REHACIENDO LA NACIÓN

Lugar, identidad y política en América Latina

REHACIENDO LA NACIÓN

Lugar, identidad y política en América Latina

Sarah Radcliffe
Sallie Westwood

Ediciones
Abya - Yala
1999

Traducido de Remakingi the Nation Place, Identity and Politics in Latin American
Autores: Sarah Radcliffe y Sallie Westwood. London and New York, 1996
Traducción: Jorge Gómez R., revisado por Pilar Larreamendi
Ilustración de portada: El cuarto de Rosakia, oleo sibre tela 1975. Autor: Gérman Pavón
1a. Edición en Español ©Abya-Yala 1999.

REHACIENDO LA NACIÓN
Lugar, identidad y política en América Latina
Sarah Radcliffe y Sallie Westwood

1a. Edición — Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 562-633 / 506-247
Fax: (593-2) 506-255
E-mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org.
Quito-Ecuador

Autoedición: Abya-Yala Editing
Quito - Ecuador

Impresión Docutech
Quito - Ecuador

ISBN: 9978-04-472-8

Impreso en Quito-Ecuador , 1999

Para Guy, Jessie y Dylan
S.R.
'Dedicado a la persona que amo'
S.W.

CONTENIDO

CONTENIDO 7
Agradecimientos 9
Prefacio a la edición en Español 11

Introducción 13

1. IMAGINANDO LA NACIÓN
Repensando las identidades nacionales 25

2. 'RAZA', ESTADO Y NACIÓN 55

3. ECUADOR
Haciendo la nación 87

4. CREANDO PERTENENCIA
Formaciones culturales, identidades e imaginarios correlativos ... 129

5. ¿LUGARES NACIONALIZADOS?
Las geografías de la identidad 167

6. GÉNERO E IDENTIDADES NACIONALES
Masculinidades, feminidad y poder 205

7. REHACIENDO LA NACION
Democracia y pertenencia 245

BIBLIOGRAFÍA 263

ILUSTRACIONES

I.1 Mapa del Ecuador 17

1.1. Superbloque, un personaje reconvertido culturalmente
a partir de superman 42

3.1. Mitad del Mundo: torre central y bustos de los héroes
asociados con la misión geodésica francesa del siglo dieciocho . 93

3.2. Instituto Geográfico Militar 106

3.3. Mural dentro del Instituto Geográfico Militar, Quito 106

3.4. Mapa mural en el edificio del Instituto Geográfico Militar,
Quito 107

5.1. La extensión socioespacial de la identidad aymara en 1984;
se observa la interacción dinámica entre el Aymara, el
Quechua y el Castellano 177

5.2. Ecuador: pintura de tigua que muestra un paisaje
rural andino 179

5.3. Pintura de tigua que muestra el interior de una vivienda
después de un nacimiento 180

5.4. Mapa con la extensión de los reclamos de tierra según las
propuestas de la OPIP desde inicios de los años noventa 197

AGRADECIMIENTOS

Es verdad, y una verdad de evidente, decir que un libro es el resultado de las interacciones y reflexiones compartidas de los autores con un gran número de personas, tanto a nivel individual como colectivo. Este libro no es una excepción, y es difícil hacer justicia a todos y cada uno de los innumerables amigos, colegas y conocidos que nos alentaron a escribirlo.

En el Ecuador llevamos a cabo el trabajo de campo junto con un sinnúmero de personas e instituciones quienes, junto con aquellos que nos brindaron su tiempo, merecen un gran agradecimiento por su persistencia, humor y dedicación durante el proyecto. Nicola Murray, nuestra erudita investigadora, fue la clave para el éxito en el trabajo de campo, pues nos obsequió su experiencia y sus brillantes ideas, enseñándonos al mismo tiempo una diversidad de maneras de lidiar con los trámites burocráticos ecuatorianos. Nuestros mayores agradecimientos a ella y a su pequeño niño Tuntiac. En Guayaquil y Esmeraldas queremos agradecer a Norma Rodríguez, Gina Courzo Cangá, Pedro Castillo Cortés, Julio Arroyo Mina, Janet Preciado Camacho, Jackson Rodríguez G., Rosalit Olaya y Marlen Ponce Málala, así como a la Fundación para la Cultura Negra Ecuatoriana (FCUNE). Asimismo, Fidel Falconí, Jorge y Cecilia Salamon y Ampam Karakras compartieron con generosidad sus conocimientos e ideas con nosotros, ampliando inmensamente nuestra comprensión del Ecuador. En Cotopaxi el proyecto no habría tenido éxito sin la ayuda y el compromiso de Lourdes Llasag y los miembros de su familia, Angel, Rebeca y Raúl. Gaby Costa fue una perspicaz guía de museos. En Quito el centro de investigación FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) nos brindó un ambiente intelectual estimulante; quisiéramos agradecer a Amparo Menéndez Carrión, Francisco Carrión, Adrián Bonilla y Fernando Bustamante. En Colombia en la Universidad del Valle, en Cali, agradecemos a Gabriela Castellanos y Myriam Zúñiga por habernos dado su generoso y entusiasta apoyo para el proyecto.

En Gran Bretaña hemos recibido aliento y apoyo por parte de una amplia gama de individuos e instituciones. El Consejo de Investigación Económica y Social nos proporcionó una beca para trabajo de campo e investigación (ESRC beca R000234321). También agradece-

mos al Departamento de Geografía, Royal Holloway, de la Universidad de Londres, el tiempo que se nos concedió que nos dio tiempo para pensar, leer y escribir; igualmente al Departamento de Sociología de la Universidad de Leicester, y al Instituto de Estudios Latinoamericanos de Londres. Agradecemos especialmente a Felix Driver, David Gilbert, Denis Cosgrove, Klaus Dodds y Tim Unwin, del Royal Holloway, al igual que a James Fulcher, Vesna Popovski y Annie Phizacklea, de la Universidad de Leicester. John Dickenson, Jane Jackobs, Cathy Boyle, Tessa Cubbit y Pete Wade hicieron sendos comentarios a los borradores de los capítulos, mientras que Robert Ash trabajó con la bibliografía. Anthony Giddens nos brindó permanentemente su apoyo, y David Lehman nos motivó para que hablásemos con Anne-Christine Taylor y Nicola Murray. David Preston compartió con nosotros su bibliografía y sus ideas. Hannah Bryan-Brown, Natasha Middleton y Miguel Tuscano facilitaron el proyecto en varias etapas, por lo cual les estamos muy agradecidos. Justin Jacyno del Royal Holloway, y Pam Spoerry de la Universidad de Cambridge, ambos nos ayudaron con sus valiosas destrezas técnicas. En el último año, la redacción final de la obra en Leicester no habría sido posible sin la generosa colaboración de Rashpal Singh, Tirathpal Sing Naute y Rakesh Patel, que contribuyeron enormemente, cada uno a su manera, en la producción de este libro, a todos ellos nuestros más sinceros agradecimientos.

Agrademos también el habérsenos permitido reimprimir material de dos artículos de Sarah Radcliffe, que aparecieron anteriormente en *Ecumene* (3(1) 1996, Edward Arnold) y en *Gender, Place and Culture* (3 (1) 1996, Carfax Publishers, PO Box 25, Abingdon, Oxford OX 14 3UE).

Sarah Radcliffe y Sallie Westwood
Cambridge y Leicester 1996

Prefacio a la edición en Español

Es motivo de gran satisfación para nosotros, el ver la edición en español de "Rahaciendo la Nación", que fue publicada inicialmente inglés en 1996.

Deseamos agradecer a las varias instituciones y personas que facilitaron esta publicación.

Primeramente, agradecemos al Departamento de Geografía Universidad de Cambridge, y New Hall Cambridge, por proporcionar los fondos para la traducción.

Nuestros más sinceros agradecimientos a Jorge Gómez por su excelente trabajo trasformando nuestras ideas en un español claro y comprensible.

Pilar Larreamendy ayudó a la comunicación transatlántica, muchas gracias. Agradecemos a Abya Yala donde distintas personas hicieron el seguimiento de este proyecto; nuestros especiales agradecimientos a Consuelo Fernández y José Juncosa.

Sarah Radcliffe
Cambridge
Septiembre 1998

Salie Westwood
Leicester

INTRODUCCIÓN

Esta obra explora la compleja temática de las naciones, los nacionalismos y las identidades nacionales en América Latina. Si bien nuestro enfoque es específicamente regional, nuestro interés está dado por una serie de temas políticos y teóricos que amenazaron e incluso llegaron a conmover los frágiles cimientos democráticos de períodos anteriores. Actualmente vivimos en un mundo lleno de discursos nacionalistas, más entretejidos que antes gracias al capitalismo internacional. Nuestra época está llena de contradicciones, algunas de las cuales se condensan en fervor nacionalista. Al pisar este terreno, lo hacemos con cierto *azoramiento*, ofreciendo un análisis que esperamos, motive el debate y, permita a quienes no están familiarizados con América Latina, un informe de manera que los lleve a repensar los temas globales.

Tanto la investigación que aquí presentamos como la obra misma nacieron a partir de nuestra anterior colaboración con la colección "Viva" (Radcliffe y Westwood 1993), una serie de estudios sobre género, racismo y protesta popular que teoriza sobre las exterioridades y los procesos subjetivos de acción política en el contexto de las "nuevas" democracias latinoamericanas. Utilizando la teoría foucauldiana de 'sitios', poder y cuerpo, la obra produjo una serie de explicaciones esenciales de las luchas por el poder, las identidades y las locaciones como una manera de reconstruir nuestra comprensión de la protesta popular y sus formas raciales y sexuales. Al llevar a cabo esta investigación surgieron una serie de preguntas concernientes al programa político que se desarrolla en América Latina, que al igual que en otras regiones, pone en primer plano la nación y las identidades nacionales, y lo hace de manera innovadora.

El nacimiento del estado nacional y la construcción de identidades nacionales en la época moderna fueron momentos claves para América Latina, continente donde identidades indígenas y europeas habían sufrido una profunda transformación durante los cinco siglos de cambio político, cultural y social. Actualmente estas sociedades,

donde los militares han jugado un papel crucial, se encuentran nuevamente en proceso de re-formación a través del desarrollo de discursos que reivindican identidades indígenas y minoritarias. Como parte de las luchas por la democracia en América Latina, esta reivindicación de la nación y las nuevas identidades nacionales está siendo generada desde dentro y más allá de las fronteras de los antiguos estados. El mundo posmoderno de América Latina ofrece una visión de las plurinaciones y las identidades etnizadas, que es de trascendental importancia para todo el mundo.

Hemos realizado la investigación y escrito esta obra en una coyuntura específica en la historia de las ciencias sociales, un momento en el cual las fronteras de cada disciplina están desapareciendo para adoptar formas novedosas y excitantes. Somos el producto de esta coyuntura, dos biografías intelectuales formadas en la geografía y la sociología que comparten intereses en el terreno de la antropología social. Creemos que los sujetos y las disciplinas no son conocimientos neutrales sino comprensiones políticas en todo el sentido de este adjetivo. La producción de conocimientos de las ciencias sociales es un acto político y estamos conscientes de las múltiples posiciones que ocupamos en cuanto mujeres blancas de la clase media, investigadoras y académicas empero, no aceptamos que nuestras comprensiones no puedan ir más allá. Consistentes con nuestro marco teórico, reconocemos que no podemos estar fuera de los discursos; podemos estar dentro de muchos y generar un sinnúmero de ideas que, esperamos, ayuden en el análisis y teorización de las identidades en América Latina.

En parte, nuestra investigación nació a partir de nuestro tema de investigación anterior: la política en los estados latinoamericanos, pero también de cierta inconformidad e incomodidad con una bibliografía siempre en expansión sobre naciones, nacionalismo e identidades nacionales, influida por el posestructuralismo, el mismo que, si bien suele ser excitante y esclarecedor, privilegia temas teóricos y su énfasis resulta cada vez más textual. Hemos aprendido mucho de este corpus de trabajo, pero aún nos quedan una serie de preguntas acerca del poder de los sentimientos nacionales y la potencia de las filiaciones nacionales en la vida de la gente, para las cuales no pudimos dar respuestas o explicaciones satisfactorias. Muchas de estas preguntas siguen evidentemente sin respuesta y continúan ocupando nuestro pensamiento. Por tanto decidimos trasladar el centro de atención, desde las producciones

literarias y artísticas un punto de vista inicialmente antropólogico de la vida social como contexto, volviendo así a Geertz (1973) y a la noción de 'descripción densa', en el intento de responder nuestras preguntas, especialmente en cuanto al tema de la importancia de las identidades nacionales. Nos parecía que las identidades nacionales estaban en todos lados y en ninguno, representadas en mapas, himnos, banderas, partidos de fútbol y presidentes. Pero su carácter tangible escondía la naturaleza oscura de la construcción que pretendíamos teorizar y analizar. Concluimos que las identidades nacionales debían ser pensadas de manera más esencial y que era preciso emprender un estudio que partiera de esta premisa. En resumen, tomamos la 'comunidad imaginada' de Anderson (1991) y nos preguntamos cómo se generaba, sostenía y fracturaba hacia la configuración de en un estado nacional, el Ecuador.

La investigación estuvo enmarcada por el hecho de que tanto los nacionalismos "oficiales" como los "populares" contribuyen a la generación y sostenimiento de la comunidad imaginada de la nación. Sin embargo, la distinción entre "oficial" y "popular" no señala una oposición binaria sino una compleja articulación que soporta y fractura la nación. De igual importancia para el marco de investigación fue comprender que las identidades son múltiples y que el yo descentrado produce una serie de relaciones complejas con la nación. Las entidades descentradas, sin embargo, no son infinitamente fragmentarias sino que se constituyen en relación con la biografía, la historia, la cultura, y sobre todo, el lugar. Es importante el hecho de que estas "posicionalidades" sean también los momentos de una nación descentrada que ofrecen una variedad de relaciones distintivas con "la nación" y la constitución de lo nacional. Por lo tanto, con el fin de entender mejor estas relaciones de la historia nacional -y la interacción entre lo social fracturado y el sujeto descentrado- el estudio se organizó en torno a estas fracturas. En consecuencia, la investigación empezó con la importancia del lugar y siete sitios característicos del Ecuador que fueron escogidos para llevar a cabo el trabajo de campo, y que van desde los principales centros urbanos (Quito y Guayaquil) hasta áreas rurales, pequeños poblados, aldeas amazónicas y la ciudad costeña de Esmeraldas, famosa por su larga historia de colonización negra y su proximidad con Colombia.

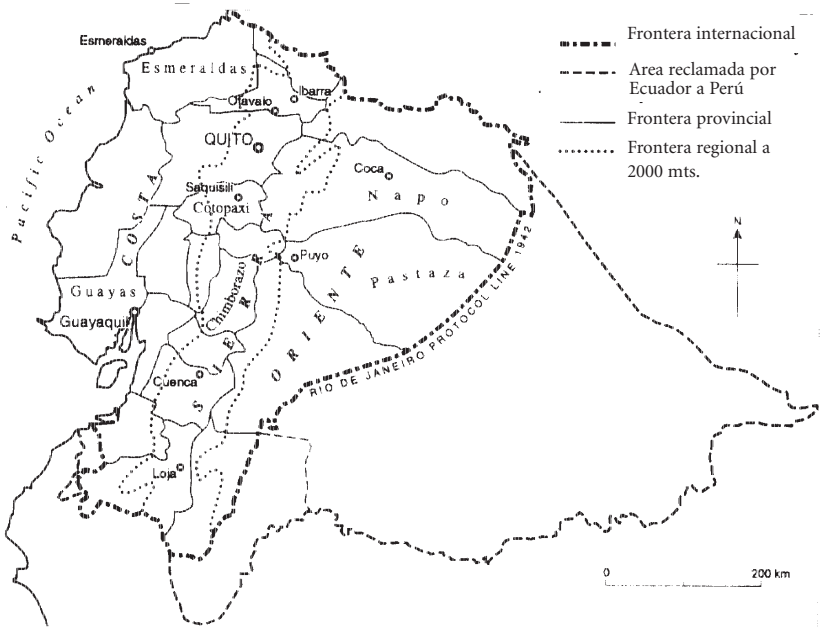
El lugar, en la medida en que define la experiencia nacional y, por tanto, la experiencia vivida y la idea de una identidad nacional, no debe implicar una geografía inerte ni la noción de región, sino la dinámica política, económica, cultural y social del lugar. Por consiguiente, la etnización y la racialización del espacio fueron un elemento clave en todos estos sitios. Además, las relaciones económicas del estado nacional conformaron las muestras que comprendían los sectores más ricos de las ciudades principales y los barrios más pobres, y de igual forma los ya establecidos hace mucho tiempo, y aquellos formados por recientes migraciones a la ciudad. En Quito, por ejemplo, entrevistamos a la élite de la ciudad capital, y a personas de un barrio de la clase media baja del centro de la ciudad que actualmente forma parte de un proyecto de conservación, incluyendo muchos de los edificios y funcionarios que simbolizan el estado nacional.

En las siete ciudades entrevistamos a setecientas personas, entre hombres y mujeres, con la esperanza de resolver las complejidades que encierra la generación de identidades nacionales (aunque esto ha resultado poco claro). De esta manera, durante 1993 y 1994, entrevistamos a distintos ecuatorianos de diferentes clases, géneros, etnias y grupos de edad, obteniendo setecientas respuestas a partir de un complejo cuestionario de entrevistas. Hubo también un gran número de entrevistas semiestructuradas con miembros del ejército, políticos, sacerdotes, educadores, servidores públicos, miembros de organizaciones no gubernamentales (ONGs), grupos femeninos comunitarios, líderes y miembros de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y de la principal organización afroecuatoriana, FCUNE. Parte de este material ha sido utilizado para la elaboración de esta obra.

Después de definir el marco de investigación, aún nos quedaba la tarea de relacionar las "exterioridades" de la nación -formas de gobierno, historias nacionales, banderas, íconos, etc.- con las "interioridades", la experiencia subjetiva de una identidad nacional dentro de las complejidades de lugar, clase, género y edad. Con el fin de explorar este terreno, elaboramos un complejo cuestionario de entrevistas en castellano (que también se tradujo al quichua para utilizarlo en un área andina). Con dicho cuestionario pudimos recoger información relativa a la clase social, la educación y la ocupación de los informantes, para luego buscar la manera de extraer los imaginarios que ellos constru-

yeron del estado nacional ecuatoriano mediante preguntas sobre la composición étnica del país, la estructura de poder a nivel nacional y local. Adicionalmente, pedimos a la gente identificar la bandera y el mapa del Ecuador *(Figura I.1)*, y es importante señalar que todos los entrevistados pudieron hacerlo. También les pedimos que nombraran el lugar más hermoso del Ecuador, lo que en su opinión era un símbolo del Ecuador en el mundo, etc. Las complejidades de este cuestionario hicieron que las entrevistas fueran largas, sobre todo por el número de preguntas sin respuestas precodificadas. Por consiguiente, el estudio en conjunto fue muy complejo, lo cual no debe sorprendernos en un estudio que busca responder la pregunta: ¿cómo se construye discursivamente el imaginario de la nación? El haber elegido un país pe-

Figura I.1 Mapa del Ecuador



queño como Ecuador nos permitió trabajar con esta complejidad, pero esto no significa que éste es un estudio "representativo", sino más bien un estudio de caso que, así lo esperamos, pretende iluminar el proceso de los nacionalismos y la construcción de la nación en el que se forman las identidades nacionales. Confiamos empero, que esta obra logre ofrecer marcos teóricos y analíticos que puedan ser útiles para otros países latinoamericanos. Al escribir este libro no queremos presentar una monografía sobre Ecuador sino una obra que utilice tanto el material de estudio sobre Ecuador como los materiales existentes sobre América Latina.

Ecuador se embarcó en un proceso autoconsciente de formación nacional después de independizarse de la Gran Colombia en 1830. Pero las identidades 'nacionales' sólo emergieron poco a poco en los siguientes cien años, como producto de un constante 'baile frente al espejo' (*mirror dance*) entre grupos regionales, subnacionales y locales. Bien entrada la época republicana, tres regiones -basadas en las tres ciudades principales: Quito, Cuenca y Guayaquil, tenían culturas claramente diferenciadas y un alto grado de autonomía política y económica (Quintero López, 1987).

Una vez fuera del gobierno colonial, la separación administrativa entre 'indios' y 'españoles' continuó en la república, pese al alto grado de mestizaje. La superioridad imaginada de la raza civilizada, la raza española, y de sus descendientes, descansaba en la supremacía de la lengua castellana y la religión católica, así como en un sentido compartido de comunidad con la élite criolla (españoles nacidos en América Latina) de los países vecinos. Las poblaciones racializadas mediante el uso de términos tales como indios, negros, cholos, montubios y mestizos fueron excluidas de la vida nacional durante la primera parte del periodo republicano temprano. De hecho el dominio de la élite dependía en parte de la reproducción de sus diferencias con los grupos indígenas y mestizos (Deler y Saint-Geours 1986: 428).

