

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS
SOCIALES - SEDE ECUADOR
MAESTRIA EN ANTROPOLOGIA
CONVOCATORIA 1993-1995**

El racismo en el Ecuador: un problema de identidad

VERSION PREELIMINAR

Asesor/a: Jean Jacques Decoster , Ph.D.

José Almeida Vinueza

Quito, septiembre 1996

FLACSO - Biblioteca

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

FLACSO

MAESTRIA DE ANTROPOLOGIA ANDINA

TESIS

EL RACISMO EN EL ECUADOR: UN PROBLEMA DE IDENTIDAD

Por

JOSE ALMEIDA VINUEZA

DIRECTOR

JEAN JACQUES DECOSTER

QUITO, SEPTIEMBRE 1996

**EL RACISMO EN EL ECUADOR:
UN PROBLEMA DE IDENTIDAD**

INDICE

	Pág.
INTRODUCCION	1
I. EL RACISMO COMO PROBLEMA MUNDIAL	8
II. RAZAS HUMANAS Y RACISMO	21
2.1 Las "Razas Humanas"	23
2.2 La Práctica y Doctrina Racistas	31
III. RACISMO E IDENTIDAD	38
3.1 Polémicas Sobre la Identidad	39
3.1.1 El Esencialismo	40
3.1.2 El Procesualismo	42
3.1.3 El Constructivismo	44
3.1.4 El Retorno del Esencialismo	51
3.1.5 Una Salida a la Polémica	54
3.2 Identidad y Construcción Nacional	57
3.2.1 Identidad, Raza y Nación	57
3.2.2 El Advenimiento de la Raza	61
3.2.3 La Guerra de Razas en América Latina	67
IV. EL PROBLEMA DEL RACISMO EN EL ECUADOR	73
4.1 Discusión Preliminar	73
4.2 Los Indios y el Mestizaje	78
4.3 El Fundamento del Racismo en el Ecuador	88
4.4 El Estado y El Cuerpo Social Enfermo	96
V. REFLEXIONES FINALES	101
BIBLIOGRAFIA	

III. RACISMO E IDENTIDAD

Se había indicado ya que, en primera instancia, el racismo pertenece a un orden de problemas más general: la definición de la alteridad. Al parecer, los seres humanos, en su hominización conciente, han desarrollado mecanismos para afirmarse y diferenciarse de su entorno. Siendo esta la pauta general, lo que queda es establecer la forma en que cada persona o grupo construye o entiende esta relación.

Cabe anticipar que, entre las múltiples maneras de hacerlo, el racismo usa como motivo diferenciador a la "naturalización" o "biologización" de la diversidad y desigualdad humanas. De este modo, aunque reduzca la complejidad humana a los meros rasgos morfológicos, constituye un modo fácil de establecer a través de los rasgos físicos la alteridad y aprehender el orden social y cósmico. Estos son, sencillamente, los más visibles y simples de percibir dentro de un proceso identitario y así es como ayuda a dirimir distancias entre grupos sociales en confrontación.

Pero, así mismo, como ya se había indicado, más allá de lo descriptivo, este asunto tiene que ver con uno de los problemas antropológicos más importantes: la construcción de la subjetividad del individuo dentro de su sociedad. En este sentido, si bien los miembros de una sociedad reciben del sistema una serie de valores y normas para su práctica social, es característica del ser humano el procesar tales indicaciones y asignarles significado según la posición estructural que mantiene dentro de las condiciones materiales y simbólicas de existencia. Considerar el sustrato subjetivo del ser humano, en consecuencia, es un camino adecuado para enfrentar nuestro problema central. Dentro de este ámbito, el tema de las **identidades** es crucial.

En torno a este tópico, desde luego, se dirimen dos grandes problemas de la teoría antropológica "occidental": por un lado, la construcción del sujeto dentro de la unidad/diversidad del género humano y, por otro, el predominio de la agencia individual o de las estructuras sociales en la determinación del comportamiento humano. En el cruce de estas dos problemáticas se puede hallar claves de importancia para el conocimiento antropológico, lo que confiere al problema de la identidad una centralidad incontrovertible.

Es así que en este capítulo se plantea discutir el problema doble de la identidad/alteridad. A partir de ello, se localiza, así mismo conceptualmente, el asunto de la "raza", para finalmente arribar a la situación latinoamericana y ecuatoriana, donde este asunto cobra una dimensión particular.

3.1 POLEMICAS SOBRE LA IDENTIDAD

Son varios los autores que, con Pujadas⁵⁷, coinciden en establecer que la Antropología ha avanzado poco en cuanto a la caracterización teórica de la "identidad". Aunque el *leit motiv* de esta disciplina

⁵⁷. Ver PUJADAS, Joan Josep. **Etnicidad. Identidad Cultural de los Pueblos**, ENDEMA, Madrid, 1993, pp. 10 y ss.

es paradójicamente el "otro" o la "alteridad"⁵⁸, no ha logrado calar a profundidad en este problema. La impugnación más generalizada localiza la dificultad en un doble andarivel: por un lado, en la caracterización misma de su objeto de estudio (la sociedad "primitiva", "tribal" o "tradicional"), donde el estatuto teórico del individuo y su identidad social, supuestamente, son muy limitados y, por otro, derivado de lo anterior, en el sesgo disciplinario que induce a plantear la sobredeterminación de las estructuras, sean sociales o culturales, sobre la agencia humana y el individuo. Aunque últimamente hay autores que, con Sahlins⁵⁹, Bourdieu⁶⁰ y De Certeau⁶¹, hacen esfuerzos por superar este divorcio con una óptica que conjuga Antropología, Sociología e Historia, no cabe duda de que se hace necesario consolidar una teoría que concilie acción individual y estructura socio-cultural en términos más adecuados al avance conjunto de las ciencias sociales.

En todo caso, algo se ha hecho y nada más justo que emprender una breve caracterización de la forma como la Antropología ha trabajado el problema de la identidad. En ese sentido, cabe insistir en la discusión realizada en torno al estatuto teórico del individuo y el problema de la construcción del sujeto, aspectos claves que tuvieron como primer escenario a la discusión entablada entre posiciones "esencialistas" o "procesualistas".

3.1.1 EL ESENCIALISMO

⁵⁸. Ver BESTARD, J. y CONTRERAS, J. **Bárbaros, Paganos, Salvajes y Primitivos**, Barcanova, 1987, pp. 3 y ss.

⁵⁹. Ver SAHLINS, Marshal. **Cultura y Razón Práctica**, Gedisa, Madrid, 1987.

⁶⁰. Ver BOURDIEU, Pierre. **El Sentido Práctico**, Taurus, Madrid, 1991.

⁶¹. Ver DE CERTEAU, Michel. **The Practice of Everiday Life**, U of California Press, USA, 1988.

En realidad, esta posición tiene una larga trayectoria, ya que surge de las tesis planteadas por el culturalismo norteamericano desde el primer tercio del presente siglo. A partir de entonces, se ha defendido que todo grupo humano se halla predeterminado por un repertorio cultural inmanente o "natural" que no solamente delimita empíricamente al indicado grupo, sino que además construye a través de la socialización las características psicológicas y comportamentales de cada uno de sus miembros. Bajo la influencia de Boas, esta propuesta cobró cuerpo en conceptos tales como el "superorgánico" de Kroeber⁶² o los "patrones culturales" de Ruth Benedict⁶³, tópicos muy populares en esta corriente de pensamiento, donde se incrustó sin problemas la tesis del "Espíritu del Pueblo" tan cara al idealismo alemán, y sobre el cual volveremos más adelante. De este modo, en virtud de esta teoría, cada sociedad tendría su propio perfil, personalidad e idiosincracia, asunto endosable a los individuos que la constituyen.

Entonces, en lo pertinente a este trabajo, estas tesis sobredimensionaron por completo el papel de la cultura sobre el individuo, tanto como a su tiempo lo hiciera la antropología británica con sus nociones de "estructura" y/o "sociedad"⁶⁴. Aunque Ruth Benedict advirtiera oportunamente la tensión entre los dos planos, se propuso conciliarlos, pero siempre bajo la cobertura de lo cultural; de este modo, aún si en una sociedad se detectara la conducta "irregular" de un individuo, susceptible incluso de alterar o transformar sus pautas normales de comportamiento, ésto sería posible en la medida de que dicha sociedad admitiera en su "estilo cultural" la disgresión o la liminaridad, señalándole un

⁶². Ver KROEBER, A.L. "Lo Superorgánico", en Kahn, J. (Comp.). **El Concepto de Cultura: Textos Fundamentales**, Anagrama, Barcelona, 1975.

⁶³. Ver BENEDICT, Ruth. **El Hombre y la Cultura**, Ed. Sudamericana, Barcelona, 1971.

⁶⁴. Ver KUPER, Adam. 1973. **Antropología y Antropólogos**, Anagrama, Barcelona, 1973.

canal por donde hacer fluir tal inconformidad. Los comportamientos individuales, por lo tanto, según esta tesis, estarían completamente pautados por la cultura, lo que implícitamente significa colocar a la agencia o libertad humanas en el plano de la ilusión.

