

# ecuador DEBATE

DICIEMBRE DE 1986

QUITO-ECUADOR



**ETNIA  
Y ESTADO**

12



# ecuador DEBATE

---

**DIRECTOR:** José Sánchez-Parga

**CONSEJO EDITORIAL:** Galo Ramón, Manuel Chiriboga, Byron Toledo, Jaime Borja, Francisco Rhon Dávila, José Sánchez-Parga.

**COMITE DE REDACCION:** Alfonso Román, Campo Burbano, Iván Cisneros, José Bedoya, Guillermo Terán, Juan Carlos Ribadeneira, José Sola, Antonio Pineda, José Mora Domo.

**COMITE ASESOR:** Andrés Guerrero, Hernán Rodas, Juan Pablo Pérez, Francisco Gangotena.

**DISEÑO:** José Mora Domo

**DIAGRAMACION:** Vladimir Lafebre.



PRECIO 300 SUCRES

**PORTADA:** OLEO DE WASHINGTON IZA  
**GALERIA MANZANA VERDE**  
**1.500 EJEMPLARES**  
**IMPRESO EN TALLERES CAAP**  
**FOTOMECANICA E IMPRESION: G.ACOSTA**  
**COMPOSER: GRUPO CIUDAD**  
**CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR**  
**QUITO-ECUADOR**



# ecuador DEBATE

*La Revista Ecuador Debate es una publicación del Centro Andino de Acción Popular —CAAP—, bajo cuya responsabilidad se edita.*

*Junta Directiva del CAAP: José Laso Ribadeneira, Manuel Chiriboga, Agustín Armas, Francisco Rbon Dávila, Marco Romero.*

*Director Ejecutivo: Francisco Rbon Dávila.*

*ECUADOR DEBATE es una publicación periódica que aparece tres veces al año y cuyos precios son los siguientes:*

	<i>Suscripción</i>	<i>Ejemplar suelto</i>
<i>América Latina</i>	<i>US\$ 12</i>	<i>US\$ 4</i>
<i>Otros países</i>	<i>US\$ 15</i>	<i>US\$ 5</i>
<i>Ecuador</i>	<i>Sucres 850</i>	<i>US\$ 5</i>

*La dirección postal de la Revista es: Apartado Aéreo 173-B Quito, Ecuador, Oficina ubicada en Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre.*

*El material sometido para su publicación (artículos, comentarios, etc.) deberá ser canalizado en la medida de lo posible a través de los miembros del Comité editorial*

*Opiniones y Comentarios expresados por los colaboradores son de responsabilidad exclusiva de estos y no necesariamente de la Revista.*

*El material publicado en la Revista podrá ser reproducción total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente que le dé el respectivo crédito.*

*El símbolo de la revista es el logotipo del Centro Andino de Acción Popular.*

BIBLIOTECA  
FLACSO  
EQUADOR

	Pág.
<b>EDITORIAL</b> ..... <b>FLACSO - Biblioteca</b>	<b>5</b>
<b>COYUNTURA</b>	
<b>IDENTIDAD, MOVIMIENTO SOCIAL Y PARTICIPACION ELECTORAL</b>	
Comité Editorial Ecuador Debate .....	11
<b>ESTUDIOS</b>	
<b>ETNIA, ESTADO Y LA "FORMA" CLASE</b>	
José Sánchez Parga .....	25
<b>LA VISION ANDINA SOBRE EL ESTADO COLONIAL</b>	
Galo Ramón V. ....	79
<b>LA CUESTION ETNICA Y LA DEMOCRACIA EN EL ECUADOR</b>	
Roberto Santana .....	101
<b>POLITICAS ESTATALES Y POBLACION INDIGENA</b>	
Alicia Ibarra .....	125
<b>LAS NACIONALIDADES INDIGENAS, EL ESTADO Y LAS MISIONES EN EL ECUADOR</b>	
Juan Bottasso .....	151
<b>ANALISIS Y EXPERIENCIAS</b>	
<b>COMUNIDAD, HACIENDA Y ESTADO. UN CONFLICTO DE TIERRAS EN EL PERIODO DE LAS TRANSFORMACIONES LIBERALES</b>	
Fernando Rosero G. ....	163

R224-300



**DE REGIDORES Y ALCALDES A CABILDOS. CAMBIOS EN LA ESTRUCTURA SOCIO-POLITICA DE UNA COMUNIDAD INDIGENA DE CAJABAMBA/CHIMBORAZO.**

<b>Carola Lentz</b> .....	<b>189</b>
<b>YANAURCO 1984-86: LAS CARAS OCULTAS DEL CONFLICTO ETNICO</b>	
<b>José Sánchez-Parga, José Bedoya</b> .....	<b>213</b>
<b>"COMO INDIGENAS TENEMOS NUESTROS PLANTEAMIENTOS POLITICOS"</b>	
<b>Entrevista a Alberto Andrango</b> .....	<b>247</b>

**DEBATE BIBLIOGRAFICO**

**DE LA CAZA ETNOGRAFICA A LA CONSTRUCCION ANTROPOLOGIA**

<b>José Sánchez Parga</b> .....	<b>261</b>
---------------------------------	------------



**estudios**

---



---

## ETNIA, ESTADO Y LA "FORMA" CLASE

J. Sánchez-Parga

---

La manera más habitual y casi exclusiva de pensar lo étnico ha sido por referencia a la cultura y más precisamente desde las supuestas "diferencias culturales" (Cfr. George, A. & Theodorson, A.G., 1969; Glazer, N. & Moynihan, D.P., 1975). Nosotros queremos plantear aquí que lo étnico sólo puede ser comprendido de modo coherente en referencia al Estado. Para ello nos proponemos un doble procedimiento en la argumentación: desconstruir la ideología cultural sobre lo étnico, para a continuación tratar de conceptualizar dicho fenómeno dentro de lo que podría considerarse como una particular teoría de la formación del Estado nacional y en confrontación con él.

Este problema central de la relación o confrontación entre etnia y Estado nos obligará a replantear otras tres cuestiones estrechamente interdependientes con dicho problema: el de la *nación* o nacionalidad, concepto con el que toda una corriente indigenista muy actual pretende caracterizar a los grupos indígenas, el de *clase*, con el cual se ha intentado de una u otra manera definir la categoría social de los sectores indígenas; y el de *ciudadanía*, con el que se busca identificar el modo real o posible de participación de los sectores indígenas en la escena nacional. Prolongando esta línea ensayaremos una aproximación a la naturaleza política del proyecto étnico.

Para contextualizar estos análisis, tomaremos como referencia histórica a los grupos indígenas andinos y de manera muy particular a la comunidad andina ecuatoriana. Si bien los alcances de nuestro



análisis y de nuestros enfoques pueden ser generalizables a otros grupos étnicos del país, nos ha parecido importante rescatar la especificidad de aquellos más representativos y también más numerosos dentro de la realidad nacional, y que constituyen el área socio-cultural más importante en América Latina.

Además del interés teórico que representa el hecho de enmarcar dentro de un mismo sistema conceptual los cuatro fenómenos señalados (el de la etnia-Estado, la nación, la clase y la ciudadanía), buscando entender cada uno de ellos al interior de las relaciones que mantienen entre sí, merece señalarse la relevancia política del intento por definir: a) cuál es la naturaleza real y posible de un proyecto indígena dentro del Estado nacional, y si aquel puede ser pensado en términos de nación; b) en qué medida dentro de la escena política nacional los sectores indígenas actúan con una especificidad propia o más bien se encuentran integrados a los movimientos y prácticas de clase; lo que en otros términos significa definir la especificidad de la "participación política" de dichos sectores sociales.

Como ya aparece en la manera de formular los dos alcances políticos de nuestro planteamiento del problema étnico, existiría una contradicción, o por lo menos una inadecuación, entre la pertinencia de las dos modalidades que puede adoptar el discurso étnico: el enunciado por un indigenismo de corte izquierdista, que privilegiaría el proyecto étnico como nación, y el más habitual de un análisis ortodoxo sindicalista que resaltara el componente de clase de los grupos étnicos. De hecho el discurso estatal no es ajeno a estas dos ideologías, y si en algunos casos recurre a los enunciados sobre el carácter "multiétnico y pluricultural" de la nación, en otros sus prácticas tenderían a conferir un estatuto de clase a los grupos indígenas, lo que sería muy funcional a su diseño y control del espacio político nacional.

A nivel de la práctica política y de los esquemas de la acción social se podría interrogar al primero de estos discursos sobre las condiciones históricas y objetivas más actuales de los grupos indígenas, para desarrollar con relativa autonomía un proyecto propio como nación; mientras que la otra modalidad del discurso sería así mismo cuestionable sobre las condiciones de posibilidad que tendría la incorporación de dichos grupos indígenas a las estrategias y movimientos clasistas en el Ecuador.



Intentaremos delinear a manera de conclusión los parámetros que deberían enmarcar, o a partir de los cuales habrían de ser interpretados, tanto la escena, organización y prácticas políticas de los sectores indígenas como el alcance y orientación que pueden tomar sus estrategias de reproducción étnica dentro de la sociedad nacional.

Cuál sea la representación del poder y de lo político en los grupos indígenas serranos, cómo se produce, circula y se distribuye, hemos tratado en nuestro estudio sobre "La trama del poder en la comunidad andina" (1985).

## **DESCONSTRUCCION DEL DISCURSO CULTURAL**

En lugar de desarrollar aquí una crítica de las antropologías culturales, nos limitaremos a puntualizar los principales enclaves ideológicos que las sustentan, con la finalidad de redefinir el campo del fenómeno étnico no como un problema cultural sino inicialmente, como una primera premisa, en cuanto problema de sociedad y de diferencia social.

Hemos avanzado ya una crítica a las "antropologías culturalistas" en "El discurso imposible" (1984). Nos parece que la antropología no puede escapar a las formas de dominación ideológica que sobre ella ejercen numerosos nominalismos, a no ser que se plantee las propias operaciones de construcción de su objeto, por las cuales se constituye, y las mismas condiciones sociales de la producción y circulación de sus conceptos fundamentales. Lo que a continuación proponemos es un ensayo de este proceso. Y en esta línea recogemos una observación de Santana sobre el carácter de "sociedad total" de los grupos étnicos, "con sus estructuras y funcionamiento propios, con sus formas de poder, con sus especialistas, con sus modalidades de protección social . . . , dentro de cuya globalidad es necesario extraer prioridades de carácter diverso, y que no basta, por lo tanto, 'tratarla por la cultura en su expresión estrecha'" (1983, p. 142).



La ambigüedad, el carácter sospechoso, de la noción de cultura emerge ya de las muy diversas acepciones a que ha dado lugar computándose según KAHN (1975) más de 150 definiciones diferentes—, y al hecho que no haya escuela antropológica que no enunciara su propia versión, como si el destino de la antropología misma estuviese asociado desde sus orígenes a dicha noción de cultura.

Impreso en el umbral de las sociedades burguesas europeas del siglo XVIII, en la corriente de la *kulturgeschichte* y del romanticismo alemán (Herder), el concepto de *cultura* (relativo en sus presupuestos y en sus diferentes usos al de *civilización*) adquiere en el siglo XIX su sentido técnico antropológico con E.B. Taylor (1871). Que haya sido precisamente la norteamericana —incluso en contraposición a la británica—, la que se constituye en sus inicios y desarrollos posteriores como una “antropología cultural” es un fenómeno que puede ser convincentemente explicado en razón de la ideología dominante en los Estados Unidos y del “encargo social” que ha cumplido allí la antropología aplicada así como las otras ciencias sociales.

Bajo la pauta de Radcliff-Brown (1940), que considera el concepto de cultura como una “abstracción cosificada”, la antropología británica ha privilegiado más bien el concepto de “estructura social”, aunque un empirismo de escuela haya siempre identificado ésta con “relaciones sociales”. De la respuesta a R. Lowie de “falsa querrela” (1942) piensa Levi-Strauss que “no tan falsa, sin embargo, ya que el debate renace periódicamente” (1958/1974).

La necesidad de conferir una identidad a la población colonial dispersa en los extensos territorios del país y el imperativo de ir reintegrando progresivamente a una sola ideología y conciencia nacional a los sucesivos flujos migratorios procedentes de los más diversos confines del mundo, han hecho que el problema de la cultura (las tradicionales ideologías norteamericanas de la “anglo-conformity”, del “melting pot”) y de una adaptación cultural o de la misma aculturación (cuestiones inherentes al desarrollo de la ideología funcionalista y conductista en EE.UU.) se encontrarán a la base del discurso social y consecuentemente de manera muy particular del discurso sobre los



pueblos "primitivos". Un planteamiento inicial de esta problemática tiene sus precedentes en W. Rudolph (1959), y es tratada más recientemente por M. Gordon (1964), quien ha elaborado la distinción entre "asimilación cultural" y "asimilación estructural".

Las variaciones del concepto de cultura en la historia de casi todas las antropologías hasta nuestros días laborarían sobre los falsos presupuestos, cuyo carácter más o menos implícitos contribuye a hacer errático el discurso antropológico, muchas veces las mismas prácticas de la antropología, e indirectamente la misma interpretación del concepto de "etnia".

El primero de estos presupuestos es la comprensión del concepto de *cultura*, ya en su sentido y empleos más técnicos, por referencia y contraposición al concepto de *naturaleza* (Cfr. Levi Strauss, 1952, p. 353; 1954). La diferencia que establece la escuela histórica alemana del siglo XIX entre los "pueblos naturales" (*Naturvolker*) y los "pueblos cultos" o civilizados (*Kulturvolker*) nutrirá las diversas elaboraciones de las sucesivas escuelas antropológicas, desde el evolucionismo hasta el funcionalismo pasando por los difusionistas, con la interpretación de las posibles formas de relación o de secuencia entre estos dos supuestos estados en el desarrollo de la humanidad y el paso del uno al otro. Será Levi-Strauss quien se encargará de zanjar de manera definitiva este falso problema" del pasaje de los hechos de naturaleza a los hechos de cultura y el mecanismo de sus articulaciones" (1949, p. 91). Esta toma de posición sobre el tema de la cultura establece el principio de una nueva forma de entender la misma antropología, y que en formulaciones más intuitivas aparece ya en *Tristes Tropiques*: "El hombre natural no es ni anterior ni exterior a la sociedad. Nos compete reencontrar su forma inmanente al estado social fuera del cual la condición humana es inconcebible".