Las disputas fronterizas con Colombia y Perú a mediados del siglo pasado revelaban el hecho que el centro de la nación no era firme, y se hacía evidente la incapacidad del estado para proteger las 'condiciones de producción de la nación' (Quintero López 1987: 34). Se pedía a las potencias extranjeras que interviniesen militarmente para resolver las disputas 'internas', mientras los terratenientes mantenían

ejércitos privados. La crisis llegó a su clímax en 1859 cuando cinco gobiernos regionales aseguraban, cada uno por su parte, representar a la 'nación'. Con la amenaza de la invasión peruana, los poderes regionales de Quito, Cuenca y Guayaquil se unieron y al mismo tiempo llevaron a cabo algunas reformas 'nacionales', iniciando de hecho un proceso de construcción de la nación.

El impuesto indígena fue abolido junto con la esclavitud de los negros; los terratenientes, si bien mantenían su poder en la producción como parte de una economía semifeudal, operaban cada día más de acuerdo a una estructura legal y administrativa 'nacional'. Desde 1860 hasta 1894 se consolidó un estado latifundista a través de medios judiciales y religioso-ideológicos y de relaciones laborales, aunque cierta fragmentación regional del poder continuó existiendo. La representación burguesa era limitada, con apenas el 5 por ciento de la población participando en las votaciones antes de 1883. Cierta fusión se produjo en torno al concepto de 'Ecuador' con la aparición de figuras políticas integradoras como Eloy Alfaro, García Moreno y Vicente Rocafuerte (Deler y Saint-Geours 1986).

Sin embargo, sólo durante las décadas de 1880 y 1890 -con la revolución de 1895 como evento culminante- pasaron a primer plano los conceptos de interés 'nacional'. La idea del Estado como árbitro de la igualdad ciudadana y protector de la población mediante provisiones nació con la revolución liberal (Clark 1994). Cuando empezó el cobro de impuestos y se creó un banco nacional 'en beneficio del interés público', los aparatos estatales y el sistema legal llegaron a representar paulatinamente una comunidad nacional. En 1885 se introdujo la moneda nacional, el sucre; anteriormente se utilizaban las monedas de países vecinos. Se incorporó el campesinado al servicio militar y se introdujo la educación secular estatal (Quintero y Silva 1991). Durante las últimas décadas del siglo pasado se mejoraron las comunicaciones mediante el telégrafo (introducido en los años ochenta) y la vía ferroviaria Quito-Guayaquil (terminada en 1908), al tiempo que las provincias limítrofes con el Perú se integraban cada vez más a la región de Guayaquil. Los rasgos del proceso de formación nacional, como el servicio militar, la educación estatal y la burocracia caracterizan el 'nacionalismo oficial' de Anderson que se desarrolló en Europa durante el mismo período (Anderson 1991).

Empero el nacimiento de una 'nación' más centralizada no significó la desaparición de diferencias locales y regionales. Mientras la Sierra estaba influida por la Iglesia Católica en sus rituales y en el ritmo de vida, la Costa se caracterizaba por una iglesia más débil desafiada por la prensa liberal, las 'asociaciones' de trabajadores y otros grupos. Ya para 1880 la mayoría de escuelas de Guayaquil eran seculares. En general la nación imaginada se convirtió cada vez más en un asunto secular que coincidía con la idea liberal clave de separación entre la Iglesia y el Estado. En 1902 se implantó el matrimonio civil y el divorcio, y más tarde, en 1908, la nacionalización de las propiedades de las órdenes religiosas (Clark 1994).

Como ocurría en otros países andinos, los grupos indígenas y negros en gran medida seguían 'inimaginados' en la comunidad nacional pese a la Revolución 'Liberal'. Los derechos de ciudadanía no llegaban a estos grupos, aunque se desterraron los trabajos forzados. Grupos indígenas de la Sierra organizaron numerosos levantamientos contra el Estado y los terratenientes. Entre 1913 y mediados de la década de los veinte los grupos indígenas de las provincias de Cotopaxi a Azuay, protestaron contra los censos y las formas de reclutamiento de mano de obra en un esfuerzo por redefinir sus relaciones con los terratenientes y las estructuras estables en desarrollo. Al mismo tiempo tuvo lugar el desarrollo de un debate intelectual acerca de la 'cuestión indígena' muy al estilo de los movimientos indigenistas de Perú y México.

Para 1942 la población ecuatoriana era de 3 millones de personas: los grupos indígenas representaban aproximadamente el 39 por ciento y los grupos campesinos el 65 por ciento; el 56 por ciento de la población sabía leer y escribir (Quintero y Silva 1991: 313). En 1960 se continuaba estimando la población en '3 millones', pero las estimaciones correspondientes de la población indígena habían llegado al 50 por ciento. Muchos indígenas vivían sujetos a las haciendas serranas a través de arreglos huasipungueros, según los cuales se entregaba un pedazo de tierra a cambio de trabajo permanente a tiempo completo (con una paga mínima o sin ella) para la hacienda. Otros miembros de la familia trabajaban también como empleados domésticos y jornaleros. No debe sorprendernos entonces que los índices de alfabetización fueran bajos ni que ésta en la zona rural fuera de apenas el 54 por ciento en los

hombres y el 36 por ciento en las mujeres (Misión Andina de la Naciones Unidas, 1960). Vistas aún como si estuvieran fuera de la nación, las poblaciones indígenas fueron objeto -con apoyo de las Naciones Unidas- de programas nacionales de integración en las décadas de los cincuenta y sesenta.

En los años noventa el Ecuador continúa la ardua tarea de construir la nación. Con una población de alrededor de 10 millones de personas (Ecuador, 1991), y una década de programas neoliberales, el país ha sufrido un descentramiento a través de la globalización y la necesidad de dar un sentido unificador al proyecto de formación nacional. Las disputas fronterizas con el Perú ofrecen ocasionalmente un foco en torno al cual se aglutinan las identidades nacionales (especialmente en la guerra de enero de 1995), aunque un marcado regionalismo continúa caracterizando el nacionalismo ecuatoriano. Con un 55 por ciento de población urbana y un 38 por ciento de personas menores de quince años, la concentración demográfica en los sitios íntimamente asociados con el proyecto nacional del nacionalismo (lugares urbanos, establecimientos educativos) sugiere la posibilidad de imaginar la nación (un índice de alfabetización del 89.9 por ciento confirma esta impresión). No obstante, la coexistencia de diversas culturas regionales y étnicas (las cifras que se mencionan más a menudo para describir la composición étnica son: indígenas 40 por ciento, mestizos 40 por ciento, blancos 15 por ciento y negros 5 por ciento) junto al cuestionamiento de lo que han sido históricamente las concepciones blancas, urbanas y elitistas de la nación, indican una fractura en los imaginarios nacionales del Ecuador.

Si bien el Ecuador no representa a toda la región, su historia y dinámica social contemporánea puede ser un ejemplo de los procesos que ocurren en otros países. Por ello hemos utilizado el caso ecuatoriano para desarrollar una teoría y un marco analítico que se desarrollan en los capítulos siguientes.

El libro empieza con una revisión teórica que proporciona un marco para los siguientes capítulos e incorpora nuestras ideas acerca de los sitios claves donde se generan y sostienen las identidades nacionales. El primero de estos sitios es el imaginario y las maneras en que las naciones ofrecen el contexto dentro del cual emergen las identidades nacionales. El segundo sitio, que se articula con el primero, es el cuerpo, pues en él tiene lugar el juego de poderes tan crucial para el mane-

jo, disciplina e identificación de los procesos nacionalistas y las identidades nacionales. Pero el imaginario y las naciones encarnadas se viven mediante las prácticas discursivas de la vida cotidiana en lo popular dentro de lo que hemos llamado las naciones vivas. Por último, nuestra discusión aborda nuestro interés en lo espacial, desde el poder de los mapas para simbolizar la nación, hasta el sentido de lugar que ofrecen los barrios y localidades. Estos ejes principales en torno a los que hemos trabajado no son una serie de niveles jerárquicos sino un conjunto de articulaciones que generan un consenso frágil -una nación centrada- y al mismo tiempo fracturan la nación, contribuyendo al descentramiento de lo nacional. Si bien esto ofrece el marco dentro del cual podemos explorar la importancia y la variedad de relación con la nación y las complejidades de las identidades nacionales, también hemos intentado encontrar formas de teorizar acerca de los procesos que interpelan a los individuos y explican el poder de unión o, en otras palabras, las inversiones que la gente hace en sus identidades nacionales. Para estos procesos hemos utilizado dos términos: el primero, 'geografías nacionales', enfatiza claramente la importancia del lugar; y el segundo, 'imaginarios correlativos', ofrece un vocabulario para discutir las seducciones de la nación, el nacionalismo y las identidades nacionales. Este marco y el nuevo vocabulario utilizado están expuestos en el capítulo 1.

El segundo capítulo elabora y descompone el imaginario de una etnicidad ficticia en torno a la cual se organizan los estados nacionales, entre ellos el Ecuador. Al discutir sobre la importancia del racismo en América Latina, examinamos las formas en que éste fractura y reorganiza el proyecto nacional, descentrando a la nación. En el capítulo 3 volvemos al Ecuador como un estudio de caso del desarrollo de un nacionalismo oficial, ligado a la importancia de la geografía, junto con la re-presentación de la nación, su historia y población. El capítulo 4 examina la nación viva a través de los procesos de reconversión y la continua articulación entre lo oficial y lo popular. El siguiente capítulo trata acerca del lugar y la importancia de la tierra y la localidad en los imaginarios nacionales, introduciendo una variedad de formas en las cuales lo espacial satura las vidas cotidianas. La nación encarnada que examinamos en el capítulo 2 con respecto al racismo vuelve a ser nuestro tema de estudio en el capítulo sexto, el mismo que gira en torno al género y las sexualidades, escarbando las complejidades de la reorganiza-

ción y las representaciones de género y las sexualidades con respecto al imaginario nacional. Finalmente el capítulo 7 se ocupa de nuevo de temas claves como los sentimientos, las afiliaciones y las relaciones afectivas de la identidad que a menudo se expresan en un sentido de pertenencia. Es este sentido de pertenencia el que analizamos en las páginas finales del libro. Para concluir sugerimos que es en las identidades nacionales de los estados latinoamericanos poscoloniales, multiétnicos y regionalmente divididos donde se puede forjar una política que contribuya a los imaginarios transnacionales. En la concepción de plurinacionalidad, la individualidad múltiple y las identidades multiétnicas pueden tener un sentido de lugar y pertenencia que se opone a una base privilegiada para la identidad nacional.

I

IMAGINANDO LA NACIÓN

Repensando las identidades nacionales

Esta es una obra acerca de las naciones y las identidades nacionales a finales del siglo veinte. Está organizada en torno a cuatro temas principales: la imaginación de la nación; la encarnación o personificación de la nación, la nación viva y la ubicación espacial de la nación. Al reflexionar acerca de la nación desde estos puntos de vista, llegamos a reconceptualizar la misma junto con sus ramificaciones cotidianas.

Imaginando La Nación

En general podemos reconocer tres modelos principales para la nación en América Latina, a cargo de regímenes civiles o militares: propuestas intelectuales, proyectos militares y proyectos políticos. Entre las propuestas intelectuales se encuentran varias alternativas radicales, elaboradas más a nivel conceptual que práctico, en las cuales se encuentran las ideas comunistas latinoamericanas, las ideas de Haya de la Torre y finalmente las nociones de Mariátegui. En los años veinte y treinta de este siglo, las ideas comunistas influyeron en muchos intelectuales latinoamericanos, persuadiéndolos de la necesidad de que existan naciones indígenas separadas con sus propios derechos, por ejemplo la nación quechua y la aymara. Si bien tales propuestas parecerían anacrónicas en la actualidad, los programas que contemplaban no han sido olvidados por completo; en nuestras entrevistas con las élites del Ecuador, un hombre de avanzada edad sugirió (equivocadamente) que el movimiento indígena contemporáneo era una estrategia para hacer realidad las propuestas comunistas de los años treinta. Pero también otros proyectos como los de Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui emergieron al mismo tiempo que las propuestas comunistas. Haya de la Torre fue un pensador político peruano que propuso

una alianza populista entre la clase trabajadora y la burguesía nacional, dejando de lado el gran sector campesino indígena, especialmente en los Andes. Otro escritor peruano, Mariátegui, propuso integrar a los grupos indígenas en la sociedad nacional para formar una nación, superando las divisiones sociales, étnicas y económicas (Rowe y Schelling, 1991).

Los proyectos nacionales militares y autoritarios se sustentan en diferentes postulados y tienen distintos proponentes en América Latina. De gran importancia política desde las guerras de Independencia de inicios del siglo diecinueve, las Fuerzas Armadas de la región a menudo han justificado su intervención en la sociedad por razones de seguridad, desarrollo y formación de la nación (Rouquié, 1987). Basados en un postulado que subraya la estabilidad política y social que ofrecen los regímenes militares, los proyectos militares han sido diversos, en ocasiones orientados hacia la homogeneización forzada de la ciudadanía (eliminando a los individuos cuyas filiaciones políticas o étnicas al parecer amenazan la realización del proyecto nacional, como en el caso de Argentina en la década de los setenta y Guatemala en los ochenta). En otros países las Fuerzas Armadas se han caracterizado por su separación de la sociedad civil, creando y manteniendo sus propias instituciones (escuelas, colegios, viviendas), sus propios intereses económicos (compañías, bancos) y sus propias redes sociales. Si bien la conscripción en el ejército ofrece a algunos un camino hacia la nación politizada, su importancia se reduce por la gran brecha entre el personal militar profesional y los conscriptos.

Los proyectos políticos para la nación -el tercer grupo- han sido generados por regímenes tanto militares como civiles en la historia reciente de América Latina, como en el caso de la Junta Militar en el Perú, que gobernó desde 1968 a 1975, o en Argentina bajo los peronistas (seguidores de Juan Domingo Perón). Utilizando medidas corporativistas en un intento por movilizar a los ciudadanos desde las altas a las bajas esferas, el régimen de Velasco en el Perú intentó crear un país menos dividido en lo social y étnico. Ya sea bajo su disfraz autoritario o corporativista, el populismo ha sido posiblemente el más conocido de los proyectos políticos nacionales, refiriéndose a la articulación del 'pueblo' en los regímenes políticos. Tal vez el caso más conocido que representa la fuerza y persistencia del populismo es el Peronismo en Argentina. Reuniendo a diversos grupos en una comunidad nacional ima-

ginada en torno a las ideas del pueblo y lo popular (los recursos culturales y sociales del pueblo), el populismo ha tenido numerosos y variados seguidores a lo largo de este siglo en la historia de América Latina (Laclau 1977). La persistencia del populismo y la existencia de muchos otros modelos para la construcción de la nación no implica que el 'inmenso trabajo ideológico' de la identidad nacional ya esté hecho o sea fácil de hacer. Definir al 'pueblo' en una nación particular es un proceso a largo plazo (Greenfield, 1992) que a menudo está lleno de conflictos y demanda un trabajo ideológico para crear homogeneidad *dentro* de la nación y distinguir lo que está *fuera* de ella.

> *No somos europeos, no somos indios, sino un grupo medio entre los indios y los españoles, americanos de nacimiento y europeos por derecho.*
> (Simón Bolívar, Líder de la Independencia en los inicios del siglo diecinueve, citado en Brading 1991)

Analizando los procesos de formación nacional, vemos que las historias de América Latina señalan varios rasgos claves que distinguen la región de otros países poscoloniales. Con su colonización e independencia tempranas, los países latinoamericanos tienen una larga historia poscolonial y de proyectos de construcción nacional, mostrando diferencias en cuanto al tiempo y el contexto en comparación con Europa, Asia y Africa. La historia de América Latina -a diferencia de la larga historia de la Abya Yala indígena (Platt 1992)- estalló violentamente con la llegada de los conquistadores españoles y más tarde portugueses desde 1492 en adelante. Las luchas anticoloniales del siglo diecinueve fueron anunciadas ya por los levantamientos indígenas de Tupac Amaru y Tupac Katari a finales del siglo dieciocho. Para los albores del diecinueve, los 'pioneros criollos' de la construcción nacional basaron su búsqueda de la nación en la idea de un pueblo común, de una comunidad unida en su independencia política de España y Portugal, de tal suerte que las naciones de América Latina tienen una larga historia comparable con la de muchos estados europeos.

Si bien los líderes de la independencia 'imaginaron' a todos los peruanos o mejicanos como ciudadanos iguales, en la práctica las divisiones sociales y étnicas dieron experiencias muy diferentes a blancos, negros e indios en los nacionalismos criollos entre 1770 y 1830 (Brading, 1991). Desde el período colonial, América proporcionó mano de

obra y capital al desarrollo capitalista europeo, y la fuerza laboral negra e indígena estuvo vinculada a España, Portugal, Italia y los Países Bajos (Blaut 1987). Las relaciones coloniales trajeron a los españoles a la región, de la misma manera que las relaciones capitalistas trajeron a asiáticos y europeos después de la independencia. Cuando se abolió la esclavitud negra después de mediados del siglo pasado, otras poblaciones (japoneses, chinos y sudeuropeos) entraron en los circuitos económicos y los mercados laborales, proporcionando la base para la provisión periférica de bienes de primera necesidad a las metrópolis.

Sin embargo, el sostenimiento de las comunidades imaginadas de estas naciones en reciente desarrollo es el resultado de complejas relaciones entre representaciones, individuos, medios de comunicación e identidad. Anderson (1991) fue el primer escritor en subrayar la importancia del 'nacimiento del capitalismo impreso' para la creación y consolidación de las identidades nacionales. Poniendo a disposición - mediante periódicos y novelas- un conocimiento de las actividades compartidas y conocidas, Anderson sostiene que en medio de una población cada vez menos analfabeta empezó a surguir un sentido de la 'comunidad imaginada' de la nación[1]. El nacimiento de la nación como 'significación cultural' (Bahbha 1990) en los primeros días de las naciones, como entre los pioneros criollos, efectivamente estuvo vinculado al capitalismo impreso (Anderson 1991; Brading 1991; cf. Colley 1986 sobre el Reino Unido)

En ciertas circunstancias, la literatura ofreció imágenes y conocimiento de la historia y geografía nacionales, una 'galería de representaciones' (Poole 1992: 16). Después de la independencia, se esperaba explícitamente que las novelas alegóricas llenaran los vacíos que tenían las historias nacionales, creando vínculos imaginarios más allá de las fronteras regionales, económicas y étnicas. En el siglo diecinueve, una literatura costumbrista de amplia difusión ofreció a los diferentes estratos sociales la posibilidad de comprenderse mutuamente, si bien no los incorporó a una comunidad horizontal de ciudadanos iguales. Estos 'romances nacionales' habían de proveer narrativas locales 'escribiendo América en vez de América-Latina-vista-por-Europa' (Sommer 1991: 10).

Las representaciones que ofrecían las novelas, los periódicos y otros medios de comunicación fueron leídas y experimentadas como 'sentido común' y de esta manera ganaron hegemonía, creando lo que

se considera una adecuada representación no alienada de la vida de los individuos. Los individuos pueden entonces abstraer ciertas imágenes de sus propias vidas que luego sustituyen a la nación:

> *Se proyectan imágenes en el fondo generalizante del 'imaginario nacional' como fetiches de la nación que reemplazan la cosa misma.*
> (Bowman 1994: 142)

Sin embargo, así como en el capitalismo actual proliferan los tipos y el número de canales de difusión (radio, televisión, cine, etc.), de la misma manera se multiplican los medios por los cuales se pueden crear y negar las comunidades imaginadas (cf. Schlesinger 1987). En México después de la revolución nacional de 1910 a 1917, la pantalla grande -y no las letras- fue el medio de articulación y consolidación de la identidad nacional (King 1990). Los nuevos medios de comunicación en ocasiones pueden ser utilizados por el estado para difundir el nacionalismo oficial, como en el caso del uso de la televisión por la dictadura militar brasileña desde 1964 hasta mediados de los ochenta (Rowe y Schelling 1991). Un mayor control internacional y la circulación de información e imágenes complican cualquier idea de una comunidad nacional aglutinada con sus propias redes comunicativas y formas culturales específicas. En América Latina la recepción de información proveniente de agencias noticiosas occidentales ('internacionales') ha hecho que algunos latinoamericanos se interesen en las formas en que son re-presentados (Mattelart 1979). Sin embargo, aun sin los medios de comunicación occidentales, las ironías y contradicciones de los medios (no) nacionales es visible. En la región amazónica del Ecuador, muchas personas no pueden acceder a la transmisión de canales de televisión ecuatorianos, aunque sí a los peruanos. Los televidentes se sienten culpables de ver 'otra' televisión, y sienten que su nacionalidad es cuestionada.