Consecuencia inmediata de esta propuesta fue la reificación de los grupos humanos a través de la cultura. En adelante, el individuo no tuvo otro estatuto que cristalización del perfil cultural general de su grupo o de las variantes preestablecidas en dicho "estilo". La incorporación del concepto de *ethos* no alteró demasiado tal perspectiva, ya que tanto su reificación (el "grupo étnico") como su cualificación (la "etnicidad") pasaron a conformar una cadena interminable de similitudes, donde se fundían en un solo plano a la cultura, sociedad, etnicidad e identidad. Desde luego, problema grave de esta posición fue justamente confundir categorías *émic* y *étic* en una sola operación conceptual, lo que llevó a crear pueblos e identidades de una manera bastante artificial, a gusto del observador, sin que se llegara a determinar adecuadamente aquello que se explicitara como "identidad". Esta displicente actitud fue la que llevó a la Antropología a un notable *impasse* teórico y la que en suma habría de desencadenar la reacción de la que en adelante fuera denominada como corriente "procesual" de la identidad.

3.1.2 EL PROCESUALISMO

Fue Barth quien, en la introducción de su innovadora compilación⁶⁵, hizo eclosionar las impugnaciones al esencialismo culturalista. La observación sorprende por su sencillez: hay pueblos que, reivindicándose como diferentes, pertenecen al mismo horizonte cultural, así como también hay sociedades que, guardando cierta pluralidad cultural, adoptan una sola razón de pertenencia étnica.

⁶⁵. Ver BARTH, Fredrik (Comp.). **Los Grupos étnicos y sus Fronteras**, FCE, México, 1973.

Para Barth, la solución a esta aparente contradicción consiste simplemente en invertir los términos de la discusión y convertir a la cultura en variable dependiente de la etnicidad. En consecuencia, al proponer su antelación, había que explicar de inmediato la constitución empírica de un grupo étnico y luego ver la forma como la cultura apoya o apuntala tal agrupación.

Así, para este autor, los grupos étnicos se constituyen dentro de un proceso adaptativo e intencionado que implica poner en juego sus características socio-culturales para arrancar beneficios a un entorno ecológico y social sesgado por la diversidad y heterogeneidad. Dentro de este proceso --ininteligible si no es dentro de una relación de oposición-- cada grupo acoge un conjunto de rasgos socio-culturales para dirimir posiciones ante su potencial o real contendor y establecer una "frontera" con él. De este modo, cada ámbito acotado se constituye en un campo comunicacional nucleado en torno a determinados "factores diacríticos" y "orientaciones de valor", al que los individuos se autoadscriben para así definir tanto sus derechos y obligaciones, como sus comportamientos e intersubjetividad, tanto hacia lo "interno" como hacia lo "exterior". Esta autoadscripción, a su vez, se ve reforzada por la adscripción que desde fuera se hace en torno al indicado grupo y cada uno de sus miembros.

La etnicidad y, como aspecto concomitante, la identidad socio-cultural, por lo tanto, constituyen algo que se construye constantemente en función de los procesos interactivos que cada grupo social debe enfrentar. La cultura es tomada no tanto como una pauta preestablecida que como un aspecto instrumental que interviene en función de estrategias de adaptación y confrontación social, es decir, como fruto de una evaluación detonada tanto por imperativos internos como por presiones desde lo exterior.

Esta tesis, a todas luces aparece como un significativo salto frente a las posiciones esencialistas. Sin embargo, en correspondencia con las líneas de problematización arriba señaladas, son considerables algunos vacíos que conviene

explicitar:

En primer lugar, este enfoque --que se podría calificar de eminentemente "sociológico"-- al colocar a la cultura en un rango de mera instrumentalidad, opaca el significado que teóricamente podría tener para sus "usufructuarios" la selección de un determinado "factor diacrítico cultural". Tal escogitamiento no puede ser visto como exclusivamente instrumental o casual; es posible que contenga un valor que vaya más allá de su utilidad coyuntural, por lo que queda como inquietud la ponderación histórica y cultural de su presencia, y no sólo la explicación de su razón utilitaria.

En segundo lugar, como efecto de su pragmatismo, tiende a ver a los grupos étnicos como esferas totales que, si bien pueden ser cambiantes y tener distinciones individuales internas, no son observadas en su conflictividad interior o, en el caso de hacerlo, sus diferencias son vistas como escasamente significativas en tanto predomina en el esquema el problema de la confrontación exterior. De este modo, la propuesta vela también la heterogeneidad interna y la eventualidad de que el justificativo étnico instrumental sea hegemónico y se encuentre enredado en conflictos de poder.

Estas dos observaciones tienen por virtud el haber suscitado reacciones o visiones complementarias a los vacíos arriba detectados. Es así como habría de producirse, por un lado, una suerte de retorno del esencialismo para solventar al primero, en tanto que en torno al segundo se habría de generar la corriente "constructivista", cuyo objetivo fue justamente sondear el problema del poder en la conformación de la identidad. Para preservar la hilación, a continuación se expone los argumentos de la posición constructivista, para luego hacer más inteligible el rebrote de la esencialidad.

3.1.3 EL CONSTRUCTIVISMO

Detectado el problema del poder en la construcción de la identidad, se suscitó a continuación un significativo empeño por desentrañarlo. En ésto tuvo que ver en gran medida el aporte de teóricos de la talla de Foucault y todos aquellos que han sido calificados como "post-estructuralistas"⁶⁶.

El asunto parte de la caracterización "no economicista" que Foucault hace sobre el poder. Este no es una "cosa" que se transmite en un marco de derechos o un aspecto funcional a la explotación y dominación de clase; es algo que "*sólo existe en el acto*", dentro de una relación de fuerzas que sólo hay que caracterizar en cuanto a su mecánica y su "*dimensión infinitesimal*"⁶⁷. El poder, en consecuencia, fluye por todo el intersticio social, pero con una particularidad: no solamente **reprime**, sino que también **produce**, dado que, por un lado, genera **verdades**, cuyos efectos, a su vez, lo reproducen; y por otro, suscita **resistencias** --a las cuales también les asisten sus verdades--, cuya incidencia también es capaz de forzar el flujo del poder. Sometidos, en consecuencia, a la producción de verdades, los individuos no pueden ejercer o confrontar el poder si no es a través de la producción de verdades que los justifique y aliente en sus empeños particulares de subordinación o liberación.

La tarea inmediata, por lo tanto, tiene que ver con la necesidad de desentrañar discursos y "liberar verdades" que han sido ocultadas por la versión oficial, como efecto del poder. Tanto la identificación y clasificación de grupos étnicos como la asignación de cualidades inmanentes, en consecuencia, no tendría otro origen que un juego específico de poder y su inherente construcción de verdades. En ese sentido, delatarlo significaría fundamentalmente indagar la manera como el discurso dominante ha sido construído, desde qué dominios de conocimiento y con qué imperativos de orden

⁶⁶. Ver RITZER, George. **Teoría Sociológica Contemporánea**, McGraw-Hill, España, 1995. pp. 420 y ss.

⁶⁷. Ver FOUCAULT, Michel. **Genealogía del Racismo**, Ed. Altamira, Argentina, s/f. p. 24.

socio-económico, a la par de revelar la forma, contenido y sentido de los discursos dominados o subalternos.

Las **identidades asignadas**, por lo tanto, no son otra cosa que constructos históricos, generalmente extrapolados desde determinadas esferas de poder y muchas veces amparados en el discurso "científico" de las ciencias sociales⁶⁸. No coinciden necesariamente con el "ser" o la experiencia histórica de los así catalogados; de allí que sea necesario indagar la forma como los dominados elaboran, en oposición, sus formas y contenidos de las **identidades asumidas**, aspecto que, cabe destacarlo, también constituye un constructo social, pero con la salvedad de que se lo hace desde un posicionamiento político adverso al poder externo y su discurso de verdad.

Esta versión es finalmente desarrollada por otros autores, tales como Hobsbawn⁶⁹ y Anderson⁷⁰, quienes bajo los epígrafes de "Invención de Tradiciones" o "Comunidades Imaginadas" tratan de caracterizar aquellos procesos mediante los cuales los pueblos reconstruyen su acervo histórico-cultural e identidades, no tanto desde una objetividad manifiesta sino desde dispositivos defensivos pertenecientes a una subjetividad alterada por la contingencia de la dominación. De allí que, aunque insistiendo en la necesidad de centrar el estudio en las condiciones materiales y culturales de la emergencia de estos "imaginarios sociales", esta perspectiva de análisis tenga un resquicio para la subjetividad, donde nuevamente reaparece con fuerza el problema de la agencia humana.

En efecto, esta tesis no sólo ha explicitado las condiciones de existencia de los "contrapoderes" y sus respectivas "contraverdades", sino que, además ha puesto hincapié en el papel

⁶⁸. Ver SAID, Edward. **Orientalismo**, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1990.

⁶⁹. Ver HOBBSAWN, Eric. "Inventando Tradiciones", en Rev. **MEMORIA**, Año 2, No. 2, MARKA, Quito, 1991.