Esa nostalgia o vértigo de los orígenes que desde Rousseau tanto había cautivado las iniciales reflexiones antropológicas, la búsqueda de ese "grado cero" de la historia humana, han dejado muy poco beneficio de inventario para que la antropología formalizara su objeto; más bien habría que reconocer en todos los esfuerzos precedentes un obstáculo para los actuales inten-



tos de "ruptura".

Con este corte epistemológico se liquida toda la interpretación que desde la época colonial y el Siglo de las Luces definía a los "salvajes", los "primitivos" y subrepticamente al mismo fenómeno étnico.

"Pero el pecado original de la antropología consiste en la confusión entre la noción puramente biológica de raza (a suponer de otra parte que incluso en este terreno limitado esta noción pueda pretender la objetividad lo que la genética moderna contesta) y las producciones sociológicas y psicológicas de las culturas humanas" (Levi-Strauss, 1973, p. 379).

Indirectamente, lo que es más importante para nuestra argumentación, quedaba denunciada la falacia de sustituir el embarazoso problema de las razas, y de la "desigualdad de las razas" por el de la cultura y de las desigualdades —o más eufemísticamente "las diferencias"— culturales; o lo que viene a ser lo mismo en la ideología culturalista, se supera la afirmación etnocéntrica de una jerarquía o desarrollo culturales, admitiéndose (absteniéndose de juzgarlas o dejando sobreentendida su valoración) la coexistencia de las *diferencias culturales*. En este sentido, también el pensamiento estructuralista opera con un principio tajante: sólo *la* cultura aparece como condición de posibilidad de (pensar) las diferencias culturales, siendo en referencia a aquella que sólo éstas pueden ser comprendidas como tales.

El paso de un uso común o "familiar" del concepto de cultura, cuyo sentido se remonta ya al pensamiento pre-burgués del siglo XVI (con *El libro del Cortegiano* de Baltasar de Castiglione, 1478-1529), y que sería sinónimo de una valoración de clase, de distinción y condición, a una acepción más técnica tiene lugar sin embargo fuera del campo de la antropología, aunque la contraposición de naturaleza y cultura recorre el pensamiento de Goethe, Rousseau, Spengler, Toynbee y hasta de Freud.

El segundo supuesto es relativo al objeto de la misma teoría y metodología antropológicas, y en su crítica la aportación francesa



no es menos definitiva. Frente a todas las corrientes de la antropología cultural, cuya posición más explícita y radical aparece formulada por Leach ("Para mí los conceptos de sociedad y cultura son absolutamente distintos"), la antropología social no sólo considerará los hechos sociales *como cosas* (Durkheim) —recuperando el punto de vista de la antropología cultural —sino que con la aportación complementaria de Mauss (y en esto no diferente de Malinowski) piensa a su vez las cosas como *hechos sociales*. Aunque Levi-Strauss reconozca que la diferencia fundamental entre ambas orientaciones antropológicas consiste en la adopción de uno u otro punto de partida, para completarse y llegar a una concepción análoga de la "totalidad" (socio-cultural), sin embargo una separación sutil diferencia ambas, en la medida que el enfoque sociológico "descubre que todos los aspectos de la vida social. . . constituyen un conjunto significativo, y que es imposible comprender ninguno de ellos sin situarlo en medio de los otros" (Levi-Strauss, 1958/1974, p. 390).

La particular competencia teórica con que comienza desarrollándose la antropología francesa se debe, a nuestro parecer, a tres factores: a) negativamente al hecho de haberse iniciado tardíamente fuera de un contexto colonia de "antropología aplicada"; b) positivamente, al haberse articulado a la convergencia de dos desarrollos precedentes de la sociología (particularmente de Durkheim y de Mauss) y de la paleontología; c) y al componente teórico que la tradición del pensamiento francés ha aplicado a las corrientes científicas.

Esta posición tendrá sus consecuencias en la formalización o producción del objeto específico de la antropología: la naturaleza "salvaje" o "primitiva", el aspecto "cultural" o la misma idea de "etnia" sino de "raza" quedan asimiladas o reconceptualizadas bajo la categoría de *sociedad*; y lo adjetivo de tal o cual grupo social habrá de ser investigado e interpretado desde un parámetro sociológico o de una determinada estructura o lógica social, y no como una mera variable cultural. Este es el concepto lógicamente determinante, el que nos remite al carácter (sociológico) de tal o cual cultura y a sus estructuras y funcionamientos específicos.

Obedeciendo a una cierta consecuencia con estos presupuestos,



y aún a riesgo de engrosar el catálogo de las definiciones que criticábamos, trataremos el concepto de cultura como “un sistema de comunicación, en el que el plano de los contenidos se encuentra articulado al de las formas o expresiones, abarcando todos los procesos y productos de una determinada sociedad”. Con estos términos ponemos de relieve tanto el principio genérico de totalidad y de organización interna del fenómeno socio-cultural, como la especificidad simbólica de los sentidos y significaciones que determinan los procesos y proyectos sociales dentro de un particular campo o sistema semántico.

En conclusión, el discurso sobre la cultura y la noción misma de cultura emergen como resultado de un proceso de diferenciación de las estructuras de una determinada formación social, en donde los niveles de producción material y de producción simbólica tienden a separarse cada vez más como resultado de la misma diferenciación de la sociedad en clases. Esta diferencia históricamente constitutiva de la noción de la cultura y del discurso cultural pasará a integrar su misma comprensión, siendo al mismo tiempo incorporada como criterio analítico tanto del fenómeno cultural como de las “diferencias culturales”. En este sentido y por analogía, el concepto de “diferencia” va a atravesar también la problemática y la definición de lo étnico. Ya que lo que concesivamente podríamos atribuir a la plasticidad de la noción de cultura ha jugado el papel de mediación entre la premisa de las “desigualdades raciales” y de las “diferencias étnicas”. Por esta razón, en su origen los conceptos de etnia y de etnicidad no pasarían de ser “sabios eufemismos con los que se ha sustituido la noción de raza” siempre presente sin embargo en la práctica (P. Bourdieu, 1982, p. 135).

Sólo en base a estos planteamientos el concepto de cultura pierde su naturalidad teórica y se despoja de esa falsa inocencia política que parecía gozar dentro de la estructura de una sociedad; pero también así la cultura —tal como la pensaba Gramsci en cuanto componente del “bloque histórico”— se convierte en arena del conflicto y de las luchas sociales y hasta en arma e instrumento de ellas. Sólo la espontaneidad de algunos indigenismos sigue sin poder sortear la trampa culturalista.

Señalamos sin embargo ya aquí una observación que constitu-



ye, como verificaremos más adelante, el eje de nuestro análisis más general: la sustitución del discurso sobre la "raza" por el de "etnia" no responde únicamente a un cambio nocional ni a un mero comportamiento ideológico; dicha transición de un discurso a otro tiene su fundamentación política y se basa en una transición al interior mismo del discurso del poder que va del Estado colonialista, segregador de las identidades y sancionador de las diferencias, al Estado nacional que tiende a su máxima e inclusiva integración.

Si la crítica de la noción de cultura nos proporciona ya los parámetros para abordar también críticamente el fenómeno étnico, más adelante podremos retomar el mismo enfoque al indagar la estrecha relación que conceptual e históricamente mantiene el Estado-nación con el discurso cultural, y cómo la realidad de los grupos étnicos se ubica en confrontación a la doble dimensión estatal de la nacionalidad y de la cultura.

## UNA CRITICA DE LA RAZON ETNICA

FLACSO - Biblioteca

De hecho el concepto de "grupo étnico" es introducido por el antropólogo británico Ashley Montagu como un término alternativo al de raza y con una equivalencia aproximada al de "raza local". Si prescindimos de su sentido etimológico más general (del griego *ethnos* - "pueblo) —cuya significación no es sin embargo relegable—, y acometieramos el intento de recensionar la gama de definiciones sobre el concepto de *étnica*, nos encontraríamos con una multiplicidad de variaciones en torno a una misma descriptiva:

"Un grupo étnico es un grupo con una tradición cultural común y un sentido de identidad que existe como subgrupo de una sociedad más amplia" (George, A. & Theodorson A.G. 1969).

". . . un grupo social que, al interior de un más amplio sistema cultural y social, reclama o se le acuerda un status especial en razón de un complejo de rasgos (rasgos étnicos) que posee o cree poseer" (Gould, J. & Kolb, W., 1964).

"Es un grupo cuyos miembros tienen, tanto respecto de sus



propios sentimientos como respecto de los no miembros, una identidad distintiva que se funda de alguna manera en un sentido distintivo de su historia” (Parsons, T. 1976).

“Un grupo étnico está compuesto de lo que se ha denominado ‘primordiales afinidades o vinculaciones’” (Isaacs, H., 1976).

Una crítica a esta serie de definiciones de lo étnico puede formularse a un doble nivel: el de los contenidos y el de la forma:

- a) Los contenidos toman como referente o bien el aspecto de “etnicidad” (identidad étnica, sentimiento de pertenencia a un grupo determinado) constituido como discurso *ad intram* sobre la misma realidad y sociedad étnicas, o bien marcar el aspecto exterior o transitivo de un discurso sobre *lo otro* étnico social; pero en cualquier caso se presenta lo étnico como un discurso relativo o relacional cuya naturaleza trataremos más adelante.
- b) Respecto de la forma, más allá de toda caracterización empírico descriptiva, en la que el aislamiento de los atributos culturales carece de todo interés intrínseco para precisar una dinámica estructural, se puede buscar una definición más analítica, en la que sería preciso aislar el *contexto* del fenómeno o de la experiencia étnica como el factor crítico más determinante.

Es ya en esta línea que Orlando Patterson define la etnicidad como “la condición en la que miembros de una sociedad, en un contexto social dado, enfatizan su más significativa base de identidad primaria asumiendo ciertos rasgos culturales. . . (1976, p. 308); o que se puede recuperar en su radicalidad al carácter diferencial del fenómeno étnico (“diferencias étnicas, sin embargo, *son* diferencias o al menos son percibidas como tales” (Glazer, N. & Moynihan, D. 1976. p. 15).

Dentro del todavía estrecho debate nacional sobre la “cuestión étnica” puede ser también identificado un doble nivel: el de la definición —“La etnicidad en sí es un acto de adscripción e identificación individual y colectiva dentro de una situación de diversidad so-



cio-cultural y económica” (Almeida, 1984, 85)— y el que tiende a ubicar el fenómeno en una perspectiva más amplia como “parte de una relación de interétnicidad” (Ibid).

En convergencia y continuación con estos dos enfoques críticos se podría establecer una sustitución del referente cultural definiendo el concepto de etnia y de grupo étnico no tanto a partir de la *diferencia* sino desde la *relación* (en el fondo implícita pero no tematizada en aquella), que lo étnico mantiene con la sociedad más amplia, e incluso pudiéndose interpretar el concepto de diferencia, lo que nosotros hemos denominado el “discurso sobre el otro” o el “discurso del otro”, dentro de los parámetros de una relación. En este sentido nos parece muy pertinente lo que dice Ruth Benedict al hablar del conflicto racial: “no es la *raza* lo que hay que comprender sino el *conflicto*”, a partir del cual, añadiríamos nosotros lo étnico puede ser identificado.

Una matización, obligada se impone al texto de Ruth Benedict: el fenómeno étnico dentro del contexto que nosotros tratamos no releva tanto del *conflicto* —el cual hace referencia a cómo funciona una sociedad— cuanto de la *contradicción* inherente a la forma y estructura social. Dentro de esta apreciación podríamos también inscribir la definición aportada por D.L. Sills; “Un grupo étnico es un conjunto de personas de características particulares, inserto en una sociedad más amplia, cuya cultura difiere por lo general de la de esta última. . . La naturaleza de las relaciones de un grupo étnico con la sociedad en su conjunto y con los demás grupos que las integran constituyen uno de los problemas más importantes cuando se trata de describir y analizar tales sociedades” (1968/1979).

A esta altura de nuestra argumentación y en base a los elementos analíticos rescatables nos parece oportuno operar una transición epistemológica, para indagar las condiciones de posibilidad tanto del fenómeno étnico como de la constitución del discurso que lo enuncia y define. Esta reubicación del problema nos facilitará entender al grupo étnico no como “un conjunto de personas de características particulares” sino como una sociedad total frente a la que la “sociedad más amplia” se constituye nacional y políticamente. Es



a partir de las condiciones de posibilidad de identificación de lo étnico como fenómeno de (no-) integración y de dominación, que sería necesario pensar las relaciones de poder que lo fundan, considerando en cambio que el acto de adscripción e identificación individual y colectiva no es constitutivo de lo étnico (a no ser de la “etnicidad para sí”).

La crítica del concepto de “etnia” nos permitiría ya identificar la racionalidad política que se encuentra a la base de su producción y de su enunciación. De hecho la confusión de todos los debates en torno a la noción de etnia —e indirectamente de los referentes a la cultura—, resultado de la sustitución de los principios prácticos del juicio cotidiano por los criterios lógicamente controlados y empíricamente fundados de la ciencia, lleva a olvidar que las clasificaciones operativas se hallan siempre subordinadas a funciones prácticas y por consiguiente orientadas a producir efectos sociales. Según esto, la búsqueda de criterios supuestamente objetivos para identificar “lo étnico” no debe hacernos ignorar que en la práctica social tales criterios son objetos de representaciones mentales, en las que los actores sociales invisten sus presupuestos ideológicos y sus intereses políticos. Por consiguiente, una “crítica de la razón étnica” debería partir de las condiciones que ha hecho posible la identificación y el enunciado del fenómeno étnico, y que de acuerdo a los materiales históricos podrían condensarse en un discurso sobre la “diferencia”. Ahora bien, este “discurso sobre la diferencia”, que ha sustantivado siempre las antropologías incluso en sus orígenes más remotos, se ha encontrado atravesada por un discurso del poder: el discurso diferencial por antonomasia.

