100) (énfasis del autor).

Bibliografía

- Alford, R.A. y Friedland, R. 1985. *Powers of Theory: Capitalism, the State and Democracy* Cambridge: Cambridge University Press.
- Bagley, Bruce M. 1984. "The National Front and Beyond: Politics, Power and Public Policy in an Inclusionary Authoritarian Regime" (mimeo).
- Bobbio, Norberto. 1989. *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Borón, Atilio. 1990. "La crisis en América Latina: nuevos desafíos para la Izquierda" en Cotler (comp.) *Estrategias para el desarrollo.*, ver ref. supra.
- Bourque, Susan C. y Kay B. Warren. 1989. "Democracy without Peace: The Cultural Politics of Terror in Peru" en *Latin American Research Review*, Vol. XXIV, núm. 1.
- Camacho, Alvaro y Alvaro Guzmán. 1989 "Violencia, democracia y democratización en Colombia" en *Nueva Sociedad*, núm. 101, mayo-junio. Caracas.
- Caporaso, James A. 1989. *The Elusive State. International and Comparative Perspectives*. London: Sage Publications.
- Cardoso, Fernando Enrique. 1990. "La construcción de la democracia: desafíos y dificultades" en Cotler (comp.) *Estrategias para el desarrollo...*, ver ref. supra.
- CEPAL 1990. *Transformación productiva con equidad*, marzo, Santiago de Chile: Naciones Unidas
- Conaghan, Catherine y Rosario Espinal. 1990. "Unlikely Transitions to Uncertain Regimes? Democracy without Compromise in the Dominican Republic and Ecuador" *Working Paper*, núm. 139, mayo. Notre Dame: The Helen Kellogg Institute for International Studies.
- Conaghan, Catherine M., James M. Malloy y Luis A. Abugattas. 1990. "Business and the 'Boys'. The Politics of Neoliberalism in the Central Andes" en *Latin American Research Review*, Vol. XXV, núm. 2
- Coraggio, José Luis. 1991. " El futuro de la economía urbana en América Latina. Notas desde la perspectiva popular" en *Ciudades sin rumbo. Investigación urbana y proyecto popular*. Quito: CIUDAD-SIAP.
- Cordera Campos, Rolando. 1988. "La democracia difícil" en *Nexos*, núm. 130. México.

- Correa Leite Cardoso, Ruth. 1989. "Popular Movements in the Context of the Consolidation of Democracy". *Working Paper*, núm. 120. Notre Dame: The Hellen Kellogg Institute for International Studies.
- Cotler, Julio (comp.). 1990. *Estrategias para el desarrollo de la democracia: en Perú y América Latina*. Lima: IEP- Fundación Fiedrich Naumann.
- Dahl, Robert A. 1961. *Who Governs?*. New Haven: Yale University Press.
- Deutsch, Karl W. 1980. *Politics and Government. How People Decide their Fate*. s.l.: Houghton Mifflin.
- Echeverría, Julio. 1991. "Modernización y gobernabilidad en el Ecuador: Dilemas y perspectivas" en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 2a. época núm. 1, Quito: FLACSO.
- Eckstein, Susan (ed.) 1988. *Power and Popular Protest. Latin American Social Movements*. Berkeley: University of California Press.
- Escobar, Santiago. 1989. "Las políticas sociales y la reforma política. Nuevas orientaciones sociales" en *Cuadernos Políticos Sociales*, núm. 1, Quito: ILPES- CEPAL-ILDIS.
- _____ 1990 "La gobernabilidad y la reforma del sistema político", Ponencia presentada al Seminario Internacional *Gobernabilidad y Seguridad Democrática*, mimeo, agosto. Santiago de Chile.
- Feyerabend, Paul. 1988. *La Ciencia en una Sociedad Libre*. México: Siglo XXI.
- Franco, Carlos. 1990. "Para la construcción de un régimen político democrático-participativo", en Cotler (comp.) *Estrategias para el desarrollo...*, ver ref. supra.
- Friberg, Mats y Bjorn Hettne. 1988. "Local Mobilization and World System Politics" en *International Social Science Journal*, núm. 117 (s.l.)
- García Canclini, Néstor. 1987. "Cultura política. Nuevos escenarios para América Latina" en *Nueva Sociedad*, núm. 92, Caracas.
- Greaves, H.R.G. 1966. *The Foundations of Political Theory*. 2nd. ed. London: Bell and Sons.
- Hellman, Judith Adler. 1990. "The Study of New Social Movements in Latin America" en *LASA Forum*, Vol. XXI, No. 2 (s.l.)
- Isaacs, Anita. 1989. "The Obstacles to Democratic Consolidation in Ecuador", ponencia preparada para el XV Congreso Internacional de LASA, septiembre, San Juan, Puerto Rico.
- Kritz, Ernesto. 1988. "Crisis y cambio: estructura productiva y mercado de trabajo en América Latina después de los años 80" en *Desarrollo Económico*, Vol. 28, núm. 109. Buenos Aires.

- Jaguaribe, Helio. 1989. "América Latina dentro del contexto internacional en la actualidad" en *Revista Mexicana de Sociología*, Año LI. Núm. 3, julio-septiembre. México.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffle. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI
- Laswell, H. 1958. *Politics: Who Gets What, When, How?*. Cleveland: Word Publishing.
- Lawson, Kay y Peter H. Merkl. 1988. *When Parties Fail. Emerging Alternative Organizations*. Princeton: Princeton University Press.
- Leal Buitrago, Francisco. 1990. "Crisis estructural y problemas de coyuntura en la Colombia actual" en Cotler (comp.) *Estrategias para el desarrollo...* ver ref. supra.
- Lerner, Norbert. 1988a. "Ese desencanto llamado posmoderno" en Lechner (ed.) *Los patios interiores de la democracia*. Santiago: FLACSO
- _____ 1988b. "Hay gente que se muere de miedo" en Lechner ed. *Los patios interiores de la democracia*. Santiago: FLACSO.
- Malloy, James M. 1991. "Parties, Economic Policy-making and the Problem of Democratic Governance in the Central Andes", ponencia preparada para el XVI Congreso Internacional de LASA, abril, Washington, D.C.
- Mangabeira Unger, Robert. 1987. *Social Theory: Its Situation and Its Task. A Critical Introduction to Politics, a Work in Constructive Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ 1987. *False Necessity. Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*. Primera Parte de *Politics. A Work in Constructive Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayorga, René. 1990. "Bolivia: democracia como gobernabilidad?" en Cotler (comp.) *Estrategias para el desarrollo...*, ver ref. supra.
- Menéndez-Carrión, Amparo. 1985. *La conquista del voto: de Velasco a Roldós*. Quito: FLACSO-CEN.
- _____ 1988. "La democracia en Ecuador: desafíos, dilemas y perspectivas" en *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 14, julio/diciembre (s.l).
- _____ 1988/89. "Reflexiones acerca de los estudios políticos en el Ecuador", Parte I y II en *Nariz del Diablo*, 2a. Epoca, núm. 11 y 12, Quito.
- _____ 1990 "Algunos dilemas en torno al tema de la gobernabilidad en los '90", ponencia presentada al Seminario *Desarrollo con Equidad*, abril, mimeo. Quito: CEPLAES-CONADE.

- _____. 1991a "Democracias pendientes y representación política en América Latina: dilemas y posibilidades. Algunas ideas en voz alta". Caracas: CENDES, en prensa.
- _____. 1991b Capítulo introductorio a *Ecuador, la democracia esquivada*. Quito: ILDIS, UNESCO, CERG.
- Menéndez-Carrión, Amparo y Xavier Izko. 1989. "La gobernabilidad de América Latina y los retos del futuro: una visión comparativa desde lo andino" [documento-base; proyecto institucional de investigación], marzo, mimeo. Quito: FLACSO.
- Moisés, José Alvaro. 1988. "Sociedad civil, cultura política y democracia. Los obstáculos de la transición política" en *Revista Mexicana de Sociología*, Año LI., No. 3, julio-septiembre, México.
- Moulian, Tomás. 1988. "La democracia difícil: dificultades y dilemas actuales", núm. 2. Quito: FLACSO, Serie *Documentos de Trabajo*.
- Navarro, Marysa. 1989. "The Personal is Political: Las Madres de la Plaza de Mayo" en Susan Eckstein (ed.) *Power and Popular Protest...*, ver ref. supra.
- O'Donnell, Guillermo. 1989. "Situaciones: micro-escenas de la privatización de lo público en Sao Paulo" (con comentarios de Roberto da Matta y de J. Samuel Valenzuela), *Working Paper Series*, núm. 121, Notre Dame: The Hellen Kellogg Institute for International Studies.
- Pachano, Simón. 1991. "El espejo empañado: crisis de legitimidad del Estado", ponencia presentada al Primer Seminario sobre Pensamiento Social en el Ecuador y América Latina, sobre el tema *Crisis de Legitimidad del Estado: Estado y Sociedad Civil* organizado por la Universidad de Cuenca, abril, Cuenca.
- Pecaut, Daniel. 1989. "La cuestión de la democracia" en *Revista Mexicana de Sociología*, Año LI., Núm. 3, julio/septiembre, México.
- Power, Timothy y Nancy Powers. 1988. "Issues in the Consolidation of Democracy in Latin America and Southern Europe in Comparative Perspective. A Rapporteur's Report" *Working Paper*, núm. 113. Notre Dame: The Hellen Kellogg Institute for International Studies.
- Purcell, Susan K. 1975. *The Mexican Profit-sharing Decision: Politics in an Authoritarian Regime*. Los Angeles: University of California Press.
- Rosero, Fernando. 1990. *Levantamiento indígena: tierra y precios*. Quito: CEDIS.

- Sánchez Parga, José. 1991. "La sociedad contra sí misma. O por qué nuestras sociedades son democráticamente ingobernables" en *La democracia esqui-va*. Quito: ILDIS, UNESCO, CERG.
- Sonntag, Heinz R. 1988. *Duda/Certeza/Crisis. La evolución de las ciencias so-ciales en América Latina*. Caracas: UNESCO/Editorial Nueva Sociedad.
- _____. 1989 *Nuevos temas. Nuevos contenidos? Las ciencias sociales de Améri-ca Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. Caracas: UNESCO/Editorial Nueva Sociedad.
- Weffort, Francisco. 1988. "Dilemas de la legitimidad política" en *Revista de la CEPAL*, núm. 35, agosto (s.l.).
- _____. 1990. "La América equivocada: apuntes sobre la democracia y la mo-dernidad en la crisis de América Latina" en Cotler (comp.) *Estrategias pa-ra el desarrollo...*, ver ref. supra.
- Young, Oran. 1986. "International Regimes: Towards a New Theory of Ins-titutions" en *World Politics*, núm. 39, octubre (s.l.)

Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional*

Blanca Muratorio**

“Debes recordar que dos naturalezas moran en mí: el Indio y el hombre sensible”, escribió [Paul] Gaughin a su esposa Mette, en febrero de 1888, y agregó: “El hombre sensible ha desaparecido y ahora el Indio va recto hacia adelante” (citado en Braun 1986).

La sociedad occidental parece tener una continua fascinación –tanto intelectual como existencial– para apropiarse de la diferencia y de la ‘otredad’ en la constitución o redención de su autoidentidad y en la búsqueda de autenticidad y legitimidad para sus propios proyectos. En las ciencias sociales, el debate contemporáneo sobre las políticas de representación ha promovido el cuestionamiento de los supuestos tanto de la narrativa como de los discursos visuales occidentales sobre el resto del mundo. Un factor importante de este desafío epistemológico ha sido las voces que se originan en la así llamada periferia, voces que cuestionan no sólo la autoridad etnográfica de imaginar al ‘otro’, sino más significativamente, la hegemonía política de Occidente (Fried-

* Este artículo es una versión corregida y aumentada de mi artículo homónimo que corresponde a la Introducción a Blanca Muratorio (edit.) *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador, 1994

** Antropóloga. British Columbia University, Canadá; e investigadora asociada de FLACSO – Sede Ecuador.

man 1991). Recientemente, en relación con las culturas indígenas de las Américas, la antropología (e.g., Dick 1993) y la arqueología (e.g., McGuire 1992) se han cuestionado la frecuente apropiación que estas disciplinas han hecho del pasado indígena para sustentar nociones abstractas de 'primitivismo' o de 'patrimonio cultural nacional', mientras que al mismo tiempo han omitido o silenciado las apremiantes realidades de los indígenas o sus luchas por recobrar y controlar su pasado.

En realidad se puede argumentar que este ambiguo y contradictorio proceso de usar imágenes de los indios como espejos convenientes para redimir el ser occidental se remonta a la época colonial. Desde ese tiempo hasta el presente, las polivalentes imágenes del indio, creadas por distintos imagineros bajo la cambiante influencia de corrientes intelectuales europeas, se convierten en capital cultural que en distintos períodos históricos sirve a los intereses de los imagineros, ya sean éstos etnógrafos, viajeros extranjeros, misioneros, intelectuales, artistas, políticos, representantes del Estado-nación o de ciertas organizaciones ecologistas¹.

En parte, el presente interés de estas estrategias reside en lo que pueden decirnos acerca de las relaciones de dominación y de la asimilación cultural en el contexto del siempre cambiante encuentro entre las naciones-Estado y sus culturas indígenas. El colapso del orden jerárquico de identidades, que Friedman (1991) atribuye a la desintegración de la hegemonía occidental, está siendo acompañado por el resurgimiento de una pluralidad de identidades indígenas que reclaman una voz activa y un espacio político dentro de una nación en particular (véase Hill 1992). En este trabajo, intento examinar este problema en el caso específico de Ecuador, explorando el presente etnográfico desde la perspectiva de la antropología histórica.

A través del tiempo, la imaginativa blanco-mestiza ha forjado imágenes del 'otro' indígena que han sido asumidas -aceptadas o rechazadas- como principios de autoidentidad por los respectivos grupos étnicos aludidos.

Las transformaciones en los distintos textos iconográficos revelan interesantes matices del proceso de dominación y de las relaciones interétnicas en diferentes períodos históricos. No sólo presagian o reflejan las transformaciones estructurales que las condicionan, sino también las ambigüedades y con-

1 Un ejemplo relativamente reciente es el uso de la imagen de los indígenas Kayapó de la Amazonía brasileña por varias organizaciones ecologistas a fines de la década de 1980 y comienzos de los años noventa.

tradiciones en los significados culturales de la interacción cotidiana y las complejidades y tensiones de lo hegemónico como proceso social que debe ser continuamente construido, reformulado y defendido (Williams 1977; Fox 1985; Sider 1986; Hall 1988; Roseberry 1989). La etnografía y la historiografía latinoamericanista han aceptado, generalmente sin cuestionarla, la idea de que desde los comienzos del siglo XIX en adelante los criollos y blanco-mestizos no desarrollaron un sentimiento de identidad cultural y étnica local sino que sólo se orientaron a buscarla en fuentes externas europeas o norteamericanas. Por el contrario, el argumento que quiero sustentar aquí es el de la importancia de la incorporación de la diferencia -del 'otro', indio, exótico, aristócrata, bárbaro, o idealizado buen salvaje- en la constitución de la propia identidad individual blanco-mestiza y en la construcción de esa comunidad inventada, el supuesto ser colectivo que llamamos Estado-nación. (König 1984; Hobsbawm 1990).

La imagen del indio se refleja en espejos muy distintos en diferentes contextos históricos. El estudio históricamente situado de los imagineros europeos y blanco-mestizos asume que debemos problematizar un concepto de la cultura dominante como estática y homogénea (cf., Stern 1992) y cuestionar una idea del colonialismo como un proceso coherente y monolítico (cf., Comaroff 1989). Una historia cultural o una antropología histórica que se ocupe de entender relaciones étnicas y de clase en sociedades coloniales debe no sólo contextualizar la historia de los subordinados en mundos más amplios de poder y significado, sino también evitar un análisis a-histórico o esencialista del grupo dominante que desconozca la realidad de que las culturas dominantes y subordinadas se conforman mutuamente (Thompson 1978; Hall 1981; Stoler 1989; Stern 1992).

Bases históricas de las luchas simbólicas de 1992

Desde los rituales políticos de la Colonia hasta el logotipo del Banco Rumiñahui, la iconografía del indio -preferentemente la figura arquetípica del indio aristócrata o guerrero- ha sido usada por los blanco-mestizos en el Ecuador y en otros países latinoamericanos para legitimar su poder sobre una población étnicamente dividida y en la constante búsqueda de una evasiva auto-

identidad². En la realidad social y política contemporánea de Ecuador, el monopolio de ese poder de representación está siendo cuestionado por su ‘otro’ interno más significativo- los indios- quienes, cansados de jugar un rol secundario en una imagen del pasado creado por otros, retoman el escenario político para convertirse en sus propios imagineros. Mas aun, en este proceso, los indígenas están usando creativamente imágenes de ellos mismos construidas en el pasado por los imagineros dominantes, produciendo así interesantes interferencias para aquellos que todavía reclaman un poder semiótico absoluto³. Pero aquí no me ocuparé de la autoimagen de los indígenas sino de sus imagineros europeos, criollos y blanco-mestizos, su ideología y su cultura. Mi referente no es la realidad indígena de una época determinada sino los textos que, con sus enunciados y sus silencios, crean imágenes de los indígenas y del rol que éstos cumplen en la construcción que los grupos dominantes hacen de la ‘nación’ ecuatoriana en distintos contextos históricos. El ‘otro’ es aquí el indio imaginado, no el indio como sujeto histórico.

En los países latinoamericanos con considerables poblaciones indígenas, el cargado simbolismo alrededor de la celebración –o el duelo- por el Quinto Centenario del Descubrimiento de América sirvió como catalizador de viejas batallas iconográficas. En Ecuador, el año 1992 se vio marcado por una exitosa marcha de los indígenas amazónicos al centro del gobierno en Quito en demanda de tierras, de autonomía cultural y de su reconocimiento como ‘nacionalidades’, marcha que fue precedida y facilitada por un movimiento indígena de alcance nacional que tuvo lugar en 1990. Estandartes, banderas y ca-

- 2 Este mecanismo social y psicológico de apropiación, legitimación y autoidentificación que podríamos llamar el “efecto Rumiñahui,” es común a varios países latinoamericanos y parece ser preferido por los militares. Así como en Ecuador el nombre de Rumiñahui fue usado para el banco de los militares, una carretera comenzada durante un gobierno militar y un coliseo deportivo llevan el nombre, en Chile, del líder araucano Caupolicán. Su día es celebrado todos los años por los militares como el símbolo del “valor chileno” (Maybury-Lewis 1991:210). En Perú, la imagen de Tupac Amaru II legitimó la revolución militar de la década de 1960 para miles de indígenas. El 20 de febrero, los militares de Guatemala celebran a Tecún Umán, un guerrero Maya-Quiché como símbolo de la nacionalidad guatemalteca (Hendrickson 1991:290-291) así como en Ecuador, Atahualpa es considerado el símbolo de la nacionalidad ecuatoriana.
- 3 En Ecuador, por ejemplo, el término “jibaro” con la connotación de “salvaje” o “guerrero feroz” es aceptado o rechazado por los Shuar y Achuar como fuente de identidad dependiendo de los diferentes contextos de interacción social. También, en el Oriente, la imagen de Jumandi como héroe de la resistencia indígena amazónica fue creada por la historiografía local oficial, asumida luego por las organización indígena local e inmortalizada en una estatua erigida a la entrada de la ciudad de Tena, capital de la provincia de Napo.

misetas con la consigna “500 años de resistencia indígena” fueron conspicuamente evidentes en ambos acontecimientos y, por primera vez en la historia, los indígenas ocuparon la primera plana de los principales periódicos del país por más de una semana. Los indígenas son ya parte

integrante del discurso académico y uno de los principales interlocutores del debate político, así como de la ‘lucha de representaciones’ en la que imágenes del ‘indio’, ‘el “mestizo”, ‘lo nacional’, ‘las nacionalidades’ y ‘la ecuatorianidad’ se despliegan en museos, manifestaciones públicas y en populares programas de televisión.

La polémica sobre el Quinto Centenario también revivió un viejo debate sobre la naturaleza de la identidad cultural y nacional, con la diferencia que éste es ahora multivocal y multiétnico. Artículos periodísticos con títulos tales como “Indigenismo vs. Hispanicismo” (*El Comercio*, marzo 29, 1992), “América Latina o América Hispana” (*El Comercio*, julio 19, 1992), o “Nuestras Raíces” (*El Comercio*, julio 12, 1992), plantearon algunos de los más importantes temas existenciales de identidad cultural y de formación de la nación que los criollos y mestizos tuvieron que enfrentar desde el siglo XVII.