Además, con la presencia de grandes poblaciones funcionalmente analfabetas o semianalfabetas en gran parte de los países en desarrollo del Hemisferio Sur, el énfasis en las formas escritas de la cultura y otros artefactos culturales 'elevados' está centrándose, tal vez equivocadamente, en la preservación de una minoría letrada. Al referirse al uso de la transmisión oral de narrativas y a la iconografía en los nacionalismos populares de América Latina, Rowe y Schelling afirman que

"la debilidad del esquema propuesto por Anderson radica precisamente en su omisión del papel que cumple la cultura popular' (Rowe y Schelling 1991: 25). Entre un grupo indígena de Colombia, por ejemplo, la identidad indígena y las diferencias se representan *visualmente* en la forma de una bandera que incorpora símbolos masculinos y femeninos al igual que referencias nacionales. De este modo los romances de la identidad pueden incorporar y utilizar formas *no-narrativas* (Rappaport 1992). El amplio uso de calendarios nacionales, días feriados, festividades y uniformes se funden en las liturgias no-narrativas, pero profundamente visuales, de los nacionalismos (Mosse 1975).

Aunque Simón Bolívar, un famoso líder independentista, pudo afirmar que 'somos americanos por nacimiento', el debate acerca de los orígenes de América Latina ha continuado dando forma a discursos nacionalistas hasta la presente fecha. La naturaleza exacta de la interacción entre la herencia indígena y la española es una cuestión que pervive en los discursos acerca de la identidad, polemizando y politizando el nombre y la naturaleza de la región (v.g. Platt 1993; Mallon 1995; Thurner 1995). La campaña por los quinientos años de resistencia que se desarrolló a inicios de la década de los años noventa de este siglo fue el resultado específico de esta política. Al desafiar las interpretaciones generalizadas de la conquista como algo digno de celebración -en el quinto centenario de la llegada de los europeos a América en 1992- la campaña unificó los puntos de vista relegados de indios y negros con respecto al colonialismo y el poscolonialismo señalandolo. Llamando la atención acerca de, la supresión y desaparición de las culturas indígenas, la esclavitud de las poblaciones negras, y la falta de respeto a los derechos políticos y personales, la campaña reveló las numerosas contradicciones y divisiones al interior del proyecto poscolonial (*History Workshop Journal* 1992; *Race and Class* 1992).

La existencia de naciones multiétnicas suscita ciertos problemas en el análisis de la identidad nacional. En sociedades y culturas formadas por las experiencias del colonialismo, la migración masiva del exterior o la coexistencia de varios grupos étnicos -características que incluyen a la gran mayoría de las naciones actuales- las distintas versiones simultáneas de la identidad nacional son una cuestión de gran importancia. En las sociedades colonizadas, sobre todo en el Hemisferio Sur, la imaginación de la nación tuvo lugar en el contexto de las representaciones que hacían los colonizadores de la comunidad nacional. En

este sentido, las naciones colonizadas tuvieron que imaginar la diferencia e identidades nacionales alternativas desde el principio (Chatterjee 1993: 5). Dada la temprana independencia y el largo período poscolonial de las naciones latinoamericanas, la formulación de la identidad nacional radica en la diversidad de respuestas a las formas modernas de la nación y los usos que se hacen de ellas.

Los escritores latinoamericanos enfatizan la diversidad socioeconómica de sus países y la dificultad de formar una comunidad nacional a partir de dicha heterogeneidad. El trabajo de autodefinición nacional no es, según estos autores, una tarea de fuerzas económicas abstractas sino de instituciones y grupos específicos, dentro del contexto del estado (que desarrolla la ciudadanía, reclama autonomía de otros estados y el derecho a usar la fuerza en un territorio soberano). Al intentar definirse como estados independientes con herencias históricas y culturales específicas, los latinoamericanos han llevado a cabo la "inmensa tarea ideológica cotidiana" (Hall 1991: 26) de determinar lo que son y lo que no son, y cómo imaginar una comunidad nacional. Para imaginar la nación, las élites socioeconómicas han sido identificadas como potenciales constructoras de la nación, pese a sus frecuentes identificaciones contradictorias. Para muchas élites falta una cultura y nacionalidad latinoamericana (las formas occidentales más deseables), por lo que no existe una base sólida para el orgullo nacional. En lo que Yúdice llama una 'negación' del centro y la periferia, las élites latinoamericanas tienden a denigrar lo local y valorar lo occidental (Yúdice et al. 1992: 4; cf. Hall 1991: 28). Dichas élites ambivalentes están ubicadas en posiciones de clase contradictorias, y encuentran sus identidades en los intersticios de los centros y periferias económicas del mundo. Aunque esto resalta el carácter cosmopolita de las élites latinoamericanas y su desdén hacia las culturas locales, la historia del continente revela que las élites a menudo han intentado dirigir formas culturales con el fin de consolidar su poder.

Por lo tanto, nos movemos hacia una comprensión de la 'comunidad imaginada' (Anderson 1991) de la nación que se rehusa a aceptar una noción del proyecto de construcción nacional centrado en el estado o en las élites, pero que, por otra parte, como sostenemos en la siguiente sección, no reconoce pureza o salvación a las culturas populares del continente. Más bien, las luchas por definir la nación y la identidad, mediante la cual distintos grupos e instituciones (de clase, elitis-

tas o populares) expresan su subjetividad colectiva y proyectos políticos, son vistas como constitutivas y constituyentes de la misma naturaleza de la comunidad nacional imaginada.

Encarnando La Nación

Por buenas razones el análisis de la identidad nacional y la nacionalidad a menudo ha girado en torno al Estado. Como un régimen moderno de poder, el Estado utiliza una serie de 'mecanismos de normalización', que reposan en el cuerpo y por los cuales se producen y canalizan las relaciones de poder (Foucault 1977; Chatterjee 1993). Los sujetos individuales se constituyen entonces en (y mediante) las relaciones de poder estatal y los discursos (incluyendo el nacionalismo) que generan. Por ejemplo, los debates eugenésicos de la América Latina republicana durante el siglo diecinueve normalizaron las relaciones de reproducción y 'raza'. La producción de culturas nacionales es una tarea inmensa, y el Estado mediante sus instituciones y discursos es un productor principal. El Estado genera procesos que fomentan una identificación entre subjetividad y nación.

Aunque el régimen de poder moderno ha procurado desmantelar y reorganizar la identificación de los individuos dentro del contexto del estado nacional, persisten otras comunidades imaginadas e identidades 'transversales'. En la India colonial y poscolonial, Chatterjee señala la existencia de estas comunidades 'difusas' en los discursos políticos populares, donde la legitimidad y la representación política tienen significados muy distintos de aquellos atribuidos por el Estado (Chatterjee 1993: 224; cf. Gupta y Ferguson 1992: 17). En el contexto latinoamericano, las definiciones de democracia y participación tienen significados distintos y diversos en sí mismos en los numerosos movimientos sociales que se desarrollaron en la región durante los años ochenta de este siglo entre las mujeres, los vecinos del barrio, los grupos indígenas, los campesinos y muchos más. Los movimientos sociales representan (y representaron) no tanto la persistencia de categorías políticas previas (como en el caso de la India), sino nuevas formas de hacer política que desafían los sistemas políticos centrados en el Estado (Escobar y Alvarez 1992; Slater 1985; véase también Capítulo 6 de este libro).

Esto sugiere aparentemente un enfoque que subraya la multidimensionalidad, la acción y la conciencia propia de los sujetos (Reynolds 1994; Cohen 1994), además de las prácticas por las que se crea y reproduce la identidad nacional. Hay 'múltiples sitios donde se reproducen posiciones individuales, y... estas mismas posiciones pueden ser contradictorias' (Henriquez et al. 1984: 203). En otras palabras, la correspondencia de nación y pueblo está superpuesta constantemente por otras subjetividades (Bondi 1993: 96; Laclau 1994; Keith y Pile 1993). En general las formas en que se estructuran las expectativas de grupos subalternos y no-estatales no han sido investigadas y estudiadas debidamente. Se espera que las identidades nacionales surjan de ceremonias y prácticas que llevan a los ciudadanos a la esfera nacional. Los individuos adquieren conciencia de una identidad nacional al mismo tiempo que adquieren el idioma, una educación y otros recursos culturales. Como la educación, los rituales seculares, los medios de comunicación y las instituciones culturales "encarnan" la nación, ésta es por lo tanto 'un componente en la conciencia propia y ajena de cada individuo' (Poole 1992: 16; cf. Billig 1995). Para que la nación llegue a ser hegemónica en las identidades de los individuos, las versiones elitistas/oficiales del nacionalismo, que contienen ciertas historias, imágenes y representaciones, deben ser compartidas entre todas las clases y las etnias, para que así se cree una comunidad imaginada con 'una conciencia compartida de sí misma, ya que el contenido y forma de las naciones están estrechamente ligados a élites específicas (Balibar 1990), los héroes escogidos para el culto estatal y los "ritos" del nacionalismo son diferentes en cada caso (Mosse 1975) y van más allá de las barreras clasistas. Se difunden versiones nacionalizadas de historias y geografías en instituciones oficiales con las cuales la gente entra en contacto a lo largo de su vida.

Dado el origen clasista de los sentimientos nacionales, la mayoría de personas puede que no interiorice tales narrativas: la exposición a discursos nacionalistas no necesariamente entraña su adopción (Bowman 1994: 141). Estudios recientes ilustran las formas en que los individuos están dispuestos a -o no sienten la necesidad de- asimilar mensajes 'nacionales' que son transmitidos. Con respecto a los rituales del Estado en los antiguos países soviéticos, Cohen dice lo siguiente:

> *En cualquier caso estas ceremonias estatales estaban destinadas al ritual impuesto, no importa cuán ingeniosas fueran sus formas, no podían controlar los significados que en ellas leía su audiencia.*
>
> (Cohen 1994: 163)

Queda por explicar la existencia de imaginarios *interiorizados* de la nación junto a imaginarios nacionales *exteriorizados* (oficiales), sobre todo cuando unos pocos intelectuales articulan una identidad nacional en nombre de una población (variada y dividida)[2]. En América Latina, 'grupos nacionales' como las burguesías, articulan la comunidad imaginada de la nación, aunque otras clases puedan intervenir activamente en estos procesos, pues, como sugiere Canclini, 'la hegemonía es aliada de la subalternidad en las prácticas de poder' (Canclini 1993: 34). En este sentido los nacionalismos oficiales responden a los nacionalismos populares y acuden a ellos, expandiendo y rearticulando imágenes y representaciones de identidad y autoconciencia. En otras palabras, el nacimiento de entidades nacionales disciplinadas no siempre ha visto el deceso de sentidos alternativos de comunidad y estructuras de sentimiento que pueden expresar sentimientos antiestatales o incluso antinacionales. Relaciones e instituciones sociales y espaciales (como el hogar, el barrio, la ciudad o una región multinacional) continúan existiendo dentro y a lo largo de la nación. Lo importante es que la creación de estos sitios resulta en personificaciones que tienen distintas filiaciones o nacionalidades, ya a través de representaciones, o ya mediante prácticas.

Naciones vivientes

> *En parte debido al imperio, todas las culturas están envueltas unas en otras: ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas.*
>
> (Said 1994: XXXIX)

Los términos nacionalismo, nación e identidades nacionales a menudo se usan indistintamente (para un resumen véase Hobsbawm 1990: A. Smith 1991; Anderson 1991: Gellner 1983; Kedourie 1960: Taylor 1989). Sin embargo, una ideología relativamente coherente -el nacionalismo- puede distinguirse del aspecto cívico y territorial de la

nación, y los imaginarios vividos de los individuos, es decir, las identidades nacionales[3]. Después de nacer como un nuevo término en el siglo diecinueve (Taylor 1989), el nacionalismo ha sido definido posteriormente como un movimiento por el cual símbolos o creencias atribuyen una comunión de experiencias a la gente dentro de una categoría étnica o regional (Giddens 1991), o como una 'comunidad movilizada... en pos del interés colectivo' (Schlesinger 1987: 252: cf. A. Smith 1991: 73). Ambas definiciones de nacionalismo colocan la idea de un 'pueblo' en el centro, empero asumen que tal ideología moviliza automáticamente a la gente. Sin embargo, se puede afirmar que el nacionalismo es una identidad que ubica la fuente de la identidad individual en un 'pueblo' que es el portador de soberanía, lealtad central y una solidaridad colectiva (Greenfield 1992).

La identidad nacional puede ser considerada como una categoría más amplia y más multidimensional que el nacionalismo, pues la identidad nacional puede existir dentro de los sujetos (individual o colectivamente) sin que haya un proceso de movilización en torno a un objetivo específico. Las identidades nacionales pueden significar cosas distintas para cada persona, incluso dentro de una misma nación (cf. A. Smith 1991). No obstante las definiciones de identidad nacional a menudo tienen que ver con el hecho de compartir un sentido de pertenencia a un territorio determinado. Si bien Poole (1992) define la identidad nacional como una 'autoconciencia compartida', A. Smith (1991: 9) llama la atención acerca del sentido de comunidad política e instituciones y derechos comunes que reflejan y refuerzan un sentimiento de pertenencia a un territorio delimitado. Para otros autores, la comunión que presupone la identidad nacional se basa, en la práctica, en procesos de exclusión e inclusión que están permanentemente en juego (Schlesinger 1987: 260).

Aunque las historiografías oficiales suelen representarla como una forma única con una historia antigua única, el origen de la nación está asociado por lo general al nacimiento del capitalismo mercantil temprano. Sea que se la identifique primeramente en América (Haití y los Estados Unidos) o en Europa (con la Revolución Francesa), la ubicuidad y primacía que se otorgan hoy en día a las naciones y a la filiación nacional actualmente se consideran inevitables (Anderson 1991: A. Smith 1991; Hobsbawn 1990; cf. Balibar 1990; Dofny y Akiwowo 1980). Es posible que el anticolonialismo haya sido clave en el naci-

miento de algunas naciones, como en el caso de Haití y los Estados Unidos de América, generando un 'nacionalismo desde abajo' y distintas formas de lucha de clases (Blaut 1987; Gómez-Quiñones 1982).

El comercio internacional y las economías del siglo pasado proporcionaron el contexto para la identidad nacional en las nacientes repúblicas latinoamericanas, las cuales estuvieron entrelazadas en 'relaciones de internacionalidad' (Ree 1992) y específicamente en torno a los intereses neoimperialistas de la Gran Bretaña (Miller 1993) y otras potencias europeas. Algunos países florecieron en esta situación: Argentina era el sexto país más rico del mundo para 1900, atrayendo fuerza de trabajo desde Italia y otros países en beneficio de su pujante economía. Desde inicios de este siglo, los Estados Unidos tuvieron intereses económicos y políticos en la región, lo cual está reflejado en su presencia económica y en las transformaciones culturales. Los países latinoamericanos intentaron articular económicamente políticas nacionalistas durante estos años, pero como éstas coincidían con la influencia de los Estados Unidos en la región, dichos intentos fueron en gran medida inútiles. En otras palabras, una larga historia de neoimperialismo y de nacionalidad hicieron de América Latina una región única y especialmente compleja. En lo económico y cultural, el colonialismo, y luego el capitalismo y el neoimperialismo, incorporaron a la región en un conjunto de relaciones capitalistas y discursivas que ayudaron a elaborar identidades históricas y contemporáneas, las mismas que han sido formadas por las prácticas y 'estructuras de sentimiento y actitud' del neoimperialismo y están estrechamente relacionadas a ellas (Said 1994: 9). Flujos de capital, fuerza de trabajo y bienes de consumo, así como el movimiento de ideas, prácticas culturales y códigos de recepción dentro, fuera y a través del continente hicieron desde el inicio de la trayectoria histórica de la región una trayectoria autoconsciente hacia afuera.

Actualmente, mientras las relaciones capitalistas son las más importantes en el continente, se encuentra una variedad de formas de incorporación al mercado. Los campesinados, cuya subsistencia depende en parte de mano de obra no monetizada e intercambio de bienes; igualmente, los trabajadores del sector informal, como son los vendedores ambulantes y los empleados domésticos, trabajaban en esferas económicas cuyos vínculos con las relaciones mercantiles capitalistas son parciales y/o indirectas en mayor o menor medida. La resistencia a la economía capitalista ha sido identificada entre ciertos grupos indíge-

nas de los Andes desde 1850 hasta el presente, mientras el multimillonario negocio del narcotráfico opera en otra escala de organización económica.

Además de experimentar contextos económicos similares, los países latinoamericanos compartían la lengua de los colonizadores (portugués en el Brasil, castellano en el resto del continente), la religión católica y un sistema administrativo luso-hispánico, todos fundamentos potenciales de identidades regionales y nacionales. Una religiosidad en decadencia y un secularismo en apogeo son semilleros para las naciones modernas (Deutsch 1953), mientras que el aumento de la secularidad de la sociedad hace posible una 'comunidad imaginada' delimitada. En América Latina, durante la colonia, la difusión continental del catolicismo como una ideología que propugnaba el *status quo* de raza, clase y género, y como institución, contribuyó a una identidad regional especialmente entre la élite. Debido a la resistencia y a la conversión desigual de grupos indígenas y rurales, sin embargo, se produjo el desarrollo de nuevas religiones sincréticas que combinaban creencias católicas e indígenas. Si bien el 'permanente substrato católico' (Brunner 1993: 44) constituye una dimensión de la identidad contemporánea de los países latinoamericanos, la forma que toma esta identidad es muy variable. Desde las propuestas jerárquicas, reaccionarias y antiseculares de la derecha, a las teologías de la liberación que asumen una actitud solidaria opuesta al *status quo*, el papel de la religión en la formación de la identidad sigue siendo un espacio abierto al debate, aunque el catolicismo por mucho tiempo ha estado ligado a las discusiones acerca de la identidad y la nación (Lehmann 1991: G. Gutiérrez 1992). El resurgimiento contemporáneo de la religión, sobre todo entre varias sectas protestantes -sin mencionar las nuevas religiones sincréticas- está vinculado tal vez a la dificultad de fundamentar la identidad en la medida en que es una crítica de la modernidad (Beverley y Oviedo 1993: 8-10).

No importa a quién se atribuyan los orígenes, las naciones y los nacionalismos coinciden con la modernidad -el nacimiento de Occidente- y con las relaciones de capital y el neoliberalismo que ellas entrañan. Ya sea en los países metropolitanos del centro o en los países en desarrollo de la periferia, lo nacional se ha transformado con el tiempo conforme la modernidad ha reconfigurado las relaciones económicas, sociales y políticas a nivel local y global. En este contexto, Chatter-

jee afirma que se presentó al nacionalismo como la imagen de la Instración, como una forma de desarrollo político positiva, moderna y racional (Chatterjee 1993). Sin embargo, así como el Iluminismo de Occidente necesitó del "otro" para expresar su identidad, de la misma manera el modelo de la nación fue una forma ambivalente y contradictoria para esos mismos "otros" (cf. Bhabha 1990b).

Del mismo modo en que la modernidad y el 'desarrollo' como camino hacia lo nacional han sido ampliamente criticados (Escobar 1988, 1995; Esteva 1987), los primeros sueños republicanos de crear comunidades nacionales mediante el mestizaje (especialmente de europeos e indios) han sido debatidos por numerosos grupos indígenas y negros en todo el continente. Al no depender ni de nociones raciales ni de discursos occidentales sobre el progreso, la cultura popular ha sido vista como una ruta alternativa a la cohesión y los imaginarios nacionales. No obstante, caracterizada por un conflicto continuo sobre los significados y la importancia de las prácticas y artefactos culturales, la cultura popular no puede ser una ruta directa hacia un pueblo nacional. La cultura popular no es 'pura' en el sentido de que no ha sido tocada por formas culturales globales ni por la apropiación estatal de ciertas prácticas -más bien adopta y resintetiza formas culturales en respuesta a estos otros campos de producción cultural (Rowe y Schelling 1991). Tampoco está estrechamente asociada con un grupo de clase específico, ya que sus prácticas y formas pueden encontrarse en la clase trabajadora, en la clase campesina, o con elementos propios de grupos de élite e ingresos medios. Dado el papel fundamental que juega la cultura popular en la producción de sujetos, se ha convertido en un recurso obvio para intentos políticos y culturales que buscan definir la nación sobre la base de la expresión 'auténtica del pueblo'. El Estado y los medios de comunicación pueden intentar reducir y rearticular selectivamente formas de cultura popular a través del folklore y las culturas de masas, mas estas reapropiaciones toman procesos y artefactos culturales de una cultura popular relativamente autónoma. La apropiación y reconfiguración de la cultura popular por parte del estado se encuentra en varios momentos de la historia poscolonial latinoamericana. En parte la rearticulación política del populismo es un ejemplo, al igual que el indigenismo peruano y mexicano de principios de siglo (v.g. Mallon 1995; Berdichensky 1986). Caracterizado por el 'descubrimiento' de las 'prístinas' culturas indígenas por las élites regiona-

les, el indigenismo fue utilizado en las batallas culturales y políticas de las burguesías locales que buscaban reformar el equilibrio del poder nacional: 'es una parte de la estética de la élite que explota capitales culturales locales no alienados' (Yúdice et al. 1992: 13).