“Nadie se atrevería a sostener hoy que existen criterios capaces de fundamentar clasificaciones ‘naturales’ en regiones ‘naturales’ separadas por fronteras ‘naturales’. La frontera nunca es el producto de una división fundada en la “realidad”. . . la ‘realidad’ en este caso es totalmente social y las más ‘naturales’ de las clasificaciones se apoyan sobre rasgos que nada tienen de natural y que son en gran parte el producto de una imposición arbitraria, es decir de un estado anterior de la relación de fuerzas en el campo de las luchas por la delimitación, produce la diferencia cultural de la que es el producto. . . Así,



como la ciencia que pretende proponer los criterios mejor fundados en la realidad debe guardarse de olvidar que no hace más que registrar un *estado* de la lucha de clasificaciones, es decir un estado de relación de fuerzas materiales o simbólicas entre aquellas que están ligadas a uno u otro modo de clasificación” (P. Bourdieu, 1982, p. 135).

Sin necesidad de emprender una hermenéutica de ella, esta cita pone de relieve el carácter monopólico e impositivo de una caracterización social como es la étnica, el encubrimiento de la contradicción latente por el que se legitima y objetiva aquella, y que tiene como base el poder sobre el grupo, al cual se trata de atribuir o de reconocer una existencia en cuanto tal; poder que a su vez es inseparable de su ejercicio de visión y de división, al conferirle “una visión única de su identidad y una visión idéntica de su unidad” (o.c., p. 141).

Falaz sería pensar, por ello, que el principio de identidad étnica, la “etnicidad”, puede fundarse en la diferencia inocente o neutral que se establece en las relaciones interétnicas, sean éstas conflictivas o no, al margen de la relación de poder que se produce de una sobre otra. Dicha “etnicidad” es efecto reflejo de esa visión y división que necesariamente funda toda la lucha y ejercicio de dominación en la construcción de un grupo, clase o sector social, étnico, sexual, religioso, etc.

En definitiva nosotros sostenemos *un cambio en la concepción esencialista o sustancialista de las identidades étnicas, de la etnicidad, muy particular de la antropología culturalista, que confiere una “naturaleza” específica a los grupos en estudio, sustituyéndola por una concepción de “identidades relacionales” o dinámicas, que se definen dentro de un doble sistema de relaciones: de sentido y de poder.* Resultando de ello que si por un lado la producción de identidades sociales está condicionada por una determinada organización política y de relaciones de dominación, por otro lado el éxito de las identidades producidas dependerá también de su eficacia simbólica, en cuanto que expresan el universo de representaciones —he aquí el referente cultural— que los diferentes grupos se dan o se imponen a sí mismos y en su relación y confrontación con los “otros”.



¿Por qué identificar con el Estado tal poder de designación, identificación y adscripción étnicas, e inversamente por qué la misma etnicidad o lo que la antropología denomina "pertenencia étnica" habrá de definirse por referencia al Estado? Porque es precisamente la "forma" (de poder) —Estado, y muy particularmente el Estado nacional constituido sobre el modo de producción capitalista, el que fundado sobre una diferencia estructural de la sociedad en clases fundamente a su vez las condiciones de toda diferenciación a su interior. Y esto tanto más cuanto que trascendiendo las diferencias entre clases y sectores sociales, el Estado nacional se enfrenta con grupos que de alguna manera por su historia, su cultura, su modo de producción económico, su organización social y política, se presentan al margen y como diferentes, reivindicando una cierta autonomía dentro del perímetro de la nación-Estado. De otro lado, es la misma racionalidad política y social que lleva a diferenciar al Estado-nación de las otras naciones-Estado, diferencia constitutiva de ellos, la que marca su contraposición con la realidad étnica.

Según, esto, pensamos que la crítica de la razón étnica sólo se puede completar a partir de la racionalidad socio-política del Estado-nación. En esta perspectiva podremos mostrar cuan lejos está de ser entendido lo étnico por un discurso indigenista que se afana en atribuir a los grupos indígenas una reivindicación sin contenido (la de nación y nacionalidad), que es además contraria al proyecto anti-estatal de dichos grupos.

## NACION Vs. ETNIA

Nada confirma y aclara mejor la confrontación Etnia-Estado que el proceso de constitución de la nación, donde el Estado adquiere su forma más visible y definitiva; lo que por otra parte significa identificar la versión moderna del doble fenómeno de Estado y Nación, definiéndose así como un problema único la relación y contradicción entre etnia y Estado nacional.

Cfr. para un amplio y general planteamiento de la cuestión la obra de Benjamín Akzin, *Estado y Nación*. Fondo de Cultura Económica. Serie Brevierios. México, 1958.



Consideramos que para abordar el concepto de nación, su estatuto de categoría histórica, y la confrontación de los Estados nacionales, es preciso partir de las "condiciones objetivas de producción" (Borojov), que sin incidir directamente en el proceso productivo le sirven de soporte real y caracterizan un determinado modo de producción y una determinada formación social. Estas "condiciones materiales de producción" pueden reducirse fundamentalmente a tres: *territoriales e históricas*, las que se van configurando a lo largo de los diferentes procesos y modos de producción durante el desarrollo histórico (ley de las fuerzas productivas) de una sociedad particular, y las *ideológico-culturales*, estrechamente ligadas a las precedentes. Son precisamente estas "condiciones materiales" las que explican las diferencias nacionales y el hecho que un mismo o análogo desarrollo de las fuerzas productivas (modo de producción) pueda adoptar formas nacionales diversas de acuerdo a las características territoriales, históricas y culturales de un pueblo.

Hemos ampliamente desarrollado este tema en "de la nación y del indio: notas para una teoría", en ECUADOR-DEBATE, No. 3, Quito. 1983, p. 88-104. A este estudio remitimos la consulta de una bibliografía.

El *tiempo-espacio* inaugurados por la revolución burguesa, los del sistema capitalista, y las nuevas nacionalidades del siglo XVIII y XIX, suponen transformaciones sustanciales en la realidad y sentido del territorio y de la historia, que se encuentran ligados a la división social del trabajo, a la creación de un mercado interno y exterior, y sobre todo a la consolidación del aparato del Estado, cuyo poder económico, político e ideológico es capaz de integrar y reorganizar: a) el territorio nacional (fronteras, comunicaciones, relación campo-ciudad, etc.), b) una versión del tiempo histórico (del pasado, presente y futuro nacionales); c) y una cultura. Así, el Estado no aparece más que como el poder unificador y articulador, dentro de una determinada estructura de relaciones sociales (de producción), del territorio nacional en cuanto figura política de las fronteras estatales, y que no son realidades previas al poder unificado y organizador que las delimita interna y externamente.

En cuanto a la "tradición histórica común" y a la "cultura" el



análisis es idéntico, en cuanto que ambos factores no poseen el mismo sentido ni desempeñan el mismo papel social en las sociedades pre-capitalistas que en cuanto productos de la burguesía y del Estado nacionales. Ya que aunque no sea el Estado sujeto de la historia real ni el depositario de la cultura de un pueblo, él es quien organiza los materiales históricos y culturales, atribuyendo a la nación la misión de protagonizar ambas, aunque sea la burguesía, las clases dominantes, la encargada de interpretarlas.

“la constitución de los Estados nacionales supuso, de diferentes maneras pero con resultados semejantes, la unidad económica política” (E. Valencia, 1984, p. 30).

Si la identificación entre Estado y Nación se vuelve más nítida, cuando se considera que es aquel quien constituye el nexo entre el territorio y la historia, haciendo que la nación se manifieste como “la historicidad de un territorio y la territorialización de una historia” (Poulantzas), también se comprende mejor que el Estado se erija en el porta-voz del discurso y cultura nacionales. Así mismo, a partir de la formación del Estado nacional y de la nueva estructura y relaciones de clase que se instauran con la emergencia de las burguesías nacionales, resulta más evidente el papel que desempeña la cultura no sólo dentro de la nueva organización de la sociedad sino también como instrumento de dominación y diferencia ideológicas en las relaciones de clase; y de la misma manera que el territorio nacional, irá circunscribiendo el margen de los intereses, de la influencia y control de los recursos económicos de las clases dominantes. M. Kaplan (*Formación del Estado Nacional en América Latina*, 1983) al definir históricamente la categoría política del Estado, distinguiéndola de cualquier otra forma de organización del poder (p. 28) y suponer como condiciones de su existencia aquellas características propias de las sociedades capitalistas (p. 29), nos introduce en la homología de Nación y Estado, sobre la que se desarrolla toda su obra, y que es considerada clásica en el análisis de la constitución de los Estados nacionales latinoamericanos.

Este enfoque sobre la constitución del Estado-nación a partir de las “condiciones materiales de la producción” en modo alguno excluye o relega a un segundo plano el papel que en dicho proceso



desempeñan la composición misma del poder de las clases dominantes y muy en particular la constitución de las burguesías nacionales. En el caso latino-americano de los países andinos, la historia de las independencias nacionales es ilustrativa de cómo las burguesías emergentes de los territorios independizados iniciaron un proceso de redefinición de los perímetros de sus intereses económicos y de sus influencias políticas en los procesos de lucha que en la primera mitad del siglo XIX llegaron a delimitar las fronteras nacionales y aún a marcar al interior de ellas linderos regionales. Si de un lado la constitución de los Estados-nación en nuestros países andinos proporcionaba el soporte para la consolidación en el poder de las clases dominantes, son ellas de otro lado, las que contribuirán a la conformación de un Estado nacional (y ello en contra de los sustratos de la unidad colonial como frente al proyecto federacionista bolivariano).

A diferencia de las revoluciones políticas de las burguesías europeas, que marcan a nivel de los Estados-nacionales la consolidación del proceso productivo y redistributivo del MPC, en las independencias americanas, precisamente porque son un efecto resultado (al mismo tiempo que un factor) de dicho proceso, el Estado-nación como proyecto adopta la forma de un "capitalismo autoritario", en el que el "dominio político" ejercido desde el Estado suple el déficit de dominación económica de las burguesías (pre-)nacionales. Y en este caso no es la burguesía la que controla el Estado para reproducir las relaciones sociales que garantizan su dominación económica, sino al contrario el Estado trata de asegurar la formación y consolidación del proyecto económico-político de la burguesía; fenómeno éste al que alude el concepto marxista de "coerción extra-económica".

Sin embargo, la inicial demarcación de un perímetro territorial señalado por las fronteras exteriores no representa más que los límites dentro de los cuales podrá desarrollarse el proceso de integración nacional, socio-política y económica, de dicho territorio; largo proceso éste que fue paralelo al de la constitución del Estado, en cuanto su operador e intérprete principal, al mismo tiempo que actuaba la homogeneización de un tiempo histórico y de una identidad cultural.

Un estudio clave para comprender la formación histórica del



territorio nacional en el Ecuador es la obra de J.P. Deler, N. Gómez y M. Portais, *El manejo del espacio en el Ecuador*. Otro referente importante nos parece el Congreso del IFEA Instituto Francés de Estudios Andinos) sobre la formación del Estado-Nación (celebrado en Lima, agosto, 1985).

Mas aún, la nación-Estado supone algo más que una determinada forma-estructura de la sociedad y del gobierno; es un sistema de relaciones productivas, políticas y simbólicas al interior de la sociedad, que asegura simultáneamente su cohesión y dominación internas. Esta figura socio-política no se logra durante el incario ni durante la colonia (ni bajo el modo de producción asiático o feudal) y *a fortiori* los grupos étnicos se encontraron siempre de tal manera organizados que lo nacional-estatal sería impensable en ellos. La morfología del poder es la que hace la diferencia fundamental.

La identidad entre Estado y Nación —entre Estado nacional, democracia burguesa y mercado interno (de bienes y de fuerza de trabajo) como demuestra R. Zabaleta Mercado (1979)— aparece con mayor nitidez como la forma total de “coerción-consenso” (según la definición de Gramsci) de una sociedad, y en cuanto tal como portador de la nación.

En conclusión, al categorizar territorio, historia y cultura no como realidades descriptivas sino como conceptos que expresen (en cuanto “condiciones objetivas de producción”) relaciones entre determinados proceso económicos y políticos dentro de un particular forma de sociedad, la nacional, podremos plantear la naturaleza de una relación entre Nación-Estado y grupos étnicos de manera más precisa.

\* \* \* \*

Un grupo étnico, en términos casi estrictamente fenomenológicos e históricos, podría ser caracterizado como una sociedad pre-nacional y pre-estatal; sin embargo, cualquier grupo étnico en cuanto tal es una sociedad que se constituye también en base a un espacio, un tiempo y una cultura propios. Lo que diferenciaría de una nación-estado a un grupo étnico es que estos tres factores —el territorio, la historia y la cultura— poseen una racionalidad y articulación diferentes dentro de su organización socio-política, siendo el nexo que los articula no un sector o poder particulares dentro del grupo



sino el grupo mismo en su totalidad. Ahora bien, lo que modernamente especifica el fenómeno étnico es la contradicción que surge entre el proceso de constitución de los Estados nacionales, y a partir del Estado colonial, con sociedades que siguen disputando a dicho Estado su propio territorio, su propia historia y cultura, impidiendo u obstaculizando la integración y la unidad nacionales, que se operan desde la Estado por las clases dominantes.

Mientras que de los grupos étnicos se puede obtener una percepción inmediata de su territorio y de su cultura, siempre resulta menos evidente la identificación en estas supuestas "sociedades sin historia" otra historicidad que la fundada en su territorio y "acumulada" en su cultura. La falacia del presente étnico que tanto preocupa muchos de los análisis antropológicos no puede resolverse sino planteando el problema en estas sociedades "contra la escritura"; es su representación del tiempo la que no puede comprenderse más que a partir de su propia organización social, regulada no tanto hacia el cambio cuanto orientada a la permanencia, y por consiguiente integrando en el presente su pasado y su futuro. De ahí también la función estructurante de la *tradicción* en tales sociedades.

El Estado-nación representa una forma de totalidad social en disputa por las exigencias que una sociedad total como un grupo étnico puede tener o abrigar sobre el control o posesión ejercidos sobre un territorio, sobre sus discursos —historia—, sus prácticas y organización social, que no dejarán de ser competitivas con los de la sociedad nacional. Esto explica que la reproducción de los grupos étnicos se encuentre articulada por la doble racionalidad de una *resistencia* que tienda a mantener una autonomía relativa respecto de la sociedad más amplia y de una *adaptación-integración* cuyos términos pueden ser negociados de acuerdo a los particulares contextos y condiciones socio-económicos políticos y culturales. Aunque entre las clases dominantes de la sociedad nacional se ejerza un poder sobre los sectores indígenas, en la medida que estos se encuentran integrados a aquella, los grupos étnicos en cuanto tales están sujetos más bien a los "efectos del poder" de la sociedad nacional en su conjunto. Lo que nos impondrá una seria distinción respecto de las



condiciones clasistas de los sectores indígenas, y lo que es determinante incluso en la caracterización de aquellas: la relación entre grupo étnico y Estado nacional.