Si bien la etnohistoria y la etnografía andina se han interesado preferentemente en demostrar la persistencia de la figura arquetípica del Inca en la memoria indígena, algunos autores (e.g., Espinosa Fernández 1989; Platt 1993; König 1984; Favre 1986; Flores Galindo 1987, 1988) también se han preocupado por demostrar la apropiación de la imagen del indio por parte de los españoles, criollos y mestizos durante la Colonia, la Independencia y la República, no solamente como figura redentora o mesiánica, sino también como símbolo en la constitución de la identidad y en la legitimación de las relaciones de poder imperial y local.

En su análisis de la representación del Inca en el teatro político de la Colonia, Espinosa Fernández (1989) anota que los españoles usaron descendientes reales o ficticios de los Incas, así como iconografía pictórica y teatral del Inca y la Coya coronando al rey, como parte integrante de las fiestas reales y otros rituales políticos, estrategia que cumplía a la vez la misión de legitimar las relaciones de poder entre la Corona y la nación india y de consolidar los poderes andinos locales. Flores Galindo plantea más explícitamente el problema de la memoria histórica y el nativismo como principios de identidad ya a comienzos del siglo XVII entre los mestizos, para quienes “la identidad era un problema demasiado angustiante” (1988:49). Garcilaso de la Vega, quien

“asumió con orgullo su identidad de mestizo... y optó por incluir en su nombre el apelativo de Inca” (ibid.49-50), fue la figura más destacada de ese grupo en ese período, tanto por su influencia en los medios andinos como europeos. Su idealización del imperio incaico como crítica indirecta de la conquista española es precursora del discurso criollo independentista emergente.

Si bien después de 1780 y como consecuencia de la derrota de Tupac Amaru II, la aristocracia incaica y su iconografía desaparecen del escenario y del discurso político de la Colonia (Flores Galindo 1988:63), tanto las inquietudes intelectuales que a fines del siglo XVIII presagian la Independencia como los rituales políticos que posteriormente la celebran, reintroducen la imagen y la simbología del indio, si bien con renovados significados. Esta imaginería es incorporada como parte integrante del discurso de identidad criolla y mestiza y de las prácticas ideológicas en los ámbitos políticos, étnicos y culturales que servirán para conformar las nuevas naciones. Espinosa Fernández, por ejemplo, observa que en la fiesta celebrada en Quito en 1790 en honor de la coronación de Carlos IV, no aparece ya la figura del Inca imperial sino la de “un personaje llamado ‘el General Indio’ vestido de *mayna*,” representando la “rústica” lealtad del indígena genérico al rey de España (1989:25).

La identidad hispana de los criollos había ya sido puesta en duda desde el siglo XVII por las teorías europeas sobre el supuesto carácter envilecedor del mestizaje debido, entre otras causas, a la ‘contaminación’ de las nodrizas indias y al determinismo climático que tornaba ‘bárbaras’ e ‘irracionales’ a las civilizaciones tropicales y a todos sus habitantes. Desde el punto de vista de los españoles, América corrumpía y degeneraba paulatinamente a los criollos, tornándolos cada vez más semejantes a los indios (Lavallé 1990). Como no podían reclamar un pasado independiente de la madre patria, y la presente miseria de los indios hacía impensable una identidad común con ellos, los criollos se construyeron a sí mismos como los verdaderos herederos de pasados indígenas mitologizados⁴. Irónicamente, versiones antisépticas -y frecuentemente republicanizadas- de las civilizaciones imperiales que habían derrocado se convirtieron en las fuentes primarias de la identidad cultural de los criollos encarnadas en el concepto de ‘patria’. Sin embargo, los criollos reservaron el término “nación” para indicar una herencia racial común con los españoles (Padgen 1990:98).

4 Muchos de los fundadores de la nación norteamericana, incluyendo Jefferson, también se vieron forzados a refutar la teoría climatológica del siglo XVIII y a recurrir al indio como el primer “americano” que “dio a la República su propia y distintiva identidad nacional” (McGuire 1992:819-820).

En Quito la reacción de los criollos ante la arrogancia eurocéntrica de las teorías raciales fue ambigua. Por una parte, el desprecio europeo provocó un proceso de afirmación de la auto-identidad criolla (Roig [1984] en Paladines 1989:187), de autoconciencia histórica real o inventada, tal como se manifiesta en la *Historia del Reino de Quito* de Juan de Velasco y en una auto-valoración de la 'patria' americana defendiendo, como lo hace Eugenio Espejo, la "humanidad del indígena" abstracto (Demélas y Saint-Geours 1988:38) usando al indio para denunciar la opresión criolla por parte de los españoles. Por otra, provocó esa reacción que Paladines llama el "mecanismo de olvido-represión" (1989:198-199) que llevó a los criollos ilustrados de la Colonia a ignorar la humanidad explotada del indígena real tratando de establecer la diferencia y la distancia con el "barbarismo" de las sublevaciones indígenas que se expandieron por la Sierra a lo largo del siglo XVIII; mecanismo que se repite con previsible regularidad en otros períodos históricos.

En el pensamiento y la práctica política de Bolívar se revela también esa permanente ambigüedad de los blancos-mestizos hacia el 'otro' indio. Esta oscila entre una suerte de "nostalgia imperialista" (Rosaldo 1989) que idealiza al indio histórico ya desaparecido y la denigración o el olvido del indio real como sujeto histórico. El romanticismo europeizante de Bolívar lo lleva primero a idealizar al indio como buen salvaje, idea que nace de su visión rousseauiana de la selva venezolana (Favre 1986:274). En el Cuzco evoca al Inca como figura retórica entre las ruinas de un pasado ya muerto. Manco Capac, en su rol de "Adán de los Indios," se convierte para Bolívar en el rey de un paraíso perdido (Bolívar, carta a Olmedo [Junio 27, 1825] 1986). Pero por último, ante los indios como sujetos históricos, Bolívar firma decretos aboliendo los cacicazgos, manda eliminar a los "bárbaros" indios pastusos que se sublevan obstaculizando sus triunfos, suprime las instituciones comunitarias y finalmente los esconde bajo la republicana categoría de "ciudadano" (Favre 1986).

La india como símbolo de 'América' o de la 'libertad' portando un asta con el gorro frigio, aparece muy temprano en la iconografía de la Independencia en escudos, banderas, medallas, monedas y monumentos y en los rituales políticos bolivarianos. Muy pronto, sin embargo, esa india se vuelve rubia, cambia su apariencia vistiendo atuendos griegos o es desplazada por la diosa Minerva u otros iconos igualmente inspirados en el panteón de la Revolución Francesa (Lomnê 1989:58-59; König 1984:394-398). En la fiesta de la inauguración de la estatua del Mariscal Sucre en Quito el 10 de agosto de 1892,

que coincidió con la apertura de la “Exposición Nacional”, las “graciosas, gentiles [y rubias?] niñas” que representaban a la libertad en los carros alegóricos de la procesión, eran las hijas de los respectivos cónsules de todas las repúblicas andinas. En el carro del Ecuador, “la hermosísima niña que representaba a la Libertad, lujosamente vestida de guerrero romano”, iba recostada en “las faldas del Pichincha,” recortado en todo su esplendor de cartón, en el centro del Carro⁵. Sin embargo, el tropo de América representada por la doncella india “gentilmente salvaje” e “indefensa,” despertada a la civilización o liberada de la opresión por el heroísmo criollo masculino (ver también Platt 1993:169-70), reaparece en el escenario político y literario de la República y más tarde en el paternalismo del movimiento indigenista.

En ambas actitudes hacia los indios, personificadas por Bolívar, los criollos y mestizos se declaran liberadores de la raza indígena oprimida para justificar su lucha contra España (Ayala 1986:133; Platt 1993:169). Bolívar mismo llama a Sucre “el vengador de los Incas” (Carta a Sucre [mayo 15, 1825], citada en Favre 1986:283). Desde el comienzo, se apropian de la imagen gloriosa y aristocrática del Inca, inventando selectivamente una tradición histórica común (König 1984:396-97) para construir su propia identidad ‘americana’ frente al mundo europeo. Por último, en control del Estado republicano, usan la ‘ciudadanía universal’ para ocultar las contradicciones internas de una sociedad profundamente dividida étnica y socialmente.

En lo que resta del siglo XIX, después de terminadas las guerras de la Independencia, como observa Flores Galindo (1988:195), la utopía del Inca legitimador y liberador se convierte en una utopía puramente campesina. La influencia del modernismo en el liberalismo criollo margina a los indios reales relegándolos al espacio salvaje o a la vigilancia claustrofóbica de las haciendas, mientras los blanco-mestizos de Quito y Guayaquil compiten en la conformación de una nación ‘civilizada’ de acuerdo a modelos europeos. Pero es en ese nacionalismo, frente a Europa y ocasionalmente como forma de auto-legitimación interna, que las imágenes del indio inventado, así como los silencios sobre la realidad indígena reaparecen periódicamente en toda su polivalencia y para servir a los distintos intereses sociales y políticos de los grupos dominantes hasta el presente.

5 Inauguración de la Estatua del Mariscal D. Antonio José de Sucre en Quito, el 10 de agosto de 1892. Publicación Municipal. Quito, Agosto de 1892. BEAEP/Quito.

Las paradojas e ironías de este proceso de autoidentificación individual y de autodescubrimiento nacional son evidentes en el período histórico de las últimas dos décadas del siglo XIX, cuando el Ecuador sufre los conflictos de transición de una hegemonía conservadora al triunfo del liberalismo radical. Los escenarios internacionales de tres exposiciones universales, donde también se desplegaron y legitimaron las teorías del evolucionismo, el racismo científico y el orientalismo en búsqueda del 'otro' exótico, sirvieron para que las clases y las élites intelectuales dominantes desplieguen sus iconografías del indio y del nacionalismo para el consumo externo de los estados europeos. Pero esas imágenes también reflejaban el universo de representaciones vigentes en la sociedad de esa época en las artes visuales y la literatura. El costumbrismo en pintura y el romanticismo historicista en literatura expresaron una búsqueda folclórica del ser nacional en un pasado indígena inventado y de una identidad mestiza que incorpora al indígena mítico mientras le niega realidad como agente histórico. Al anclar a los imagineros y a las imágenes del indio en los avatares de la vida social y política, se ve cómo el indio real se convirtió en peón semiótico en la lucha entre dos hegemonías: la conservadora liderada por la Iglesia y el liberalismo radical, en un momento crítico en la conformación del Ecuador como estado-nación moderno.