⁷⁰. Ver ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**, FCE, México, 1993.

activo de los actores para elaborarlas intencionalmente y confrontarlas a los poderes constituídos, sean cuales fueren los niveles de confrontación o las modalidades de ataque o resistencia elegidas. Ya en este plano, cobra interés el hecho de que estos "actores", a la par de impugnar a los saberes dominantes, decidan tanto reutilizar los instrumentos de dominación como retomar posiciones esencialistas para autodefinirse y defender con ellas sus intereses dentro del contexto de la dominación. Este es, entonces, el punto donde el "esencialismo" entra nuevamente en el escenario, aunque con una modalidad que, como podrá verse luego, resguarda elementos inéditos y ausentes en la anterior versión.

Pero antes de retornar a esa tendencia, cabe revisar otra perspectiva abierta por el constructivismo: aquella que incursiona en la mecánica misma de la constitución subjetiva de la identidad social. Al respecto, se pueden entrever enfoques que se expanden entre dos posiciones polares: a) la que parte del análisis "micro" de las interrelaciones sociales y el significado que los "actores" confieren a sus acciones; y b) la que busca determinar la forma como las estructuras "macro" inciden en la construcción de las subjetividades. En la primera, es importante la recuperación del "interaccionismo simbólico" y, en la segunda, la reentrada del psicoanálisis post-estructuralista⁷¹.

La primera posición, desarrollada a partir de los trabajos de George Herbert Mead, pretende caracterizar la forma como los actores, involucrados y sumergidos en microescenas, "definen su situación" mediante un acto de "autoconciencia reflexiva"⁷². En

⁷¹. Ver RITZER, George. *Teoría Sociológica Contemporánea*, McGraw-Hill, España, 1993, pp. 213 y ss.

⁷². De acuerdo con la reseña de Pujadas, por ejemplo, para Blumer todo comportamiento contiene tres premisas: "a) los seres humanos buscan ciertas cosas sobre la base del significado que estas cosas tienen para ellos; b) estos significados constituyen el producto de la interacción social en las sociedades humanas; c) tales significados resultan trazados y significados a través de un proceso interpretativo que es utilizado por cada individuo para asociar los signos que él encuentra". (Pujadas, 1993: 56)

este sentido, el interaccionismo simbólico despierta el interés dormido de las Ciencias Sociales por el sujeto y consigue incursionar con éxito en la cualificación de las relaciones humanas pero, desafortunadamente, con una desviación que conviene inmediatamente apuntar: a) su escasa atención a las emociones humanas y al subconciente; y b) la despreocupación por la estructura social.

Es éste el vacío que precisamente la posición restante procura cubrir. Para sus principales autores, si bien hay que pensar en la constitución integral del sujeto, es imprescindible hacerlo en su diálogo con las estructuras sociales.

Para De Certeau⁷³, por ejemplo, la "concientización" no puede ser confundida con la constitución del *cogito* cartesiano. Es construída en sociedad, histórica y dialógicamente, no como un acto solipsista y autocentrado. Por lo tanto, a la par de sedimentar un componente propio (el "yo"), contiene también dentro de sí a su opuesto (el "otro"), como un referente que, por contraste, lo afirma en su particularidad. Ahora bien, en tanto este referente opuesto se constituye dentro del sujeto por lo general como sustancia rechazada, es inevitable la tensión interna de la subjetividad, donde los elementos reprimidos constantemente ejercen presión sobre la conciencia.

Diferenciarse y afirmarse como una entidad individual, por lo tanto, contempla una secuencia de actos de separación y reintegración, en el sentido de que cualquier acto identitario no puede prescindir de las imágenes de las alteridades decantadas precisamente a partir de este acto. La alteridad, en consecuencia, es alimento directo de la identidad; y por ello, formando un conjunto, estos dos componentes constituyen el verdadero sustrato de la subjetividad humana.

⁷³. Ver MENDIOLA, Alfonso. "Michel de Certeau: la Búsqueda de la Diferencia", en Rev. **Historia y Grafía**, No. 1, Universidad Iberoamericana, México, 1993.

Ahora bien, la relación del "yo" con el "otro" no es un asunto abstracto. Es un asunto social, histórico y cultural en doble sentido: por una parte, tanto la conformación del yo como la percepción de la alteridad está marcada culturalmente por la sociedad, tal como ésta la ha concebido y representado⁷⁴; y por otro, su constitución está ligada al posicionamiento que el sujeto tiene en las redes y estructuras sociales concretas que le ha tocado vivir y sobre la cual le corresponde actuar. Bourdieu, centrándose en el concepto de "práctica" (instancia donde la acción y la estructura se conjugan), ha caracterizado acertadamente este tópico mediante la introducción de sus nociones de "habitus" y "campo": situado en una red objetiva de relaciones sociales que condiciona su acción (*campo*), el individuo actúa creativamente de acuerdo a "predisposiciones mentales y cognitivas" (*habitus*) construídas en su interioridad según el lugar que le ha tocado ocupar en la sociedad concreta y real. De este modo, además de confirmarse con ésto la originalidad del individuo, se puede establecer que éste actúa con un equipamiento subjetivo estructuralmente constituido, que a su vez es "estructurante" de la sociedad que le da cobijo. En palabras de Bourdieu, entonces, ésto no sería otra cosa que "*la dialéctica de la internacionalización de la externalidad y de la externalización de la internalidad*" (cit. por Ritzer, 1993: 502)

Pero, ya situandonos en esta posición, ¿qué es lo que se internaliza y de acuerdo con cuál mecánica de subjetivación se constituyen las identidades? Sobre este importante punto, conviene retornar a De Certeau. Para él, la clave identitaria radica en descubrir "lo que es excluído" dentro de su dinámica

⁷⁴. Para la tradición cultural occidental, fue típica la separación de la identidad humana en "cuerpo" y "espíritu", aspecto que el psicoanálisis cuestionó con la introducción del inconsciente y subconsciente. Esta es una entre tantas modalidades de **representar** la subjetividad. Otras culturas han logrado "distinguir" varias instancias del "yo", donde cada una de ellas pone en juego su particularidad según la circunstancia y el interlocutor. Esto remarca la relatividad socio-cultural de la conformación de la subjetividad. Para un caso diferente sobre esta versatilidad del "yo", ver HERITIER, Françoise. "La Identidad Samo", en VARIOS, *La Identidad*, Ediciones Petrel, Barcelona, 1981.

diferenciadora. En ese sentido, cada sociedad y período cuenta con su propia "escisión fundamental". Para afirmarse y hallar sentido, todo grupo humano sobredimensiona algo y, en correspondencia, infravaloriza su opuesto. En el caso de las sociedades influenciadas por la modernidad occidental, "*el pasado relega al presente, el progreso a la tradición, y el trabajo a la naturaleza*"⁷⁵, pero en ningún caso eliminándolos por completo. Ese relieve orienta la sociedad, pero con un ingrediente que, a su vez, aparece como contradictorio y fortuito: el reflujo constante e interpelante de los opuestos excluidos. De allí que otros autores hayan descubierto claves importantes para entender estos procesos dentro de los actuales marcos nacionales: para Gellner, el Estado moderno busca imponerse en base al control o la supresión de las etnicidades y las redes de parentesco locales⁷⁶; para Habermas, el "sistema", para avanzar, busca aprehender y colonizar el "mundo de la vida"⁷⁷. En suma, dentro de este paradigma, lo objetivo trata de someter a lo subjetivo y la razón a la emoción y el deseo; pero, con una dificultad: lo excluido, por lo general, retorna con vehemencia, delatando la debilidad del opuesto hegemónico.

En todo caso, a lo excluido por las "instituciones" (los lugares del poder), se le niega la posibilidad de expresarse. Pero éste siempre retorna, y a veces por caminos insospechados, recordándoles patéticamente aquello que pretenden olvidar.

Dentro de este esquema interpretativo, en consecuencia, la identidad no puede ser una realidad objetivada como un conjunto desconectado de la alteridad, o como una singularidad esencial y autocontenida. Definitivamente, "*la cuestión del otro aparece como*

⁷⁵. MENDIOLA, Alfonso. "Michel de Creteau: la Búsqueda de la Diferencia", en Rev. **Historia y Grafía**, No. 1, Universidad Iberoamericana, México, 1993, p. 24.

⁷⁶. Ver GELLNER, Ernst. **Encuentros con el Nacionalismo**, Alianza Universidad, Madrid, 1995, pp. 51 y ss.

⁷⁷. Ver HABERMAS, Jürgen. **Identidades Nacionales y Postnacionales**, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 83 y ss.

*constitutiva de la identidad*⁷⁸. Pero cabe insistir en que esta articulación subjetiva del "yo" con el "otro", de ninguna manera es concebida como estable y armónica; al contrario, se expresa como una realidad ambigua y conflictiva que paradójica y constantemente socava la afirmación del "sí mismo" en su contingencia exterior⁷⁹.

Ahora bien, ya con estos ingredientes teóricos, se hace imprescindible atender otra propuesta que aquí se había enunciado como el "retorno de los esencialismos".