En este sentido es muy diferente el problema étnico dentro del contexto de un Estado colonial, cuyo ejercicio de la dominación tiende a segregar a los grupos étnicos a su interior, del que se plantea dentro de los Estados nacionales, cuya dominación se opera a través del proceso integracionista. A este cambio político dentro de la relación Estado-Etnia corresponde una modificación del discurso estatal, que va de la enunciación de las desigualdades raciales al de las diferencias étnicas, y el que traduciéndose y *sublimándose* en un reconocimiento de las diversidades culturales (lo "multiétnico", "pluricultural", "plurilingüístico"), tenderá a seguir excluyendo toda otra forma de autonomía e independencia socio-política.

No es casual ni mera peripecia jurídica en la historia de dominación en los Andes, que mientras el Estado colonial (y por supuesto el incaico) reconoce a los ayllus, comunidades y grupos étnicos el derecho de propiedad y posesión de sus tierras, por el contrario sólo el Estado nacional se arroga dicho derecho. El tributo colonial era precisamente pagado como garantía y contribución de ese derecho sobre sus tierras por los grupos indígenas; el Estado republicano, por su propia lógica, tienden a abolir este fundamento del tributo y a considerarlo como un alquiler de las tierras nacionales a los grupos étnicos.

De esta caracterización de fondo muy esquemática sería necesario despejar al menos algunas complejidades. En primer lugar, la situación colonial supuso ya formas particulares de integración. Estudios como los de Tristan Platt (1978:1982), Sempat Assadourian (1978; 1982) muestran hasta qué punto las "economías étnicas" ya en la colonia se encontraban articuladas a los mercados regionales y aún al comercio internacional; otros trabajos como los de Spalding (1974) y Salomón (1975, 1985) señalan también cómo la organización política étnica, a través de sus "curacas", caciques o "señores étnicos" representaban formas y niveles importantes de una integración política; lo ideológico y cultural del mundo andino presentó así mismo una ósmosis muy particular a todo tipo de influencias que se manifestaron desde las asimilaciones lingüísticas hasta la adopción o transformación del atuendo o de las prácticas y creen-



cias religiosas. Sin embargo, todos estos aspectos constituyen "integraciones segmentadas" que obedecerían más a la dinámica étnica dentro del sistema colonial que a una estructural organización de este sistema para integrar a los grupos indígenas en la perspectiva de homogeneizar a la misma sociedad colonial. Más aún, incluso estos segmentos de integración no pueden ser entendidos sino como resultados o reacciones a una política segregacionista, y en tal sentido la articulación mercantil del indigenado en el área andina es una respuesta obligada a las políticas tributarias del Estado colonial; de la misma manera la pátina de cristianización que fueron adoptando las sociedades étnicas tuvo el efecto de ocultar un repliegue de sus antiguas creencias ante la agresión de las "doctrinas de indios" menos orientadas a una real evangelización (integración religiosa) que a la "extirpación de las herejías" (Duviols, 1971). Y según esto, sí nos parece que se puede sostener una "racionalidad segregacionista" del Estado y de las políticas coloniales, la que por otra parte constituiría la condición de posibilidad para la misma reproducción de dicho Estado y sociedad coloniales. El sentido de la oposición entre una "república de indios" y la "república de españoles" no es tan simple como puede aparecer a primera vista, aun cuando el mismo Guaman Poma lo reivindica como una forma de preservar al proyecto histórico o la mera supervivencia de las vencidas sociedades andinas (Guaman Poma II, 241); y tanto el texto matriz del Derecho Indiano como los ejes principales de la legislación colonial con su alcance proteccionista son segregadores de las dos "repúblicas".

En segundo lugar, así como la constitución de los Estados nacionales y su formación-integración territorial, histórica y cultural han de ser comprendidos como un largo proceso, muy pautado por los diferentes hitos y vicisitudes, que entra en un período culminante con el desarrollo del Estado capitalista y su más reciente modernización, de la misma manera sus políticas integracionistas se encuentran reguladas, adoptando formas muy diferentes, de acuerdo a la morfología que presenta la correlación de fuerzas y la orientación de la misma configuración del Estado y sus aparatos. Y en tal sentido programas como la alfabetización bilingüe o el respeto de la cultura e identidades étnicas, o la misma promoción de las organizaciones indígenas, no dejan de modular un particular procedimiento de integración pacífica. Hay algo más: incluso el Estado moderno, con la fuerte centralización alcanzada por sus aparatos en función de su



racionalidad integradora, no posee una sola lógica operativa sino diferencial, y en ocasiones hasta aparentemente contradictoria. Así por ejemplo, mientras que los aparatos políticos y económicos (regidos por el principio de la soberanía nacional y del capital respectivamente) actúan en una línea marcada por la integración, en cambio otros aparatos de orientación más socio-cultural pueden adoptar prácticas y discursos orientados a formas de integración más autónomas, menos homogeneizadoras, y respetuosas de las entidades de los grupos étnicos.

Con todo, dentro de este esquema más global de la relación Estado-Etnia siempre es posible rastrear los cambios y variaciones que pueden seguir las políticas de integración, y cómo la negociación de los contenidos y referentes de ésta puede contornear espacios regionales de la lucha (por la tierra en unas ocasiones, por la cultura en otras, por la participación política, etc.).

Sería necesario hacer aquí una precisión respecto del problema étnico, delimitando la especificidad de los contextos coloniales a los que particularmente nos referiremos aquí. En este sentido no se trataría propiamente como fenómeno étnico a los negros de EE.UU., a los italianos o portorriqueños USA, ni tampoco a los vascos en España. Por lo desarrollado hasta aquí, se podría observar que en tales situaciones se habría consumado aunque de manera diferente un proceso de integración nacional donde la segregación racial en un caso y el separatismo en otro tendrían connotaciones socio políticas, pero no estrictamente étnicas, es decir de "totalidades sociales". El factor territorial, histórico y cultural sigue siendo determinante para formalizar de manera coherente el problema étnico. Pero no es menos importante considerar que el paso de las sociedades indígenas de una situación colonial a una situación nacional proporcionan a su vez una definición de la problemática étnica muy específica y diferente de la que se da a partir de otros procesos históricos. (Cfr. Glazer & Moynihan, 1975).

Por su parte, la identidad y afirmación de lo étnico no tienen los mismos componentes, ni tampoco representan las mismas dinámicas, reactivas y diferenciadoras del *otro*, durante el trauma colo-



nial, en el siglo republicano o en el transcurso de la más reciente experiencia del Estado capitalista modernizado; más bien hay por parte de los sectores indígenas una continua reestructuración de lo étnico, que ha permitido atravesar hasta ahora las políticas etnoci-ditarias de las diferentes formas adoptadas por la racionalidad estatal. Según esto, también lo étnico, a pesar de regirse por una racionalidad propia, tendiente a la reproducción de los grupos indígenas como sociedades totales, integradas dentro de una relativa autonomía y homogeneidad es capaz de adoptar estrategias muy diversas de acuerdo a sus condiciones específicas y a las formas que adquieren sus relaciones con la sociedad nacional.

## ETNIA O NACION

Si la relación entre sociedad nacional y grupo étnico no es del orden del *conflicto* (entre formas de funcionamiento de las realidades sociales, y por ello empíricamente observable) sino de la *contradicción* (entre principios y procesos de la misma estructura social), hasta tal punto que la existencia de grupos indígenas y sus condiciones de reproducción sólo parecen posibles en la medida que la formación del Estado nacional se encuentra tan inacabada como el de su proceso de integración, podríamos plantearnos aquí la naturaleza socio-política de los grupos étnicos e indirectamente preguntarnos sobre las condiciones (lógicas y reales) de reconocerles o de atribuirles una nacionalidad. En otras palabras: es posible pensar las sociedades indígenas, los grupos étnicos, como naciones y nacionalidades?

Una vez definida la nación como categoría histórica, y determinadas las condiciones objetivas de su formación como sociedad estatal, es necesario reconocer que los grupos étnicos (andinos) nunca han podido constituir propiamente naciones, y que ni siquiera bajo el dominio incaico el área andina llegó a conformar *stritto sensu* una nación. Más aún, a pesar de su fuerte homogeneidad cultural los grupos indígenas andinos nunca se integraron bajo la figura de naciones, y mucho menos en la actualidad sería posible entre ellos una integración socio-política de carácter nacional. Tanto más si en base a la argumentación precedente tomamos en consideración la identidad entre nación y Estado.



Incorrecto por lo ya expuesto, y conceptualmente incoherente, nos parece intentar otro género de denominaciones como la de "subnación", que propone William Petersen para los grupos étnicos, como si se tratara de encontrar un término intermedio entre nación y clase social, cuando lo que está en cuestión es una categoría teóricamente diferente. Cfr. W. Petersen, 1975, p. 181. Para una discusión sujeta a serias reservas sobre el concepto de etnia y nación cfr. C.H. Enloe, 1973.

Ahora bien, careciendo tal reivindicación sobre las nacionalidades étnicas de condiciones y otro contenido que el de interpelar a una identificación étnica y a una confrontación y diferencia con las sociedades nacionales, nos podemos preguntar si ambos objetivos no pueden ser planteados de manera más realista, coherente y eficaz resaltando precisamente la naturaleza no-nacional (o anti-nacional) y no-estatal (o anti-estatal) de los grupos étnicos, que abrigarían su propio proyecto político. Un tal planteamiento nos llevaría a trasladar los conflictos interétnicos que tienen lugar dentro de la sociedad nacional, al plano de las contradicciones del Estado-nación con los grupos indígenas.

Aquí se podría profundizar la distinción de Mariategui (*Peruñicemos el Perú*, Obras completas, Vol. II, p. 26, Lima, 1970) entre nación y nacionalidad, pero ella no nos llevaría en términos teóricos y políticos a rebasar la relación entre ambos conceptos y a seguir pensando los grupos étnicos como sociedades totales con un proyecto socio-cultural y político relativamente autónomo.

El proyecto anti-estatal y anti-nacional de dichos grupos sólo puede ser comprendido a partir de su misma estructura social, donde las diferencias y desigualdades no han llegado a constituir un sistema de dominación interna; y en tal sentido dichos grupos étnicos no se definen tanto por su carácter aborigen, por su cultura o por un sentimiento de pertenencia al grupo, cuanto por reproducirse como una racionalidad social diferente en base a estos factores; en definitiva por no encontrarse social y cultural (territorial e histórica) y políticamente integrados a la sociedad nacional. Sea esto debido tanto a las limitaciones que el Estado nacional tiene para integrarlos de manera plena y definitiva cuanto a la resistencia que los grupos étnicos presentan a dicha integración. Así planteado el problema étnico, no puede resolverse sino en términos de integración



o de no-integración o, en última instancia, de las modalidades que una integración puede adoptar a partir de las condiciones de un proyecto étnico dentro del Estado nacional.

Polemizando contra un discurso indigenista que a la moda que atribuye una nacionalidad a los grupos indígenas un discurso nacionalista a sus reivindicaciones étnicas, nosotros sostenemos que grupos que nunca han sido naciones, en el estricto sentido del concepto y de la historia, mucho menos están en condiciones de constituirse como tales dentro de un Estado nacional. Si de lo que se trata es de que tales grupos conserven su propio *territorio*, sigan protagonizando e interpretando su *historia* o proyecto socio-político, y manteniendo una *cultura* propia; será necesario definir cómo dichos grupos desde sus propias formas socio-organizativas, económicas, políticas y culturales pueden seguir integrando estos tres factores o "condiciones objetivas" de su reproducción étnica; y lo que es más importante, cómo tal control e integración de ellos puede ser negociada con la sociedad nacional y con el Estado. Según esto el proyecto étnico se debate de manera realista en un espacio de relación, de lucha y de negociación políticas, entre la autonomía y la dependencia, entre la resistencia y la integración; es decir, en un espacio de mediaciones. Lo que supone, y este es el verdadero desafío indígena, un modelo diferente de Estado nacional, dentro del cual las formas de participación de los sectores indígenas se encuentran determinados por su propia especificidad social, cultural y política.

Cuando se analiza la textura de las grandes rebeliones indígenas en los países andinos es temerario —como sostiene la tesis de L. Durand, 1973— ver en Tupac Amaru y en sus numerosos epígonos líderes de movimientos nacionalistas. Más bien lo que en estas luchas se pelea y se negocia es aquello que las ha provocado: los fundamentos del pacto colonial y la forma de relación de los grupos étnicos con el Estado y sociedad coloniales. En torno a la participación de guerrillas indígenas del Perú en la guerra contra la ocupación Chilena (1881-1883) se ha desatado una polémica entre el carácter "nacionalista" de este movimiento campesino indígena, que sostiene Nelson Manrique (1978; 1981) —quien además atribuiría un carácter clasista a tal movimiento— y la especificidad predominantemente étnica



que le confiere H. Bonilla (1977; 1979). De nuevo nos encontramos aquí con uso muy libre o *sui generis* del concepto de “nacional” (Manrique, 1978:92), y aún de “nacional populista” (p. 95) y de “nacionalismo indígena” (1981: 381) en un contexto histórico y en base a una argumentación por lo menos equívocos. De otro lado, si el “encapsulamiento de las relaciones de clase al interior de las relaciones étnicas” (Bonilla, 1977: 22) explica mejor la combinación de dos comportamientos y determinaciones sociales (clasista y étnica) en aquel momento histórico, cabría todavía definir en qué consiste específicamente la sobredeterminación de uno sobre el otro, y si allí donde “las relaciones de clase encapsulan las relaciones étnicas”, aquellas no siguen siendo una forma de expresión de éstas. Si nos interrogamos sobre este particular es porque dentro del debate se podría suponer que —para Bonilla (1977: 22ss)— campesinado y conciencia étnica serían homologables a “clase en sí”, y que sólo su desarrollo transformaría al campesinado y la conciencia étnica en “clase para sí”; cuando en realidad *lo étnico y lo clasista suponen dos formas de conciencia diferentes.*

Por otro lado, sin embargo, no llegaríamos nosotros a extremar y simplificar la argumentación de R. Montoya (1986: 322), que sólo ve “fragmentos” en las sociedades andinas sin “contacto horizontal entre ellas”, y menos a concluir tan apodícticamente negándoles la atribución de naciones y de nacionalidad precisamente porque son sociedades “sin conciencia y sin orgullo de pertenencia”. Si esto último es muy discutible, incluso en los términos planteados, en cambio el problema de la nación y de la nacionalidad nos parece que ha de enfocarse de acuerdo a otros parámetros. Y en este sentido sí vale la pena señalar, como lo hace T. Saignes, “la existencia de una gigantesca red de comunicación interna en los Andes coloniales, red que integra tanto los antiguos circuitos ecológicos como los nuevos itinerarios mercantiles” (1985: 444); y de qué manera la onda expansiva de los conflictos y las luchas indígenas, en diferentes épocas y a lo largo de las distintas regiones andinas, ha movilizó grupos y sectores étnicos muy distantes entre sí, ya que la participación en



una misma área cultural en procesos históricos análogos sino idénticos han conferido una realtiva homogeneidad a la resistencia de las sociedades andinas y a sus patrones de reproducción.