El nacionalismo es una práctica de identidad que procede a establecerla por el mecanismo de inclusión de lo supuestamente homogéneo y exclusión de la diferencia. Es un principio de organización social y una ideología de identidad y diferencia que se construye con el fin de legitimar interna y externamente a las naciones-Estado o, como señala Hobsbawm (1990:9-10), a veces tiene como resultado el inventarlas. El control, manipulación y representación del pasado, la producción y celebración de símbolos y santuarios nacionales, así como una figuración del 'otro' mayoritario, se convierten en un proceso central en el establecimiento de la nación-Estado. El consenso iconográfico nacionalista republicano desplegado en el exterior por la clase en el poder del Estado ecuatoriano durante el Progresismo excluyó la imagen del indígena porque supuestamente éste ya estaba absorbido como ciudadano en el ser nacional y era, por lo tanto, invisible.

El mito del mestizaje incluyente

En 1992, las crecientes demandas indígenas de autonomía cultural y participación política eran percibidas por los blanco-mestizos como una amenaza a la continua construcción de una nación ecuatoriana unificada. Obligado a confrontar ese desafío, el entonces Presidente del Ecuador en su discurso inaugural ante el Congreso el 10 de agosto de 1992 volvió a evocar el mito del 'mestizaje incluyente' como la clave de la identidad nacional. Su objetivo era claramente tratar de evitar lo que definió como "el peligroso fomento de diversas nacionalidades que buscan destruir la unidad nacional, la sola y única identidad común que necesita consolidarse" (*Hoy*, agosto 11, 1992).

El renacimiento del mestizaje como una fuente ideológica positiva de identidad es un fenómeno relativamente reciente. Durante el siglo XIX y los comienzos del siglo XX, la opinión sostenida por Agazziz, entonces profesor de Harvard, de que los mestizos latinoamericanos debían considerarse como "repulsivos perros híbridos" (Pike 1992:144) era la más corriente. Esta actitud contribuía a discriminar a una gran parte de la población que ya estaba hostigada por anteriores acusaciones de una supuesta 'contaminación' con sangre indígena. A diferencia de los europeos en Norte América, quienes aborrecían el mestizaje y cuya identidad se constituía primariamente en distanciamiento y oposición a un 'otro salvaje' (Zuckerman 1987; Pike 1992), los americanos españoles tuvieron que confrontar el problema social de la mezcla racial desde el comienzo del período colonial. Los mestizos se vieron obligados a incorporar, pero también a reprimir el 'otro' salvaje o primitivo —el alter ego indio— en su propia auto-identificación. En Ecuador, la expresión popular 'me salió el indio', para justificar un espontáneo estallido de violencia o falta de auto-control, es el mejor ejemplo de esta ambigüedad del indio interno reprimido entre los mestizos. Igualmente, Abercrombie (1991:119-120) se refiere al "indio reprimido" en algunos sectores de la población urbana boliviana, un indio que es externalizado periódicamente durante Carnaval y otros ritos de inversión.

Sin embargo, no es tanto el mestizaje cultural o ideológico el que constituye un problema grave para los mestizos, sino el hecho real del mestizaje que desde un comienzo los enfrentó con el oprobio de la ilegitimidad y, por lo tanto, con el 'vergonzoso' reconocimiento de sus madres indias. Mantos simbólicos como 'patria' y 'libertad' fueron convenientes pretextos de representación

usados para esconder la sexualidad de las mujeres indígenas, siempre el aspecto más problemático de la identidad mestiza⁶. Tanto los criollos como los mestizos latinoamericanos, históricamente han caído en la contradicción que Sider (1987:7) considera central en el encuentro colonial entre europeos e indios: aquella entre “la imposibilidad y la necesidad [de los europeos] de crear el otro como un Otro – el diferente, el extraño- y de a la vez incorporarlo dentro de un único sistema social y cultural de dominación”. Es la negación de esta contradicción, o la incapacidad de resolverla, lo que fuerza a poderosos imagineros ecuatorianos de siglos anteriores y del presente a inventar una identidad nacional hegemónica que incorpora a indios míticos sin nombre, preferentemente si pertenecen a la aristocracia y al sexo masculino.

Sintiéndose amenazados por las diferentes formas de auto-identificación indígena, y en un intento de preservar su autoridad representacional, las elites ecuatorianas en el poder en la última década del siglo XX trataron de rescatar una identidad mestiza a través de un discurso que todavía dejaba de lado al indio real para entrar en diálogo con uno semióticamente construido. La instancia iconográfica más reveladora de ese diálogo –que no dejó de ser cuestionada- fue el pabellón ecuatoriano de la Exposición Internacional de Sevilla de 1992 para celebrar el quinto centenario del Descubrimiento de América.

El indio de la Exposición de Sevilla

El pabellón ecuatoriano de la Expo'92 situado en la Plaza de las Américas fue organizado oficialmente por un comité nacional compuesto de curadores no profesionales y de hombres de negocios. Como otros pabellones andinos, el ecuatoriano adoptó la actitud diplomática y *chic* de la ‘estetización’ del indio, predominante entre las clases medias y altas de estos países. Este es el indio que puede ser poseído en colecciones arqueológicas privadas o desplegado en museos nacionales.

Handler (1986) ha argumentado que la búsqueda de autenticidad como una forma de identidad es una función de lo que Macpherson llama “individualismo posesivo”. Al apropiarse de la autenticidad del pasado indígena, la

6 Aún en Norteamérica, donde el mestizaje no constituyó un problema de identidad para el grupo dominante, las mujeres indígenas no fueron representadas como figuras eróticas sino como recipientes sentimentalizados de la civilización blanca y el Cristianismo (Gerds 1974).

burguesía ecuatoriana no solamente puede aparecer ‘culta’, sino también ‘tener una cultura’, esto es definir las bases culturales e históricas de la identidad nacional. Con referencia a la representación del indígena, el pabellón mostraba, por una parte, una magnífica colección de piezas arqueológicas encabezada por lo que un artículo de la prensa ecuatoriana describe como “un desfile dramáticamente iluminado de los ‘Gigantes de Bahía’, estatuas de personajes definidos como ídolos chamanísticos que datan de hace dos mil años” (Ortiz Crespo, *Hoy*, agosto 21, 1992). Por otra parte, los “exóticos disfrazados” (ibid.) con los cuales todos los visitantes se tomaban la inevitable fotografía, eran sólo maniqués de los famosos danzantes de Corpus Christi estratégicamente colocados a la entrada del pabellón.

Aquí también, como señala Foster (1982:30), el mito del ‘otro’ como lo exótico es perpetuado por el mecanismo de su apropiación como *objet d’art*, como una mercancía objeto de admiración y contemplación. Sin embargo, esta apropiación postmoderna del indio arqueológico se diferencia significativamente del ‘patriotismo arqueológico’, característico del grupo criollo dominante a finales del siglo XIX, ya que en el presente los indígenas reales -a diferencia de los míticos- han asumido su rol político de agentes históricos y reclaman para sí mismos la revaloración o reinención de su historia en la definición de su presente, cuestionando así el monopolio de la historia y de la imagen que el ‘patriotismo arqueológico’ daba por supuesto. Mientras tanto, el indio folclórico de la Exposición de Sevilla fue transformado en una atracción turística y en el embajador de una nación supuestamente unificada, precisamente en el mismo momento en que ésta se veía forzada a redefinir los términos de la comunidad imaginada por sus muy reales y contemporáneos ciudadano/as indígenas.

A través de la historia del Ecuador, la imagen del indio se forjó principalmente como un reflejo de la propia identidad de los imagineros, sean éstos los criollos de la Independencia o los intelectuales y activistas contemporáneos. Es esa doble construcción de identidad a través de la constitución de la diferencia la que siempre estuvo plagada de ambigüedades y de paradojas que todavía se mantienen vigentes. La diferencia reside en que en la actualidad, el pasado monólogo iconográfico se ha convertido en discurso dialógico de poder entre culturas étnicas que se autodefinen como autónomas y una cultura nacional que todavía se debate en la paradoja de la homogeneización igualitaria y democrática y la exclusión que heredó de la Colonia.

Bibliografía

- Abercrombie, Thomas. 1991. "To be Indian, to be Bolivian: Ethnic and National Discourses of Identity." En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Ayala, Enrique. 1986. "Le Culte de Bolívar en Equateur." En Laurence Tacou (ed.) *Simón Bolívar*. París: Les Cahiers de l'Herne.
- Braun, Barbara. 1986. "Paul Gauguin's Indian Identity: How Ancient Peruvian Pottery Inspired his Art". *Art History* 9(1):36-54.
- Bolívar, Simón [1825] "Lettre au poete équatorien José Joaquín Olmedo." En Laurence Tacie (ed.), *Simón Bolívar*. París: Les Cahiers de l'Herne. (traducción al francés, Editions de l'Herne, 1986).
- Comaroff, John L. 1989. "Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa." *American Ethnologist* 16:661-685.
- Demélas, Marie-Danielle e Yves Saint-Geours. 1986. *Jerusalén y Babilonia. Religión y Política en el Ecuador 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Dyck, Noel. 1993. "'Telling it like it is': Some Dilemmas of Fourth World Ethnography and Advocacy". En Noel Dyck y James D. Waldram (eds.) *Anthropology, Public Policy and Native Peoples in Canada*. Montreal: McGill-Queen University Press.
- Espinoza Fernández de Córdoba, Carlos R. 1989. "La máscara del Inca: Una Investigación acerca del Teatro Político de la Colonia." *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*. 2:2, 7-39.
- Favre, Henri. 1986. "Bolívar et les Indiens." En Laurence Tacou (ed.) *Simón Bolívar*. París: Les Cahiers de l'Herne.
- Flores Galindo, Alberto. 1987. "In Search of an Inca." En Steve Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th and 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- _____. 1988. *Buscando un Inca*. Lima: Editorial Horizonte
- Fox, Richard G. 1985. *Lions of the Punjab: Culture in the Making*. Berkeley: University of California Press.
- Friedman, Jonathan. 1991. "Narcissism, roots and postmodernity: The constitution of selfhood in the global crisis." En Scott Lash y Jonathan Friedman (eds.), *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.