La pureza cultural de la cultura indígena también puede expresarse en forma femenina. Las pinturas de América Latina concebida como una figura femenina se encuentran en los museos públicos y galerías de arte más importantes de Quito. En la 'Casa de la Cultura', un óleo titulado *América* muestra en primer plano a una mujer indígena jugando con sus hijos mientras en el fondo se distinguen soldados españoles con cascos, escudos y espadas que se acercan desde un barco. Arriba de la mujer está sentada una mujer blanca con una corona y un cetro, flotando en una nube e inclinada sobre un león. La 'América' indígena viste una larga túnica blanca, una capa de color y un tocado de plumas, y lleva en la mano un arco y una flecha.

La cultura popular, que a menudo es considerada como la simple expresión del 'pueblo', puede ser vista también como los diferentes sitios discursivos donde se forman y reproducen sujetos populares. Para dar un ejemplo, el uso del traje ('vestimenta indígena') en Guatemala se ha convertido en un símbolo de identidad nacional para el Estado, y se encuentra en concursos de belleza internacionales, afiches turísticos y literatura comercial como la expresión de una verdadera esencia nacional, compartida por el segmento indígena y mestizo de la población del país. Los grupos indígenas guatemaltecos, de quienes se tomó el traje, continúan usando su vestimenta en el hogar, al igual que sus lenguas, costumbres y rituales, como la base para expresar su propia identidad, criticando al Estado y al uso que éste hace del traje indígena (Hendrickson 1991). La sugerencia de Jameson de que estas expresiones son alegorías nacionales está, por lo tanto, fuera de foco (Jameson 1984; cf. Yúdice et al. 1992: 17). Las naciones contemporáneas suelen ser una mezcla de expresiones populares, oficiales y mestizas de nacionalismo (Anderson 1991; véase también Taylor 1989) y dependen del nacimiento de una esfera pública-nacional común donde los símbolos, prácticas e instituciones generan una comprensión e identificación ampliamente compartidas. Es en este sentido que Laclau y Mouffe identifican la nación como 'una ficción y al mismo tiempo un principio que organiza las relaciones sociales actuales' (Laclau y Mouffe 1985: 119). La tarea de articular una ficción nacional y explicar las re-

laciones sociales nacionales es conferida a menudo a los intelectuales - o bien ellos mismos se apropian de ella- en cuanto exponentes seculares de una visión nacional (cf. A. Smith 1991: Gellner 1983). Las historias nacionales las reconstruyen los intelectuales en torno al 'redescubrimiento' de eventos, su construcción en una nueva narrativa histórica y en novedosas geografías imaginadas, incluyendo su fabricación e inserción en ceremonias inventadas (Giddens 1990; Hobsbawn y Ranger 1983). Para dar un fundamento a la historia nacional, los intelectuales suelen asociar eventos con ciertos paisajes, sitios sagrados, monumentos históricos y lugares de la nación (A. Smith 1986; también Daniels 1993; Schama 1995). En América Latina los intelectuales han desempeñado un importante papel en la definición de la identidad nacional (Lomnitz-Adler 1992; Brading 1991). Sin embargo, en una región donde las representaciones coloniales y neocoloniales han dado forma a la identidad y la autorrepresentación, los intelectuales nacionales sólo han tenido un éxito parcial en la creación de identidades nacionales. Las historiografías latinoamericanas auspiciadas por el Estado crearon héroes (como Juan Santamaría en Costa Rica) que pudieron representar la nación suprimiendo elementos que seccionan la unidad nacional: héroes, 'despojados de representaciones de clase, afinidades regionales o credos religiosos' (Rowe y Schelling 1991: 229).

Entonces, ¿sobre qué base la noción de 'pueblo' da el sustento para el nacimiento de una nación? En vez de ver la cultura popular como una metáfora o una abstracción de la vida 'nacional', este libro recalca las prácticas culturales y los 'códigos locales de recepción' que caracterizan la práctica y el discurso popular en sus definiciones cotidianas de lo nacional y sus filiaciones espaciales (Brunner 1993). De importancia central para estas definiciones son las luchas constantes por el poder interpretativo (Canclini 1993). Un énfasis en prácticas culturales y códigos de recepción permite entender las resistencias colectivas. En distintos momentos de la historia latinoamericana, el uso de la violencia ha dado lugar a adopciones dentro de contextos específicos (Rowe y Schelling 1991: 8). Empero el haber sido objeto de violencia y transformaciones, las culturas populares ofrecen discursos y prácticas que generan ideas alternativas acerca de la nación y la comunidad.

La globalización ha significado el nacimiento de formas y elementos culturales híbridos, a menudo dinámicos e innovadores, para la construcción de la identidad (Yúdice et al. 1992; Canclini 1993). Este

mestizaje de formas y bases culturales para la identidad -que en América Latina se llama reconversión cultural- se ha difundido ampliamente.

Por ejemplo los personajes de la pantalla grande son culturalmente reconvertidos en héroes de bajos ingresos con filiaciones locales. Un ejemplo es Superbloque, una imitación de superman, que se ha convertido en un héroe popular de México que lucha a favor de los barrios amenazados por el abandono y la negligencia de las autoridades gubernamentales (Figura 1.1.). Resaltando las formas en que las prácticas locales median entre los circuitos culturales globales y sintetizan nuevas formas híbridas, el interés en la reconversión cultural, sin embargo, no tiene como fin colocar lo 'local' por encima de lo 'global' como si se tratara de categorías discretas con rasgos sistemáticos: la identidad no es simplemente algo 'Hecho en Perú' o 'Hecho en Brasil', pero tampoco 'Made in USA'.

Al discutir sobre las identidades en un mundo globalizado, Stuart Hall sostiene que:

> *la recreación, la reconstrucción del imaginario, lugares cognocibles frente al posmodernismo global que de alguna manera ha destruido las identidades de lugares específicos, absorbiéndolas dentro de este flujo posmoderno de diversidad'.*
>
> (Hall 1991: 35)

El separar identidades (múltiples) de filiaciones de lugar sigue siendo una tarea problemática, en la que se pone en riesgo la atribución de autonomía en la formación social de la identidad (cf. Hall 1991: 36). Estos problemas surgen en parte porque se utilizan términos espaciales sin explicar si dicho uso es literal o metafórico (Gupta y Ferguson 1992: Watts 1992). Los autores latinoamericanos suelen volver sobre este tema y el de la relación de la nación con lo local y lo global, siendo la nación el foco de discusiones en torno a la ciudadanía, la democracia y los distintos proyectos políticos (Albán Gómez et al. 1993; CAAP 1981: Díaz-Polanco 1989). El nivel espacial nacional, se dice a menudo, es aquél donde los códigos locales de recepción y las prácticas culturales se constituyen en el medio para la construcción de la identidad. Sin embargo, sin ningún sujeto preconstituido, la afirmación de la identidad no es simplemente un reflejo de un lugar del mundo donde

Figura 1.1.
Superbloque, un personaje culturalmente reconvertido a partir de Superman

se localizan los sujetos. Más bien, la relación entre sujetos preconstituidos y lo local/nacional/global es una relación que debe articularse y rearticularse, expresarse y recibirse, hacerse y rehacerse.

Colocando La Nación

> *Si los actores tuvieran siempre un lugar ya definido en la estructura social, no surgiría el problema de su identidad.*
>
> (Laclau 1994: 2)

En la superposición potencial de territorio, cultura y población de una nación, puede haber una dislocación entre el lugar nacional y la identidad nacional; el espacio de la nación puede ser imaginado por poblaciones que no tienen 'lugar' donde expresarse y consolidar esa identidad. Tales dislocaciones o 'sentidos dislocados del lugar' (Jacobs 1995; Browman 1994; Malkki 1992) llaman la atención al trabajo hecho por la imaginación y las formaciones discursivas al (re)crear vínculos entre la gente y el lugar. Aun donde las poblaciones y 'su' lugar están juntos, las identidades se expresan mediante 'geografías imaginativas' -el término es de Said (1978)- por las cuales se imaginan y articulan a nivel del discurso las diferencias y distinciones entre 'nosotros' y 'ellos', entre 'nuestro lugar' y 'su lugar'. Estas geografías imaginadas pueden ofrecer la base para una identidad compartida, articulada mediante un sentido de la igualdad de los rasgos sociales y un sentido del espacio/lugar compartido, una 'patria'. En muchos contextos, se supone que los íconos nacionales de territorio, lengua y cultura se superponen y enmarcan mutuamente. No obstante, una relación directa entre lugar e identidad se ha hecho cada vez menos sostenible -si alguna vez lo fue (Hall 1991; Bhabha 1990a; 1990b; Keith y Pile 1993)- en un mundo de múltiples diásporas y una creciente interconexión global (Bird et al. 1993) y pone de relieve la naturaleza creativa y no-esencial de los vínculos entre gente y nación. En estas 'geografías posmodernas' (Soja 1989), las relaciones entre lugar, nación e identidades están siendo cuestionadas más y más, en especial en lo referente a su permanencia e importancia social, en un mundo donde la nacionalidad sólo tiene una función parcial por cumplir en la participación de los individuos en la economía global y las relaciones de poder que ésta última implica.

Los contextos donde se concretan, reproducen y utilizan selectivamente las identidades constituyen un 'conjunto multidimensional de realidades radicalmente discontinuas' (Jameson 1986: 349) mediante las cuales pueden iniciarse sendas posiciones que acaban fundiéndose en individuos. Esta formulación de discontinuidad en el lugar y la identidad parte de una naturalización de la relación entre ambos. Cuando la identidad refleja el lugar de los sujetos, y el lugar se define por los sujetos que viven en él, ocurre una naturalización, con el riesgo de que se produzca estasis y obstrucción (Keith y Pile 1993). El poscolonialismo alimenta un constante movimiento y yuxtaposición de identidades y lugar (Loomba 1993; McClintock 1993b), aunque en este contexto los nacionalismos no son necesariamente redundantes. Emergen lugares como posibles sitios (contradictorios) para la creación de identidades. Funcionando como 'anclas simbólicas' de identidad (Gupta y Ferguson 1992: 11), los lugares (re-configurados por el capitalismo reciente, la migración y los medios de comunicación masiva) pueden acarrear y reforzar un 'compromiso espacial' (Gupta 1992: 63) a favor de poblaciones cuya identidad y sentido de comunidad se pueden expresar en términos de dicha configuración. Tal como lo señala Watts, se trata de ver

> *cómo los individuos son interpelados por múltiples prácticas culturales y simbólicas, a menudo contradictorias, arraigadas en sitios históricamente constituidos pero cada vez más globales.*
>
> (Watts 1992: 124)

Dada la profunda interrelación de prácticas sociales y espaciales, es preciso tener en cuenta la existencia de relaciones de poder en el corazón de las sociedades (Massey 1993; Rouse et al. 1992). La relación territorio-población se naturaliza mediante acciones llenas de poder, como son el tallado de un lugar (nacional único) a partir de ambientes materiales (generalmente variados), o la creación de ese lugar como un lugar único e incomparable para la expresión de la identidad (cf. C. Williams y Smith 1983, 503). La 'discontinuidad espacial' de la nación (Fox 1990) es a la vez el fundamento y la expresión del pueblo nacional como diferente de otros, una expresión de poder y voluntad de orden. La creación de un espacio social donde expresar la pertenencia y al mismo tiempo definir quiénes son los 'otros' es el efecto y la práctica de las relaciones de poder socioespaciales de la nación. Y si se ha reconocido

la creación de un pasado para una comunidad nacional y para la expresión de identidad (Renan 1990; Friedman 1992), los nuevos conceptos de espacio-tiempo implican una reconceptualización y un 're-trazado' de la nación y sus identidades. Las fronteras entre las naciones refuerzan la segmentación territorial al tiempo que fortalecen las nociones de pureza e igualdad dentro del territorio, y las de diferencia e impureza fuera de él (cf. Bhabha 1990a). En otras palabras, mientras el espacio nacional puede existir discursivamente como la superposición de territorio, cultura y población, también tiene un sólido fundamento en las prácticas y el aspecto material, siendo necesario conceptualizar las dimensiones narrativas y materiales simultáneamente. Las prácticas cotidianas producen y reproducen identidades nacionales en una variedad de sitios, desde el hogar y la vecindad hasta el lugar de trabajo y la esfera pública. En lugar de ser simples narraciones (Bhabha 1990b), las identidades nacionales y las naciones están incrustadas en las espacialidades materiales e imaginativas de sujetos colectivos e individuales.

Nuestro énfasis en la materialidad de las identidades tiene su origen, al menos en parte, en la discusión de Laclau y Zac (1994) sobre la desaparición de oponentes políticos en ciertos regímenes militares represivos latinoamericanos. Aunque los militares reconocieron la existencia de desaparecidos, negaron toda responsabilidad por su desaparición. Laclau y Zac sugieren que los desaparecidos son un 'espacio de suspensión que es parte del reino de la "sociedad" pero al mismo tiempo están excluidos de él' (1994: 34). En nuestra opinión, los desaparecidos son el mejor ejemplo del campo de poder que opera en el estado militar mediante una serie de exclusiones *materiales* substanciales que permiten definir 'la gente' de la nación. En este caso, el estado nacional autoritario excluyó a activistas políticos y a todo aquél que cuestionara su legitimidad. Más que un ejemplo del estado que intenta 'educar el pensamiento' de los ciudadanos (Cohen 1994: 162), los Estados latinoamericanos actuaron como un aparato de disciplina y poder productivo que intervenía material y violentamente en una variedad de sitios con el afán de reforzar su idea de nación (cf. Perelli 1994; Fisher 1993).

Con la globalización de finales de siglo, se está transformando el contexto para las ideologías e identidades nacionales conforme la migración laboral, la movilidad del capital y la creación de culturas de masas cambian los imaginarios nacionales. Si bien la globalización es

un proceso muy desigual en América Latina, el continente está profundamente involucrado en incrementar la integración global y las transformaciones resultantes. En la esfera política y económica, la globalización ha entrañado la privatización de compañías previamente nacionalizadas, el desmantelamiento de estados de bienestar ya debilitados, y el mayor control tecnocrático de la toma de decisiones económicas y políticas (Yúdice et al. 1992: ix; Lehmann 1991; Larrain 1991). La privatización de lo que alguna vez fueron esferas e instituciones culturales 'nacionales' por historia -como museos, galerías, y el apoyo a la artes- ha coincidido con la mezcla de culturas populares y de élite.

Los conflictos que nacen de la subordinación en el mercado global y de la 'segmentación y participación segmentada' en la circulación global de símbolos son parte de la crítica a la naturaleza de la inserción de América Latina en la modernidad (Brunner 1993: 41; Beverley y Oviedo 1993). En este sentido, por consiguiente, las economías y culturas globalizadoras en movimiento no están caracterizadas por una resolución de conflictos sino por su transformación, en donde la 'nación' extiende una promesa ambigua de comunidad y continuidad (Albó 1993: Yúdice et al. 1992; también Rowe y Schelling 1991). El nacimiento de la globalización, la aparición de muchas voces y la difusión de las culturas de masas están haciendo que los habitantes de América Latina reconsideren sus identidades nacionales y "comunidades nacionales imaginadas' en el mundo contemporáneo. Los primeros líderes republicanos tenían fe en que ciertos imaginarios nacionales movilizarán a las comunidades, pero estas narrativas operan de manera distinta bajo la globalización, y ahora los proyectos nacionalistas que procuran fijar relaciones entre la gente y el lugar corren dentro de transformaciones globalizadoras. Al tiempo que se hacen intentos por crear identidades territoriales nacionales (cf. A. Smith 1991), está produciéndose la mezcla de dos o más localidades (Appadurai 1990; Bird et al. 1993). En consecuencia, 'las diferencias nacionales se reconfiguran mediante la interacción transnacional' (Canclini 1993: 34, 39), no importa que las sociedades estén legal o constitucionalmente constituidas.

Naciones Des-Centradas

En este sentido, sujetos sociales, instituciones y comunicaciones interactúan a través de una variedad de escalas espaciales distintas, de manera que las primeras formulaciones sobre 'círculos concéntricos de lealtad' (C. Williams y Smith 1983: 525) ofrecen una explicación demasiado simplista de las identidades superpuestas. Interacciones e interrelaciones a numerosas escalas espaciales definen la nación y lo nacional tanto como las fronteras territoriales y los mapas oficiales del Estado, basados en el principio de soberanía. En consecuencia, posiciones individuales como la ciudadanía

> *deben ser explicadas como unas de las tantas posiciones individuales ocupadas por las personas en su calidad de miembros de colectividades espacializadas de manera distinta, que se superponen parcialmente o que no lo hacen.*
>
> (Gupta 1992: 73)

La diversidad y multiplicidad que se manifiestan en la obra de Gupta y Chatterjee, entre otros, se basan en la idea posestructuralista de que las identidades no son estáticas ni unitarias, sino contingentes, móviles y carecen de fijeza. Esta maleabilidad empero, no implica una flotación totalmente libre sino que está relacionada con nociones de tiempo y espacio, y depende de las relaciones entre historias, culturas y biografías. Son estas articulaciones las que, siguiendo a Foucault, han venido a entenderse como 'sitios', y que han constituido el marco de nuestra conceptualización acerca de las naciones, los nacionalismos y las identidades nacionales en América Latina, y específicamente en el Ecuador. Trabajar con el concepto de 'sitios' implica tomar distancia de explicaciones anteriores acerca de los fenómenos sociales, las cuales veían la sociedad como un todo orgánico o como un sistema con unidad que puede ser revelado mediante la aplicación de conocimientos sociológicos (inclusive marxistas). Desde la otra perspectiva, en cambio, se ve la sociedad fracturada y en un constante proceso de constitución y reconstitución donde sitios específicos cumplen funciones fundamentales. Estos procesos y sitios están revestidos de relaciones de poder que no necesariamente tienen una sola dinámica que, una vez des-

cubierta, resolvería todas las otras formas y expresiones de poder. En palabras de Seidman:

> *[Foucault] imaginó las sociedades modernas fracturadas, carentes de un centro social que les diera unidad y thelos. Ni el estado ni la economía son el centro social; ningún conflicto..., ni el conflicto de clases ni el conflicto de géneros, etnias, sexos o religiones, entraña alguna primacía política o social evidente.*
> (Seidman 1994: 225)

Es evidente que esta variedad refleja la multitud de posiciones e identidades individuales y constituye la base para la desencialización y descentramiento de lo social. Esta forma de entender lo social como algo descentrado es un elemento fundamental en lo que Rattansi (1994) llama el Marco 'Posmoderno'. No implica un apego a los excesos de Baudrillard ni a la idea de que 'no hay sociedad'. Por el contrario, habla desde dentro y hacia dentro de las miles de sociedades y las complejidades que entrañan las formaciones sociales y la empresa sociológica que busca dirigir la formación, re-formación y de-formación de lo social. En este salto imaginario de lo estructural a lo posestructural, se hace hincapié en la difusión de poder organizado en modalidades disciplinarias. Una de estas modalidades es la nación, organizada discursivamente en una variedad de sitios, que encuentra oposición y críticas que pretenden obstruir permanentemente el proceso. Estas obstrucciones son parte crucial de los nacionalismos actuales en América Latina, siendo un ejemplo de ello los movimientos indígenas. Sin embargo, como mencionamos anteriormente, no debemos entender esto como una oposición binaria entre la versión oficial del nacionalismo -el proyecto nacional- y una alternativa, lo popular. La obra de Derrida sugiere abiertamente que las oposiciones binarias son el mayor principio organizador de los conocimientos modernos que construyen identidades fijas y opuestas, en lugar de identidades contingentes y provisionales (Derrida 1977, 1978).

El trabajo de Laclau y Mouffe (1985) constituye uno de los más grandes intentos por utilizar una noción descentrada de lo social en relación con un análisis de trayectorias políticas y, como ya dijimos, tiene implicaciones trascendentales para el estudio de las identidades nacionales como una arena política. La visión de la política dentro del trabajo de Laclau se parece a una 'guerra de trincheras', donde las colectividades y los resultados no se pueden colegir a partir de posiciones de-

terminadas, sino que están siendo formuladas y reformuladas constantemente dentro del terreno movedizo de las relaciones de poder. Como lo social 'siempre está sujeto a subversión' (Rattansi 1994: 31).