Aquí reside la eficacia estratégica de la etnicidad y de cualquier movimiento étnico: en su principio de organización y en su diferente racionalidad socio-política; ya que en sus condiciones objetivas, disputándole al Estado las bases territoriales, históricas y culturales de su reproducción, y sobre todo a partir del enclave de las comunidades como única instancia de institucionalidad política frente al Estado, tiene más posibilidades de modificar el sistema de relaciones que establece con la sociedad nacional, en la medida que actúa como un grupo diferente y a partir de bases de organización, de parámetros socio-políticos y de participación, que no son los configurados por la sociedad y estados nacionales. O en otros términos, más concretos: en una sociedad como la ecuatoriana con un fuerte contingente étnico los grupos indígenas gozan de una más ventajosa posición estructural para negociar étnicamente un modelo de relación con el Estado y la sociedad nacionales que desde una posición de clase o desde el genérico estatuto de la ciudadanía.

Todas estas apreciaciones analíticas podrían ser verificadas desde la otra vertiente del problema, al indagar las prácticas y los discursos del Estado nacional sobre los grupos indígenas. De manera global, para no caer en una casuística de anécdotas o episodios, el eje de las relaciones entre el Estado nacional y los grupos étnicos atraviesa los dos factores o condiciones fundamentales de reproducción de estos: el asedio a las tierras-territorios de los indígenas (por procedimientos muy diferentes) y el control de todo el territorio y de sus recursos, por un lado, y la privatización del derecho de su propiedad por otro, atenazan las bases y el principio de la territorialidad que puede garantizar el proyecto étnico; a su vez la dominación política que através de sus aparatos ejerce el Estado sobre los grupos étnicos se encuentra intensificada y matizada por la continua reducción de los recursos de supervivencia de los grupos indígenas. Como contraparte de la negociación y de su misma racionalidad política el Estado reconoce y respeta las culturales indígenas.

Para una indagación del discurso estatal sobre las "poblaciones indígenas" contamos con un material de reciente factura producido en el Seminario "Política Estatal y Población Indígena" (1984) y



publicado bajo el mismo título (Abya-Yala, Ecuador, 1984). Para ilustrar el tema que nos ocupa, basta resaltar la contradicción en la que cae el discurso del Estado al intentar conjugar su proyecto nacional con la existencia de la realidad indígena a su interior; lo que continuamente se plantea pero no se resuelve es la exigencia integradora de la nación y el reconocimiento-respecto de las realidades y autonomías étnicas. ¿Cómo “fortalecer la conciencia de identidad nacional, partiendo de una visión unitaria e integradora del país. . . sin que antes se conozca y se afirme. . . la pluralidad étnico-cultural del país” (p. 55)? ¿Cómo lograr y explicar “que antes que concluya este siglo haya una real integración nacional en nuestra patria con la presencia y respeto de la identidad de las comunidades indígenas” (p. 10)? En una óptica del desarrollo y de la modernización se plantea “su incorporación (de los indígenas) a la civilización (sic!) la inserción de lo indígena en la dinámica social de la población blanco-mestiza” (p. 13; cfr. p. 163). En algunos casos la ambigüedad de la terminología no deja lugar a dudas sobre la orientación profunda del discurso: “diversas etnias, diversas culturas, diversas nacionalidades. . . dentro de una visión integradora del país, es decir que la pluralidad no haga olvidar la unidad del Estado” (p. 57). Todo el discurso estatal en definitiva se articula en un juego de contraposiciones, donde el enunciado sólo se resuelve en una proposición adversativa.

“proteger e incorporar. . . se insiste en el respeto. . . procurando que armonice y no se contraponga con los intereses del respectivo país” (p. 97).

“. . . todos (los grupos étnicos) tienen los elementos esenciales de la nacionalidad, como por ejemplo un territorio, un idioma, una comunidad de vida económica. . . a través de las particularidades culturales. . . tienen que pensar que la nación ecuatoriana es una sola, y que, dentro de su contexto, tenemos que tratar de integrarlos a estos otros ciudadanos. . .” (p. 70).

En las perspectivas desarrolladas hasta aquí, qué bases teóricas y prácticas, analíticas y programáticas tendría el enunciado ¿“El Estado ecuatoriano se caracteriza por tanto por ser un Estado plurina-



cional" (p. 344)? ¿Luchan realmente los indígenas en el Ecuador un estatuto de nacionalidad? ¿qué supondría en términos reales y de contenidos concretos dicho estatuto? ¿No implicaría un tal planteamiento soslayar el problema étnico, que se jugaría más bien no tanto en la adquisición de una hipotética nacionalidad cuanto en la modificación de las relaciones con la sociedad-Estado, y en la forma de participación de los sectores indígenas en la escena política nacional, donde lo que estos podrían y tendrían que afirmar no es simplemente su cultura sino un proyecto étnico global sobre el que aquellas se sustentan?

Sin embargo, esta posición crítica respecto de la idea de nación y el análisis de los factores que intervienen en la constitución del Estado-nación, como fenómeno histórico lejos de impedirnos comprender las reivindicaciones nacionales de los grupos étnicos nos permitirían más bien penetrar en su lógica interna.

El hecho mismo que tales reivindicaciones se dirijan precisamente al Estado y sociedad nacionales prueba dos cosas: por una parte, la relativa exterioridad con que las sociedades étnicas se auto-comprenden respecto de la nación-Estado, en la afirmación de un proyecto socio-político propio y también relativamente autónomo y diferente; y por otra parte, dicha reivindicación de nacionalidad de los grupos indígenas supone o plantea una forma de relación y confrontación con el Estado/sociedad nacionales de carácter simétrico, como una totalidad social respecto de otra totalidad social, y no tanto formando parte de un todo socio-político como es el caso de los otros grupos, sectores o clases sociales dentro del Estado-nación.

En este sentido, la reivindicación nacional de los grupos indígenas, en el caso de algunos Estados o formaciones socio-económicos como son los andinos, por ejemplo, no tendrían otro objetivo que el reconocimiento de una situación socio-política de fondo, en la medida que tales grupos étnicos nunca se han encontrado real y plenamente integrados a los Estados y sociedades nacionales, a las repúblicas y democracias burguesas.

Esto mismo nos obligaría a considerar que si el proyecto nacional de los grupos étnicos no tiene una viabilidad histórica formal, por lo menos en las actuales circunstancias, la racionalidad política de un tal proyecto sí posee la capacidad de reproducirse y de man-



tener su vigencia en la medida que se funda en las condiciones socio-económicas, políticas y culturales de dichos grupos étnicos para *resistir* a los procesos y políticas integracionistas de los Estados nacionales o para *negociar* de maneras más o menos ventajosas, según las situaciones particulares de cada grupo indígena o de las coyunturas históricas, las formas de relación con el Estado y sociedad nacional.

En esta precisa perspectiva, no sería tan relevante y necesario que la reivindicación nacional de las sociedades indígenas fuera homogeneizadora de sus dinámicas particulares como tampoco —y esto nos parece importante— que llegue a poseer en cada caso los mismos niveles de explicitación o incluso de eficacia interpelativa tanto al interior como al exterior de los grupos indígenas, ya que dicho proyecto de nacionalidad se encontraría tan extendido por sus prácticas habituales socio-económicas, políticas y culturales, como inherente a las estrategias de resistencia y de negociación con que tales grupos étnicos se confrontan a la sociedad nacional o se enfrentan con el mismo Estado.

Dentro de esta línea interpretativa podemos encontrar la confirmación de lo que fue anotado anteriormente: que lo étnico en cuanto fenómeno referencial no debe ser entendido dentro del sistema de relaciones interétnicas y de las formas que pueden adoptar las sociedades-Estado (colonial, republicano, capitalista o revolucionario, etc.) como algo estático y definitivo (ya sea en su autocomprensión como en sus prácticas y proyectos) sino como una dinámica siempre cambiante, que adopta características y estrategias específicas de acuerdo al modelo socio-político con el que tiene que relacionarse y confrontarse.

En tal sentido, se podría incluso sostener la coherencia que supone la reivindicación nacional de los grupos indígenas en los países andinos en una fase de consolidación de estos como Estados-nacionales, y cuando el proceso de transición de las integraciones nacionales a la modernización del Estado atraviesa serias contradicciones, internas a las específicas características de estas formaciones socio-económicas. Las reivindicaciones nacionales étnicas al mismo tiempo que expresan un aspecto de tales contradicciones tienden a sobredeterminarlas, agregando un excedente de conflictividad, cuyo procesamiento y asimilación se sustrae en cierta medida de los espa-



cios y mecanismos más convencionales de la política de estos Estados nacionales.

El hecho mismo que el ya antiguo discurso de la "autodeterminación de las poblaciones indígenas", que data del Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro (1940), tome la forma de reivindicación de las "nacionalidades indígenas" plantea ya una precisión (quizás todavía con niveles más o menos implícitos) en los presupuestos y contenidos de la confrontación entre las etnias y el Estado-sociedad nacional, en cuanto que expresa una forma de disputa por la territorialidad (como factor económico-político de gestión), por la temporalidad de una historia (no sólo en cuanto pasado sino también como proyecto), y la autonomía de un discurso (cultural) que fuera la sintaxis y expresión de aquellas, componentes todos estos que hacen específica referencia a la misma constitución e integración del Estado nacional.

En conclusión, pensamos que el problema indígena en el país debería ser replanteado radicalizando las condiciones y posibilidades específicas de lo étnico, dentro de las cuales será necesario precisar ulteriormente su particular relación con la sociedad nacional y las características de su participación política en ella. A este respecto nos proponemos abordar la debatida asignación de *clase* y la más reciente de *ciudadanía*.

## ETNIA, CLASE O CIUDADANIA

En un país como el Ecuador es evidente que además de las formas de conflicto y de identificación social basadas en las *clases*, e incluso con una importancia cuantitativa y cualitativa no menor a éstas, se dan de manera más persistente y relevante, y hasta se podría añadir con un carácter más estructural, formas de conflicto y de identificación social con bases *étnicas*. Sin embargo, no resulta fácil entender y evaluar lo étnico como foco de movilización social y más bien se tiende a manejar una "desocialización" (muy etnológica) de los grupos étnicos, en la medida que sus prácticas sociales y políticas, sus formas organizativas y sus movimientos no responden siempre a los parámetros convencionales de la arena socio-política nacional.



La caracterización social y política del campesinado plantea de por sí un problema, que rebasa el quizás más complejo presente en el horizonte de las sociedades latinoamericanas con un fuerte componente indígena, abarcando una amplia gama de posiciones que van desde la definición del campesinado como "sociedades parciales" (Kroeber, 1948), o "totalidades que está incluida dentro de otras totalidades, como parcialmente permeada por ellas" (Redfield, 1960), hasta aquellas definiciones que precisan su "posición subalterna" (Shanin, 1971), o "subordinada" (Tepicht, 1969) en términos más económico-políticos.

Sobre el concepto del campesinado como clase social "no esencial" al modo de producción capitalista, en la medida se articularía dentro de una relación que no es esencial a dicho modo de producción, Cfr. Crouch, Luis, Janury, Alain "El debate sobre el campesinado: teoría y significancia política". *Estudios Rurales Latinoamericanos*, Vol. 2, n. 3: 282-295, 1979.

Resulta claro que el concepto de clase, como grupo económico definido en términos ideológicos y de interés en relación a la estructura productiva, ocupacional y del mercado de una determinada sociedad no puede ser aplicado directamente a los sectores campesinos indígenas del país; tanto más si las condiciones en que una clase se convierte en una unidad corporativa y de eficacia simbólica dependen de la naturaleza y del contexto del conflicto con las otras clases sociales, ya que los grupos étnicos se encuentran más bien enfrentados y en conflicto con la sociedad nacional en su conjunto.

La relación colonial, que de alguna manera prolonga la actual existencia del fenómeno étnico, y las relaciones de clases tienen lugar en circunstancias de diferenciación socio-económica y cultural donde las estratificaciones étnicas y los comportamientos colectivos no están únicamente determinados por la situación estructural, el sistema de clases o las mismas relaciones dentro de un "colonialismo interno", sino también por criterios ideológico-culturales, por principios étnicos, por racionalidades pre-capitalistas y pre-nacionales.

Hablar de una "prolongación de las relaciones coloniales" no



nos impide sostener respecto del problema indígena la diferencia entre la racionalidad del Estado colonial, fundamentalmente *segregacionista*, y la racionalidad del Estado nacional, fundamentalmente *integracionista*, que sin embargo se encuentra atravesada por formas de dominación interétnicas, en aquellos contextos precisamente donde las relaciones de clase no tiene efectos políticos.

Si al problema de las clases en las formaciones socio-económicas latinoamericanas añadimos el de caracterizar un campesinado por ende indígena, nos encontramos que la dificultad teórica que presenta la "clasificación" se ve embarazada por el conflicto epistemológico en el que se enredan la visión antropológica, la del sociólogo y la del político. Pues el problema del análisis de las clases se presenta indisociablemente ligado al de las prácticas de clase; de la misma manera que una caracterización socio-económica de los sectores indígenas no podrá prescindir de la eficacia y sentido de las prácticas étnicas.