- Gerdts, William H. 1974. The Marble Savage. *Art in America*. July /August 64-70.
- Hall, Stuart. 1981. "Notes on Deconstructing the Popular." En Raphael Samuel (ed.) *People's History and Socialist Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.
- _____. "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists". En C. Nelson y L. Grossberds (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hendrickson, Carol. 1991. "Images of the Indian in Guatemala: The Role of Indigenous Dress in Indian and Ladino Constructions." en Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Hill, Jonathan D. 1992. "Contested Pasts and the Practice of Anthropology". *American Anthropologist* 94(4):809-815.
- Hobsbawm, E. J. 1990. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Jean E. 1991. "Being and Becoming an Indian in the Vaupés." En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-State and Indian in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- König, Hans-Joachim. 1984. "Símbolos Nacionales y Retórica Política en la Independencia: El Caso de la Nueva Granada." En I. Buisson y G. Kahle (eds.) *Problemas de la Formación del Estado y la Nación en Hispanoamérica*. Koln: Lateinamerikanische Forschungen, Band 13.
- Lavallé, Bernard. 1990. "Del Indio al Criollo: Evolución y Transformación de una Imagen Colonial." En Consejo Superior de Investigaciones Científicas (ed.) *La Imagen del Indio en la Europa Moderna*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- _____. 1992. "Elementos para un Balance del Criollismo Colonial Andino. Siglos XVI y XVII." En Jorge Nuñez Sánchez (ed.), *Nación, Estado y Conciencia Nacional*. Quito: Editora Nacional ADHILAC.
- Lomnê, George. 1989. "La Revolución Francesa y lo Simbólico en la Liturgia Política Bolivariana". *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*. 2:2, 41-67.
- Maybury-Lewis, David. 1991. "Becoming Indian in Lowland South America." En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-State and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- McGuire, Randall. 1992. Archeology and the First Americans. *American Anthropologist* 94(4):816-836.

- Padgen, Anthony. 1988. *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish Social and Political Theory 1513-1830*. Princeton: Princeton University Press.
- Paladines E., Carlos. 1985. "Pensamiento Independentista: El Movimiento Ilustrado Ecuatoriano". En Enrique Ayala Mora (ed.) *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 6. Independencia y Período Colombiano. Quito: Corporación Editora Nacional /Grijalbo.
- Platt, Tristan. 1993. "Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean conceptions of the *Patria* in Nineteenth-Century Potosí." *Journal of Latin American Studies* 25: 159-185.
- Pike, Frederick B. 1992. *The United States and Latin America . Myths and Stereotypes of Civilization and Nature*. Austin: University of Texas Press.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth. The remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Roseberry, William. 1989. *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Sider, Gerald. 1986. *Culture and Class in Anthropology and History: A Newfoundland Example*. New York: Cambridge University Press.
- Stern, Steve J. 1992. "Paradigmas de la Conquista. Historia, Historiografía y Política." En Heraclio Bonilla (ed.) *Los Conquistados. 1492 y la Población Indígena de las Américas*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Stoler, Ann L. 1989. "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule." *Comparative Studies in Society and History* 31:134-161.
- Thompson, Edward P. 1978. "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without a Class?" *Social History* 3:133-165.
- Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. New York: Oxford University Press
- Zuckerman, Michael. 1986. "Identity in British America: Unease in Eden". En Nicholas Canny y Anthony Padgen (eds.), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press.

Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones*

Fredy Rivera Vélez**

El panorama político mundial expresa actualmente una serie de confrontaciones sociales en las que el fenómeno étnico aparece como factor nodal de su dinámica. Resulta en igual forma evidente que en muchos de esos conflictos se presenta una lógica o denominador común: el cuestionamiento a la ecuación Estado-nación como fórmula política que ha regido el ordenamiento, integración y construcción de las sociedades en los tiempos modernos. Es innegable que asistimos a un proceso de revitalización de las identidades étnicas y regionales en tanto formas de movilización y acción política de importantes conglomerados poblacionales que dan cuenta de la pérdida de ese horizonte integrador del estado nacional. Y es que desde los momentos iniciales o fundacionales de varios estados-nación latinoamericanos se presentó un proceso de construcción nacional que contiene un complejo juego de representaciones e imaginarios¹ sobre los diferentes, los indios.

El proceso de construcción nacional implicó la ejecución de una serie de relaciones asimétricas de explotación y poder, de acceso diferencial a recursos y servicios, de un desarrollo regional desigual, de la instauración de privilegios y prebendas para un determinado sector poblacional, pero desde un punto de

* Tomado de *América Latina hoy*, Revista de Ciencias Sociales; Segunda Época, No. 19, Julio 1998, pp. 57-63

** Profesor investigador de Flacso Sede Ecuador. Editor de la Revista *Ecuador Debate* del CAAP.

1 El papel de los imaginarios en la construcción de las naciones ha sido largamente analizado en la obra clásica de Benedict Anderson (1993).

vista ideológico, existieron una serie de prácticas identitarias que incluyeron lo supuestamente homogéneo y excluyó las diferencias. “El control, manipulación y representación del pasado, la producción y celebración de símbolos y santuarios nacionales, así como una figuración del ‘otro’ mayoritario, se convierten en un proceso central en el establecimiento de la nación–Estado” (Muratorio 1994:17).

La situación señalada adquiere mayor importancia y complejidad cuando se trata de países con fuerte presencia indígena en su población. Guatemala, Perú, Bolivia, México, Ecuador, entre otros, son países donde no han desaparecido un conjunto de políticas de exclusión y formas de representación elaboradas sobre los grupos indígenas a pesar del desarrollo institucional y legal de los estados. Al contrario, las representaciones étnicas se han modificado paulatinamente de acuerdo a las distintas fases históricas y políticas que ha asumido el Estado–nación. En ese juego de representaciones, las políticas indigenistas y neoindigenistas llevadas a cabo por los gobiernos; las acciones organizativas de los partidos de distinto signo que han privilegiado las dimensiones clasistas como espacios identitarios para los indígenas; y, la serie de paternalismos a los que se ha recurrido para incorporar culturalmente al indio y al negro en la sociedad blanco mestiza, son parte de un prolongado y complicado juego de imágenes, imaginarios y representaciones elaboradas sobre los pueblos indígenas y negros desde los sectores no indios.

Se trata de un proceso de construcción nacional en sí mismo contradictorio ya que implica, por un lado, la difusión legal de las nociones de ciudadanía, participación e igualdad constitucional, típicos de la democracia liberal y, por otro lado, en la práctica cotidiana, la ejecución de la intolerancia étnico–cultural hacia los pueblos indígenas y negros. En esa construcción, el papel desempeñado por el Estado ha sido de vital importancia, pues ha moldeado intencionalmente a la nación a partir de agregados de etnias, poblaciones, regiones y grupos y, por medio de una retórica que peca de extremadamente voluntarista, ha supuesto una voluntad colectiva mayoritaria de individuos que expresaron su deseo de vivir juntos en un mismo espacio. Empero, el buen sentido común y un poco de historia indican claramente que esta voluntad de vivir juntos y constituirse en Estado nacional es una imaginación, por lo menos desde el punto de vista sociológico en países en que los grandes sectores indígenas y negros no sólo no compartieron esta supuesta voluntad sino que

expresaron y expresan permanentemente su absoluta disconformidad (Varese 1989).

En el Ecuador contemporáneo esa disconformidad política ha sido canalizada por el movimiento indígena. A raíz de los levantamientos de 1990 y 1994 que paralizaron al país, se ha abierto un panorama expectante para la política nacional pues ha permitido observar las diferentes posiciones políticas de los diversos sectores de la sociedad. De hecho, su incidencia ha replanteado y cuestionado profundamente las bases constitutivas de cierta figura de Estado-nación como fórmula integradora de la sociedad, más aun cuando en los actuales momentos se discute una serie de reformas constitucionales relacionadas con el problema mencionado.

En ese contexto y más allá de que el movimiento indígena se haya constituido en actor político de singular importancia al tener voz propia en el Congreso Nacional, lo más importante radica, desde esta perspectiva analítica, en que sus actuaciones políticas generaron la fractura del conjunto de representaciones e imaginarios que sobre los indios habían elaborado la sociedad y el Estado ecuatoriano para lograr la tan ansiada identidad nacional. Todo ello ha promovido una serie de debates en diversos espacios de la sociedad ecuatoriana, situación que no puede ser soslayada ya que conduce a una resignificación de lo que se entiende por identidad nacional, pero sobre todo, a un proceso de redefinición del Estado-nación ecuatoriano como instancia integradora de la diversidad étnico-cultural.

Los indios y el Estado-nación

Para lograr que las concepciones de nación y cultura uniforme se extiendan, ha sido necesario que los grupos de poder y el Estado enfatizen reiteradamente la existencia de un solo modelo cultural basado en el mestizaje, una lengua y un proyecto societal de futuro. De esa forma, el Estado se mimetiza con la nación, que aparece entonces como una supercomunidad homogénea, sin contradicciones aparentes y como el principio central de referencia para la legitimidad de los estados en tanto constituye una garantía de la homogeneidad cultural y étnica de las poblaciones reunidas dentro de su ámbito de acción y control social. Dicho de otro modo, la nación se presenta como un principio de identidad que unifica lo que fue con lo que es, pero también delimita la

perspectiva de lo que ha de ser, es decir, se presenta como un sentido trans-temporal de existencia colectiva.

En ese orden de cosas, la identidad nacional aparece como un manto protector que avala la construcción homogénea de la nación, como un vehículo que condensaría las diversas expresiones culturales y étnicas de la población de una determinada sociedad y, como parte componente del gran supuesto voluntarista de integración nacional que, en el caso ecuatoriano, viene pregonándose desde finales del siglo pasado a través de postulados decimonónicos y liberales del sujeto-indio como contraimagen del proyecto de ciudadanía blanco mestiza². Proceso ideológico que de forma sutil ha calado profundamente en la mentalidad y en el sistema político de los ecuatorianos.

De ahí precisamente deviene la idea de nación como un sistema identitario basado en una serie de representaciones elaboradas sobre los 'otros', los indios y negros, que se concreta en prácticas centralizadoras y excluyentes al restringir la posibilidad de participación decisoria a los grupos poblacionales que mantienen identidades y realidades diferenciadas; en la igualdad formal de todos los miembros de la comunidad nacional, mientras se mantiene y reproduce la desigualdad real que existe entre ciertos grupos socioculturales y otros sectores dominantes de la sociedad que se sienten portadores de la verdadera nacionalidad; en la negación o el rechazo de la diferencia cultural y lingüística, y la búsqueda declarada de una homogeneidad que privilegia un patrón cultural respecto a los demás bajo el supuesto de que el ideal e imaginario social escogido es la garantía de la unidad nacional. En ese contexto ideológico, unidad nacional y pluralidad sociocultural se presentan como instancias antitéticas.