3.1.4 EL RETORNO DEL ESENCIALISMO

En realidad, antes de que se suscitara en el escenario de lo político estos rebrotes identitarios, ya existía en la Academia una tendencia que también había propiciado la recuperación del esencialismo en el análisis social de la identidad. Una pléyade de autores venían trabajando desde la psicología fenomenológica el problema de la subjetividad humana y su papel en el problema de la

⁷⁸. BENOIST, Jean-Marie. "Facetas de la Identidad", en VARIOS, *La Identidad*, Ediciones Petrel, Madrid, 1981, p. 15.

⁷⁹. Recurriendo a Jung, es posible establecer una ejemplificación interesante: el ser humano posee en su interioridad tanto un componente femenino (anima) como un masculino (animus). *"Estos arquetipos se desarrollan, al igual que los otros, como resultados de experiencias: el anima, como resultado de las experiencias del hombre con la mujer, y el animus como resultado de las experiencias de la mujer con el hombre"*. MARX, M.H. Y HILLIX, W.A. **Sistemas y Teorías Psicológicas Contemporáneas**, PIDOS, Buenos Aires, 1967, p. 239. Sin embargo, en tanto se educa al individuo para que reprima dentro de sí las manifestaciones del componente opuesto al sexo real, se propicia el desplazamiento de la agresión hacia los seres que poseen íntegramente aquello que se desprecia dentro de sí. Esto estaría ocurriendo con nuestra identidad mestiza: en tanto todos tenemos *"algo de inga y mandinga"*, al no poder reprimir esos rasgos al máximo en nuestra interioridad, desplazamos toda la agresividad en contra de aquellos que sí poseen esas cualidades con claridad. Ver ENDARA, Lourdes. "El Marciano de la Esquina", Borrador de Tesis Licenciatura en Antropología, PUCE, Quito, 1996.

identidad social⁸⁰. Aún en el seno del propio procesualismo, como ya se había anticipado, se suscitaron observaciones a efectos de dar más peso teórico a los factores diacríticos involucrados en los procesos étnicos. Según Pujadas⁸¹, Epstein, por ejemplo, habría sido un autor clave al reivindicar el papel activo de los *afectos* al respecto. Si bien éstos también son construidos en la socialización del individuo, hay un amplio margen para considerarlos como factores primordiales de identidad social, los que incluso estarían por sobre las contingencias históricas, cual "carga afectiva" que encapsula toda percepción o acción social.

Como puede verse, esta apreciación plantea la existencia de un auténtico **primordialismo** en el seno de ciertas sociedades, sobre todo, en aquellas que, por efecto de la descolonización, deben enfrentar su acervo socio-cultural a los retos actuales de la integración a la moderna nacionalidad y la reconstrucción de Estado nacionales. Al respecto, Geertz⁸² ya había detectado el problema y había postulado la confrontación entre "primordialismo" y "epocalismo" como rasgo doloroso de la integración societaria de los países tercermundistas. Para este autor, los Estados postcoloniales se encuentran en la tremenda disyuntiva de acoger las dinámicas e intereses locales de una sociedad civil culturalmente diversa o "superarlos" mediante la imposición de una nueva idea de "nación", la que, lógicamente, por una parte, acoge la vertiente cultural hegemónica de dicha sociedad y, por otra, recoge las ventajas de la modernidad insuflada desde la ex-potencia colonial. Aunque con riesgo de incurrir en maniqueísmo en la interpretación, para este autor es extremadamente conflictiva la oposición entre esferas sociales adscritas, por un lado, a múltiples "lealtades primordiales" y, por otro, a la "racionalidad

⁸⁰. Ver RITZER, George. **Teoría Sociológica Contemporánea**, Mc Graw-Hill, España, 1995. pp. 263 y ss.

⁸¹. Ver PUJADAS, Joan Josep. **Etnicidad. Identidad Cultural de los Pueblos**, EUDEMA, Madrid, 1993, pp. 49 y ss.

⁸². Ver GEERTZ, Clifford. **La Interpretación de las Culturas**, GEDISA, Barcelona, 1990. pp. 203 y ss.

de la modernidad".

Esta sugerente tesis permite superar un defecto que ya se había señalado con antelación: la dicotomización impenetrable entre dominados y dominadores. Este enfoque, por el contrario, permite superar la visión maníquea y ayuda a examinar adecuadamente las diversas aristas de la relación de dominación, particularmente, la interpenetración de las indicadas esferas y la eventualidad de que los propios instrumentos de dominación sean reciclados por los dominados en favor de sus estrategias de contradominación. En consecuencia, en referencia al problema de la identidad, ésta no se construye solamente en negativo, como una reacción a la dominación, sino como un vector activo y positivo, donde intervienen las aspiraciones, creencias, mitos, esquemas de percepción, pensamiento y acción de los actores, como un acto de afirmación creativa que no sólo ayuda a "acomodarse" o "resistir" la dominación, sino en determinadas condiciones, a volcar la propia situación de subordinación estructural⁸³.

Pero, más allá de este análisis, que sutilmente reintroduce la dicotomía "afectividad/racionalidad" que por largo tiempo aletargara al conocimiento occidental sobre la diversidad humana, resulta indicativo la polémica surgida al interior de activistas y analistas provenientes de sociedades del "tercer mundo", sitio donde la polémica entre "esencialismo" y "constructivismo" encontraría mayor despliegue.

El problema tiene que ver con el enunciado de la verdad. En efecto, para pocos era desconocido que las verdades del poder no eran tales, sino tan sólo constructos de la dominación, así como tampoco era desconocido que la "invención de tradiciones" de los dominados, lejos de ser una respuesta "objetiva" a lo anterior, era una reconstrucción elaborada por los dominados desde los imperativos políticos del presente. Ahora bien, este descubrimiento, si bien

⁸³. Ver THOMAS, J. **Out of Time: History and Evolution in Anthropology Discourse**, Cambridge U Press, USA, 1989.

había permitido cuestionar en su raíz a los constructos oficiales, no había logrado evitar un efecto paradójico: los planteamientos identitarios de los "nativos" también aparecían como una simple invención o manipulación ideológica y, por lo tanto, carente de credibilidad. La respuesta de los subalternos más radicales, al parecer, fue aguzar su esencialismo y aumentar el conflicto con la academia de predominio constructivista, a nombre justamente del "contrapoder" que encierra la lucha contra lo que ampara la "cientificidad" occidental⁸⁴.

Este inesperado esquematismo, por suerte, pudo ser roto por la fuerza misma de los planteamientos. Aunque no se puede evitar los extremos, no cabe duda de que la dicotomía es falsa: es obvio que el esencialismo tercermundista le debe mucho al análisis constructivista --de hecho, muchos teóricos del área son los representantes más acérrimos de esta tendencia--, así como es innegable el espacio que esta última corriente ha abierto a la recuperación de la "esencialidad". En consecuencia, cabe dirigir los fuegos hacia la tarea que, por el momento, había sido eludida por la insospechada irrupción de la política en el problema de la identidad. Es así que, por último, en este recuento se retoma la discusión sobre lo que esta categoría puede aportar todavía al problema de la naturaleza humana y el complejo problema de su determinación social.

3.1.5 UNA SALIDA A LA POLEMICA

Luego de este apretado recorrido, no cabe duda de que el problema de la identidad ha sido puesto en profundo cuestionamiento. Pero, eso no quita la necesidad ineludible de tomar una posición al respecto. Para ello, nuevamente es importante retornar a Pujadas.

⁸⁴. Ver FRIEDMANN, J. "The Past in the Future: History and Politics of Identity", in *American Anthropologist*, 94 (4), USA. 1991.

Según este autor, de todos modos, en lo que concierne al problema identitario,

... la Antropología Social ha profundizado en un enfoque humanista orientado hacia el estudio de los sistemas de significados y de relaciones sociales, enfatizando un enfoque emicista, para descubrir el lado oculto de los sistemas socioculturales, es decir, el punto de vista de los actores sociales (1993: 37).

En esta perspectiva, nada es más consecuente que adoptar una posición que permita indagar sobre la forma como los actores perciben y construyen sus identidades. Esto, por cierto, implica aplicar un análisis que combine tesis tanto situacionalistas como constructivistas en una perspectiva "micro-macro"; ésto es, un enfoque que este mismo autor enuncia como un estudio combinado que atiende tanto las condiciones materiales de producción y reproducción de las identidades, como la dinámica específica de los elementos constitutivos de las subjetividades involucradas⁸⁵. En este sentido, se trataría fundamentalmente de identificar, tanto las condiciones históricas y materiales en que se desenvuelven los grupos específicos, como las estrategias que adoptan los individuos para mantenerse adscritos a entidades específicas en contextos marcados por la diversidad o la heterogeneidad social.