En la historia económica y social de los países andinos, con un pasado y presente indígena, los grupos étnicos no han dejado de manifestarse como realidades y actores sociales, identificables en relaciones y movimientos sociales, contribuyendo a configurar la estructura de la sociedad nacional y una historia de las correlaciones de fuerzas a su interior. Lo étnico, por consiguiente, sigue teniendo un peso, a veces incómodo, cuando se trata de pensar una determinada formación socio-económica como la ecuatoriana, siendo preciso despejar los criterios de clase tanto subyacentes a los parámetros indígenas como contenidos más o menos implícitamente en las diferentes tangentes políticas (estatales, de partidos, de sindicatos, de las mismas organizaciones indígenas) que cruzan la escena nacional.

Sumarizando los intentos de "clasificar" al campesinado indígena podríamos contar con tres vías o tendencias principales:

a) Una primera opción teórica considera a los sectores indígenas "marginales" en la medida que no estarían integrados a un sistema de clases, definida dicha no-integración en el orden económico, político, socio-cultural (e incluso legal); ahora



bien, esta relación marginal con el sistema en sí puede ser pensada en términos de dominación y de explotación, y en tal sentido los sectores étnicos tendrían una adscripción virtual o no-formal de clase.

b) Una segunda opción en el análisis clasista y en la perspectiva de los modos de producción, el *modo de producción mercantil simple*, al que podrían ser adscritos los más amplios sectores indígenas del país, es un sistema no-clasista además de ser un modo de producción secundario o dependiente dentro de una formación socio-económica dominada por el sistema capitalista; por consiguiente la población campesina indígena ligada a él tendría una situación de clase "hacia el exterior" del sistema, aunque hacia dentro "no forman una clase" (Marx) Esta posición propuesta por Bartra coincidirá con la de Castells, que considera no sólo las clases definidas por las relaciones de producción en el interior de cada uno de los modos sino también como "resultantes de las combinaciones de las relaciones de producción intermedios, y las derivadas de las combinaciones entre clases como tales, una vez constituidas en agentes históricos" (Bartra, 1979, p. 177 ss).

c) Una tercera línea de análisis, apoyada en investigaciones históricas y de campo, y superando una visión atemporalista muy antropológica, muestra que (en los países andinos) los sectores campesinos indígenas se han encontrado integrados al sistema nacional e internacional del mercado tanto estructural como históricamente, lo que obligaría a conceptualizarlos sociológicamente dentro de la evolución de un sistema de clases.

A esta dificultad más general por precisar el marco teórico en el análisis de las clases en una sociedad con amplios sectores indígenas se agrega un debate más particular sobre las precisiones conceptuales de "clase"; sobre todo si reconocemos que no existe una *homogeneidad teórica* entre estructura social (y los conceptos que la expresan) y estructura de clase (con los específicos conceptos que la definen). En este sentido las clases son el efecto de las distintas estructuras (económicas, políticas, ideológicas) sobre los actores so-



ciales, los cuales a su vez se constituyen e identifican formalmente en base a dos factores fundamentales: sus *relaciones* sociales y sus *prácticas sociales*.

A partir de aquí podríamos plantearnos el estatuto, la categoría o posición social, de los sectores (campesinos) indígenas. Dentro de qué sistema de relaciones sociales se ubican dichos sectores indígenas y—vinculada a esta cuestión—cuál es la naturaleza o contenido de sus *prácticas sociales*, podrían ser las dos preguntas que guíen una indagación preliminar sobre la sociológica y política de la cuestión étnica.

Escueto y central, el interrogante puede plantearse en los siguientes términos: ¿es o no el campesinado indígena una clase y en qué sentido? y en referencia a esta misma cuestión, ¿cómo ubicar social y políticamente dicho sector indígena? Más allá de su interés teórico, el problema, como veremos, tiene sus urgencias y alcances políticos. ¿Qué papel se puede asignar a los sectores indígenas en la escena política nacional, o qué ejercicio y formas de poder cabe esperar de los grupos étnicos y de sus movimientos y reivindicaciones, dentro de qué sistema de alianzas y estrategias pueden ser procesadas tanto sus *prácticas* más habituales como su proyecto más global, son cuestiones que no pueden ser pasadas por alto ni dentro de un programa de concertación social ni de la correlación de fuerzas políticas más estructural o de su recomposición en determinadas coyunturas nacionales.

Una aproximación bastante matizada (por Calderón y Dandler, 1984) interrelaciona la triple dimensión de *clase*, de *etnia* y de *nacionalidad* o ciudadanía (p. 16ss), considerando que los sectores indígenas, en cuanto a sus *prácticas* históricas, han adoptado según las circunstancias una *orientación de clase*, o una *orientación étnica* o incluso una *orientación nacional(ista)*. Ahora bien, aunque la interrelación entre estas tres dimensiones puede tomar formas distintas, y cada una de ellas según los contextos y las *prácticas* particulares podría desempeñar un papel articulador respecto de las otras, nosotros sostendríamos en base a los análisis precedentes que el factor o la posición étnica de los sectores campesino indígenas es determinante en sus relaciones y *prácticas* sociales y políticas, mientras que la “forma” clase que pueden adoptar tales relaciones y *prácticas*, siendo coyunturales o estratégicas, no dejan de tener una



connotación o alcances étnicos específicos. Nuestra objeción nos parece tanto más pertinente al querer equiparar las orientaciones étnicas y clasistas con la orientación nacionalista, la cual pertenece a otro orden de referentes interpelativos, que no pudiendo sobreterminar las étnicas y de clase, además de no poseer la misma eficacia política ni los mismos contenidos de identificación que éstas, carecería de prácticas específicas propias.

A ello hay que añadir efectos políticos diferentes: mientras que la orientación étnica y aún clasista de un movimiento social señala y tiende a profundizar la naturaleza del conflicto, la orientación nacionalista —y más aún la que podría proporcionar la interpe-lación ciudadana— poseería un alcance homogeneizador dentro de la conflictividad social tendientes a encubrir o amortiguarla. (Lo que en el caso boliviano fue patente al articular el eje ideológico del MNR por espacio de más de tres décadas el más amplio espectro político de tendencias y sectores sociales).

Dos series de razones cuestionarían en el Ecuador la adscripción no mediatizada de clase de los sectores indígenas: unas intrínsecas a la constitución histórica de estos y a su estructural ubicación dentro de la actual formación socio-económica, y extrínsecas otras propias de la configuración de la escena y procesos socio-políticos nacionales.

De un lado, en primer lugar, el modo de producción campesino andino responde a una dinámica muy centrífuga orientada hacia el nucleamiento de las unidades productivas y de identificación básicas (doméstica y parental), que tienen su expresión política en la comunidad como expresión límite de su organización interna; según esto, si en términos estrictamente formales, para que se de una práctica de clase, es necesario que la práctica revele y objetive la posición de clase definida estructuralmente a nivel del proceso global de la producción, dicha posición de los sectores indígenas y sus habituales prácticas de clase. En segundo lugar, el faccionalismo andino supone una doble tendencia: una fuerte cohesión de los grupos más restringidos y una autonomía respecto de las otras agrupaciones que impide el establecimiento de alianzas orgánicas más amplias; lo que dificulta o hace muy transitorios los movimientos y adhesiones que trasciendan los enclaves comunales, locales o de zonas étnicas particulares. De otro lado, tanto las estrategias de la reproducción étnica, muy diversificadas incluso combinando espacios económico la-



borales diferentes, como las posibilidades de los movimientos indígenas para articularse a movimientos clasistas, no contaron con las convergencias históricas propicias que establecieran las bases o condiciones para alianzas e identificaciones comunes. En este sentido se puede afirmar que la coyunturalidad étnica en sus frecuencias e intensidades no coincide necesariamente con los "momentos" de los otros sectores clasistas, ni tampoco sus dinámicas de movilización participan de las mismas desembocaduras de lucha. Incluso allí donde episódicamente la movilización indígena se sincroniza con dinámicas sociales más amplias de carácter popular (como fueron las jornadas de protesta nacional a finales de 1982 y 1984), la lucha indígena tiende a radicalizarse en formas y contenidos específicos, rebasando las consignas o actuando paralelamente a las estrategias que adoptan los otros sectores populares.

Este último factor hace referencia ya a una de las razones extrínsecas que ha relegado a los grupos indígenas a reproducirse dentro de un sistema de intereses, identificaciones e interpelaciones propios: su actuación directa en ese "medio compuesto," que es el espacio de las luchas y prácticas socio-políticas de los diferentes actores sociales, demuestra que la acumulación subjetiva de una experiencia propia en el seno de los grupos indígenas sigue expresando una racionalidad política diferente, que contiene interpelaciones (basadas en intereses objetivos) particularmente constitutivos de lo étnico. Y esto en tal medida que la adopción de prácticas y de discursos clasistas, e incluso la aventura en alianzas de clase, pondría en serio riesgo la reproducción del mismo proyecto étnico.

Santana (1983) demuestra cómo las reivindicaciones y el carácter étnico han sido capitalizados en los recientes procesos históricos nacionales y en la conformación de las alianzas por la orientación sindical, clasista o partidaria, diluyendo o escamoteando el aporte y componente indígenas al movimiento.

Una tal situación resulta tanto más evidente en la escena ecuatoriana, donde la "centralidad" del conflicto y del movimiento social no pivota en el espacio de la clase, y por consiguiente no es ella la que constituyéndose en polo de atracción proporciona el principal referente de identificación o las interpelaciones más eficaces. Si-



bien tampoco lo étnico concentra el juego socio-político de la escena nacional, sigue representando dentro de ella el mayor desafío y una alternatividad frente al territorio de la lucha, de la práctica de lo político y de la correlación de fuerzas sociales definido por la racionalidad del Estado nacional. Este supuesto déficit clasista de los grupos étnicos los constituye en muy particulares actores sociales, que si no están en condiciones de participar en los procedimientos, modalidades y espacios convencionales de la politicidad (al margen de los partidos, de los sindicatos y hasta de sus mismas organizaciones) es porque su racionalidad y proyecto políticos son otros, diferentes a los del orden estatal y nacional establecido.

Paola Silva ha entendido el "hecho históricamente comprobado que el campesinado (indígena, especificaríamos nosotros) es incapaz de representarse a sí mismo a nivel del Estado" (1986: 142); y que por consiguiente tampoco posee "una estrategia que le permita visualizar la transformación revolucionaria de la sociedad". Pero de estas dos tesis, que nosotros sostenemos aunque en base a otros presupuestos muy diferentes, no se sigue como consecuencia lógica ni tampoco del proyecto político étnico "que su liberación definitiva sólo se logrará en tanto se alíe políticamente al proletariado (Ibid.; Cfr. F. Velasco, 1980: 133). Sobre todo cuando, muy de acuerdo con la tesis marxista de que "no pudiendo representarse deben ser representados" al nivel nacional y estatal, se considera a los grupos indígenas como "clases subalternas" (P. Silva, Ibid. 129). En lo que se puede pensar quizás no es tanto en una alianza de subordinación clasista cuanto en pactos de convergencia política (el caso boliviano de 1952), en donde el proyecto revolucionario de los sectores populares y el proyecto étnico ofrecería simultáneamente a estos una determinada autonomía política dentro de una negociación con la sociedad nacional y el Estado y a aquellos una reorganización del sistema de dominación al interior de la sociedad nacional.

Obviamente los conflictos indígenas podrán encontrarse mediatizados por contradicciones de clase, pero estos se expresan siempre en la doble forma de relaciones interétnicas y de la confrontación con la sociedad nacional blanco-mestiza en su conjunto, lo que



no excluye que la globalización de la confrontación no se encuentre permanentemente regionalizada en conflictos o luchas locales. Más aún, el sistema de alianzas que se establecen *habitualmente* entre grupos intraétnicos sólo se amplían ocasionalmente a otros sectores sociales, cuando en determinadas circunstancias se da una conflagración de lo *popular*, entendido como el conjunto de clases y de sectores sociales que son antagónicos con relación a las clases y fracciones de clase dominantes, y no antagónicos entre sí. Que el proyecto étnico sobredetermine las relaciones sociales de los grupos indígenas parece ser confirmado cuando se analizan sus prácticas socio-políticas. A través de éstas se puede advertir que los ritmos y márgenes de la coyunturalidad a nivel nacional no guarda correspondencia con las estrategias indígenas; que los esquemas organizativos e ideológicos de los partidos no concuerdan con los étnicos; que las confrontaciones localistas y las reivindicaciones inmediatas de los grupos indígenas difícilmente son generalizables dentro del orden establecido, y que más bien tendrían un alcance de confrontación contra el establecimiento de dicho orden.

En este sentido es curioso constatar cómo desde el mismo Estado, en su discurso más indigenistas, se considera que el desarrollo organizativo de los grupos étnicos se encuentra "consolidado" a los niveles nacionales y regionales, es "incipiente" a niveles regionales y locales y "sin fuerza política" en el ámbito local (Cfr. *Política Estatal y Población indígena*, p. 281).

Un tal estilo de pensamiento que calibra la envergadura política de una organización en razón directamente proporcional a la extensión o amplitud de ésta, no se libra tampoco de pensar que las prácticas étnicas y sus formas particulares de participación política pertenecen al orden de lo pre-político, demarcado por la esfera de lo estatal. Lo que sustenta Quijano (1979), con quien parece convenir Pachano (1984).

Al ser las poblaciones indígenas y sus movimientos esquivos a una estructura de clase, la que constituye y legitima el Estado, la cual a su vez es legitimada por éste, el fenómeno étnico se presenta rebasando las contradicciones sociales, afirmando sobre ellas su contradicción principal con el Estado nacional.



La historia colonial y también la más actual son prolijas en situaciones contra el tributo, el motivo más frecuente de las sublevaciones indígenas toman éste como un detonador, cuya carga sin embargo confiere inmediatamente a la lucha étnica un alcance y sentido mucho más amplios: los que hacen referencia a las mismas raíces del conflicto colonial e interétnico. También actualmente las revueltas indígenas, sus manifestaciones más violentas, por muy localizadas que sean, coyunturales o circunscritas a una particular reivindicación o protesta, poseen —o llegan a adquirir— —significados de un enfrentamiento más global, que impugnan las condiciones de la presencia-proyecto étnico dentro de la sociedad nacional y frente al Estado. De otro lado, las reivindicaciones y movilizaciones o refriegas indígenas, aún “reformistas” en sus contenidos, a partir del momento que toman la forma de una lucha, y más aún de una lucha colectiva abocada a un enfrentamiento político, ya sólo se puede hablar de una victoria o de una derrota de todas las potencialidades investidas en el movimiento.