El juego de las representaciones: las caras del paternalismo y la integración

Durante largo tiempo, el problema de la integración de los pueblos indígenas en la construcción de la nación fue interpretado desde posiciones que enfatizaban, por una parte, un tipo de voluntarismo, sociologista, que se interrogaba acerca de cuál es la clase que realiza la nación; y, por otra parte, la infaltable tendencia economicista, que encontraba en la realización del mercado in-

2 Para un mayor desarrollo de este punto de vista, ver Guerrero (1992).

terno nacional la causa primera de la existencia de la nación.

Si bien estas posturas interpretativas han aportado elementos importantes para pensar el fenómeno de la nación como un determinado resultado histórico, existen otras dimensiones conceptuales que deben ser incorporadas para resaltar la idea de que la construcción imaginaria y supuestamente homogeneizante de la nación, está sustentada en un conjunto de representaciones excluyentes elaboradas sobre los ‘otros’, los indios, los negros, los diferentes.

Bajo esa perspectiva, las representaciones colectivas son actos de producción de espacios socio-ideológicos dentro de los cuales se proyecta la autorepresentación de la sociedad como el ‘nosotros social’, como el ideal de sociedad, como un ser “que va más allá de los individuos y como las instancias que generan históricamente imaginarios a las instituciones e individuos dentro de la sociedad, es decir, el representar/decir sociales, incorporan sólidos marcos de pensamiento –leyes, tiempo, espacio, valores, totalidad, etc.- y son portadoras de significados sociales en la conciencia colectiva” (Beriaín 1990). Para Bourdieu, las representaciones sociales son mecanismos de percepción y apreciación, de conocimiento y reconocimiento en que los agentes invierten sus *intereses* y sus *presupuestos*. Estos actos son también representaciones objetales que funcionan como signos, emblemas, como estigmas y también poderes, es decir, son estrategias interesadas de manipulación simbólica que persiguen determinar la representación mental que los demás pueden formarse de dichas propiedades y de sus portadores (Bourdieu 1982:135).

Por lo tanto, las representaciones son productos y valores culturales y políticos transmitidos de generación en generación entre la población blanco-mestiza, alimentados y ratificados mediante experiencias cotidianas desde la tierna infancia al frecuentar indígenas en la ciudad y el campo. Conforman esquemas mentales que guían clasificaciones de la población y posibilitan el diseño de estrategias de violencia simbólica que desvaloriza al sometido y valora a los opresores (Guerrero: 1994:231).

Esta serie de ideas son importantes en la medida que aportan elementos claves para ir definiendo el pensamiento identitario nacional a lo largo de la historia y nación ecuatoriana donde ha prevalecido la noción de la integración³. Así, para lograr concretar el proyecto e idea de nación criolla–mestiza

3 No es la intención de este trabajo abordar una revisión pormenorizada de las representaciones que sobre los indios ha construido la historia ecuatoriana. Un detalle de este punto, en: Rivera (1994).

se desarrollaron una serie de nociones y representaciones paternalistas, indigenistas y neoindigenistas. Por ejemplo, el liberalismo, en su lucha por constituirse en ideología dominante, va forjando una representación mental del indio que lo ubica como sujeto irracional por medio de la fórmula: indios = barbarie = animalidad = pasividad irracional, ante el cual valen todos los esfuerzos civilizatorios de lengua castiza y cultura ecuatoriana⁴. Es así como se prolonga las relaciones de dominación étnica sustentadas por los sectores dominantes blanco mestizos en su intento por construir la nacionalidad ecuatoriana y, aunque presente una máscara de modernización, la propuesta liberal ve a los indígenas como una población sujeta a ser redimida y civilizada bajo cauces paternalistas.

Este tipo de representaciones paternalistas, con variados matices, es el que ha estado presente a lo largo del siglo XX en las mentalidades de la sociedad ecuatoriana en su esfuerzo por construir la tan ansiada nación e identidad nacional a través de procesos socioculturales y políticos que enfatizan la integración. En términos concretos, los paternalismos son una serie de acciones y políticas concebidas para ser aplicadas a los 'otros', no suponen una consideración de la especificidad identitaria y los intereses organizativo-históricos de esos otros, sino que se fundamentan en una negación profunda de sus capacidades para determinar lo que les es conveniente o no. En esa perspectiva, los paternalismos han tenido y tienen un gran espectro de presentaciones. Van desde el más fino altruismo desarrollado por los sectores hegemónicos blanco mestizos que, por una extraña mezcla de conciencia misericorde y vergüenza histórica, se sienten culpables por las condiciones de explotación y oprobio en el que se hallan los indígenas; pasan por una serie de acciones ejecutadas por la Iglesia y sus organismos asistenciales en pos de redimir, salvar y enaltecer al indio; y, llegan hasta el sutil enmascaramiento revolucionario-proletario, planteado por algunas corrientes de izquierda que vieron en los indígenas al pueblo perdido que debía ser conducido de la mano a un horizonte de futuro donde prevalezca una sociedad justa, igualitaria y sin explotación.

4 "Construcción mental que impregna las interpretaciones políticas y jurídico-sociológicas, coloca bajo cierta iluminación las percepciones de la realidad y, al hacerlo, elabora una opinión pública generalizada. Por eso, el liberalismo para legitimarse como movimiento político y corriente ideológica define el sujeto y el objeto de la opresión, elabora las causas e imágenes de tal situación y, plantea las alternativas de solución para arribar al objetivo perseguido: redimir al indio pasivo y llevarlo de la mano hacia la civilización". (Guerrero 1991:334)

De esa gama de presentaciones paternalistas, es pertinente centrarnos brevemente en los denominados indigenismos, neoindigenismos y en las prácticas políticas de la izquierda marxista, el paternalismo clasista.

Los indigenismos

El indigenismo, que es el tipo de política más conocida, extendida y aplicada por diversos países en el medio latinoamericano respecto al tratamiento de 'lo indio' o de 'sus indios', surge en un contexto de alta convulsión social promovido por la expansión de las corrientes liberales de pensamiento filosófico y político; en el punto de inflexión del colonialismo mundial como fórmula política dominante que ordenaba los destinos del sistema económico internacional; y, en la fase inicial de ascenso y expansión de las formas capitalistas de producción dentro de las débiles y poco cohesionadas naciones latinoamericanas.

Visto generalmente, el indigenismo latinoamericano reconoce la existencia del pluralismo étnico y la necesidad consecuente de elaborar políticas especiales para los pueblos indígenas a través de variadas acciones. Estas acciones debían ser protectoras, porque se concibe al indígena como un individuo económica y socialmente débil -un menor de edad-, tenían que ser corporativas, porque era indispensable la integración total de los indios bajo la forma de ciudadanía en la vida económica y social de cada país, y, debían ser estimulantes de los aspectos considerados positivos de las culturas indígenas para lograr su desarrollo integral en el marco de la comunidad moderna, nacional y occidental.

En este tipo de percepción, la cuestión indígena constituye un problema a resolver en la medida que su solución está asociada a la tarea de conformar la nación como un todo integrado.

Esta visión evolucionista y etnocéntrica inicial del indio es corregida con posterioridad mediante el desarrollo de posturas indigenistas denominadas 'integracionistas' que se inauguran a raíz del Congreso Indigenista de Pátzcuarro en 1940. Básicamente, el integracionismo trata de generar una compatibilidad entre integración de los indios a la sociedad nacional moderna, dotándoles de todos los instrumentos civilizados necesarios y conservando las matrices culturales que les son características a dichos grupos étnicos. En este ca-

so, el proceso de integración nacional pensado no se sustenta en dinámicas compulsivas destinadas a la cultura indígena, sino más bien en la recuperación y respeto de las especificidades culturales de las etnias. De esa forma, los pueblos indios son incitados a invertir sus propios esfuerzos para lograr su propio mejoramiento y su integración a la nación, para que efectivamente se conviertan en partes integrantes de la misma (Aguirre Beltrán 1976:27). De esa manera, el integracionismo, bajo el manto protector del discurso racional se convierte oficialmente en la política oficial de los estados nacionales latinoamericanos, entre los que el Ecuador no es la excepción.

Así, la dinámica del indigenismo integracionista resultó ser el instrumento más adecuado para la construcción de la tan ansiada nación blanco mestiza, ya que permitió transitar de acciones explícitamente destructivas de las culturas de los pueblos indígenas, hacia la adopción de un proyecto de largo aliento, basado en el efecto absorbente y asimilador de la cultura nacional dominante, lógica y práctica política que ha sido caracterizada como etnofagia⁵. Este tipo de prácticas y discursos indigenistas-integracionistas, al ser cuestionados por muchos sectores sociales, entre ellos el de un movimiento indígena que comenzó a tener un papel político importante en las décadas de los setenta y setenta, sufre una metamorfosis tanto en el discurso como en la praxis: tal mutación devendrá en el neo indigenismo.

El neoindigenismo

El neoindigenismo aparece como una tendencia ideológica aparentemente progresista que, criticando los afanes homogeneizadores y unitarios del indigenismo integracionista tradicional, se caracteriza por postular la pluralidad o diversidad sociocultural de las formaciones nacionales a base de un sobredimensionamiento de la civilización india como proyecto societal global. Esta corriente, calificada como culturalista radical, presenta un discurso, el etnicismo, y una praxis, el etnopulismo.

5 “La etnofagia expresa el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones nacionales ejercen sobre las comunidades étnicas. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación”. (Díaz P. 1992: 97).

El etnicismo parte de una concepción abstracta y generalizante del fenómeno étnico que supone la existencia de una 'esencia' étnica. En esta perspectiva, los grupos étnicos son entendidos como entidades invariables y eternas, cuya particularidad más conspicua consiste en flotar por encima de los procesos históricos, ya que lo étnico es asumido como un fenómeno inmutable; de tal manera que, permaneciendo idénticos así mismos, los grupos indios podrán contar con las condiciones objetivas adecuadas para renacer y manifestarse plenamente. En otras palabras, nos hallamos frente a una interpelación ética de Occidente basada en la superioridad de la civilización india⁶.