Entonces, subyace aquí la connotación de identidad como una búsqueda intencionada y significativa de continuidad de grupos enfrentados a circunstancias históricas y materiales específicas, y que, para lograrlo, apelan a su bagaje socio-cultural particular y específico. Al respecto, es pertinente señalar un camino analítico que el propio Pujadas se encarga de explicitar:

⁸⁵. Esta perspectiva es conocida en Europa como el enfoque "estructura-acción" y en norteamérica como enfoque "micro-macro". Los dos tiene en común tratar de superar la "dicotomía falsa" que separa a la "objetividad" de la "subjetividad". El punto es centrarse en las "prácticas sociales" y apreciar cómo los actores son influenciados por las estructuras, a la vez que éstas son readecuadas por su potencial creativo e interpelante. Ver RITZER, George. **Teoría Sociológica Contemporánea**, McGraw-Hill, España, 1995, pp. 453 y ss.

Esta reivindicación de continuidad en la discontinuidad se realiza fundamentalmente a través del discurso político en el que la confrontación frente a otros destaca el propio repertorio cultural-simbólico, seleccionado en cada presente histórico para que sea relevante la confrontación (1993: 64).

Pero, en este intento de caracterización, cabe prevenirse de cualquier determinismo o visión unilateral del fenómeno. La construcción de identidades no es únicamente un problema económico, ni sólo político, ideológico o emocional, sino un fenómeno complejo que integra todos estos planos a la vez. Pero tampoco como algo maleable e indeterminado. En realidad, todas estas aristas encuentran coherencia en tanto se refieren a algo que si cabe defender como específicamente humano: la producción de **sentido**.

En esta medida, se puede evitar enfoques sobre la identidad que, dicho sea de paso, son también muy populares en la sociedad civil. El atribuir su conformación únicamente a aspectos afectivos o irracionales, por ejemplo, es una teoría muy en boga que cabe debatir. A menudo se piensa que las afirmaciones identitarias tienen que ver con el famoso "miedo a lo desconocido", como secuela de algo tan irracional como simplemente dejarse intimidar por personas con rasgos físicos asociados a algún peligro o riesgo tormentoso. Dentro de esta argumentación, la conclusión lógica es que la identidad se contruye a partir de causas emocionales y que los problemas derivados pueden ser enfrentados a través de "descondicionamientos" psicológicos. No puede haber nada más vanal que este esfuerzo inútil.

En descargo, Mary Douglas nos entrega un enfoque interesante al respecto⁸⁶. En su análisis estructuralista de la "contaminación", nos hace ver que la repugnancia hacia algo no puede ser atribuido a aspectos meramente emocionales. En realidad, tales reacciones tienen que ver con el nexo que toda práctica social tiene con un orden cosmogónico compuesto por partes opuestas y complementarias.

⁸⁶. Ver DOUGLAS, Mary. **Pureza y Peligro. Un Análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú**, Siglo XXI Editores, Madrid, 1973.

Reaccionar contra toda alteración del orden, por supuesto, tiene que ver con aspectos inmediatos y triviales que "ofenden a los sentidos"; pero la implementación de medidas para reestablecerlo evidencia que tal carga afectiva, en realidad, está referida a pautas culturales que le asignan sentido. Todo acto de adscripción y exclusión, por lo tanto, constituye un acto ritual repleto de significado y las conductas desplegadas adquieren una connotación "más humana"⁸⁷.

Mirado de este modo, el problema de la identidad nucleada en torno a la noción de "razas" puede ser aprehendido de modo más coherente e integral. Desde la perspectiva de las estructuras, constituye una doctrina coherente y funcional que responde a los imperiosos deseos de conformar un cuerpo social sano; desde el sujeto, es un comportamiento que de un modo u otro busca reestablecer un orden alterado por la necesaria convivencia con el "diferente". De allí su vigencia tan generalizada y grado de conflictividad. Y por ello es justificable la necesidad de remitir el problema hacia un problema tan clave como justamente el de la construcción de la sociedad.

3.2 IDENTIDAD Y CONSTRUCCION NACIONAL

3.2.1 IDENTIDAD, RAZA Y NACION

Recapitulando lo anterior, se puede ya afirmar sin ambages que, para excluir al "otro", es necesario esgrimir argumentos legitimantes en su contra, lo que lleva simultáneamente a la afirmación propia: esa es la médula del **proceso identitario**. En

⁸⁷. "Ya que sostengo que las ideas acerca de la separación, la purificación, la demarcación y el castigo de las transgresiones tienen por principal función la de imponer un sistema a la experiencia, que de por sí es poco ordenada. Sólo exagerando la diferencia entre adentro y afuera, encima y debajo, macho y hembra, a favor y en contra se crea la apariencia de un orden". DOUGLAS, Mary. **Pureza y Peligro. Un Análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú**, Siglo XXI Editores, Madrid, 1973, p. 17.

efecto, para cualquier persona no es suficiente constatar su contraste con los demás y tomar conciencia de sí y de los valores que lo adornan; implica también definir sus prerrogativas ante los "otros" y apuntalar derechos sobre recursos en disputa. La identidad, en consecuencia, no es sólo conciencia de sí, sino también localización fáctica de un individuo en el plexo social, y con ello, posibilidad de abrirse un sitio dentro de la complejidad social para acceder a bienes, recursos y servicios, ya sean éstos materiales o simbólicos.

A nivel social, este enfoque plantea que cada identidad grupal se construye, afirma y reconstruye constantemente en función de las oposiciones concretas que el grupo que la porta mantiene con otros grupos igualmente ávidos de acceder a los recursos que están bajo su interés. La **identidad social**, por lo tanto, no es comprensible si no es en su perspectiva relacional; es decir, en cuanto constituye un proceso de construcción subjetiva dentro de una confrontación objetiva con la **alteridad**. Siendo así, en situaciones de contraste o confrontación social, para un grupo es importante no tan sólo definir el objeto de disputa, sino también el sustrato subjetivo desde el cual se afirma su derecho sobre tal, aspecto que por lo general es asumido como un auténtico proceso de adscripción identitaria colectiva. En este sentido, para cada entidad es absolutamente imprescindible remitirse a su respectivo **horizonte histórico y cultural**, de donde extrae los "factores diacríticos" y las "orientaciones de valor" más caros y oportunos para dirimir posiciones frente a su rival⁸⁸. Es ésta la "frontera" que genera derechos y prerrogativas hacia adentro y prohibiciones o exclusiones hacia fuera; que forma además un ámbito comunicacional suficientemente acotado y preciso, donde cada uno de sus miembros cultiva su "forma de ser" y asimila el sentido colectivo de su existencia; y donde, por cierto, no caben quienes no dominan ni aceptan sus códigos.

Es así que, dentro de situaciones de choque entre entidades socio-

⁸⁸. Ver BARTH, Fredrik. **Los Grupos Etnicos y sus Fronteras**, FCE, México, 1976.

culturales marcadamente diferentes o desiguales, aquella que capta a su favor recursos fundamentales en detrimento de los "otros", tiende necesariamente a implementar mecanismos justificativos para mantener su privilegiada posición ante ellos. A partir de ese instante, la verdad del poderoso se erige como única verdad; la de los dominados se queda silenciada o desvalorizada. Y como las razones del dominador no explican únicamente la diferencia, sino también la desigualdad, se refuerzan ideológicamente las prácticas de exclusión o silenciamiento del dominado, cerrándose así el ciclo de su discriminación concreta y real.

Pero, como ya se había anticipado, sólo en ciertos períodos y ciertas sociedades, circunstancias específicas de índole demográfica, económica y cultural han propiciado que sus sectores dominantes tomen el indicador racial no sólo como factor preponderante de dominio y supremacía socio-económica, sino también como elemento fundamental de su afirmación identitaria. En realidad, la segregación del racialmente diferente no sólo es ocasionada por la necesidad de excluirlo de determinados beneficios y de este modo obligarlo a depender de su favor, sino también por el imperativo de dotar de un sentido existencial y teleológico a un grupo supuestamente predestinado a controlar y administrar un territorio o una sociedad por su simple pertenencia racial. De allí hay un paso para iniciar procesos nacionalistas con la plena utilización política del factor racial.

En el presente siglo, la manipulación de la raza en procesos de construcción nacional se ha suscitado con mayor profusión en países de alta densidad demográfica y con crisis por escasez de recursos, servicios y empleo para su población⁸⁹. Pero, estas circunstancias no explican por sí solas el brote del racismo a escala nacional. La necesidad de establecer criterios para redistribuir lo escaso de acuerdo con prioridades, es obvia. Sin embargo, efectuar no sólo una clasificación y depuración demográfica interna, sino también un proceso de expansión externa mediante el privilegiamiento de

⁸⁹. Ver MONTROYA, María Angeles. **Las Claves del Racismo Contemporáneo**, Libertarias/Prodhufi, España, 1994.

factores "naturales", inconfundibles y patéticos, tales como la lengua o la "raza", es algo que requiere mayor explicación: ¿porqué precisamente remitirse a estos indicadores para distribuir, acaparar o incrementar los bienes escasos de una sociedad?