Lo social es una 'estructura descentrada' compuesta de prácticas descentradoras, la construcción de centros de poder en torno al punto nodal de articulación. Esta obra ha intentado elaborar y analizar las formas en que las acciones de centrar y descentrar ocurren simultáneamente dentro de la nación. En parte esto nos devuelve a la esfera del tiempo y el espacio, a la elaboración de historias y al trazado de fronteras geográficas y sociales como espacios para la imaginación. Lo que es demasiado evidente es la fragilidad de estos intentos de centramiento y la fuerza de las fracturas. Estos proyectos de 'centramiento' -nacionales, raciales, económicos- estructuran, de miles de formas (algunas de ellas exploradas en este libro), la incorporación, disciplina y 'domesticación' a las cuales se oponen la resistencia, los efectos desestabilizadores de los discursos y prácticas alternativas. En ocasiones se articula la resistencia a través de sujetos colectivos, mientras que en otros casos es más difusa y silenciosa. En la nación y las identidades nacionales, se organiza una grandiosa narrativa de la nación en torno a representaciones de lugar y personas a lo largo de la historia, con sus propias seducciones, entre las cuales suele ser la más fundamental aquella de 'nosotros no somos ellos'.

En estas circunstancias, ¿qué posibilidad existe para que nazca una comunidad imaginada con una conciencia propia de sí misma compartida por todos sus miembros, si las formas por las cuales se transmiten y median los significados nacionales son tan distintas? Como discutimos más arriba, el nacimiento de redes económicas e informativas globales no necesariamente interfiere con los 'códigos locales de recepción' que operan en las prácticas culturales y sociales de América Latina. Sin embargo, la medida de los códigos 'locales' de recepción no ha sido documentada ni teorizada. Al respecto queda por responder una pregunta acerca de la medida en que distintos grupos dentro de la 'sociedad nacional' comparten estos códigos 'locales'/'nacionales' de recepción. Son precisamente las brechas entre estas representaciones de la nación el tema de estudio de las investigaciones más recientes. La existencia de explicaciones alternativas, es decir, no oficiales, de la nación y la identidad nacional han sido reconocidas en sociedades poscoloniales y posmodernas de todo el mundo (Loomba 1993: 306). En

la continua redefinición de la nación por grupos, 'se producen versiones rivales de identidad nacional en un terreno de disputa' (Schlesinger 1987: 257). Es en este terreno de disputa que Bhabha identifica una 'ambivalencia' en la definición de sociedad nacional. Esta ambivalencia se origina cuando los grupos que se definen ellos mismos y a los demás como 'el pueblo' -los sujetos que constituyen la nación- lo hacen no sólo sobre la base de la filiación, sino principalmente por repudio, desplazamiento, exclusión y disputa (Bhabha 1990b: 5; también Schelsinger 1987: 260).

Las relaciones de poder que están detrás de estas exclusiones van en contra de una interpretación de la nacionalidad en términos de complementariedad o eficiencia comunicativa entre los sujetos nacionales (cf. Deutsch 1953). Tales formulaciones niegan la capacidad comunicativa de los sujetos y su acceso desigual al poder discursivo dentro de la nación. Las 'comunidades imaginadas' tienen que especificar quién imagina la comunidad y cómo lo hace, y qué diferencias se suscitan en las comunidades como consecuencia de ello. El 'terreno en disputa' (Fox 1990: 7) de la nación está sujeto a 'representaciones dudosas' (Bhabha 1990a: 297), ninguna de las cuales es fija, sino más bien plástica y contingente, dependiendo de las relaciones de poder y la creación de campos discursivos. Especialmente en países metropolitanos en desarrollo, poscoloniales y multiétnicos, la 'lectura' de la comunidad imaginada a partir de fuentes discursivas y representacionales a disposición de los sujetos es algo inevitablemente problemático. En otras palabras:

> *Aunque sabemos que las identidades nacionales son comunidades imaginadas... sabemos poco acerca de cómo se producen y reproducen las ideas de nación e identidad como elementos de lucha política donde quizá otras posibles dimensiones del proceso de formación de identidad -raza, género, clase y localidad- se mezclen con la etnicidad y la territorialidad.*
>
> (Reynolds 1994: 243)

La creación y encarnación de identidades nacionales es, por lo tanto, problemática en el punto de creación -¿qué forma dar a la nación imaginada para captar la imaginación de sus diversos sujetos? -así como en el punto de recepción -¿cómo los distintos códigos locales de recepción dentro de estas naciones responden a la imagen que se ofrece?

Rehaciendo La Nación: nuevos enfoques a las identidades nacionales

Con el fin de ofrecer un nuevo vocabulario para describir y analizar las relaciones entre identidad, lugar y subjetividades, utilizamos dos conceptos, el de *geografías de identidad* y el de *imaginarios correlativos*. Geografías de la identidad (véase capítulo 5) son los sentidos de pertenencia y las subjetividades que se constituyen en (y que a su vez actúan para constituir) diferentes espacios y sitios sociales. Las geografías de identidad se personifican a nivel personal, a partir de biografías individuales y esquemas interpretativos, pero el centro de interés de este libro está en lo *colectivo*, a saber, en las geografías de identidad compartidas, en los 'códigos locales de recepción' y las geografías imaginativas que sustentan las identidades colectivas. Los sujetos colectivos constituidos en relación con estos sentidos fluidos del espacio se conceptualizan como sujetos no fijos, sujetos que desafían las oposiciones binarias simplistas (como público/privado, nacional/antinacional). Las geografías de identidad son geografías vivas -lo que Lefevbre (1991) llama espacios de representación- a través de las cuales las relaciones sociales cotidianas, las materialidades técnicas y las formas discursivas hacen y deshacen las identidades. Igualmente las geografías de identidad se constituyen en las esferas de la imaginación y la representación, lo que Lefevbre llama la representación de espacios. La idea de geografías de identidad toma del concepto de geografías imaginadas de Said la idea de que las estructuras de pertenencia, diferencia y organización espacial son delineadas y pobladas continuamente, influyendo en la constitución de la identidad en relación con el otro[4]. Dada la mutua interrelación entre socialidad y espacialidad, las geografías de identidad también se conciben según la raza, el género y la clase social.

La racialización de las geografías de identidad ocurre a través de la asignación de grupos racializados hacia áreas determinadas (de la nación, la ciudad, etc.), en las imaginaciones colectivas de los ciudadanos. Para dar un ejemplo, la imaginación geográfica de los peruanos y el estado en el período poscolonial han asociado a la población indígena con los Andes, considerando el 'desarrollo' como una tarea para superar los 'obstáculos' físicos y sociales representados por la geografía racializada (Orlove 1993). En el Ecuador, nuestra investigación encontró que las 'expresiones populares' de la identidad racializaban la geo-

grafía de la nación. Las poblaciones afroecuatorianas se veían a sí mismas ocupando en el espacio nacional un área mucho más grande que la que imaginaban otros grupos étnicos (quienes, o bien 'olvidaban' ubicarse en los mapas, o bien se imaginaban ocupando un área pequeña y contenida en sí misma). En el Ecuador, la reciente aparición de propuestas alternativas de identidad nacional nos ayuda a explicar la dinámica de una 'nación' ambivalente, donde la aparente fijeza de la nación oficial se ve constantemente socavada por la expresión de propuestas alternativas de nación.

Las seducciones del nacionalismo y las identidades nacionales son, en parte, un asunto del corazón -lo que Anderson (1991) llama un 'amor político'- cuyo romance y emoción siguen atados a la obra ideológica de la construcción nacional. No obstante, el término no abarca las enormes inversiones emocionales que la gente hace en cuanto a sus identidades nacionales, a las que pueden recurrir los estados en tiempos de crisis y las mismas que reclaman los políticos. Hemos querido reexaminar este tema a través del concepto de *imaginarios correlativos*, el mismo que subraya el descentramiento de lo social y se aparta de la fijeza de los 'círculos concéntricos de lealtad' propuestos por William y Smith (1983). Los imaginarios correlativos generan y sustentan una integración horizontal ideacional con un espacio compartido, a través de una forma de interpelación que vincula subjetividades y espacios sociales. Esto permite a los individuos colocarse dentro de un 'marco' y producir una suerte de pliegue entre el yo y lo social en el marco de sitios específicos. Por lo tanto, podemos decir que esta colocación -la generación de posicionalidad- es parte del conjunto de relaciones que producen identidades nacionales. Aunque hay muchos sitios donde se pueden producir imaginarios correlativos, nos concentramos en su generación dentro de formas de cultura popular, especialmente formas televisivas que incluyen el fútbol y las telenovelas, al igual que religiones populares emergentes, todo lo cual tiene gran interés emocional. El imaginario de la nación suele estar vinculado a una 'etnicidad ficticia' organizada en torno a una idea homogeneizante de 'raza' y nación. En el capítulo 2 examinamos este tema, reconstruyendo esta versión de la nación centrada.

Notas:

1 Anderson define la nación como una comunidad imaginada 'porque los miembros incluso de la nación más pequeña nunca sabrán de la mayoría de sus coterráneos, los conocerán o al menos oirán hablar de ellos, sin embargo, en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión' (Anderson 1991: 6). La nación para él es limitada y soberana.

2 Sin embargo, varios autores han dicho que los sentimientos populares de identidad nacional no están necesariamente 'alimentados con fuerza' por parte de las élites (Taylor 1989: 195). En Europa, la atracción del nacionalismo puede hallarse en que ofrece 'un escape de las consecuencias de la industrialización', en particular para las clases subalternas (Mosse 1975: 6).

3 Giddens (1991: 250) define la nación como la unificación de administración y poder en un territorio específico, subrayando la infraestructura del estado nacional en lugar de su significado para los ciudadanos. Smith define la nación como 'una población humana con nombre, que comparte un territorio histórico, mitos comunes y memorias históricas, una masa, una cultura pública, una economía común, derechos y obligaciones legales comunes para todos los miembros' (A. Smith 1991: 14).

4 El concepto es más amplio que el de 'geopolítica popular' (Sharp 1993). Este último trata de los sentimientos populares acerca de las naciones sin cuestionar su configuración.

II

'RAZA', ESTADO Y NACIÓN

Clara es una mujer negra de 40 años que trabaja como empleada y que vive en una habitación casi tan pequeña como un armario, con su hijo de 11 años, en un barrio de clase alta de la ciudad de Quito, Ecuador. Comparte su cama, pero casi no duerme, pues trabaja de sol a sol por casi nada, sin pensión ni seguro social. No es una coincidencia que Clara sea negra; en toda América Latina las empleadas domésticas son de origen afroecuatoriano o indígena. Las compañías que venden detergentes lo saben bien y dirigen sus anuncios comerciales a las mujeres de raza negra. Pero, y es un pero muy grande, la racialización y feminización del trabajo doméstico es parte de la realidad cotidiana de América Latina en tal medida que es 'invisible', escondida por una serie de discursos disciplinarios que en un principio parecen contradictorios. El primero de estos que salta a la vista es que la gente de origen africano y está sujeta a una serie de discursos disciplinarios relacionados con la cultura, la historia y el color. Estos discursos contradicen la ideología oficial de 'democracia racial' articulada en todo el continente pero más desarrollada sobre todo en el Brasil. De la misma manera, pero vinculada a nociones de 'otredad', la visibilidad de las personas de origen indígena no es menos disciplinaria, pero se articula con nociones de cultura más que de color. Por consiguiente, hay algunos racismos en juego pero la domesticación y feminización hacen la diferencia mientras la visibilidad hace un acto de desaparición, y dentro de su vida laboral de empleadas, las mujeres de origen negro e indígena se hacen invisibles. Las articulaciones entre el género y la esfera del hogar, construida como una esfera privada, ofrecen un sitio dentro del cual tanto el empleo doméstico como su realización se hacen invisibles (Radcliffe 1990b). No hay sorpresas, como lo demuestra el capítulo sexto: las ideologías de domesticidad y la importancia de las mujeres como esposas y madres son discursos dominantes en torno a la feminidad. El trabajo doméstico se escribe a partir de discursos públicos porque, evidentemente, las mujeres y madres que son reconoci-

das no son las mismas mujeres y madres que realizan dicha labor sino que contratan sirvientes a quienes explotan, deshumanizan y niegan una vida de hogar propia. La historia de Clara, por ende, no es una excepción, ni tampoco la historia de una víctima: contiene más bien el complejo conjunto formado por 'raza', estado y nación, es decir, trabajo racializado y feminizado dentro del contexto de la ciudadanía, el estado y el hogar y su articulación con la nación, temas todos que serán explorados en este capítulo.

Racismos

Las teorías del racismo representan un campo de disputas donde las ideas anteriores sobre el tema en cuanto prejuicio individual han sido sometidas a duras críticas (Rattansi 1992) y han resultado insuficientes, mientras la idea, tanto o más difundida, de que el racismo está vinculado a la clase social ha sido reexaminada a la luz de una teoría del racismo más compleja, múltiple y en movimiento. Anderson (1991) sugiere que el racismo 'sueña en contaminaciones eternas' mientras que 'el nacionalismo piensa según destinos históricos'. No obstante, nos dice este autor, 'los sueños del racismo en realidad tienen su origen en ideologías de clase, y no en ideologías de nación: sobre todo en la divinidad de los gobernantes, en la tez blanca o la sangre azul de los aristócratas' (1991: 149). Si bien las nociones de mezcla, sangre y pureza ciertamente han marcado los discursos racistas, éstos a menudo están vinculados mutuamente a través de una historia nacional y de clase. Siguiendo a Raymond Williams (1987), que ve el estado nacional como el mercado ordenado y organizado para el capital internacional, los temas acerca del racismo y el capital se articulan, de acuerdo con Anderson, en la 'aventura' colonial que ofrece un modelo de racismo europeo que fue exportado para todo el mundo. Empero los discursos del racismo europeo eran mucho más complejos y abarcaban, en relación con la conquista española, un debate desarrollado desde el siglo dieciséis entre los Jesuitas en torno a la naturaleza del alma y la existencia de la misma en los indígenas sudamericanos.

No debe sorprendernos por lo tanto, que Homi Bhabha, por ejemplo, se oponga a Anderson y a Foucault. Bhabha (1994: 248-9) sugiere que sus ideas constituyen un conjuro que vincula el racismo a la

modernidad y al nacimiento de Occidente, pero como un residuo arcaico asociado con un universalismo ahistórico. Bhabha escribe:

> *Al colocar las representaciones de raza 'fuera' de la modernidad, en el espacio de la retroversión histórica, Foucault refuerza su 'espaciamiento correlativo': relegando la fantasía social del racismo a una ilusión arcaica, Anderson universaliza el tiempo vacío y homogéneo del imaginario social 'moderno'.*
>
> (Bhabha 1994: 249)

Para Bhabha, estas explicaciones son una forma de mitificación donde se mantiene la noción de valores progresivos de modernidad y se copian los contenidos del racismo, contribuyendo de esta manera más generalmente a la historia nacional homogeneizante que 'niega a las minorías aquellos mínimos espacios marginales desde donde pueden intervenir en la unificación y totalización de *mitos* de la cultura nacional' (Bhabha 1994: 249). Precisamente es este tema del que se ocupa esta obra -el impacto que tiene el racismo en la descentralización de la nación- y las maneras en que las minorías que se hallan en esos 'espacios liminales' han podido reconstruir la historia nacional e insistir en la pluralidad constitutiva del proyecto moderno.

Bhabha sugiere como alternativa que:

> *veamos el 'racismo' no sólo como una resaca de concepciones arcaicas de la aristocracia, sino como parte de las tradiciones históricas del humanismo cívico y liberal que crea las matrices ideológicas de aspiración nacional, junto con sus conceptos de 'pueblo' y comunidad imaginada. El privilegiar la ambivalencia en los imaginarios sociales de 'nación' y sus formas de afiliación colectiva nos permitiría entender la tensión contemporánea, a menudo inconmensurable, entre la influencia de identificaciones 'etnicistas' tradicionales que coexisten con aspiraciones modernizantes, seculares y contemporáneas.*
>
> (Bhabha 1994: 250)

Esta visión del racismo es de especial importancia para América Latina, donde la ambivalencia y la tensión han tejido una narrativa organizada en torno a una identificación 'etnicista' que ha sido producida precisamente para negar la etnicidad y crear la noción de 'etnicidad ficticia' de Balibar (1990), íntimamente vinculada al nacimiento

del estado nacional y al poder de la conquista. En el lenguaje de la 'democracia racial' y el mestizaje, la hibridez es la norma y las etnicidades exclusivas son arcaicas, mientras el proyecto moderno en América Latina está asociado con la identidad mestiza, pero la lengua de lo blanco pervive, tal como lo expresó el General Lara en una frase ahora famosa:

> *Todos nos hacemos blancos cuando aceptamos los retos de la cultura nacional.*
>
> (citado en Whitten 1981)

Dentro de estos discursos públicos oficiales es posible anular el tema del racismo, pero como sugieren las respuestas a las palabras del General Lara en nuestras entrevistas, el tema sigue siempre presente. Desde la indígena del campo que respondió con el temor de que 'quieren matarnos a todos' al afroecuatoriano que dijo: "Nosotros somos negros. No podemos ser mestizos y formar parte de la cultura nacional. Nunca lo permitirían'. "El racismo y nuestro apuro económico" lo compartimos con todos los latinoamericanos. Manuel no era el único que pensaba así: muchos afroecuatorianos lo repitieron, uno de ellos, Nina, dijo en respuesta a las palabras del General Lara, "NO, de ninguna manera comprometería mi raza, nunca, por nada en el mundo". Es evidente que existen poderosas razones para oponerse a la hegemonía de las nociones de democracia racial y mestizaje, y que estas disputas dependen de una perspectiva histórica de carácter local en cuanto a la etnización de la localidad, y global en cuanto a la migración y la diáspora.

No obstante es importante no otorgar ningún privilegio al tema de la democracia racial (al que volveremos más adelante) sin prestar atención a la complejidad de las etnicidades en América Latina. Puede que Occidente se haya sorprendido al enterarse de la elección de Fujimori, de origen japonés, como presidente del Perú, ya que desconoce el tamaño de la 'comunidad' japonesa en en ese país, pero en cambio se conmovió por el atentado al Centro de la Comunidad Judía en Buenos Aires en 1994. Argentina tiene la mayor comunidad judía en América Latina, 250.000 habitantes. El lugar que ocupan los judíos en la historia nacional de Argentina es complejo y contradictorio con los procesos de racialización, antisemitismo y 'alterización' que oscilan con for-

mas de integración económica y política (véase v.g. Guy 1991; Metz 1992). De igual manera, en toda América Latina existen comunidades de libaneses y palestinos junto a inmigrantes europeos. Esta complejidad nace de las miles de diásporas que marcan una historia global que ha dado como resultado un grado específico de hibridez y complejas relaciones interétnicas a América Latina. Esta invisibilidad es sancionada oficialmente en la práctica común de no recoger estadísticas étnicas en los censos estatales: Ecuador y Perú, por ejemplo, no tienen estadísticas oficiales sobre composición étnica. Esta es una parte importante de las ideologías de democracia racial que discutiremos más adelante.

Históricamente la conquista tuvo como resultado un encuentro entre Europa y América y representó un período formativo crucial para la generación de la identidad europea. Como sugiere Stuart Hall:

> *La historia de la identidad europea a menudo se relata como si no tuviera exterioridad. Pero esto nos dice más acerca de cómo se construyen las identidades culturales -como 'comunidades imaginadas', marcando la diferencia con los otros- que acerca de las relaciones de intercambio y desarrollo desigual en los cuales se forjó una identidad europea común.*
>
> (Hall 1991: 18)

También en los años noventa, el complejo entretejido de culturas judeocristianas e islámicas, tan bien definido históricamente en España, ha continuado reafirmándose dentro de la identidad fracturada que es la europea, precisamente porque la versión blanca, cristiana y homogeneizante de la identidad europea ha sido inestable en sí misma.

No obstante, dentro de este imaginario de la 'misión cristiana civilizadora', la Conquista tuvo lugar junto con los sueños y visiones de hombres codiciosos en busca de El Dorado.