A juicio de los etnicistas, las sociedades indígenas son homogéneas, todos los miembros son integrantes de una solidaridad étnica que supera los intereses particulares de clase y, en tanto son iguales y colonizados, constituyen entonces una comunidad fraterna que se enfrenta a un enemigo común: el colonizador. El adversario se encuentra por fuera de los linderos comunitarios y entre los indios no existen posibilidades de reproducir los mecanismos de explotación; en caso de generarse este tipo de situaciones, la causa se ubica en el exterior y no en la dinámica interna de las comunidades indias. En ese contexto, la lucha política del indio para lograr reivindicaciones de toda índole está atravesada por un profundo proceso de concienciación interna y a la espera de cualquier momento adecuado para desarrollar su proyecto civilizatorio⁷.

En síntesis, dado que los etnicistas presentan la historia nacional como un proceso de colonización donde se han enfrentado los buenos -indios- y los malos -occidentales- ; donde la solución al problema indígena está mediatizada por el advenimiento de un orden futuro, regentado por la civilización milenaria y; donde, las aspiraciones inmediatas de los indígenas organizados tienen que ser tratadas a base de un cambio en la moral del Estado y sociedad en conjunto por medio de modificaciones de ley, aparatos administrativos y organismos pertinentes, dichas posturas etnicistas, construyeron, indirectamente, el terreno propicio para que el mismo Estado a quien pretenden combatir y la sociedad blanco mestiza a la cual intentan desplazar, respondieran con un tipo de práctica que ha sido calificada como etnopopulista, pues si bien abren espacios de participación a sus representantes -proceso que a más de ser envol-

6 Este tipo de argumentaciones se puede encontrar en el trabajo de Bonfil B., Guillermo y Nemesio Rodríguez (1981).

7 Concepciones parecidas han sido levantadas en el Ecuador hace pocos años. Para un mayor detalle, véase, Ramón (1993).

vente y de generar una burocracia india separada de sus comunidades-, también establecen paralelamente los límites institucionales para tal actividad; es decir, se participa en los espacios de dirección que de manera altruista abre el Estado nacional sin plantear la existencia de un problema étnico-nacional. Este último aspecto es de suma importancia para ubicar a las políticas neoindigenistas que, en el caso ecuatoriano, para asegurar y controlar su aporte a la sociedad, los gobiernos propusieron la protección, conservación e investigación de las 'culturas vernáculas', tratando de que la aculturación de sus miembros no implique la renuncia de sus propias identidades culturales, en el implícito de integrarlos -conjugando tradición y modernidad- en los términos de la ideología dominante que enfatiza el concepto de ecuatorianidad como panacea de unicidad e identidad nacional⁸.

En la práctica, el etnopopulismo instrumentaliza medidas modernizantes y contribuye a dismantelar algunos obstáculos que se oponen al desarrollo capitalista y a la acción política de los grupos hegemónicos, resultados muy contrarios a su discurso culturalista, milenario y radical. En esa dinámica, resulta evidente que el problema de la integración, tan duramente combatido, se convierte en el *boomerang* de los mismos etnicistas y sus postulados tengan matices velados del tradicional indigenismo.

Pero existe otro aspecto que debe ser destacado y es el que se relaciona con el recurrente juego de representaciones e imaginarios que se construyen sobre el indio. Si en el indigenismo paternalista y tradicional prevalecía una noción de indio atrasado, decadente, irracional e incivilizado, en esta nueva versión aparentemente radical, aflora la idea del buen salvaje, solidario, fraterno, milenario, apacible y aunque radical, participativo en los ámbitos de la sociedad y Estado nacional.

El paternalismo clasista: la izquierda y los indios

Reconstruir una extensa discusión sobre las particularidades apologéticas del enfoque marxista en torno a la construcción del Estado nación, no es precisamente la intención expositiva de este acápite. Baste decir que esta corriente de

8 Un estudio detallado de las políticas neoindigenistas en el Ecuador se encuentra en el trabajo de Ibarra (1992).

pensamiento, en su afán por construir las bases doctrinarias y guías de acción política para concretar la revolución proletaria inminente, desplazó a segundo nivel teórico los problemas étnico-nacionales ya que éstos serían resueltos en la nueva sociedad socialista. Dicho de otro modo, asistimos a un tipo de concepción política y estratégica que relega el problema étnico y nacional a una posición secundaria y subordinada, y que al mismo tiempo expresa una forma de imaginario social sustentado en la idea de la comunidad homogénea socialista.

Y es que este horizonte utópico de futuro, levantado por sectores de izquierda ortodoxa, cerrada, acrítica y dogmática, veían en el proletariado a la única clase social capaz de conducir ese gran constructo societal. Así, el discurso y la práctica política de la izquierda comunista durante buenos años veían en el proletariado⁹ la única clase social con posibilidad de llevar adelante un proceso de lucha por la renovación de la sociedad. De esa forma, el proletariado aparece no solamente como el agente sociopolítico destinado a cumplir una misión histórica, sino también como un personaje simbólico trascendental, una especie de salvador supremo que condensaría una suerte de mesianismo histórico.

Bajo ese esquema, los sectores marxistas impulsaron una lectura política que diluía la cuestión indígena en los derroteros clasistas a través de la fórmula: indios = campesinos o semiproletarios. De allí que las acciones organizativas emprendidas hayan asumido la forma de sindicatos campesinos o gremios clasistas agrarios, y con ello, la situación de los pueblos indios aparecía como un simple derivado de relaciones clasistas que actúan como determinantes, despojándolos de toda especificidad o, en el mejor de los casos, reducidos a fuerza auxiliar respecto a las supuestas 'esencias' clasistas.

En el Ecuador, esta situación se vio claramente identificada en la dinámica de acción política del Partido Comunista desde los años cuarenta, época en que se funda la FEI –Federación Ecuatoriana de Indios-¹⁰. Estas imágenes po-

9 A finales de los años cincuenta, la lectura política que hacía el Partido Comunista del Ecuador sobre la sociedad presentaba al país como dependiente del imperialismo y con rezagos feudales. Saad (1977)

10 "La F.E.I. que es aún el sector campesino de la central sindical C.T.E. -Confederación de Trabajadores Ecuatorianos- cuando nace, en 1944, lo hace precisamente bajo una concepción exclusivamente de clase, excluyendo una problemática étnica. Así lo imponía la filiación a la Internacional Comunista de la época, a la que se liga la nueva central. Por definición un campesino era indígena o socialmente un asimilado indígena, de ahí el nombre que tomó esa nueva organización campesina F.E.I. *No era sin embargo la condición étnica la que convocaba a reagruparse en esta organización sindical*". (Cursivas nuestras) (León T. 1992:381)

líticas de la izquierda ecuatoriana respecto de los sectores indígenas no variaron substancialmente con el pasar de los años y, aunque varios organismos gremiales del mismo perfil doctrinario incorporaron en sus plataformas de lucha aspectos referidos al rescate cultural y defensa tradicional de los grupos étnicos, lo cierto del asunto es que el gran ideario político de transformación social siguió girando en torno a la falta de capacidad del indio para representarse por sí mismo ya que tenía que dejar de ser tal y acceder a la cultura, asimilarse simplemente a un trabajador ciudadano de preferencia asalariado, cuestión que paradójicamente, lo requería el mismo Estado nacional y la sociedad blanco-mestiza en su afán homogeneizador. En otras palabras, estábamos asistiendo a una nueva faceta asimiladora con nuevo ropaje ideológico donde subyace la representación paternalista de la integración.

De esa peculiar manera entendieron la cuestión indígena los partidos de izquierda marxista, para quienes el indio no poseía una estrategia que le permitiese visualizar la transformación revolucionaria de la sociedad. La solución: aliarse incondicionalmente al proletariado para lograr su liberación definitiva¹¹.

Este tipo de concepciones ideológicas guió en buena medida las principales luchas campesinas durante las décadas de los años sesenta y setenta para conseguir la ejecución de la Reforma Agraria por parte del Estado ecuatoriano. No obstante, esos logros políticos que transformaron el ámbito rural, caracterizado por la prevalencia de relaciones de trabajo serviles y retardatarias impuestas por los sectores hegemónicos y, sin desmerecer el papel organizativo desempeñado por los gremios y partidos de izquierda en ese proceso, resulta difícil negar que en su sistema conceptual primaron categorías e imágenes que consideraban al indio como un compañero de segundo orden que debe ser conducido y representado en el gran proyecto de construcción socialista¹².

A la postre, esta serie de errores conceptuales y políticos generarían una

11 Basándose en la tesis marxista de que no pudiendo representarse deben ser representados a nivel estatal y nacional, los partidos de izquierda consideraron a los grupos indígenas como clases incapaces y subalternas. Posturas de esta índole las podemos encontrar en los trabajos de Velasco (...); Silva (...). Para una ampliación de estos tópicos, véase, Sánchez Parga (1986).

12 Esta es una de las constantes que caracteriza al pensamiento de la izquierda marxista ecuatoriana. En este tipo de acercamiento, el sistema político aparece como un epifenómeno de la estructura, la cual refleja una correspondencia automática entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción como determinaciones unívocas de la superestructura política. Además, supone el otorgamiento de roles políticos implícitos a las clases, como reflejo de la base económica. De esa manera, la izquierda ofrecía un esquema reducido y estructuralista de la política (Bonilla 1991:177).

serie de procesos organizativos independientes por parte de sectores indígenas que, enarbolando la autonomía política y discursiva respecto a esa práctica paternalista de la izquierda, configuraron a inicios de los años ochenta una de las entidades políticas más movilizadoras y representativas desde el punto de vista de la identidad étnica.

Ahora bien, más allá de seguir enfatizando el carácter paternalista y redentor de la izquierda marxista, aspecto por demás conocido en diversos ámbitos latinoamericanos - y en ese asunto parecida a los liberales decimonónicos y partidos populistas-, lo importante es rescatar la idea en que se asume ese paternalismo. En efecto, al asumirse los sectores de izquierda como entidades representantes de los indios, reproducen, queriéndolo o no, la figura de un aparato indigenista no estatal que expresa y traduce *—una ventriloquia política—*¹³ las aspiraciones de determinados sujetos sociales, los indios, carentes de reconocimiento -legalidad y legitimidad- y, por ende, de discurso reconocido y acceso directo al sistema político.