Para algunos autores, ésto no podría ser entendido de otra manera que como una cómoda manipulación ideológica de los "sentimientos populares" por parte de los sectores dominantes; el objetivo para éstos sería el alinear al "pueblo" en torno a sus intereses particulares, encubriéndolos de modo tal que apareciesen como un "valor general" y así mantener incuestionable su posición de privilegio⁹⁰. Pero, ésta explicación es limitada en tanto pone demasiado énfasis en la operación encubridora, dejando sin suficiente análisis precisamente la constitución de ese "sentimiento popular" y sus puntos de contacto con los nacionalismos de corte étnico-cultural⁹¹. Ante la evidencia de que ésto fue posible sólo en ciertos países de determinada tradición y cultura, resta saber cómo ésta fue desarrollándose y en qué momento y circunstancia fue exacerbada y manipulada por el agente dominador, convirtiéndose incluso en una seductora doctrina susceptible de generalizarse a nivel internacional, precisamente por la facilidad de su concepción.

Es en la Europa central del primer tercio del presente siglo donde el "llamado de la raza" cobró mayor fuerza doctrinaria y cristalizó

⁹⁰. Ver DUNCAN, Q. y POWELL, I. **Teoría y Práctica del Racismo**, Ed. Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica, 1988.

⁹¹. Al respecto, es oportuno diferenciar entre lo que varios autores han denominado "nacionalismo cívico" y "nacionalismo étnico", conceptos muy ligados a las estrategias fundamentales de construcción del Estado-Nación en el mundo occidental: en el primer caso, atribuido al modelo francés, "*es el Estado quien genera artificialmente una nación*", en tanto que en el segundo, atribuido a los alemanes, "*es la nación, originaria y natural, quien busca desesoeradamente un Estado*". Esta última es la más propicia a introducir a la "raza" dentro de su idea de construcción nacional. Ver LAMO DE ESPINOSA, Emilio (Ed.). **Culturas, Estados, Ciudadanos**, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 41.

en un régimen explícitamente encaminado a constituir y ejercer la "supremacía blanca" a nivel mundial. Sin detenernos en un recuento o una explicación exhaustiva al respecto, queda al menos la pauta para juzgar su incidencia multicausal, donde caben no sólo los factores de índole económica y política que rodearon a esta sociedad, sino también la influencia de su "imaginario social". La idea de ser una "raza" superior y predestinada había sido largamente forjada dentro de una larga tradición estética e intelectual, e interiorizada por la población y sus instituciones como algo "natural". Y en cierta coyuntura de expansión económica y política mundiales, para determinados sectores fue relativamente fácil aprovecharse de este sustrato subjetivo y organizar un sistema político "natural" y autoritario, con un "héroe" dispuesto a conducir a su pueblo hacia la restauración del orden social y el sentido de su existencia, aspectos supuestamente corroídos por elementos contaminantes del exterior.

Las trágicas secuelas de esta concepción son demasiado conocidas como para destinar algún acápite para narrarlas y sacar alguna lección⁹². Pero, en todo caso, ¿de qué modo se puede extraer elementos de este enfoque para apreciar lo ocurrido en el Ecuador, un país que no se orgullece precisamente de pertenecer a una "raza superior"? ¿En qué sentido este concepto se ha erigido, de todos modos, en un elemento importante de su construcción nacional?

3.2.2 EL ADVENIMIENTO DE LA RAZA

Es evidente que el racismo es fruto de una reacción conceptual a los problemas derivados de la diversidad humana. Es más: se constituyó históricamente como un **saber** específico el momento mismo en que la cultura occidental inició una reflexión sobre la guerra, la conquista y la dominación entre humanos.

Siguiendo ampliamente a Foucault en la obra ya citada, la construcción de la noción de la "historia", es realmente el punto

⁹². Ver DAVID, Claude. **Hitler y el Nacismo**, OIKOS-TAU, Barcelona, 1986.

de partida del problema que aquí nos ocupa: el saber histórico se constituyó como soporte de la instauración, expansión y consolidación de la "soberanía" de un determinado Imperio, y por lo tanto, dentro de este proceso, emergió como "verdad absoluta" y fuente de Derecho, con todas las derivaciones y efectos de poder que todo esto conllevaba. Pero, el caso es que, esta labor simultánea de justificación y encubrimiento, de ningún modo suprimió el problema de la dominación real de los sectores sojuzgados, ni los "saberes ocultos" negados por el discurso oficial. Al contrario, una vez que éstos empezaron a reactivarse, sobre todo por el reflote de "linajes nobles" y "héroes populares" adversos al Soberano, dieron origen a un discurso "contra-histórico" que justamente destacaba el valor de los ancestros en contra de las doctrinas globales y centralizadas que lo amparaban. Aquí es entonces donde brota la noción de "raza", pero, como puede verse, dentro de un contexto de interpelación y lucha, y con una connotación que se refiere más a las "familias", en sus mitos fundantes y trayectorias de lucha, que a los atributos físicos directamente observables en estos grupos. De este modo, no sería de extrañar que en su origen conceptual las razas se remitieran más a una noción de "guerra" que a los rasgos anatómicos de los querellantes. En todo caso, de haber existido algún interés por estos aspectos, la relativa homogeneidad fenotípica de los grupos en conflicto, habría matizado considerablemente su conversión en factor diacrítico de las agrupaciones humanas primarias.

No es del caso detenerse aquí en las características de esta "guerra de razas", ni en las tecnologías de poder por ella instauradas, las que, como se ha dicho, tuvieron lugar en Europa y a partir del siglo XVII. Interesa más bien destacar aquellos puntos que propiciaron, según Foucault, el subsiguiente paso hacia el racismo.

De acuerdo con este autor, las consecuencia más importantes de la "guerra de razas" fueron la dispersión de los saberes y la relocalización de los poderes, así como la proliferación de las verdades. Cuestionada la "gran verdad" y el "centralismo absoluto"

del soberano, los grupos humanos concretos habrían de replegarse hacia escenarios locales, para construir sus contraverdades y los ejes alternativos de poder. Es entonces que surgen los diferentes "pueblos históricos", con sus diversas denominaciones y características "étnicas". El orden político instaurado, en ese sentido, guardó una línea de continuidad con la guerra: en el fondo, en los espacios políticos acotados continuaron suscitándose tensiones y conflictos, tanto entre "propios" como hacia los "ajenos", estableciéndose regímenes de flexible y precaria estabilidad. Esto, en realidad, no sería otra cosa que la confirmación de lo que con agudeza Foucault describió como la "inversión" de la doctrina de Clausewitz: *"lo político es la propia guerra, pero continuada por otros medios"*; es decir, para este caso, un remanso en la batalla de las razas, la paz bordada en el paño de la belicosidad racial que nunca concluye.

El discurso de la Historia y el Derecho, en consecuencia, cambiaron por completo. Las versiones que insistían en proteger al Soberano, su "Unidad Sagrada con el Pueblo" y su "Gran Verdad", fueron colisionadas por aquellas que, lejos de ocultar la dominación y las diferencias, enfatizaban su interés por el "derecho de conquista", la "voluntad de resistir", la "predestinación", "liberación" o "salvación" de cada pueblo en particular. Algunos de estos grupos, incluso, habrían de acopiar suficientes tradiciones, mitos y bríos como para impulsar por su cuenta nuevas jornadas de conquista o reconquista, abarcando en determinados casos un radio de acción más vasto e incluso ámbitos extra-continetales. Como es de suponer, de esta conflictiva conjunción de tradiciones interpretativas habrían de surgir giros dramáticos no sólo en lo que concierne al "episteme" de la época, sino también en lo relacionado a los diferentes campos de saber y los poderes constituidos a su rededor.

No cabe duda de que también los intereses económicos perfilados en este período y al interior de este proceso, tuvieron su cuota de participación en la configuración de nuevos grupos sociales y la apertura de conocimientos. Pero ellos alcanzaron satisfacciones en la medida de que se introdujeron en la lucha por el poder aquí

mencionada. Y en este punto, es interesante mencionar la reflexión que Foucault hace al respecto: según este autor, el desplazamiento de las teorías de la soberanía por las elaboraciones ligadas a las luchas raciales, propició el surgimiento de los saberes "disciplinarios", los que luego se consolidaron como un frente lo suficientemente fuerte como para confrontar a los antiguos parámetros histórico-jurídico-filosóficos centralizadores. En otros términos, ésto significó desarrollar un interés más marcado por el individuo y sus capacidades productivas que por su mera existencia como "súbdito", "tributario" o "sujeto" subordinado a una voluntad superior; en términos de poder, ésto implicó desplegar un aparato que se preocupara más por la disciplina de los cuerpos que en su redención espiritual o la salvación general. Y desde una perspectiva más amplia, ésto implicó desarrollar más la idea de sociedad como **organismo** que como una entidad etérea, abstracta o esencial. En este sentido, no se habría de escatimar esfuerzo alguno para construir tanto una institucionalidad más compartamentalizada y especializada en administrar la vida y resguardar al cuerpo social de riesgos concretos de contaminación y muerte, como un saber de conjunto centrado más en la problemática de la **diversidad** y **finitud** humanas, que en su trascendencia metafísica y eterna.