Tal como las identidades y colonialismos europeos no fueron unitarios, las formas en que se generaron y sostuvieron los racismos no pueden ser consideradas de una manera unitaria. A partir de las reseñas históricas de los períodos coloniales se hizo evidente que desde el principio estuvo en juego una bifurcación en las formas en que se efectuaban los procesos de racialización (Galeano 1973; Williamson 1992). Los pueblos indígenas fueron construidos en verdad como los 'otros' de América en relación con la cultura y el color de la piel, mientras la esclavitud de los africanos trajo gente al continente en calidad de mano de obra, de bienes muebles. En relación con los africanos, los discursos

en torno a la diferencia cultural pasaron a formar parte de la versión seudocientífica del racismo que privilegiaba el cuerpo y sus funciones. Estas diferencias han sido exploradas de la manera más dramática y contundente por Michael Taussig (1987) en su historia de los barones del caucho en Colombia y Ecuador en el siglo diecinueve. Aunque habría sido 'lógico' dentro de las condiciones de explotación capitalista subrayar los motivos económicos, los dueños de las plantaciones de caucho impusieron regímenes etnocidas a los trabajadores indígenas. Al mismo tiempo, la mano de obra traída de Africa fue utilizada para controlar la mano de obra indígena, creando una contradicción entre los pueblos de origen africano y los de origen indígena que sobrevive hasta hoy en las haciendas de la Sierra Ecuatoriana, donde los dueños contratan negros ecuatorianos como fuerzas de seguridad privada. Este ejemplo muestra cómo los procesos de racialización pueden ser utilizados simultáneamente para marginar y cooptar diferentes etnicidades, demostrando el carácter dinámico y contingente de los racismos.

La violencia de la historia colonial aparece en miles de formas a lo largo y ancho de América Latina. Es una historia de genocidio y resistencia por parte de los grupos indígenas; pero también una historia de intentos, de parte de la población negra, por crear un canto de libertad. Las revueltas de esclavos marcaron el primer período; una de las más importantes tuvo lugar en Choca, Colombia, en 1728, y si bien fue acallada por el fuego español, la fuerza de la revuelta tuvo un duro impacto en las minas de oro, un sector clave de la economía colonial de la región (Sharp 1976). El reino de Esmeraldas (siglo dieciséis) fue gobernado por la población negra (en lo que llegó a ser el Ecuador), en otra muestra de las formas en que las poblaciones africanas trasplantadas procuraron controlar su propio destino en la región. Aunque el Perú obtuvo su independencia en 1821, la lucha para liberar a los 50.000 peruanos africanos esclavos tomó otros treinta años (1855). Los emancipadores encontraron una resistencia organizada en contra de la abolición de la esclavitud por parte de los esclavistas, que a su vez eran abastecidos por los viajeros británicos que apoyaban la idea de que la esclavitud en el Perú era más humana que en otras partes. Esta supuesta humanidad de la esclavitud en el Perú ha sido desmentida por Blanchard, quien afirma que 'los esclavos del Perú eran un sector abusado y explotado de la población' (1992: 87). De igual manera sucedió con la mano de obra china y los inmigrantes europeos que, 'eran explotados y mal-

tratados' (Blanchard 1992: 142). La abolición de la esclavitud no puso fin al racismo, como lo demuestra un artículo publicado en un periódico cuzqueño en 1855, que acusa a los negros de ser "la peor raza de la especie humana por su incapacidad intelectual" y "una terrible plaga para el Perú" (Blanchard 1992: 218). Estas ideas fueron apoyadas por otros autores y se sugirió incluso que la población negra fuera anexada a una colonia de la región amazónica, una convergencia clásica de 'raza' y lugar en una 'geografía de exclusión' (Sibley 1995).

'Democracia Racial'

En el Brasil, como lo muestran con detalles Hanchard (1994) y Reid Andrews (1992), las protestas negras han sido un elemento crucial en la historia del estado nacional brasileño, como respuesta al hecho de que 'la política de estado portuguesa' hizo de la esclavitud negra el fundamento del orden social y económico del Brasil durante tres siglos de gobierno colonial' (Reid Andrews 1992: 148). Por tales razones el Brasil fue la última república en abolir la esclavitud en 1888 y la primera en articular nociones de 'democracia racial'. Como lo hace notar Hanchard (1994: 74), 'la ideología de la democracia racial se ha convertido en el sentido común nacional que ha dado forma al folklore popular y a la investigación científica social'.

Parte central de este 'folklore' ha sido la figura de Pelé, el gran futbolista negro (Simpson 1993). La figura de Pelé ha permitido a los políticos y algunos latinoamericanos negar el racismo como un problema europeo. Pero la 'democracia racial' es, de hecho, el proceso de blanqueamiento a través de la mezcla racial, como comenta Wade:

> *El nacimiento de un gran grupo mezclado intermedio... ha creado el mito de la 'democracia racial' latinoamericana basada en el predominio de lo mestizo y lo mulato y en que las marcas raciales no son barreras para el matrimonio y la promoción social.*
>
> (Wade 1986: 16)

De acuerdo con Wade, lo que esto oculta no es solamente una discriminación de rutina en cuanto a los recursos, sino también el 'intento por escapar de lo negro'. Como hemos sugerido, este escape está caracterizado por la violencia, una violencia de repudio y ruptura con

las raíces históricas y culturales (Westwood y Radcliffe 1993). El repudio fue parte de un 'proyecto racial' organizado que subrayaba la 'democracia racial' y el blanqueamiento en las consecuencias de la abolición de la esclavitud. El 'proyecto racial' brasileño fue preparado con miras al desarrollo capitalista y a marcadores de modernidad. Por lo tanto, según Hanchard:

> *la composición racial del Brasil produjo consternación en muchos sectores de la élite brasileña... positivistas comteanos y partidarios de la eugenesia, ambos compañeros de alquimia social, se enfrentaron a las élites brasileñas con formulaciones racistas propias. Si Brasil iba a ser un estado moderno, con la tez oscura de su pueblo, era imposible que fuera como Europa.*
> (Hanchard 1994: 53)

Para sustentar una noción de desarrollo y organizar el racismo del estado nacional, el Brasil aprobó una ley de inmigración en 1890 que impedía a africanos y asiáticos entrar al país (entró en vigencia sólo a partir de 1902). El racismo de la legislación concordaba con el énfasis en el 'blanqueamiento' del Brasil, en particular en el servicio civil y la clase política. Más tarde fue el trabajo de Freyre (Los Amos y los Esclavos, publicado por primera vez en 1933) el que buscó articular de una manera más exhaustiva y global la teoría de un Brasil cuya herencia provenía de dos fuentes, una europea y otra africana, las cuales podían generar una muy específica 'raza' de individuos. En palabras de Hanchards:

> *la visión de Freyre no debe ser considerada simplemente como una visión acerca de la raza y las diferencias raciales, sino como un subconjunto de un proyecto nacional de liberalismo conservador, consumado con el paternalismo y las relaciones patrón-cliente que han marcado la sociedad y la cultura brasileñas desde la Colonia hasta nuestros días.*
> (Hanchard 1994: 54)

El análisis de Hanchard otorga un papel importante a los intelectuales brasileños en la generación y sostenimiento de una hegemonía racial ubicada en los mitos de la democracia racial, como la idea de que el racismo es un problema europeo y no norteamericano, o bien como la naturalización del poder de lo blanco. En toda América Latina se encuentran proyectos raciales que privilegian una 'etnicidad ficticia' entretejida en los discursos de democracia racial. En México, por ejemplo, según Hernández-Díaz (1994:78), 'la identidad mestiza mexicana

es una ideología que ha sido implementada como política de estado, y esta política ha transformado estadísticamente la composición demográfica de México.

En su trabajo sobre Colombia, Wade, al igual que Hanchard (1994) enfatiza el importante poder simbólico del blanqueamiento, que como proceso está ligado a relaciones económicas y políticas, pero también 'es una dinámica que involucra la cultura, la identidad y los valores' (Wade 1994: 341) y no puede reducirse a momentos económicos y políticos. De este modo la discusión de Wade acerca del blanqueamiento entreteje las complejas estrategias asociadas con la valoración de lo blanco. Es una jerarquía racial y de color que descansa en la evaluación negativa de lo negro. Lo que esto produce, según Wade, es una serie de maniobras sutiles y a menudo polémicas entre, dentro y a través de la jerarquía del color. Blanco y negro, en la variedad de matices a los que se refieren estas nociones homogeneizantes, se desposan mutuamente y crean relaciones entre sí. Más todavía, los discursos que rodean estos procesos están estrechamente vinculados con el género. La unión de hombres negros con mujeres blancas sugiere el poder de los hombres negros para entrar al mundo de lo blanco por la vía sexual. Pero en cambio las relaciones de mujeres negras con hombres blancos son valoradas de diferente manera, al punto que sus acciones se consideran una traición hacia lo negro y la 'raza negra' (Wade 1994: 295-314). Evidentemente esto refleja una serie de relaciones de subordinación y dominio en un discurso idealizado; las experiencias vividas en cuanto a las relaciones de poder entre mujeres y hombres negros, entre negro y blanco, pueden ser muy diferentes. Asimismo, mientras la noción de democracia racial debería ofrecer lógicamente un mayor estatus a los mulatos (personas de 'raza' blanca y negra), no necesariamente ocurre así. Una población híbrida puede repudiar el capital simbólico de mestizaje de manera que valoran dicho capital como un déficit, y no como un capital propiamente dicho. La bibliografía sobre discursos raciales comprende una elaboración de los aspectos negativos de la hibridez a partir de la eugenesia (Young 1995), la misma que aparece bajo otros ropajes en los discursos sobre autenticidad y traición desde el mundo blanco y negro. Gilroy (1993: 7) observa que 'la sexualidad y la identidad de género son los otros medios privilegiados que expresan la naturaleza evasiva, pero muy apreciada también, de la autenticidad racial'. Estas consideraciones sugieren precisamente cuán evasiva y per-

niciosa es la ideología del blanqueamiento en el contexto latinoamericano y en qué medida expone el mito de la 'democracia racial'. Sin embargo, lo simbólico está en juego en otras formas, por ejemplo, en lo relacionado con la migración al mundo urbano y su poder modernizante y valorizador que confiere un grado de promoción social, y por ende, de distancia de un estatus periférico racializado incluso para individuos negros de la clase trabajadora, como sugiere Wade para el caso de Colombia. En su estudio de los albores del desarrollo capitalista en San Lorenzo, Ecuador, Whitten (1981) sugiere:

> *El grueso de la población que se identifica con los aspectos culturales de la vida afrohispana se encuentra en el último peldaño de una jerarquía nacional de clases que hace hincapié en un origen mestizo común... el origen de la conciencia de clase es favorable a las estrategias étnicas asimétricas de los nuevos 'blancos'.*
>
> (Whitten 1981: 192)

Sin embargo, como ya observamos antes, el mito de la democracia racial ha sido debatido desde sus orígenes. Sao Paulo ha sido testigo de un siglo de protestas negras (Reid Andrews 1992) y esta cultura de resistencia ha continuado en Río de Janeiro como lo demuestra la obra del *Movimiento Negro* que se desarrolla en el período de la historia brasileña que va desde 1945 a 1988 (Hanchard 1994). La resistencia negra está marcada actualmente por organizaciones, culturas y formas de crítica generadas en el Brasil, Colombia y Ecuador. Uno de los críticos más conocidos de la 'democracia racial' es el intelectual afrobrasileño Abdías do Nascimento, quien ha ofrecido una revisión de la historia brasileña en la cual la población afrobrasileña ocupa un lugar de primer orden. Do Nascimento es mordaz en su ataque a la 'democracia racial':

> *La idea era silenciar a millones de brasileños de origen africano con la ilusión de que, al resolver la dicotomía entre ricos y pobres, o entre trabajadores y empleadores, se resolverían automáticamente todos los problemas raciales. Esta posición eurocéntrica de la élite gobernante blanca fue llevada al extremo de elaborar una ideología llamada 'democracia racial' cuyo objetivo era proclamar las virtudes de las relaciones raciales brasileñas, presentándolas al resto del mundo como un ejemplo a seguir.*
>
> (Do Nascimento 1989)

La retórica del discurso político es crucial en la crítica de Nascimento, que además refuerza el análisis anterior de Bhabha en el sentido de que las historias 'oficiales' excluyen las contribuciones de las poblaciones minoritarias, lo cual a su vez refuerza su marginalidad actual. Nascimento se opone a esta historia, subrayando la importante contribución de la mano de obra esclava y demostrando el fuerte vínculo entre racismo y desarrollo capitalista hasta el día de hoy. El lado progresista de la modernidad, expresado en lenguaje democrático, en el desarrollo de los derechos ciudadanos por los cuales luchan cada vez más y más personas, resulta de hecho vinculado de una manera crucial al racismo: 'El africano esclavizado se convirtió en "ciudadano" como lo dicta la ley, pero también en "negro": entre la espada y la pared' (Do Nascimento 1989: 42). Esto es parte de una historia que continúa y en la cual las migraciones europeas de principios de siglo desplazaron a las poblaciones africanas, así como en la Argentina las poblaciones indígenas fueron desplazadas por similares razones. Actualmente, con el saqueo de la región amazónica, ambas poblaciones han sido desposeídas nuevamente.

Teórica y políticamente la intervención de Nascimiento es importante porque sugiere, a diferencia de anteriores críticas a la 'democracia racial', que hay más cosas en juego que la contradicción entre modernidad o desarrollo capitalista y las supervivencias de las primeras economías racistas basadas en la plantación. Muchas críticas descansan en la noción de que la clase ocupaba un lugar de primera plana conforme se desarrollaba la nueva fase de desarrollo capitalista (Winant 1992). Pero dada la forma en que entendemos la importancia central del racismo para el proyecto moderno, este análisis, por toda su crítica a la democracia racial, es incompleto. Según Winant (1992)

> *pese al éxito que tuvieron al presentar las desigualdades raciales en el Brasil y, por ende, en destruir el mito de la 'democracia racial', los enfoques revisionistas encontraron dificultades cuando tuvieron que explicar las transformaciones en la dinámica racial después de la esclavitud, y en particular la persistencia de la desigualdad racial en una sociedad capitalista en desarrollo.*
>
> (Winant 1992: 179)

Por el contrario, Winant sugiere un énfasis en la formación racial, 'un proceso de instituciones sociales en permanente debate e identidades en permanente conflicto' (1992: 192).

Esta idea mantiene la importancia central de la 'raza' y el racismo y desplaza el foco de la economía como terreno de lucha privilegiada a una política cultural más amplia. Las disputas en torno a las identidades nacionales, donde el resurgimiento de figuras políticas racializadas y etnizadas, es uno de los elementos claves de la apertura política, la lucha por la democracia y la reaparición de la sociedad civil. De la misma manera, el Estado no está ausente de esta política, y más bien ofrece sitio para proyectos raciales donde distintos discursos y prácticas racializan a las poblaciones, así como un terreno para discutir el significado de 'raza'. En ningún lugar esto es más aparente que en los debates alrededor de la identidad nacional.

En relación con Colombia, por ejemplo, 'es esta disyuntiva entre incluir a los negros como ciudadanos ordinarios y excluirlos del centro de lo nacional, lo que caracteriza la posición de los blancos en el orden racial colombiano' (Wade 1994: 36).

Las formaciones raciales y las poblaciones 'indígenas'

Los debates en torno a la 'democracia racial' han dirigido su atención al racismo que rodea a la gente de la diáspora africana y la línea de color entre lo blanco y lo negro. La racialización de los pueblos indígenas ha sido discutida en relación con el concepto de mestizaje. Se privilegia nuevamente la idea de 'blanqueamiento' y se expresa en un lenguaje que habla mucho en favor de las formas en que se mantiene una visión eurocéntrica del mundo. Como lo expresa Wade:

> *El mestizaje tiene poderosas connotaciones morales: no sólo es una mezcla neutral sino un movimiento jerárquico, y el movimiento que potencialmente tiene el valor más grande es aquel dirigido hacia arriba -el blanqueamiento- entendido en términos físicos y culturales.*
>
> (Wade 1994: 21)

Por el contrario, *indio* es un término peyorativo utilizado para denotar retraso y distancia del proyecto moderno (Stark 1981). Es un

discurso profundamente arraigado en el tejido social, a nivel institucional y en el mundo de los encuentros cotidianos. Las implicaciones que tiene este lenguaje racializado para las movilizaciones políticas se encuentran en las formas en que las identidades 'étnicas' son utilizadas para promover y suprimir identidades políticas. Así lo expresa claramente Rigoberta Menchú, activista guatemalteca por los derechos humanos: 'soy una indian*ista*, no sólo una india. Soy una indian*ista* de pies a cabeza y defiendo todo lo que tiene que ver con mis ancestros' (Menchú 1983: 166).

El tema de la lengua tiene una resonancia muy clara en el contexto de las culturas andinas que resultan de las complejidades del encuentro colonial. No existe, sin embargo, una simple oposición dentro o entre identidades políticas en lo relativo a las formas en que la lengua posiciona a los sujetos. De hecho en las luchas entre terratenientes y campesinos en el Perú, la forma de llamar a los campesinos era parte integral de las relaciones de poder entre los dos grupos. Las disputas en las haciendas peruanas ponen en primer plano la racialización de la lengua y las identidades políticas: los 'hacendados' nunca pudieron decidir el uso de un término único para definir a las personas que vivían en sus propiedades' (Wilson 1986: 86). Se los describía económicamente como trabajadores, paternalistamente como hijos, como indígenas, etc. De este modo la lengua no es pasiva y cumple un papel clave en la construcción del terreno movedizo de las identidades, desde el término peyorativo de *indios* hasta su similar paternalista de *niños*. Es evidente que ningún término utilizado por los hacendados enaltecía los orígenes étnicos de la gente involucrada, y la situación continúa hoy en día. Las palabras de Nascimento en cuanto al caso brasileño y la población afrobrasileña son válidas también para el Perú moderno y para otros países andinos mediante la adopción del término *campesino/a*, una identidad de clase político-económica subordinada sin un referente étnico. La lengua de los campesinos y trabajadores es básica para la modernidad y los discursos simbólicos de lo nacional que han sido desarrollados en el siglo veinte.

Los discursos nacionales generalmente se organizan en torno a una idea de la nación que privilegia una construcción específica de la identidad como parte de un proyecto racial que incorpora las diferencias. Los perfiles de dichos proyectos nacionales son organizados por el estado, el cual proporciona definiciones legales y administrativas de

ciudadanos y extranjeros. Como lo demostraremos más adelante, las minorías racializadas de América Latina han escogido el terreno de la nación para luchar, entrando en un debate que está teniendo un profundo impacto en las formas de pensar y practicar la nación, las identidades nacionales y lo nacional. Antes de explorar este tema, es preciso que sigamos desenredando los significados y expresiones de los racismos en relación con nuestro marco conceptual elaborado en el capítulo primero.

Racismos: escritos en el cuerpo

> *Vengo de una familia donde algunos son cholos y otros indios... tenemos algo étnico, donde nos originamos... y hay que tomar en cuenta el aspecto físico. Pertenezco al grupo étnico indígena, pero me siento más español. ¡De hecho soy un mestizo!*
>
> (Entrevista de los autores a un hombre de 80 años en un barrio quiteño de la clase popular)

Al conceptualizar el racismo estamos en deuda con Winant (1992: 1994) y su teoría sobre la formación racial y los proyectos raciales, pero también con la obra de Hall (1990, 1991), Bhabha (1994), Gilroy (1993) y Rattansi (1994) en lo referente a las articulaciones entre racismo, culturas, identidades y nación. De igual manera el trabajo de Michael Foucault, pese a las críticas de Homi Bhabha, nos ofrece una manera muy sugerente de entender el racismo como un régimen de poder que viene a descansar en el cuerpo, y en el cual los sujetos se vuelven visibles e invisibles al mismo tiempo en cuanto sujetos 'disciplinados'. El racismo no es, por lo tanto, unitario o fijo; está más bien organizado en torno a distintos significantes, sobre todo aquellos escritos en el cuerpo, que privilegian la biología en una instancia y la cultura en otra, y cuyas consecuencias son la violencia (física y simbólica), la alterización, la subvaloración, exclusión y subordinación. Gilroy (1993: 22) afirma: 'no hay racismo en general, y por consiguiente, no puede haber una teoría general sobre las relaciones raciales o sobre raza y política". Y continúa diciendo 'entonces las razas no son simples expresiones de igualdad biológica o cultural. Son imaginadas, social y políticamente construidas' (Gilroy 1993: 20). Este último punto tiene grandes conse-

cuencias para la construcción de 'identidades ficticias' en lo relativo a las comunidades imaginadas de las naciones latinoamericanas. Sin embargo, las identidades étnicas 'reales' o imaginadas, como identidades de clase, siempre se construyen y refractan a través de identidades de género (capítulo 6). Autores como Rattansi (1994) y Gilman (1991) también han enfatizado el papel de las sexualidades en los procesos de racialización. Este racismo sexualizado lo estudia Guy (1991) en la prostitución de finales del siglo diecinueve en Buenos Aires, donde los inmigrantes judíos varones eran vistos como agentes de un 'comercio de mujeres blancas' desde Europa, en una época en que las poblaciones judías eran perseguidas por toda Europa y el Báltico. Estos discursos, que privilegiaban el cuerpo racializado como un significante de lo judío, constituían un importante intento por fijar moral y físicamente a los judíos. Se veía al pueblo judío como un pueblo marginal con respecto a la comunidad imaginada de la nación y los valores morales durante los siglos diecinueve y veinte, enraizados en épocas anteriores.