De otro lado, cuestionaría también la adscripción clasista de las prácticas étnicas el carácter ambiguo y precario de las alianzas entre los sectores indígenas y los mestizos, tal como demuestran los estudios históricos (Cfr. Bonilla, 1981: 54; Bonilla & Spalding, 1981:108) y los proporcionados por las coyunturas más actuales. Se ha observado que la profundidad del compromiso y el alcance del movimiento de las independencias en América ha sido inversamente proporcional al contingente indígena de los diferentes países (Chaunu, 1981: 173); y hoy en día, incluso cuando las dirigencias indígenas participan en las instancias del poder local, las alianzas con los sectores mestizos es siempre táctica y efímera.

En el estudio sobre Yanaurco (1986) tratamos de ilustrar cómo la específica politicidad de los grupos étnicos (o su supuesta “no-politicidad” entendida en parámetros convencionales) nos proporciona una pista de lo que nosotros consideraríamos el carácter *no-revolucionario* del campesinado indígena, de los movimientos, prácticas y proyecto políticos étnicos, en cuanto que dichos grupos propiamente no buscarían —y no han buscado nunca— transformar una sociedad en la que no se encuentran integrados ni identificados, y por consiguiente tampoco modificar o subvertir el sistema de relaciones a su interior. El alcance de la politicidad étnica se reorienta-



ría más bien a redefinir, renegociar y cambiar sus relaciones con la sociedad y el Estado nacionales. Sólo en este sentido serían muy sui generis o indirectamente revolucionario. Y este mismo carácter no-revolucionario del proyecto étnico —y aún de su utopía— explicaría por qué en el caso de los movimientos indígenas más que de luchas sociales haya que hablar de sublevaciones y de alzamientos (Cfr. Archetti, 1978).

En definitiva, y retomando nuestro planteamiento inicial, qué significaría atribuir a los grupos indígenas una *forma clase*, y caracterizar con ella sus relaciones interétnicas, sus prácticas sociales y sus alianzas políticas?

Considerando que la orientación étnica es la fundamental y habitual dentro del sistema de relaciones sociales y del mismo movimiento indígena, y que son las *prácticas étnicas* las que determinan tanto los referentes de identificación e interpelación ideológica como la naturaleza de sus potenciales alianzas, la *forma clase* constituirá esa aptitud socio-política, que poseen los sectores indígenas para adoptar al interior de determinadas dinámicas o contextos, la cual contribuirá a sobredeterminar o mediatizar el contenido y sentido étnicos específicos de dichas prácticas y relaciones: la *forma clase* se expresaría no sólo por la composición socio-económica (nivel estructural) de los grupos indígenas sino también por las condiciones que históricamente y coyunturalmente harían posible su actuación en la escena política nacional. Y en este sentido, la *forma clase* no sería tanto una cualidad (dada) cuanto una capacidad (potencial, o forma posible de expresión) de las mismas prácticas socio-políticas de los sectores indígenas.

Hemos tomado la idea de la “forma-clase” del referente conceptual de la “forma-Estado” de acuerdo a la misma definición de Marx, para quien el Estado es la *Forma* que adopta la dominación política dentro de una estructura social clasista, y que sobredetermina la misma “lucha de clases” (Cfr. *La ideología alemana*, EPU, Montevideo, p. 69, 1978).

El interés de este pasaje se cifra en la relación que Marx establece entre la “forma de propiedad” y la forma política dentro de una determinada sociedad, contraponiendo la “propiedad tribal” (*Stammeigentum*) a la “propiedad privada”, “a la cual



corresponde el Estado moderno”, y vinculando ambos fenómenos a esa nueva “forma universal” (*allgemeine Form*) que es lo nacional, como ámbito de intereses de la burguesía no ya en tanto que strato sino como clase (“Die Bourgeoisie ist schon, weil sie eine Klasse, nicht mehr ein Stand ist, dazu gezwungen, sich national, nicht mehr lokal zu organisieren und ihrem Durchschnittsinteresse eine allgemeine Form zu geben”. Marx-Engels Werke, 3 Band. Dietz Verlag. Berlin, p. 62. 1962).

De otro lado, si con el concepto de “forma” define Marx el fenómeno del Estado (“...er ist aber weiter Nichts als die Form der Organisation. . .”), el Estado a su vez confiere una particular “forma política” tanto a todas las instituciones como a la misma sociedad civil (“...si el Estado es la Forma mediante la cual los individuos de una clase dominante imponen sus intereses comunes y en la cual se resume toda la sociedad civil de una época, se sigue el hecho de que todas las instituciones comunes sufren la intervención del Estado y reciben una Forma política”. Ibid.).

Ahora bien, esta *forma clase* no constituirá una caracterización abstracta y absoluta, que pueda ser identificada al margen de los procesos históricos, sociales y políticos, a los cuales estaría sujeta tanto su actualización como la eficacia y alcances específicamente étnicos de los sectores indígenas en sus diferentes modalidades de acción social. Una pérdida de la identidad o del proyecto étnico, resultante de una descampesinización o proletarización de determinados sectores de la sociedad indígena (su misma desindigenización) de un lado, o un deslizamiento de la “centralidad” de la correlación de fuerzas, de los conflictos o de los movimientos sociales hacia los espacios clasistas de la escena política de otro lado, podrían ser los factores que actualizarán de manera preponderante la *forma clase* de determinados sectores de la población indígena o de toda ella en su conjunto, de algunas de sus prácticas y relaciones-alianzas sociales o de todas ellas de manera global.

No nos parece acertado utilizar la distinción hegeliana del “en-sí” y “para-sí” en referencia a lo étnico de manera análoga a cómo Marx (18 Brumario) la aplica a las clases, ya que en el caso de las



clases se trata de establecer una diferencia entre la forma de conciencia (objetiva) de la clase —“clase-en-sí”—, cuando se considera su determinación estructural, y la forma de conciencia (refleja) de las “clase-para-sí” cuando ésta se expresa en sus prácticas específicas. Ahora bien, lo étnico no se constituye propiamente en base a determinaciones estructurales, sino a diferencias que relevan de contraposiciones socio-culturales, las cuales se realizan y expresan necesariamente en prácticas y discursos, o al menos en una codificación del sentido de estos en aquellas. Lo que sí puede darse son distintos niveles de etnicidad de acuerdo al grado de “pertenencia” al grupo étnico como resultado de la misma confrontación interétnica.

En definitiva, ya sea en términos del análisis o de la estrategia política, tampoco es una consideración abstracta o *apriori* del grado de “centralidad” de las clases real o potencialmente aliadas, o el grado clasista de determinados sectores sociales (indígenas o populares), los que condicionan la naturaleza política de los actores y la orientación del movimiento y de las alianzas sociales; son con frecuencia éstas y la fuerza de gravitación/atracción de sus participantes, los que pueden llegar a definir el grado clasista que pueden adoptar los diferentes sectores de la sociedad.

\*\*\*\*

El concepto de “ciudadanía” (que tiene su origen histórico y etimológico —“cives” = Ciudadano— en los derechos que emanan de la ciudad-Estado en Roma) se fundamenta modernamente en el sistema de derechos individuales, definiéndose por ello en relación al Estado nacional. Esto se confirma por el hecho que es de propiedad privada el principio de individualización que regula el sistema de relaciones sociales al interior. En su expresión política más actual tiene como referencia el sistema democrático, en el que supuestamente se consagran y realizan plenamente los derechos del individuo dentro de la sociedad nacional y frente al Estado, su garante, en tal sentido es utilizado el concepto para caracterizar un estatuto o reivindicación étnicos; ya que el concepto de ciudadanía supone junto con la igualdad social (legal y política) el derecho a la plena participación en la escena nacional. Por consiguiente lo ciudadano tendría su fundamentación en el Estado y su frontera en la nación o la nacionali-



dad.

Todos los estudios sobre el concepto de "ciudadanía" vienen a confirmar de una u otra manera este marco de análisis:

"Ser un 'ciudadano' ha significado usualmente la participación plena en la vida de la sociedad. . . esto era definido como derechos *políticos*, principalmente el pleno derecho al voto" (Daniel, Beel, 1976, p. 147).

Añadiendo una determinación, aunque implícitamente sugerida y esencial para nuestra línea argumentativa, se trataría de la confrontación fundamental entre la "ciudadanía", los derechos ciudadanos, y lo étnico o grupal; en el fondo, la contraposición con aquellos derechos basados en la pertenencia al grupo o a una determinada colectividad política.

"La organización de la sociedad en base a derechos o requerimientos que derivan de la pertenencia al grupo es radicalmente opuesta al concepto de una sociedad basada en la ciudadanía, que ha sido uno de los aspectos más importantes del desarrollo de las sociedades modernas" (John Porter, 1976, p. 297; Cfr. T.H. Marshall, 1965).

La plena integración nacional, la modernización del Estado y el desarrollo del sistema capitalista constituyen un único proceso paralelo al de la "individualización" (y consiguientemente al de la "privatización"), que sin embargo no excluye aquellas modalidades de corporación económica y política inherentes a dicho proceso. En cambio, en aquellas sociedades más tradicionales o segmentadas en su estructura social la persistencia de grupos y sectores sociales cuya cohesión e identidad obedecen a otros criterios, el principio de individualización se encuentra todavía regido y dominado por los intereses colectivos, y en consecuencia ni la reivindicación de la "ciudadanía" es preponderante, ni tampoco las mismas estructuras de la sociedad nacional y del Estado, en las que aquellas se encuentran inscritas, disponen de las condiciones y mecanismos ideológico-institucionales para garantizar una gestión plena de los derechos y ejercicios de la "ciudadanía" a todos los sectores por igual de la sociedad.



Es necesario precisar que cuando se habla de "individualismo" e "individualización" ambos términos son conceptualmente distintos dentro de un grupo étnico y dentro de una sociedad nacional capitalista. El individualismo dentro de los grupos étnicos de la comunidad andina responde a una estructura de la personalidad y a una relación con la colectividad a la que pertenece (y lo que esto supone como parámetros de comportamiento) que no ofrece correspondencia con el "individualismo" de las sociedades occidentales.

Según esto habría que descartar la relación entre un supuesto "surgimiento de la conciencia étnica" y la integración del indígena como ciudadano (como sostiene S. Pachano, 1984, p. 552). Nosotros nos inclinaríamos más bien a pensar que tal relación sólo puede ser inversa: entre una "conciencia étnica", donde predominan los contenidos y adhesiones grupales, y una "conciencia ciudadana" más determinada por los referentes de la sociedad nacional. Y ello no sólo porque la conciencia étnica se expresa por formas y mecanismos diferentes a los de la ciudadanía (más ligada ésta a las prácticas de clase, por ejemplo), sino porque el déficit de una conciencia ciudadana obedecería por lo general a un "sur-plus" de conciencia étnica. Lo cual se puede fundamentar en una elemental economía de las identidades sociales, las que lejos de ser acumulativas se regulan por un sistema de prioridades e incompatibilidades, o todo lo más por adscripciones contextualmente muy determinadas. Pero habría algo más: mientras que el concepto de ciudadanía es relativo a las condiciones y estatuto del individuo en su plena participación legal y política dentro del ámbito real de la nación y de la nacionalidad, es un hecho sociológico que una persona pueda participar de diferentes "pertenencias" (en el sentido sociológico de Durkheim), que pueden ser adoptadas con una mayor o menor relevancia según las situaciones.

Y aún en estos casos es harto ilustrativo cómo en aquellos espacios privilegiados del ejercicio de la ciudadanía los indígenas actúan con una práctica étnica de carácter corporativo. Nos referimos al fenómeno tan comprobado y generalizable del voto electoral: los sectores indígenas votan corporativamente. ¿Por qué la fuerza del grupo se superpone con tal tenacidad al ejercicio de una individualización de la práctica ciudadana? Porque el indígena vive inmerso



en una sociológica y cultura, donde las opiniones y las opciones se producen colectivamente, atravesando diferentes niveles de socialización (doméstico, parental, comunal) muy intrincados unos en otros; de ahí la dificultad y los efectos insólitos que resultan cuando se les obliga a adoptar comportamientos o emitir juicios de manera individual (cuando se trata de juicios de una cierta envergadura social) sin permitirles un determinado proceso de socialización, el cual no necesariamente impedirá posiciones o decisiones individuales, pero que han podido ser tomadas o bien dentro de un consenso colectivo o por una diferenciación respecto de la colectividad, pero que en todo caso ha respetado una referencia a la matriz social, que de algún modo le permita autenticar cualquier opción y mantener el principio que regula su pertenencia al grupo.

Cfr. el análisis de Santana (1983, p. 136-140) sobre la participación política "hacia afuera" del campesinado indígena de Saraguro.

Dentro de nuestro enfoque crítico más global nos veríamos obligados a objetar la atribución de "nacionalidad" y de "ciudadanía" a los grupos indígenas, por la contradicción en el uso de tales conceptos: si las etnias son "nacionalidades", de acuerdo a una de las reivindicaciones indigenistas, cómo pueden ser al mismo tiempo "ciudadanos" de la nación-Estado? En última instancia, a qué nos conduciría matizar ambos conceptos, repensando una modalidad sui generis de "nacionalidad" y de "ciudadanía", si lo que está en cuestión es el referente teórico de dichos conceptos, diferente del que plantea el problema étnico?.

Esto no significa de ninguna manera un rechazo de la "ciudadanía" por parte de los sectores indígenas y del ejercicio de los derechos ciudadanos, de una participación en los márgenes democráticos que les abre el Estado nacional; pero lo que el proyecto étnico implica es una redefinición del mismo concepto de "ciudadanía" —y lo que él supone en cuanto formas de participación—, en el que pueda ser incorporado dicho proyecto étnico con todo lo que ello implica en cuanto a reivindicaciones específicas, a una versión de la



sociedad nacional o al menos de su relación con ella, a una forma propia de ejercicio de la politicidad.

Por otro lado, como señalábamos más arriba, en términos políticos el de "ciudadanía" es un concepto homogeneizador y en este preciso sentido encubridor no sólo de las diferencias sino también del mismo conflicto; el que específicamente determinan las prácticas étnicas y aún de clase. Esto nos obliga a precisar una diferencial relación de lo étnico respecto de la adscripción ciudadana y de la adscripción de clase. Mientras que la forma-clase puede mediatizar las prácticas y relaciones étnicas, lo ciudadano no ofrece las condiciones para una tal mediatización, ya que dicha categoría responde a un "sistema de acción" diferente: el de la nación-Estado.