No es rara entonces la coincidencia del surgimiento de disciplinas tales como la Biología, la Psicología y la Economía, con el despliegue de una institucionalidad estatal entregada por entero a "sanear" el "cuerpo social" y estabilizarlo como un sistema de clases libre de cualquier disfuncionalidad, anomalía o patología. Tampoco es extraña la forma como se ha ido construyendo bajo estos parámetros un tipo de subjetividad individualista, así como las matrices simbólicas adecuadas para responder a un mundo cada vez más competitivo, heterogéneo y materializado. Pero, en todo caso, no deja de parecer "sospechosa" esta insistencia en el orden y la depuración ascéptica y racionalizante de la sociedad en su conjunto. Y no cabe duda de que ésto obedecía desde un comienzo al intento de encubrir las contradicciones inherentes al sistema, el que seguía enfrascado en la "guerra de razas". Su dinámica, en

rigor, más bien había agudizado la desigualdad social tanto interior como exterior, aspecto que, al alcanzar un alto grado de conflictividad, no podía ser tratado sino a través de tecnologías desprendidas de la guerra: la represión, la exclusión, la expulsión, la clínica y la cárcel.

Según Foucault, todo lo anterior habría coincidido con la expansión europea acaecida sobre todo entre los siglos XVII y XIX, donde el tratamiento conceptual de la diferencia humana contactó de lleno con la doctrina positivista y el evolucionismo darwiniano. Y es en este contexto que el racismo, ya como un conjunto coherente de proposiciones "científicas" y "filosóficas", habría de aparecer con fuerza como opción a la vez constitutiva y encubridora. Su ubicuidad habría sido provocada no sólo por un imperativo de Estado, sino también por un requerimiento muy arraigado en la población civil, donde la mayor parte de sus individuos, al hallarse enfrascados en una dura lucha conceptuada como la "supervivencia del más fuerte y capaz", no tuvo otra alternativa que echar mano de estos presupuestos para intervenir con ventaja en ella y alcanzar el peldaño superior, casi como una auténtica "razón de vivir".

De este modo, las desigualdades sociales provocadas por procesos de conquista, dominación y explotación, alcanzaron una explicación "científica" consistente, donde destacó la retórica **naturalizante** de la mentada desigualdad. Ante el imperativo de explicar las desigualdades sociales desde el interés del dominador, esta doctrina no se limitaría a defenderla sólo con argumentos jurídico-políticos, sino como alegato en favor de un orden concebido como "natural", con toda la parafernalia pseudocientífica que tuviere a bien acopiar.

Cabe suponer entonces que, con este equipamiento conceptual, ante las polaridades provocadas por la disputa concreta de bienes, servicios o valores, algunas subjetividades construidas en este piso, fácilmente pudieron eclosionar como prácticas de agresión o defensa contra el "otro" según los principios y modos de exclusión

arriba mencionados, es decir, como una lucha frente al biológicamente distinto y, por lo tanto, "inferior" y "contaminado". En este sentido, es explicable que los fueros personales se vean de pronto involucrados en escenarios de lucha y contradicción casi en forma irracional e involuntaria, respondiendo a los agravios personales como si fuesen atentados a su cosmovisión y cultura. Esto también permite suponer que, en virtud del isomorfismo estructural que existe entre mentalidad y sistema social y simbólico, ante el "llamado de la raza", estas instancias llegaron a hilvanarse en torno a un frente común, hasta configurar una comportamiento colectivo que tendría por característica el contar con un consenso "vital" construido desde abajo y con una correa de transmisión que conectaba a estas subjetividades con ejes más amplios de poder encadenados hacia arriba. Aquí radica entonces el riesgo del uso inadecuado o protervo de un detonante discursivo tan explosivo como el racial. Por proteger un sistema que se funda en la desigualdad social, la manipulación de los valores racistas, por su ambigüedad y arraigo, se puede avanzar hacia situaciones de enorme e incontrolable peligrosidad que, articuladas a alguna "razón de Estado", incluso pueden llegar al mismo genocidio en contra de determinados estratos o pueblos "inferiores".

En todo caso, sólo resta mencionar como descargo que, tal riesgo es mucho más pronunciado en las sociedades totalitarias e intolerantes, sobre todo en las que, ante la incapacidad de manejar adecuadamente la diversidad y desigualdad socioculturales, han colocado como factor diacrítico y resolutorio precisamente a lo racial. Pero, también se puede mencionar que, al menos hoy en día, la mayor diversidad, complejidad e incidencia de los medios de comunicación, pese a su ambiguo papel en la configuración de valores sociales, también puede contraponerse a la manipulación de los viejos esquemas e inscribir en las subjetividades elementos interpelantes que combatan el centralismo y verticalidad de las verdades oficiales y los poderes constituídos. En ese sentido, el problema radicaría más bien en lograr una línea alternativa de consenso que, hilvanando también subjetividades e instancias colectivas, permita a los individuos actuar con mayor conocimiento,

propiedad y equidad ante los problemas suscitados por la desigualdad social y la diversidad socio-cultural.

3.2.3 LA GUERRA DE RAZAS EN AMERICA LATINA

Es obvio que, en los países colonizados, el racismo ha tenido su auténtico "laboratorio". Aquí, sus postulados han logrado eclosionar en un orden jerárquico que coloca a los grupos humanos de acuerdo a su "raza" o "color", "clase" o "estamento" y "mentalidad" o "cultura". Desde luego, este orden ha sido organizado desde la óptica y escala del invasor, según sus categorías y principios de clasificación social y, por cierto, de acuerdo con su interés económico fundamental.

En el caso de la América indígena, lo anterior es más que evidente. En realidad, como ya se había notado con anterioridad, la institucionalidad que rige a determinados países, ha sido construida a partir del argumento racista, cuyos rescoldos permanecen hasta la actualidad.

En efecto, frente a la población indígena, luego de la etapa bélica, al conquistador tenía por misión organizar el orden colonial desde el interés imperial. Pero pronto esa estrategia chocó con las realidades locales, las que se oponían a los esfuerzos de centralidad no sólo desde las instancias "indómitas" de los desde ese entonces denominados "indios", sino también desde los espacios cuasi-feudatarios de los propios conquistadores. El orden social, entonces, se ubicó de la forma más compulsiva entre el Derecho Soberano esgrimido por los funcionarios coloniales y los múltiples "derechos de conquista" de la soldadesca, a lo que se agregaba como "telón de fondo" el conjunto de sublevaciones y levantamiento indígenas que jamás dejaron de también hacer resaltar sus verdades a su modo.

Ello explica, entonces, la endeble estructuración institucional de las formas administrativas tanto coloniales como republicanas. Los

intentos de centralidad, que no eran otra cosa que momentos o fases efímeras del continuum bélico racial, no cuajaron de una forma definitiva puesto que sus agentes dispusieron para estas edificaciones un andamio que necesariamente conducía a la exclusión y la conflictividad, pero jamás a la ansiada unidad.

Ahora bien, aunque no es del caso mencionar aquí su trayectoria, es pertinente mostrar al menos los aspectos más importantes del modo como, en los países americanos, el racialismo puso su impronta en la estructuración de su institucionalidad estatal y sociedad civil.

No cabe duda que los fundamentos de nuestra sociedad se hallan en el discurso jurídico-político desplegado desde la Colonia. En sus primeras formulaciones, éste ensambló precariamente el Derecho Soberano con las normatividades locales gestadas por los colonizadores y el Clero. Sin embargo, el derecho o el interés de los indígenas, nunca fue tomado en cuenta. Mas bien fue negado, pero con el objeto de facilitar la incorporación de estos grupos al escalón más bajo de sociedad colonial, aspecto que desde luego se constituyó en la ventaja económica más importante para los colonizadores: el argumento de la exclusión, como puede adivinarse, fue el de la "raza": las más fuertes habían vencido a las más débiles y, cual botín de "conquista", éstos debían sufrir el castigo de ser colocados en los estratos más bajos, cuando no exterminados, y así pagar sus errores y debilidades naturales mediante el trabajo servil y las obligaciones tributarias frente a sus nuevos amos. El correlato de los calificativos no se haría esperar: en adelante, cada "raza" ya contenía su carga valorativa y sus epítetos adecuados, por lo que debía conformarse con ocupar su sitio en la escala de valores y en los estamentos ocupacionales. Desde esta óptica, la fusión de las diversidades étnicas aborígenes en la categoría de "indio" no era otra cosa que un silenciamiento de sus particularidades para mejor administrar sus recursos y mano de obra, transformación conceptual que, desde luego, implicaba crear todo un sistema de categorías humanas en respaldo de un nuevo orden económico y social en adelante implementado para el exclusivo aprovechamiento del colonizador.

De esta manera, como ya se anticipó, fue instaurado un orden que hacía coincidir raza, ocupación y cultura. En realidad ésto plasmó en una suerte de sistema de castas que no habría de descomponerse sino cuando ya avanzara la colonia y se gestara a su interior el incómodo problema del mestizaje.

No cabe duda de que en los siglos XVIII y XIX, bajo la influencia del Iluminismo, las colonias americanas fueron impactadas por sus principios universalizantes, egalitarios y fraternizantes. Como lo indica Todorov⁹³, esta doctrina conllevaba una impugnación al Antiguo Régimen y una alegoría al orden moderno a través de una curiosa fusión de los conceptos de "razón" y "naturaleza". La conculcación de los derechos naturales de una nueva prosapia, los "criollos", obligaba a estos últimos a crear un nuevo concepto de "nación" y descolgarse del poder soberano metropolitano y así proteger sus intereses como entidades socio-políticas diferenciadas⁹⁴.