Las teorías sugeridas nos llevan más allá de la simple explicación basada en oposiciones binarias racismo / no-racismo, negro-blanco, etc. (Rattansi 1994). En lugar de ello, y sobre todo en el contexto latinoamericano, necesitamos encontrar formas de ocuparnos de la maleabilidad de los racismos. Por lo tanto, no debe sorprendernos que el debate acerca de la 'democracia racial' haya dirigido su atención a las relaciones entre negros y blancos, organizándose en torno a discursos de color y a las características físicas propias del negro. El legado histórico de la esclavitud y las fantasías sexuales de Europa se confabulan en la generación y sostenimiento de las formas de racismo que se expresan y se sienten muy vinculadas al cuerpo. Como expresa Winant (1994):

> *entonces sería útil pensar en una larga duración racial en la cual tuvo lugar una lenta inscripción de significados fenotípicos en el cuerpo humano, durante y a través de la conquista y la esclavitud, pero también como un enorme acto de expresión, de narración.*
>
> (Winant 1994: 21)

Un estudio de esta narración se halla en el análisis de Xuxa, la presentadora brasileña de un programa infantil que ahora se exporta a los Estados Unidos (Simpson 1939). Xuxa encarna y representa a la

mujer blanca y rubia que se halla en la cima de la jerarquía de color con todo el capital simbólico que implica. Durante su carrera ella ha utilizado el color de su piel para reinventarse como un ícono cultural en el Brasil. Matizada sólo por la leyenda del fútbol brasileño, Pelé (que alguna vez fue su amante). Como lo hace notar Simpson:

> *La identidad brasileña que reclama Xuxa es posible por esa medida de pertenencia, al mismo tiempo que muestra los rasgos de la mujer codiciada, la mujer rubia que con tanta frecuencia es vista como símbolo de superioridad. Así, el manejo de la imagen ofrece a Xuxa la flexibilidad necesaria para aprovecharse del hábito mental de los brasileños de exaltar lo rubio mientras afirma a la vez el parentesco con una nación de individuos que no son rubios.*
>
> (Simpson 1993: 15)

Nociones similares se pueden encontrar en la investigación que hace Parker (1991) de las culturas populares y carnavalescas con respecto al cuerpo del negro y las sexualidades, así como en el estudio de la *capoeira* brasileña, el arte marcial (baile y canto) cuyas raíces están en la esclavitud y en la diáspora africana (Lowell Lewis 1992).

La personificación de 'raza' y su reconstrucción dentro del racismo la expresan claramente los afroecuatorianos, que al discutir sobre el racismo fueron muy claros al decir que es el color de su pueblo lo que la gente ve primero y lo que tiene una importancia crucial para los ecuatorianos en su elaboración y alterización. Las respuestas a las entrevistas realizadas en las ciudades costeñas de Esmeraldas y Guayaquil subrayaban, si bien no de una manera exclusiva, el racismo y la pobreza como los rasgos que definían la vida de la gente negra del Ecuador y de América Latina. También se ha hecho manifiesto un discurso sobre el poder de los negros como deportistas y la contribución de las culturas africanas al pasado y presente del Ecuador. Para los negros ecuatorianos, el racismo es parte de la vida cotidiana. Una mujer afroecuatoriana llamada Sonia recordó un encuentro en el centro de Guayaquil. Un hombre blanco le había pisado el pie y Sonia le miró a la cara como esperando una disculpa, pero en lugar de ello escuchó un grave insulto ('quítate, regresa a la cocina y al cabaret de donde vienes'). Este doloroso encuentro manifiesta la forma en que los racismos se construyen dentro de la articulación de género, sexualidad, 'raza' y clase, siendo el cuerpo el significante de la sexualidad y la fuerza de trabajo.

Articulaciones semejantes reaparecen en el mundo del mestizaje, que ofrece una versión mítica de las relaciones entre blancos e indígenas, donde ambas partes son valoradas por igual y se considera la hibridez como el resultado del mestizaje democrático. La base histórica de este fenómeno es dudosa e incluye prácticas genocidas occidentales. Los pueblos indígenas han sido masacrados en la lucha por la tierra y el dominio en América Latina, ora a inicios de la Colonia en los Andes, ora en la época actual en la región amazónica. Aunque parezcan simplemente históricos, estos procesos ofrecen una serie de temas hoy día reciclados con el fin de generar un discurso racista que hace de los pueblos indígenas, en distintas formas, sujetos y/o objetos, siguiendo antiguas formas de 'alterización'. En el período actual es el significante de la cultura, escrito a menudo en el cuerpo, el que organiza el racismo contra los pueblos indígenas contribuyendo a la variedad de alternativas en que son subordinados, excluidos y constituidos como 'el último otro'. Pero las formas de racialización y racismo siempre han estado en disputa; el movimiento de los pueblos indígenas ha mostrado ser fuerte tanto en número como en estrategias, utilizando la confluencia de la 'raza' y la nación, a través de la cultura, como un terreno recuperado para la lucha, un tema que será explorado más adelante en este mismo capítulo.

En resumen, los racismos son varios, y recurren al pasado, pero siempre del presente. Los racismos son específicos y contingentes, por lo cual tienen en cuenta las formas en que aquellos que se encuentran sujetos al racismo puedan usurpar los símbolos en torno a los cuales éste se organiza. El hombre negro utiliza su físico para demostrar fortaleza en el campo de juego, mientras el comerciante indígena de Otavalo usa los significantes de su cultura (cabello largo y vestimenta) para señalar su autenticidad étnica como parte de una estrategia para el éxito del desarrollo capitalista. No es sorprendente, por lo tanto, que los afroecuatorianos entrevistados en Esmeraldas hagan énfasis en el racismo de América Latina pero también en el poder de los negros y su contribución histórica al estado nacional ecuatoriano. De igual forma los afroecuatorianos reconocen y celebran el poder de los pueblos indígenas, sobre todo en lo tocante a su organización política actual. Las discusiones con afroecuatorianos en Guayaquil y Esmeraldas estuvieron profundamente politizadas, enfatizando las relaciones de poder expresadas en términos políticos y económicos pero siempre como rela-

ciones racializadas. Un grupo de personas que entrevistamos son miembros de la Asociación Afroecuatoriana y de partidos políticos izquierdistas. Si bien existía una conciencia muy aguda de las complejas relaciones entre racismo, etnicidad, género y clase, la modalidad dentro de la cual se entienden estas articulaciones es evidentemente la del racismo. Lo importante es que ésta es una comprensión popular de los racismos como regímenes de poder organizados tanto a través de discursos como de prácticas discursivas que tienen impacto en la vida de la población negra, y la organizan, en una determinada configuración de espacio y tiempo.

La importancia de establecer regímenes de poder en sitios específicos en relación con el racismo se estudia en el trabajo de Winante (1992, 1994) mediante su uso de las nociones de 'proyecto racial' y 'formación racial'. Estas herramientas conceptuales invocan el Estado y sus relaciones con la sociedad civil, de formas que permiten el descentramiento de lo social, que coincide con nuestras ideas acerca de las naciones y las identidades nacionales. Winant (1994) lleva más allá su teoría de una 'hegemonía descentrada' que da paso a una hegemonía racial que se fractura y reconstituye mediante la difusión de poderes y sitios que se encuentran tanto en los estados nacionales como con los transnacionales. Del mismo modo podríamos decir que el elemento crucial de 'hegemonía' se halla en la comprensión de que la hegemonía es descentrada. En consecuencia, los racismos se pueden organizar en 'hegemonías raciales' y proyectos raciales que promueven lo nacional y la nación centrada. Sin embargo, los racismos desorganizan lo nacional mediante las fracturas y divisiones que promueven y sostienen, generando una nación descentrada. Winant no desea subrayar tanto los complejos procesos estructurales que generan consenso sino la idea de que 'una hegemonía efectiva construye sus propios sujetos' (Winant 1994: 269). Así como lo opuesto a estos sujetos 'oficiales' en las subversiones de la identidad. Es precisamente en este reino de las identidades y su política que Winant quiere invocar una visión posestructuralista del sujeto y las significaciones como descentrados. Una expresión crucial de estas configuraciones son los discursos, las narrativas en torno al estado, la democracia nacional y la ciudadanía, y es hacia un estudio de estos campos y subjetividades interrelacionadas al que nos dirigimos ahora.

Nación, Estado y Ciudadano

Establecer 'la nación' como un terreno de lucha y disputas, tal como lo han hecho los movimientos indígenas, es una parte de la política de identidades nacionales. Esta política implica aceptar el Estado que organiza lo 'nacional' y lo 'extranjero', pero también las batallas por la democracia y la ciudadanía. Estos no son temas nuevos, pero su articulación dentro de un marco antirracista profundamente engastado en los movimientos sociales genera nuevos discursos y formas de organización. Consiguientemente, el Grupo de Estudios de lo Subalterno en América Latina (1993: 112) hace la siguiente declaración: 'la fuerza detrás del problema de lo subalterno en América Latina puede decirse que nace directamente de la necesidad de reconceptualizar la relación de nación, estado y "pueblo". Las condiciones para esta nueva contextualización política, sin embargo, son en sí mismas contradictorios, pues en ellas una democracia revisada entra en alianza con la economía de libre mercado y el poder del dólar. Lo que ha hecho esto posible es una arena en la que pueden entrar movimientos sociales y ofrecer una alternativa a la democracia y la ciudadanía, pero dentro de un programa económico conocido como 'liberalización', renombrado por su liberalismo en la esfera de los derechos civiles. Se halla en proceso la generación de nuevas hegemonías dentro de diferentes estados ligados a la rearticulación de 'la nación'. El trabajo de Mallon, por ejemplo, sugiere

> *un estado mexicano que nació como hegemónico porque incorporó una parte de la agenda popular y un estado peruano que nunca llegó a estabilizarse precisamente porque en repetidas ocasiones reprimió y marginó las culturas populares.*
>
> (Mallon 1995: 311)

Es interesante ahondar en las formas en que los afroecuatorianos que entrevistamos respondieron a la pregunta concerniente al significado de la ciudadanía en el Ecuador. Para casi toda la población esmeraldeña, la ciudadanía era la obediencia de las leyes y el tener los documentos requeridos. Como un hombre afroecuatoriano comentó, ciudadanía significa: 'tener todos sus documentos en regla'. Sin embargo, al mismo tiempo, cuando preguntamos ¿quién tiene poder en el

Ecuador?, obtuvimos respuestas que hablaban de una concepción diferente y menos disciplinaria de las relaciones estado-ciudadano pues se fusionaron en torno a 'lo indígena'. La respuesta es política, de la misma manera que lo fue para quienes respondieron "los negros". Demuestra claramente la importancia de la política racial para el desarrollo y consolidación de formas democráticas en el Ecuador, como en otros países de América Latina (véase Winant 1994; Mallon 1995). La referencia a los pueblos indígenas no es una categoría étnicamente descriptiva sino que está generada por el poder de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y la capacidad de dicha organización para movilizar a las masas en torno a la identidad nacional, la cultura y la ciudadanía. La base política para este trabajo está profundamente diferenciada, pero se basa en la experiencia histórica y contemporánea de la 'alterización', y crea a partir de ella un espacio para generar un sujeto colectivo como parte de una estrategia de cambio.

Esta política está siendo enmarcada dentro de la problemática y la 're-democratización' desigual de los estados latinoamericanos. De las veinte repúblicas que forman América Latina, podemos ver en su pasado 'la vanguardia del liberalismo internacional cuando repudiaban la monarquía, la aristrocracia y la esclavitud en el siglo pasado' (Whitehead 1992: 312). Tras este rechazo estaba una variedad de regímenes populistas oligárquicos, militares y autoritarios. Como observa Rouquié (1987), en 1980 dos tercios de la población de América Latina viven bajo formas de gobierno militar, desde la militarización limitada en Colombia a la modernización integracionista de los militares peruanos a finales de los años sesenta con su reforma agraria. En el Ecuador, el General Rodríguez Lara llegó al poder tras un golpe de estado en 1972 y proclamó un nuevo gobierno 'revolucionario, nacionalista, social-humanista y a favor del desarrollo autónomo' (citado en Rouquié 1987: 328). El estado controlaba el recurso más importante, el petróleo. Al mismo tiempo quiso modernizar la agricultura con la introducción del trabajo asalariado y una nueva red ferroviaria. No obstante, las importaciones y la burocracia crecían mientras los negocios disminuían paulatinamente. En 1976 el General Lara fue depuesto por los Jefes del Estado Mayor comprometidos a devolver el control del gobierno a los civiles. De una retórica nacionalista marcada, este período en la historia del Ecuador demuestra la relación entre economía, nación y ejército,

así como las formas de reinventar constantemente estas relaciones en el Ecuador.

Whitehead sugiere que ni el populismo ni la represión han producido sociedades pacíficas, ni tampoco han creado las condiciones para el progreso económico, generando más bien un tipo de tregua del cual han emergido las nuevas democracias. Whitehead le da el nombre de 'democracia por omisión' (1992: 314) y 'democracia de fachada' donde el poder civil y la ley no están bajo el control de los militares, aunque se han dado cada vez más pasos en esta dirección. La consolidación de formas democráticas emerge lentamente y existen poderosas formas de gobierno 'presidencialista'. Al mismo tiempo la economía de libre mercado, promovida por instituciones internacionales como el Banco Mundial, tiene actualmente un profundo impacto en las sendas democráticas que siguen los estados. Se menciona a menudo a Chile como el país que ha progresado más a lo largo de esta senda, con una economía en pleno crecimiento y cierta consolidación; sin embargo, la senda ha estado llena de obstáculos: especialmente la forma en que las economías neoliberales demandan y hacen uso de una falta de libertad dentro de la sociedad civil. Como observa Whitehead:

> *En verdad la democracia participativa tiende a chocar con el ideal de un sistema de mercado 'despolitizado', y lejos de promover causas como los derechos de la mujer, la igualdad racial o una concepción de la ciudadanía basada en los derechos sociales, o tienden a desmantelar todas las protecciones que hayan existido anteriormente.*
>
> (Whitehead 1992: 320)

Pese a estas deficiencias, la alternativa del 'populismo inestable' puede ser peor, sobre todo para los pobres, las mujeres y los derechos civiles. En muchas discusiones sobre este tema, se esgrime como modelo la democracia liberal, un modelo cuyas raíces están en la modernidad de Occidente; se afirma además que la 'democracia por omisión' es el resultado actual (Fukuyama 1993: Watts 1993). Sin embargo, no hay un progreso lineal hacia un modelo que está organizado constantemente por sus condiciones de existencia. En cambio, América Latina, con su gran diversidad y elasticidad expresada en culturas populares y a través de la sociedad civil, tiene la posibilidad de revisar las nociones de democracia que aparecen al hablar de la etnicidad y el género, en formas que sólo están empezando a formar parte de la discusión en

otras regiones. Este es un punto de vista que lo expresa necesariamente Yúdice (1992):

> *Las modalidades universalizantes de democratización no han sido las más exitosas en América Latina... debido en gran parte a la tendencia a entender la democratización en términos de modernización... El problema es, claro está, que la modernización ha causado serios impedimentos a muchos grupos que se aferran a estas tradiciones.*
>
> (Yúdice 1992: 23)

De capital importancia para esta discusión es el trabajo de Laclau y Mouffe, quienes ofrecen un crítica del marxismo y la democracia liberal. Contra la posición socialista determinista, Laclau y Mouffe (1985) sostienen que la multiplicidad de intereses y posiciones individuales no pueden reducirse a la lucha de clases. Así, frente a la oposición binaria que expresa la contradicción económica básica del capitalismo tal como fue definida, Laclau y Mouffe colocan la pluralidad de antagonismos y políticas fracturadas que forma parte de la disgregación de lo social; lo social descentrado en lo que hemos llegado a entender, nos guste o no el término, como sociedades posmodernas. Por eso no puede haber una sola meta en la política, ni un avance lineal (como afirmaban los iluministas, hacia el progreso, y según los discursos liberales democráticos, hacia la libertad). Hay muchas libertades y una variedad de metas e identidades políticas, y las formas en que éstas se fusionan para formar sujetos colectivos constituye el trabajo de la política, como bien lo entendió Antonio Gramsci. La noción sicoanalítica de interpelaciones es importante en esta política re-contextualizada, pues ofrece posiciones individuales que no sólo están encajadas en la clase o que simplemente pertenecen a una clase. En este sentido, la llamada 'democracia burguesa' puede liberarse de las tradiciones democráticas liberales de la democracia representativa y re-crearse dentro de una democracia radical. Esta visión de la política posmoderna invoca los 'nuevos' movimientos sociales como las colectividades claves de la acción política, dentro de una idea del poder que, siguiendo a Foucault, es considerada difusa y contingente. Dicha visión nos recuerda inmediatamente los estados latinoamericanos, donde, pese a los feroces ataques a la sociedad civil y la oposición política, las colectividades de lucha siguieron vivas (al principio de manera clandestina) permitiendo

que una forma de sociedad civil estuviese presente cuando se reinventó la 'democracia'.

El primer volumen de Chantal Mouffe (1992) aborda en detalle el tema de la ciudadanía y las formas democráticas, pero como la autora observa, 'nuestra comprensión de la democracia radical... postula la misma imposibilidad de una realización final de la democracia' (Mouffe 1992: 13). La falta de cierre como un rasgo definidor de la democracia subraya la importancia de los principios de libertad e igualdad y el hecho de que éstos son irrealizables en última instancia. Esto asegura la indeterminación de la democracia y, por lo tanto, su potencial radical. En este caso los movimientos sociales son los motores primarios que desplazan el terreno de lucha al interior de las democracias o hacia mayores libertades democráticas, lejos de los partidos corruptos e institucionalizados que han domesticado la visión política radical de izquierda en América Latina. Como dijimos, en México el PRI (Partido Revolucionario Institucional) -el nombre mismo nos dice mucho- ha vuelto nuevamente al poder, consolidando una hegemonía ejercida durante el proceso democrático mexicano que parte desde 1945. El Dr. Zedillo, líder del partido, describió el día de las elecciones como 'ejemplar' y dijo que no había 'perdedores, pues la victoria más importante era la del pueblo mexicano' (citado en el Guardian, 23 de agosto, 1994). Contra esta noción corporativista del partido y del pueblo es que ha surgido recientemente una revuelta zapatista protagonizada por campesinos pobres en una de las zonas más depanperadas de México. Por lo tanto, lo que a primera vista parece un régimen establecido, 'que ha nacido como hegemónico por haber incorporado una parte del programa popular' (Mallon 1995: 311), no lo es, sobre todo en lo relativo a la etnicidad, la pobreza y la tierra, una articulación contenciosa en toda América Latina.

Como hemos sugerido en la sección anterior, la importancia histórica de temas que tratan sobre la etnicidad se ha convertido nuevamente en un elemento clave en la política de los estados latinoamericanos desde su vuelta a la 'democracia'. La retórica política y las prácticas democráticas ofrecen una serie de sitios donde se expresan y organizan las disputas. Por lo tanto, los movimientos sociales ya no son de pequeña escala, ni siquiera de carácter nacional, hoy en día se trata de una colectividad transnacional, especialmente en relación con los pueblos indígenas. El éxito del movimiento indígena en el Ecuador,

vinculado a movimientos sociales en otros países como Brasil, Perú y Colombia, por ejemplo, es parte de esta historia, una historia que demuestra el poder de los movimientos sociales dentro de una coyuntura específica. A pesar de los procesos de 'modernización' bajo un régimen neoliberal que parece en gran medida un terreno donde no pueden germinar proyectos de emancipación, los movimientos han crecido desde mediados de los años ochenta. Sin embargo, existe una historia compleja y contradictoria de teorías opuestas sobre la modernización. Los militares en el Ecuador no apoyan la privatización financiada por capital extranjero porque va en contra de los intereses nacionales: sin embargo, la burguesía y sus partidos políticos también tienen una retórica del 'interés nacional' asociada con el desarrollo económico a través de la privatización y el capital extranjero que aseguran los intereses personales de este sector específico de la población. Las contradicciones tuvieron lugar en Quito en 1994 durante una demostración pública en contra de la privatización del sector eléctrico, en la cual los trabajadores, los militares y una diversidad de grupos se aliaron en contra del gobierno.

Lo complejo de la situación ecuatoriana subraya las articulaciones entre Estado, nación y ciudadano. Igualmente la política actual de los movimientos sociales ha mostrado un conjunto de estrategias pero también ha reclamado un espacio de representación a nivel simbólico. La política de los movimientos sociales reúne 'la dispersión de lo social', para utilizar la frase de Laclau y Mouffe (1985), con las complejas formas en que se generan y sostienen los sujetos colectivos y la política de identidades. Dentro de la literatura, cada vez más abundante, sobre los movimientos sociales en América Latina, Alvarez y Escobar (1992) discuten precisamente el tema de los sujetos colectivos y la política de identidades, al igual que la pregunta (similar a la que se formula en relación con las nuevas democracias en América Latina) ¿cuál es la vida y el impacto de los movimientos sociales?