En esa perspectiva, la izquierda ecuatoriana, al intervenir como una especie de organismo indigenista, una institución externa de ciudadanos blanco-mestizos que asumen la mediación de sujetos indios, reproduce aquellos aspectos ideológicos inherentes al Estado en su trato con sujetos coloniales: una población sin derechos reconocidos en el sistema jurídico y político del Estado-nación, cuya realidad aparece en recovecos de terceros intereses, en lenguajes dobles, en visiones deformadas de sí y de los otros (Guerrero 1993:103).

Así, en ese contexto de interpretaciones estructurales y al mismo tiempo, juego de representaciones realizadas sobre imágenes construidas del indio, la izquierda marxista asumió la función de traducir las formas de lucha y reivindicaciones de los indígenas al orden simbólico de la ciudadanía, a conceptos de derecho de clase como trabajadores semiproletarios agrícolas o campesinos, y no como ciudadanos étnicos, como pueblos que exigen un reconocimiento colectivo en sus vínculos con el Estado-nación. Es más, el horizonte de futuro, identificado con la construcción de la nación socialista, volvía a presentar una dimensión imaginaria que diluía las especificidades etnoculturales de los pueblos indios para arribar a ese gran constructo social.

13 La noción de ventriloquia política la tomo expresamente de Andrés Guerrero, con la salvedad de que la dirijo hacia las prácticas políticas y discursos de la izquierda marxista en Ecuador.

El quiebre de las representaciones

Junio de 1990, Agosto de 1994 y posiblemente las participaciones indígenas en las elecciones pasadas de estos años, constituyen verdaderos quiebres de los imaginarios nacionales respecto a los indios. Son épocas claves en la historia política ecuatoriana porque evidencian cambios profundos en las percepciones que se tenían sobre los movimientos indígenas. Varios partidos políticos, sectores sindicales, Estado y diversos componentes sociales asistieron en este período, no solamente a la eclosión de un actor político con capacidad de interpelar a la sociedad, sino que la forma en que participaron, genera una ruptura del largo plazo con quienes se habían construido imaginarios y representaciones sobre los indios y negros.

En ese juego, los indios, a más de las clásicas reivindicaciones -tierras, créditos, infraestructura, asistencia técnica, mejoras agrarias, participación en educación bilingüe, etc.-, visualizaron el problema étnico en la discusión sobre una reestructuración político-administrativa y constitucional del Estado ecuatoriano. El mérito de la propuesta indígena no radica solamente en el planteamiento de su autonomía y ciertas formas de autogobierno dentro de un Estado nacional único, sino que fundamentalmente evidencia la concreción de nueva forma de discursividad y práctica organizativa identitaria que estaba erosionando las bases ideológicas nacionales expresadas como comunidad imaginaria homogénea.

Tanto el Estado como la sociedad ecuatoriana en conjunto, si bien habían sido testigos de muchas transformaciones agrarias, revueltas campesinas, paros regionales, huelgas generales y acciones guerrilleras esporádicas, era la primera ocasión que asistían de forma directa a la interpelación del carácter 'único' de la nacionalidad y de la formación nacional por parte de un sector social largamente excluido. Y es que esos grupos indios con su identidad diferenciada, en el largo proceso de toma de conciencia política de su 'mismidad', tuvieron que pasar por un largo periplo organizativo que implicó dejar atrás toda una serie de paternalismos, representaciones e imágenes construidas por los 'otros' sobre su carácter étnico. En ese sentido, la historia de una organización con alcance y convocatoria nacional y de características particularmente étnicas, ha tenido un extenso y complicado recorrido que ha privilegiado la especificidad de su carácter étnico¹⁴.

Por tal razón, las propuestas indígenas fracturan esa visión e imagen homogénea de la sociedad al crear un nuevo agente social, al impulsar postula-

dos antes impensables e indecibles por falta de un discurso que los represente auténticamente y por llevar al terreno del debate político, aspiraciones transformadoras del orden jurídico-administrativo estatal nunca antes planteadas por movimiento social alguno desde la identidad étnica.

Como era de esperarse, los sectores hegemónicos y el Estado fueron incapaces de absorber tal tipo de demandas, de considerar al 'otro' en términos de dignidad y libertad, y de aceptar que los imaginarios y representaciones nacionales habían entrado en una profunda crisis operativa. Para ello se apeló a un tipo de discurso político que utiliza figuras deslegitimadoras y de enmascaramiento para contrarrestar las demandas indígenas. En definitiva, se recurrió a una serie de argumentaciones basadas en el carácter 'único' de la nacionalidad, en la predominancia de la identidad nacional, en la inconveniencia jurídica de los planteamientos y en la imagen del país como una comunidad homogénea¹⁵.

En ese contexto, resulta sorprendente que los partidos políticos ecuatorianos no hayan asumido una posición clara sobre la problemática indígena. Salvo excepciones, la toma de posiciones al respecto no es tan enigmática si la miramos desde una práctica política que tradicionalmente ha existido en el Ecuador, la cual expresa el carácter paternalista y excluyente de los partidos hacia el sector indio. En efecto, estos organismos han privilegiado los espacios de integración ciudadana y las formas de representación sectorial por medio de redes clientelares como condición necesaria para la participación electoral de los indígenas. De esa manera, la especificidad de las demandas étnicas se diluye en el marasmo de las prácticas partidarias o son asumidas en los programas de aquéllos como ámbitos culturales que deben ser rescatados, exaltados e integrados en la sociedad nacional, vale decir, son prácticas políticas concretas que nos remiten a una suerte de indigenismo partidario¹⁶.

14 Sobre este aspecto bien vale la pena un ejemplo ilustrativo. En 1969 se conforma la FECOPAN (Federación de organizaciones campesinas del Napo), la cual en 1979 se transforma en FOCIN (Federación de organizaciones campesinas e indígenas del Napo) y más tarde en FOIN (Federación de organizaciones indígenas del Napo). Este deslizamiento en el nombre de una organización es muy significativo del cambio operado en los discursos y en la conciencia del mismo movimiento indígena (Sánchez P. 1992:11).

15 Todas estas argumentaciones están recogidas por la prensa ecuatoriana desde 1990.

16 En 1988, a propósito de las elecciones nacionales se realizó una investigación sobre participación indígena y proceso electoral. Los resultados demostraron que el 47% de los sufragantes indios no consideraban a ningún partido político como el representante de sus demandas e intereses (Chiriboga y Rivera 1988)

Final

Estos álgidos y complicados tópicos apenas han empezado a ser comprendidos cabalmente en el Ecuador. Mientras subsistan criterios estrechos y mentalidades cerradas, persistirá indefectiblemente un equívoco total acerca de las verdaderas intencionalidades políticas de los sectores indígenas y negros. Para aquella franja social, reducida, que se identifica con los actuales proyectos de inserción al mercado mundial y con democratizaciones limitadas, y que históricamente ha tratado de legitimar su juego de representaciones, las demandas indígenas contienen un sabor amargo difícil de digerir.

Hoy día podríamos decir que la sociedad ecuatoriana sufre la carencia de un proyecto de nación representativa. La crisis de los macro referentes sociales vistos como procesos de integración, la fractura de las representaciones e imaginarios elaborados sobre los indios y negros, las promesas incumplidas de la panacea neoliberal en materia económica y, los límites de participación impuestos por procesos de democratización que veladamente esconden relaciones sociales teñidas de racismo, muestran a un país que busca de manera azarosa nuevos horizontes de futuro.

Bibliografía

- Aguirre B., Gonzalo. 1976. "Un postulado de política indigenista" en: *Obra Polémica*, México: SEP-INAH
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades Imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beriaín, Josexto. 1990. *Representaciones colectivas y proyectos de modernidad*, Barcelona: Antropos.
- Bonfil B., Guillermo y Nemesio Rodríguez. 1981. *Las Identidades Prohibidas. Situación y proyectos de los pueblos indios de América Latina*. México: SCA Project.
- Bonilla, Adrián. 1991. *En busca del pueblo perdido*. Quito: FLACSO.
- Bourdieu, Pierre. 1982. "La Identidad como representación" en: *Ce que parler veut dire*, París: Fayard.
- Chiriboga, Manuel y Fredy Rivera. 1988. "Elecciones de 1988 y participación indígena"; *Ecuador Debate* No. 17, Quito: CAAP.

- Díaz P., Héctor. 1992. *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI, editores.
- Guerrero, Andrés. 1992. *La Semántica de la Dominación: El concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.
- _____. 1993. “La desintegración de la administración étnica en el Ecuador” en: *Sismo Étnico en el Ecuador*, Quito: Cedime–Abya Yala.
- _____. 1994. “Una imagen ventrilocua: El discurso liberal de la “desgraciada raza indígena” a fines del siglo XIX” en: Blanca Muratorio, *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- Ibarra, Alicia. 1992. *Los indígenas y el Estado en el Ecuador: La práctica neoindigenista*. Quito: Abya Yala.
- León T., Jorge. 1992. “Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia” en: *Indios*, Quito: Abya Yala–ILDIS.
- Muratorio, Blanca. 1994. “Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional” en: Muratorio, Blanca, *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indios ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- Ramón, Galo. 1993. *El Regreso de los Runas*. Quito: Abya Yala – Comunidec
- Rivera, Fredy. 1994. “Indios, imaginario nacional y política en el Ecuador”, Tesis de Maestría, FLACSO, México.
- Saad, Pedro. 1977. “Lineamientos Programáticos de 1957” en: *Obras escogidas*, Guayaquil: Ed. Claridad.
- Sánchez P., José. 1986. “Etnia, Estado y la forma Clase”; *Ecuador Debate* No. 12, Quito, CAAP.
- _____. 1992. *Presente y Futuro de los Pueblos Indígenas*. Quito: Abya Yala
- Silva, Paola. 1986. *Gamonalismo y lucha campesina. Estudio de la supervivencia y disolución de un sector terrateniente: el caso de la provincia de Chimborazo, 1940-79*. Quito: Abya Yala.
- Varese, Stefano. 1989. “Movimientos indios de liberación nacional y Estado Nacional” en: *La Diversidad Prohibida. Resistencia Étnica y poder de Estado*. México: Colmex.
- Velasco, Fernando. 1978. *Reforma Agraria y Movimiento Campesino en la Sierra*. Quito: Editorial El Conejo.

Este Libro se terminó de
imprimir en febrero de 2003
en la imprenta Rispergraf.
Quito, Ecuador