Pero, en varios países, la aplicación de estos principios no pudo asimilar ni conciliar el retorno a la natura y más bien propició, a guisa de egalitarismo, que se engendrara el concepto alternativo de lo "mestizo". Con ello quedó abierta la puerta a la ambigüedad y la incertidumbre de las cosas inacabadas, cuestión que permanece hasta la actualidad.

En efecto, el "mestizaje" se convirtió en una meta para estas sociedades, pero con una connotación difícil de resolver: en

⁹³. Ver TODOROV, Tzvetan. **Nosotros y los Otros**, Siglo XXI Editores, México, 1991.

⁹⁴. La influencia francesa en la creación del Estado-Nación fue evidente. Se buscaba el poder político para luego, en un segundo momento, crear la "nación", justo al revés de la forma como procedieron las sociedades adscritas a la tradición jurídica anglosajona y alemana. Para éstos, el Estado es consecuencia de la "sangre" y no su antecedente. Es una unidad cultural irrenunciable y no un mero acuerdo político "racional". Ver JAFFRELOT, Christophe. "Los Modelos Explicativos del Origen de las Naciones y del Nacionalismo", en DELANNOI, G. y TAGUIEF, P.A. (Comps.). **Teorías del Nacionalismo**, PAIDOS, Barcelona, 1993.

realidad, no se trataba tan sólo de "mezclar sangre" con la del superior, para así "mejorarla", sino de **negar** el aporte de los componentes indios y negros, y de los valores culturales asociados a aquellos que poseían hemoglobina inferior. Ser "mestizo", en consecuencia, no era otra cosa que dejar de ser indio o negro, para así pasar a una condición cultural totalmente anodina que, al estigmatizar los signos físicos y culturales que no coincidieran con el ideal superior europeo, se colocaba en un callejón sin salida. De allí el "pecado original" de la mayoría de las jóvenes naciones americanas postcoloniales: su no coincidencia entre una centralidad política forjada a partir de una idea artificial de nación y la pluralidad socio-cultural de su sociedad civil, definitivamente no acogida y mas bien combatida desde la esfera oficial⁹⁵.

Este "plebiscito de todos los días", sin embargo, fue difícil de conseguir y, la forja de una idea de nación en las sociedades postcoloniales, pese a la riqueza de sus "tradiciones inventadas" (Hobsbawn), nunca articuló las realidades socio-culturales de los segmentos indígenas de la población civil, cuyas particularidades, al contrario, precisaban ser "olvidadas", si se quería seguir siendo fieles a la fórmula renaniana para construir nación. Pero, en tanto estas realidades locales continuaban interpelando con su sólo presencia, el Estado se conformaría como un sector impuesto y desproporcionado, agravando la "ingobernabilidad" atribuida por lo general a los países iberoamericanos⁹⁶.

⁹⁵. Aquí cabe recordar la célebre fórmula del pensador francés Ernest Renán, a la que por lo general se remite la tradición política latinoamericana: "*lo que constituye una nación no es el hablar una misma lengua o el pertenecer al mismo grupo etnográfico; es haber hecho grandes cosas en el pasado y querer hacerlas en el porvenir*". Es un "*plebiscito de todos los días*", voluntario y conciente, que permite configurar un conjunto social que gira en torno a las "*glorias comunes en el pasado y una voluntad común en el presente*". Ver RENAN, Ernst. *¿Qué es una Nación?* y "*Cartas a Strauss*", Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 82.

⁹⁶. Al parecer, la fórmula hobbesiana del Estado desarrollada por Carl Schmitt puede aplicarse a esta situación y de paso, evocar magníficamente la propuesta foucaultiana: "*El Estado es*

Pese al rico y extenso debate generado en las sociedades latinoamericanas sobre su pasado y destino común⁹⁷, las dificultadas engendradas por este vacío serían las encargadas de desprestiar al "criollismo" decimonónico y su derivación en el "mestizaje". Y es ésta la circunstancia que facilitó que, con apoyo en las doctrinas positivista y neo-darwiniana, el mestizaje fuera transformado en el arquetipo más representativo de la "barbarie", en clara dicotomía con la "civilización"⁹⁸. A la par de que no

la perpetua guerra civil impedida. Su dinámica es la opresión de la revuelta, la perpetua sujeción de un caos que tiene su fuente en la naturaleza mala de los individuos. Estos se sienten impelidos por su propio deseo de autonomía, pero sucumbirían a los horrores de su emancipación si no acudiera a salvarlos la facticidad de un poder que vence a todo otro poder". Ver HABERMAS, Jürgen. **Identidades Nacionales y Postnacionales**, TECNOS, Madrid, 1994, p. 70.

⁹⁷. A las posiciones virtualmente genocidas de Sarmiento en contra de las "razas decadentes", cabría evocar las propuestas de una pléyade de pensadores que, como Martí, buscaban integrar a las culturas aborígenes dentro de la idea de "latinoamérica". Sobre este intenso debate, ver SACOTO, Antonio. **El Indio en el Ensayo de la América Española**, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo Cuenca, 1981.

⁹⁸. Esta dicotomía, creada por Sarmiento en defensa de una recolonización anglosajona, encierra un llamado a un virtual genocidio que en nada se compadece con el sitio que este "pensador" ocupa en las esferas de la educación oficial aún hasta nuestros días. Para él, "*las razas americanas viven en la ociosidad y se muestran incapaces, aún por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto sugirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados ha producido. Pero no se ha mostrado mejor dotada de acción la raza española cuando se ha visto en los desiertos americanos abandonada a sus propios instintos*". ¿El destino de los indios? "*Desaparecer en la lucha por la existencia, en presencia de razas superiores*". (Cit. por Sacoto, 1981: pp. 44 y 53).

encajaba dentro de la prédica del "orden racional" del positivismo, el "mestizo", en cuyo interior también arrastraba a lo indio y al negro, aparecía como el "enemigo interno", el "ingobernable", "reacio", "retorcido" y "necio", el hombre que definitivamente había que integrar a la "blanquitud" para darle civilización. Ya sea tratado desde la perspectiva economicista u ocupacional, es decir, como "obrero" o "clase trabajadora", o desde el criterio étnico-cultural, o sea como "cholo", "mulato" o "zambo", el asunto es que entró a este esquema categorial como una auténtica aberración que había que superar con un abstracto "civilizamiento".

Por otro lado, ante la de todos modos insalvable presencia de los indios, ¿qué es lo que se postulaba conceptualmente en este pensamiento "liberal"? Indudablemente, aquí se mezclaron diferentes impresiones, que iban desde el romanticismo roussoniano, hasta las primeras elaboraciones biologicistas que confirmaban de manera definitiva la inferioridad racial y cultural de esta población⁹⁹. Lo dramático del asunto es que, como solución a sus problemas, no se les entregaba otra opción que fundirse en el mestizaje, cuestión que como ya se ha analizado arriba, de por sí constituía un verdadero callejón sin salida¹⁰⁰.

Ahora bien, el transfondo de todas estas categorizaciones consiste en que expresan las situaciones no resueltas de desigualdad socio-económica de la población, que todavía va de la mano con la segregación racial y la exclusión político-cultural. No es una coincidencia que en países como el Ecuador, Bolivia o Guatemala, la mayor parte de los pobres sea precisamente campesina e indígena, que la clase obrera esté compuesta sobre todo por "cholos", y que las élites económicas y políticas sean "blanco-mestizas". En términos foucaultianos, en estos países todavía se estaría en una "lucha de razas", aunque en un estado donde las verdades oficiales

⁹⁹. Para una observación similar en Bolivia, ver OTERO, Gustavo, *Figura y Carácter del Indio*, Ed. Juventud, La Paz, 1985.

¹⁰⁰. Ver IBARRA, Hernán. "El Laberinto del Mestizaje", en VARIOS, *Identidades y Sociedad*, CELA-PUCE, Quito, 1992.

empiezan a ser contrastadas por los "discursos ocultos" de los oprimidos, los despreciados o los olvidados.

En efecto, ahora se tiene en estos países la "contraverdad" articulada y contestataria de los "indios" y de los "negros", e incluso la de los propios "mestizos" interesados en llenar de carga positiva a su condición cultural. Lo sintomático e inquietante es que, de todos modos, lo fundamental de la discusión contemporánea sobre la representatividad de su institucionalidad, sigue ubicado en el terreno de la "lucha de razas" y, al parecer, no puede desarrollarse sin considerar ese escenario. Las tesis del movimiento indígena latinoamericano que postula el reconocimiento de lo "pluricultural" y "plurinacional", según ésto, continuaría por ese derrotero y, por ello, las sociedades latinoamericanas deberían atenerse a las consecuencias de haber instaurado un momento cualitativo nuevo a esta lucha de razas.

Ahora bien, ya con todos estos elementos, se puede pasar a un análisis de la situación del racismo en el Ecuador contemporáneo.