### **CONCLUSION: el avatar del discurso indigenista**

Entre críticos y polémicos, nuestros análisis precedentes tenían en su punto de mira un destinatario: el discurso indigenista. Muy lejos nos llevaría un estudio de su desarrollo y de sus formas actuales, individualizando las condiciones socio-políticas que ha ido transformando su racionalidad: distinguiendo en él aquellas constantes lascasianas de muchos de sus enunciados de las nuevas estrategias del discurso como tal.

Una especie de desasosiego teórico, debido tal vez a la incapacidad o poca audacia para pensar lo étnico en toda y su inédita politicidad, descamina con frecuencia el discurso indigenista más ilustrado y con las mejores intenciones de radicalidad por vericuetos tan contradictorios como puede ser el de atribuir a los grupos indígenas aquellas caracterizaciones que además de serles ajenas relevan precisamente de lo que aparece en contraposición con el fenómeno étnico. Nosotros hemos intentado mostrar que la "nacionalidad", en cierto modo también la "clase" y el mismo concepto de "ciudadanía" se remiten a un mismo hecho de estructuración socio-política: el Estado. Cuando es el Estado frente a lo que lo étnico se constituye, se identifica, se define y lucha por su reproducción.

La ilusión óptica en la que incurren, pues, tales ideologías indigenistas, consiste en creer que la reivindicación y la naturaleza de lo étnico se fortalecen justo con aquellos atributos que pertenecen a la



realidad y racionalidad del Estado. Lo que en nomenclatura lógica habría que denominar falacia.

Nosotros proponemos más bien una lectura inversa —la que al margen de las intenciones polémicas podría ser más matizada—, según la cual lo étnico puede (y debería) ser pensado con una mayor originalidad: la que se define por su relación y confrontación con el Estado. En modo alguno se excluyen las ambigüedades posibles que esta relación puede adoptar, tanto desde el punto de vista de un Estado integrador y clientelar (u “ogro filantrópico”) como desde el punto de vista de las mismas representaciones indígenas; lo importante es que dicha relación mediatiza no sólo las que los grupos étnicos mantienen con los otros espacios, niveles y actores de la sociedad nacional, sino también las formas posibles que puede adoptar el proyecto étnico.

Quizás por esta razón cualquier discurso indigenista esté condenado a denegarse a sí mismo tanto en sus supuestos como en sus conclusiones y efectos; ya que al ser un discurso sobre lo étnico se incapacita para enunciar la radical totalidad y la total originalidad del discurso de (o desde) lo étnico. El que se agota en su relación vs. el Estado; y sólo a partir de la cual pueden ser decodificadas sus posibles significaciones.

No está interceptado todo discurso indigenista por esa “indignidad de hablar por los otros” (que criticaba Foucault)? Toda la tecnología y maniobra política del discurso indigenista, además de acarrear una des-especificación de lo étnico, no tenderá más o menos subrepticamente a la capacitación de una audiencia o a la ampliación de una clientela? Si así es, no quedaría más tarea posible que procesar y elaborar ese contradiscurso propiamente indígena (no inducido desde ningún indigenismo ni contaminado por la lucha ideológica de las clases) que sería el más auténtico e inmediato discurso contra el poder. Reusarnos a trazar “línea política” o a fabricar slogans, nos reorientaría a hacer de lo étnico esa “teoría” capaz de constituirse en un sistema regional de lucha, y que lejos de confiscar el poder de enunciación de lo étnico, permitiera liberarlo. Así entendida, la teoría puede llegar a ser la reduplicación del discurso de lo étnico sobre sí mismo, el que se encuentra contenido y semantizado en las prácticas específicamente étnicas y que simultáneamente constituye el propio discurso indígena sobre la sociedad na-



cional y el Estado.

Los cuestionamientos al actual discurso indigenista no pueden ser abstraídos de las condiciones sociales en donde son producidos y de los actores que los enuncian, los cuales más que ser adscritos a la categoría gramsciana del "intelectual orgánico" tendrían que ser caracterizados como "intelectuales específicos" (no genéricos o universales), ligados a problemas específicos de sus mismas prácticas profesionales y de los sectores sociales con los que se encuentran involucrados o comprometidos; pero al mismo tiempo sujetos a la manipulación de los partidos, de los aparatos sindicales, y hasta de las mismas organizaciones indígenas; y en este sentido desprovistos de una estrategia más global que les permita una dirección franca y una comprensión más coherente de estas luchas.

Frente a un indigenismo de integración parece diseñarse la alternativa posible de un indigenismo de participación (dentro del Estado nacional), cuyo reconocimiento real y práctico debería implicar un modelo de integración nacional que respetara el proyecto de autodeterminación étnica y lo que esto supone en cuanto a garantizar tales márgenes de autonomía que permitieran la reproducción de los grupos indígenas en todos sus componentes, socio-económicos, políticos y culturales. Este sería en el fondo el sentido de la racionalidad étnica codificada en sus estrategias, dinámicas y prácticas específicas.

Ahora bien, un tal programa por parte del Estado y de la sociedad nacional, que fuera capaz de modificar su lógica y políticas de integración, las cuales lejos de limitarse a "respetar" las autonomías indígenas contribuyeron incluso a fortalecerlas, supondría no sólo una modificación de las relaciones entre el Estado-nacional y los grupos indígenas, sino una profunda transformación del mismo Estado, de su proyecto nacional, y por consiguiente de sus más globales políticas socio-económicas y culturales.

Por esta razón, el único discurso indigenista posible no podría agrotarse en planteamientos específicamente étnicos, sino que debería alcanzar tanto como tarea teórica como práctica política el cuestionamiento de una determinada forma o modelo de Estado-nación.



## BIBLIOGRAFIA

- AKZIN, Benjamín. *Estado y Nación*. Fondo de Cultura Económica. Serie Breviarios. México, 1968.
- ALMEIDA, José. "La etnicidad: ¿un nuevo fenómeno o una vigencia constante?" en *Antropología. Cuaderno de Investigación*, PUCE. Quito. No. 1, p. 83-88, 1983.
- BARTRA, R., "Campesinado y poder político en México", en *Caciquismo y poder político en el México rural, siglo XXI*, México, 1976.
- BELL, Daniel, "Ethnicity and Social Change", en Glazer & Moynihan *Ethnicity. Theory and Experience*. 1976.
- BONILLA, Heráclio. "Clases populares y Estado en el contexto de la crisis colonial", en *La Independencia en el Perú*. IEP, Lima, 1981(2).  
*Crisis, campesinado y problema nacional en el Perú moderno*. Lima. Tesis de Doctorado UNMSM, 1977.  
"El problema nacional y colonial en el contexto de la Guerra del Pacífico", en *Histórica*, Lima Vol. III, No. 2, dic. p. 1-34. 1979.
- BONILLA, Heráclio y SPALDING, Karen. "La independencia en el Perú: las palabras y los hechos", en *La Independencia del Perú*. IEP. Lima, 1981(2).
- BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire*. Fayard. Paris. 1982.
- CALDERON, Fernando & DANDLER, Jorge. "Movimientos Campesinos y Estado en Bolivia", en Calderón & Dandler, *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado*. Ceres, La Paz. 1984.
- CASTELLS, Manuel. "La teoría marxista de las clases sociales y la lucha de clases en América Latina". en *Las clases sociales en América Latina*. UNAM siglo XXI. México 1973/79.
- CAVAILLES, Bertha. "L'etnie dans la société andine", *Annales nouvelle série*, t. XV, n. spécial, Université de Toulouse Le Mirail. 1979.
- CHAUNU, Pierre. "Interpretación de la Independencia en América Latina", en *La Independencia del Perú*. IEP, Lima, 1981(2).
- DELER, J.P., GOMEZ, N., PORTAIS, M. *El manejo del espacio en el Ecuador. Etapas claves*. Quito.
- DUCHET, Michele. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* Maspéro, Paris. 1971.
- DURAND, Luis. *Independencia e Integración en el plan político de Tupac Amaru*, Lima, 1973.
- DUVOIS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolatrie" entre 1532 et 1660*. Institut Français d'études Andins, Lima 1971.



- ENLOE, C.H., *Ethnic Conflict and Political Development*. Little, Brown and Co., Boston, 1973.
- FOWERAKER, Joseph W., "El campesinado contemporáneo: clase y práctica de clase". *Estudios Rurales Latinoamericanos*. Vol. 2, No. 1, enero-abril, p. 3-37, 1979.
- GARCIA SAYAN, Diego & EGUREN, Fernando. *Agro: clases, campesinado y revolución*. DESCO, Lima, 1980.
- GEORGE, A. & THEODORSON, A.C. *A Modern Dictionary of Sociology*. Thomas Y. Crowell, New York, 1969.
- GLAZER, Nathan & MOYNIHAN, Daniel P., *Ethnicity. Theory and Experience*. Harvard University Press, Massachusetts and London 1976.
- GORDON, Milton. *Assimilation in American Life* New Yor 1964.
- GOULD, Julius & KOLB, William L., *Dictionary of the Social Sciences*. The Free Press of Glencos. Mac Millan, New York, 1964.
- HOBBSAWM, Eric. "Peasants and Politics", *Journal of Peasant Studies*, 1 octubre, 1973.
- ISAACS, Harold R. "Basic Group Identity: The idols of the Tribe". en Glazar & Moynihan *Ethnicity theory and Experience* 1976.
- JACOB, Jean Pierre. "Producción de identidad y poder en el Perú" en *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. Mosca Azul Editores, Lima, 1985.
- KAHN, J.S. *El concepto de cultura; Textos fundamentales*. Edit. Anagrama. Barcelona, 1975.
- KAPLAN, Marcoa. *Formación del Estado nacional en América Latina*. Edit. Amorrortu. Buenos Aires, (2 colec.) 1976/1983.
- KROEBER, A.L. *Anthropology*. Harcourt Brace and C., New York, 1948.
- LEVI STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*, Plon Paris, 1952.
- Anthropologie Structurale* Plon Paris, 1958/1974.
- "Qu'est-ce qu'un primitif" en *Courrier de l'Unesco* n. 8-9. 1954
- Anthropologie Structurales deux*, Plon París, 1973
- LOWIE, R. "A marginal Note to Professor Radcliffe-Brown's Papel on "Social Structure", en *American Anthropologist*, n. 8, Vol. 43:520-521. 1942.
- MANRIQUE, Nelson. "Los movimeintos campesinos en la Guerra del Pacífico", en *Allpanchis*, Cuzco, vol. XI-XII, pp. 71-79.
- Las guerrillas indigenas en la Guerra con Chile*. CIC (Centro de Investigación y Capacitación) Edit. Ital, Lima, 1981.



MARSHALL, T.H. *Class, Citizenship and Social Development*, Garden City Anchor, New York. 1965.

MARX, Karl. *Deutsche Ideologie*. MEW, 3 Band, Dietz-Verlag. Berlin, 1962.

*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx-Engel Obras Edit. Progreso Moscú, 1967.

MINISTERIO DE BIENESTAR SOCIAL. *Política Estatal y Población Indígena*, Abya-yala. Ecuador. 1984.

MONTOYA, Rodrigo. "El factor étnico y el desarrollo andino". en *Estrategias para el desarrollo de la sierra*. Universidad Nacional Agraria. "La Molina" - Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco, 1986.

PACHANO, Simón. "Clase, Etnicidad, Ciudadanía: algunas reflexiones sobre el caso Ecuatoriano", en Calderón & Dandler, *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. 1984.

PLATT, Tristan. "A cerca del sistema tributario pre-toledano en el Perú". En *Avances. Revista Boliviana de Estudios Históricos y sociales*, n. 1, 1978.

*Estado Boliviano y ayllu andino: Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. IEP. Lima. 1982.

POULANTZAS, Nicos. "Marxism and social classes". *New left Review*. 78 marzo-abril. 1973.

QUIJANO, Anibal. "Los movimientos campesinos contemporáneos en Latinoamérica" y "El movimiento campesino en el Perú y sus líderes", en *Problemas agrarios y movimientos campesinos*. Edit. Mosca Azul. Lima. 1979.

RADCLIFFE-BROWN, A.R., "On social structure". *Journal of The Royal Anthropology Institute*, Vol. 70. 1940.

REDFIELD, Robert. *The Little Community*. University Press. Chicago. 1960.

RUDOLPH, W. *Die amerikanische 'Cultural Anthropology' und das est problem*. Bonn, 1959.

SAIGNES, Thierry. "Algún día todo se acabará": Los movimientos étnicos en Carchas (Siglo XVII)" en *Revista Andina*, año 3, n. 2. Cuzco-Perú, 1985.

SALOMON, Frank. "Don Pedro de Zambiza un varayuj del siglo XVI", en *Cuadernos de Historia y Arqueología*, 42: 285-315 Guayaquil, 1975.

SANCHEZ-PARGA, J. "De la nación del indio: notas para una teoría". *ECUADOR DEBATE*, n. 3. Quito, 1983.

El discurso imposible sobre la cultura". Documentos CAAP. Quito, 1984.



*La trama del poder en la comunidad andina.* CAAP. Quito, 1986.

SANTANA, Roberto. *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad.* CAAP. Quito, 1983.

ASSADOURIAN, SEMPAT, Carlos "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial" en *Economía*, I, n. 1 (agosto) Lima, 1978.

*El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico* I.E.P. Lima 1982.

SHANIN, Teodor (ed.). *Peasants and Peasants Societies.* Penguin Harmondsworth, 1971.

SILVA, Paola. *Gamonalismo y lucha campesina.* Edic. Abya-yala. Quito, 1986.

TAYLOR, E.B., *Primitive Culture,* University of Chicago Press. Chicago, 1871.

TEPICHT, Jerzy. "Les complexités de l'économie paysanne" *Information sur les sciences sociales.* Conseil International des Sciences Sociales. dic. 1969.

VALENCIA, Enrique. "Indigenismo y etnodesarrollo", en *Anuario Indigenista*, Vol. XLIV, pgs. 29-53, 1984.

WELLERSTEIN, Immanuel. "Ethnicity and National Integration". *Cahiers d'Etudes Africaines*, n. 1, 3. 1960.

ZAVALETA MERCADO, René. "Fascismo, dictadura y coyuntura de disolución", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 1, enero-marzo. UNAM, México, 1979.