El trabajo de Merlucci (1989: 1992) es muy útil al momento de responder esta pregunta. En su más reciente trabajo Merlucci reitera y desarrolla muchos de los temas de su trabajo anterior, que buscan examinar las formas en las que, dentro de un mundo cada vez más fracturado, se desarrollan significados que proporcionan la base para la acción política. En América Latina esto es parte de la 'practica de rearticulación que procura incorporar tradiciones alternativas dentro de la

modernidad, como son las luchas por el poder interpretativo por parte de los campesinos, las mujeres y los grupos étnicos, raciales y religiosos' (Yúdice 1992: 23). Asociado con estas concepciones de 'prácticas de rearticulación' está el intento de Merlucci por minar las maneras en que se juzga la eficacia de los movimientos sociales en términos de ganancia material en lugar de resultados simbólicos o capital simbólico. Porque es a nivel de lo simbólico que los movimientos sociales tienen más éxito y poder. En su obra más reciente, al igual que Nederveen Pieterse (1992), Melucci discute la idea de que la política de los movimientos sociales es 'liberatoria' como única meta no definida de 'liberación' o 'emancipación'. Contra esta idea, el autor habla a favor de lo complejo de la política actual y la importancia del campo cultural. Porque son las formas en que los movimientos sociales entran en el campo cultural y se ocupan de él, buscando maneras de subvertir y desplazar los códigos culturales, lo más importante de su política. De este modo, la política de los movimientos sociales privilegia lo simbólico y lo imaginario. Como lo observa Melucci, 'cuando el poder está interesado en el control de códigos culturales, el papel principal que cumplen los movimientos sociales es el de hacer visible el poder y de abrir la sociedad civil como el espacio público para debates societales' (1992: 323). Lo que esto implica es, obviamente, la deconstrucción de la oposición binaria público-privada, de tal suerte que la sexualidad, la política del cuerpo, al igual que los derechos reproductivos, pueden llegar a formar parte del debate público, aunque en el Ecuador, al igual que en otros países de América Latina, estos temas han permanecido casi siempre fuera del dominio público (en el capítulo 6 el lector encontrará una discusión más detallada al respecto).

Son los temas de etnicidad y cultura en el término de las identidades nacionales los que han generado nuevas formas de ver la sociedad y el estado. Tal vez esto se debe en parte al fracaso de los discursos oficiales sobre la nación. En el Ecuador, por ejemplo, (Rouquié 1987: 25) observa: 'cuando preguntamos a los indios ecuatorianos qué significaba para ellos la patria, respondieron -después de un siglo y medio de independencia, símbolos nacionales y afirmaciones patrióticas- 'una compañía de transporte' (en Quito hay una compañía con ese nombre). Frente a esta falta de 'imaginación colectiva', el éxito del movimiento indígena en el Ecuador, y sobre todo el éxito de la CONAIE, puede explicarse como una voluntad de reconocer que es preciso sacar

un sujeto colectivo de la diversidad de pueblos indígenas. Lenguas, localidades, costumbres, tradiciones y fiestas, son todas expresiones muy diversas, y sin embargo ha sido posible crear una, oposición eficaz al *status quo* y dar una nueva función a los pueblos indígenas, un nuevo lugar en la nación. En parte esto tiene que ver con la importancia de la tierra como fuerza unificadora, y por lo tanto, la materialidad de la lucha está profundamente encajonada en las formas económicas y culturales de la gente. Además, la organización en torno a los derechos sobre la tierra ha sido una necesidad, de la cual hablaremos más detalladamente en el capítulo quinto. A nivel cultural se ha generado una lucha por la lengua y la educación bilingüe, aunque ésta se encuentra más fracturada debido a la variedad de lenguas y la tendencia a utilizar el quichua como una suerte de taquigrafía para todas las lenguas indígenas. Ha habido cierto éxito en el campo cultural, el mismo que está asociado directamente con el tema de los códigos culturales variantes y el reclamo de capital cultural de lo que hasta ahora ha sido marginado. Por último, también el lenguaje del racismo ha entrado en los discursos de la CONAIE con la idea de que los pueblos indígenas son una parte de esta historia y que los pueblos de origen africano también comparten una historia de explotación y abuso racista.

Es de especial interés para los movimientos indígenas la aparente contradicción entre las 'demandas de autenticidad' con respecto a la historia y la cultura de América Latina y una agenda política que tiene todas las demarcaciones de lo posmoderno (véase, por ejemplo, la discusión de Burbach sobre la rebelión de Chiapas, 1994). Si como Ross (1988: VII) dice que las características de las posmodernidad son 'el descentramiento, la transnacionalidad y la pluralidad', entonces la CONAIE tiene todas las marcas de una política posmoderna cuya organización es una confederación formada por un grupo diverso de pueblos, cuya orientación es de carácter transnacional, y cuyos temas tienen que ver con el estado nacional. El pluralismo es la clave para su plataforma con respecto a los temas de la ciudadanía y la identidad nacional enmarcada en un llamado a que el Ecuador sea una 'plurinación' y que la constitución cambie para que lo reconozca. En las discusiones con la CONAIE se hizo evidente que había una política organizada en torno a las nociones de fluidez y contingencia que busca ganar espacio en la arena política. La CONAIE ha utilizado una incertidumbre estratégica a su favor, rehusándose a entrar en alianzas convencionales pero defi-

niendo al mismo tiempo aliados y enemigos desde su punto de vista. Es en este sentido que la CONAIE ha podido consolidar una oposición más amplia, especialmente desde las elecciones de 1994, que devolvieron la mayoría a los demócratas cristianos, y en donde los grandes perdedores fueron los grupos de izquierda. La CONAIE podía y estaba preparada a ocupar el vacío dejado por la muerte de la oposición convencional, mostrando al mismo tiempo un deseo de participar en el diálogo con los militares al más alto nivel. Lo que actualmente aparece en el Ecuador es la posibilidad de un nuevo arreglo según el cual el centro y la periferia formen una alianza con relación a temas específicos, guardando cierta distancia de los programas neoliberales. Tanto los militares como la CONAIE pueden convocar a las masas en torno a una fuerte retórica política de corte populista y al futuro bienestar de la nación ecuatoriana.

La autenticidad es reclamada por tanto por los movimientos indígenas como por los afroamericanos de América Latina. En el Ecuador, como en otros países, hubo una bifurcación entre la identidad africana de la población negra, con una 'historia de raíces' entre una Africa imaginaria y el legado histórico cultural de la vida cotidiana -a través de elementos folklóricos, prácticas religiosas y terapéuticas, música y danza- y una cultura negra urbana representada por una joven población negra que disfruta de la película Malcolm X, escucha a Ice T y usa prendas de vestir al estilo neoyorquino. Por el contrario, la identidad indígena reunió el pasado y el presente como un acto simbólico de enunciación a través de la lengua, la vestimenta y los elementos folklóricos que son parte de la vida cotidiana. Fue, para quienes eran políticamente activos, una reinvención autoconsciente de 'la indianidad', que se hizo pública desechando los nombres cristianos a favor de los nombres indígenas, practicando el bilingüismo mediante la propia enseñanza y aprendizaje del quichua , programas de educación que seguían formas alternativas de conocer y estar en el mundo. Estos fueron actos simbólicos de vital importancia que ocupan un primer plano en la política de representación de los miembros de la CONAIE y que son cruciales para la generación del sujeto político colectivo. Sin embargo, no fue un abandono de la autenticidad. Coherente con una política posmoderna, se trató de una identidad remodelada, construida según habilidades que son esenciales en las luchas que se libran en un estado moderno. Dicha identidad requería de la perspicacia social de Luis Ma-

cas, el líder de esta organización, así como de habilidad para usar los medios de comunicación.

Los movimientos sociales en América Latina se generan desde dentro de la sociedad civil y operan dentro de la democracia; al hacerlo así, ponen de relieve los límites y posibilidades de una ciudadanía definida en relación con la democracia liberal o representativa, cuya esencia radica en la noción de un poder finito y dividido entre quienes tienen poder, los poderosos, y quienes no lo tienen, los sin-poder. Evidentemente, la obra de Foucault ha remodelado nuestra comprensión del poder como poder fluido y relacional que se junta en sitios específicos. Como la política de los movimientos sociales lo demuestra, el poder y la resistencia redefinen constantemente dónde se halla el poder y qué lo produce. De importancia central para la visión democrática liberal es la idea del 'ciudadano' abstraído y atomizado en el que no se reconocen diferencias, ya sean de género, 'raza', sexualidad o clase. Los movimientos sociales, organizados como están en torno a los mismos ejes que ocultan esta versión de la ciudadanía, desafían esta perspectiva a partir de sus propios términos y ofrecen una construcción contextual, múltiple y contingente.

En América Latina, es bien conocido el papel de las mujeres en los movimientos sociales, que están a la vanguardia de la deconstrucción de la separación entre lo público y lo privado. Lo que a menudo ha estado ausente en muchas discusiones sobre género y ciudadanía, por ejemplo en la última crítica que hace Walby (1992) de Marshall, es el racismo y la etnicidad. Esto se debe en parte a la forma en que se tiende a separar la ciudadanía de la nacionalidad y la nación. Parecería un extraordinario 'descuido' pero es, de hecho, parte de la forma en que lo moderno y sus instituciones políticas se consideran étnicamente neutrales y formalistas, tal como lo expresa Gabriel García Márquez para el caso de Colombia:

> *Creo que estamos actuando, pensando, concibiendo y tratando de seguir haciendo un país que no es real, un país de papel. La constitución, las leyes... todo en Colombia es magnífico, todo en el papel, sin conexión alguna con la realidad... Hay una tradición democrática, reprimida hace mucho, mucho tiempo, y es la única esperanza que nos queda, que le queda a Colombia.*
>
> (*Semana*, 20 de abril de 1989)

Precisamente esta tradición democrática reprimida se retoma en los debates en torno a la democracia radical, y es ella la que propugna el pluralismo y las complejas configuraciones de la política de identidad en la democracia. Como observa Mouffe (1992: 4; 1993: 1995): 'Un ciudadano democrático radical debe ser un ciudadano activo, alguien que *actúa* como ciudadano, que se concibe a sí mismo como participante en una empresa colectiva'. Por consiguiente, lo crucial es la manera en que los ciudadanos 'se constituyen solamente a través de actos de identificación' (Mouffe 1992: 11). Este proceso ofrece la posibilidad de una democracia radical que se extienda más allá de las fronteras e identificaciones de clase y abarque los movimientos sociales. Esta concepción pluralista coincide con la idea de la multiplicidad del yo y la acción política en el contexto del descentramiento de lo social: 'la identidad no es lo que uno es, sino lo que uno efectúa' (McClure 1992: 124). De lo que se trata aquí es de la manera en que la contingencia produce una comunidad de intereses ejecutados mediante una identidad política que no es inmutable o esencial, y por lo tanto, está llena de tensiones y contradicciones. Estas tensiones y contradicciones se transforman en el proceso de acción, en la definición de intereses y lealtades. Esta es una explicación mucho más dinámica de las disputas dentro de la política y ofrece formas de teorizar sobre el encuentro de distintos intereses que se sobreponen y alinean constantemente. Dentro de esta política descentrada está el Eestado, que como hemos dicho anteriormente, no se conceptualiza como unitario con 'intereses', sino como una serie de sitios sobrepuestos dentro de los cuales la política llega a ser un dominio contingente y estratégico (Westwood y Radcliffe 1993). Frente a una visión de posiciones fijas que están ocupadas o vacantes en el estado, la idea de los sitios, la difusión y los poderes relacionales son parte de la política práctica de quienes son políticamente activos en América Latina. Por ejemplo, CONAIE y su diálogo con los altos mandos militares han resultado un arma importante, aunque no oscurecen el poder del ejército ni su control de los medios de violencia, un poderoso componente de las culturas nacionales en toda América Latina. La acometida más comunitaria de la visión republicana tiene importantes implicaciones para una construcción democrática radical de la ciudadanía, que se sitúa con la equivalencia de la identidad del ciudadano pero que no se excluye (Mouffe 1992).

En el hacer y rehacer de la política democrática en América Latina, los movimientos sociales han jugado un papel importante al definir las reglas de intervención política y construir sujetos positivos. El ciudadano activo y la noción de ciudadano como identidad política en proceso de generación y sostenimiento es central para los proyectos políticos de los movimientos sociales. Esto tiene importantes implicaciones para los intereses que perseguimos en esta obra, porque el ciudadano y lo nacional están interrelacionados permanentemente y este hecho se expresa en la literatura actual de América Latina, parte de la cual se ha discutido en el primer capítulo. De igual manera el tema del racismo, con que dimos inicio a este capítulo, ocupa el primer plano con respecto a las formas de articulación entre la formación racial y las culturas democráticas, como se expresa en los debates públicos y las movilizaciones de ciudadanos afrobrasileños en contra del mito de la democracia racial. Los racismos y los procesos de racialización contribuyen al descentramiento de la nación mediante la diferencia, las exclusividades que son la marca de las categorías raciales, y la política que se organizan en su contra. Al mismo tiempo, las narrativas de la identidad nacional reinventan no sólo historias y culturas sino también linajes míticos de sangre que se escriben en el cuerpo y se expresan en términos de una 'etnicidad ficticia' de vital importancia para el centramiento de la nación y en cientos de formas legales y culturales.

Albó (1993), al abrir la discusión sobre el posmodernismo en América Latina, habla de la 'cuestión nacional', entendida por los políticos como una potente fuerza movilizadora descuidada por los científicos sociales, que aún deben explorar a cabalidad las formas en que el Estado organiza y monopoliza 'el concepto de la nación'. No debe sorprendernos que el creciente poder de los grupos indígenas decida ir en contra de este monopolio estatal, como lo sugiere Albó, por 'una convergencia cada vez mayor hacia la identificación de sus proyectos como nacionales' (1993: 24). Sin embargo, la concepción de lo nacional es muy diferente de la lealtad exclusiva que exigen las identidades nacionales tal como han sido entendidas históricamente. En cambio, la concepción de la plurinacionalidad invoca la equivalencia de lealtades múltiples dentro de una sociedad descentrada. Este sentido va en contra de la oposición binaria centro/periferia y de una visión unitaria de la nación y el poder del Estado dentro de ella, contribuyendo a una visión de América Latina que reconoce las diferencias y el desarrollo de

una identidad multinacional que ofrece espacios para las diversidades étnicas y regionales. Más aún, sugiere Albó, esta concepción de lo nacional invoca los Estados Unidos de América Latina y supone la vitalidad de las diversidades regionales. Dicha visión política evidentemente es consciente de los intereses globales del capital multinacional y sus relaciones con elementos de los capitales indígenas/nacionales.

Estas nuevas formaciones y visiones, sugiere Albó (1993) son más fáciles de ver desde arriba o desde abajo. Esto se pone de manifiesto en el desarrollo de la CONAIE, que tiene una agenda nacional en el Ecuador pero que está comprometida con una agenda transnacional con respecto a la sociedad que va más allá de las fronteras y los estados y los modos de organización. Al mismo tiempo las lealtades y espacios locales/regionales y étnicos/culturales son de primerísima importancia y demuestran la diversidad dentro del sujeto colectivo que es la CONAIE. Las identidades complejas a nivel local y regional, dentro de grupos étnicos y lingüísticos, son un componente principal de lo nacional a lo largo y ancho de América Latina, que vista de esta forma genera y sostiene un millar de 'pequeñas naciones'. En parte, estas naciones se apoyan en formas de nacionalismo popular que son parte de la vida cotidiana y que Mallon (1995) analiza, en relación con México y el Perú, en su estudio detallado sobre comunidades regionales y formas de hegemonía comunal y nacionalismo alternativo. La importancia de estas concepciones pluralistas la expresa Mouffe de la siguiente manera (1995: 265): 'una política democrática modelada por un enfoque antiesencialista puede inutilizar el potencial para la violencia que existe en toda construcción de identidades colectivas y crear las condiciones para un pluralismo verdaderamente 'agonístico'. Los estados latinoamericanos que han conocido la violencia y la alterización son precisamente aquellos donde puede generarse un 'pluralismo agonístico', y para terminar con este tema, consideramos que la arena de lo nacional y las identidades nacionales, negadas curiosamente por Laclau y Mouffe, son cruciales para esta política democrática revisada. En el siguiente capítulo exploraremos más profundamente la 'confección de la nación' mediante un análisis de discursos y prácticas oficiales encajadas en la formación social del Ecuador.

III

ECUADOR HACIENDO LA NACIÓN

El estado ecuatoriano genera una concepción de identidad ecuatoriana fundada en lo que supuestamente es lo excepcional y valioso de la ecuatorianidad. Al mirar el nacionalismo ecuatoriano oficial, es preciso considerar tres 'campos básicos de poder' ('los sitios'), la historia, el territorio y la población, alrededor de los cuales se construye lo nacional. En la discusión de Anderson acerca de los nacionalismos oficiales asiáticos, se sugiere que los

> *[Las nacionalismos] imaginaban el dominio [de la nación], la naturaleza de los seres humanos que gobierna, la geografía de su dominio, y la legitimidad de su linaje.*
>
> (Anderson 1991: 164; véase también A. Smith 1991)

Por lo tanto, el capítulo se divide en tres secciones alrededor de las cuales se organizan prácticas y material discursivo de sectores estatales, ya que las prácticas y discursos oficiales sobre temas de historia, territorio y población son más amplios que las prácticas específicas de censos, mapas y museos. Los discursos y prácticas nacionales de carácter oficial se analizan según estos sitios, con el fin de ilustrar los discursos oficiales latinoamericanos en general. Estas tres dimensiones de las construcciones nacionales oficiales y la ciudadanía cortan transversalmente la organización temática del estado en sectores relacionados con la educación, el ejército y la toma de decisiones políticas.

Historia

Como en otros países de América Latina, la narración creativa - y en algunos casos la invención- de historias con el propósito de construir la nación se encuentra también en el Ecuador (cf. Hobsbawm y Ranger 1983): 'el nacionalismo también inventa fechas' (A. Smith 1986: 177; Szászdi 1963). En lugar de limitarse a la historia académica y a la

discusión oficial de los acontecimientos, las historias nacionales se riegan en toda una variedad de esferas, incluyendo la educación escolar, fechas conmemorativas y la historia encarnada en la arquitectura. Examinando el proceso de realización y presentación de la historia nacional en el Ecuador, observamos una contradicción en los objetivos de la historia nacional, pues ésta se proyecta hacia atrás a un pasado mítico heroico y hacia adelante a un futuro dorado (A. Smith 1986, 1991; Kandiyoti 1991a).

Enseñando y aprendiendo historias

No importa la organización que administre una escuela (que puede ser la Iglesia, el Ejército o el Estado Secular), el *currículum* académico siempre será el mismo en todo el Ecuador, difundiendo discursos nacionales oficiales. En este aspecto, las directrices educativas son aquellas con las cuales todo niño en edad escolar entra en contacto. De acuerdo a un vocero, el objetivo de la educación es desarrollar la herencia cultural de los ecuatorianos, mantener y conservar todos los valores de la nacionalidad [1]. Ya que lo más probable es que los maestros se preparen en uno de un limitado número de colegios, los valores expresados en la educación y a través de ella son notoriamente uniformes.

La escritura y enseñanza de versiones oficiales de la historia son elementos claves en un proceso educativo nacionalista, y no dependen de simples asignaturas de 'historia'. En el Ecuador, la semana académica se organiza en torno a un 'momento cívico' que recuerda momentos históricos claves. Los eventos que se conmemoran durante este momento cívico están en gran medida conectados con la desmembración histórica del territorio que reclama el estado ecuatoriano. Utilizando la idea de nación como un cuerpo (social), un vocero educativo hizo la siguiente observación:

> *Es necesario conocer la historia del Ecuador. El Ecuador ha tenido muchos problemas de desmembración territorial; como consecuencia esta desmembración territorial nos ha llevado casi a la desaparición del estado por razones históricas y problemas que no son únicamente territoriales, pero que tienen que ver con la hegemonía de algunas naciones latinoamericanas*[2].

La educación cívica como asignatura obligatoria para los estudiantes que culminan la instrucción secundaria recoge las luchas heroicas del pasado nacional, convirtiéndolas en componentes de los autoimaginarios nacionales *contemporáneos.* Sin ser estables o inmutables, estas identidades están sujetas a cambios en el tiempo conforme la construcción de la nación lleva al estado a reinventar su historia para satisfacer las demandas actuales. Por ejemplo, en el Perú, los textos escolares han dado una imagen cada vez más favorable al Imperio Inca (Portocarrero y Oliart 1989).

En el Ecuador se traza la historia 'nacional' hasta el período de preconquista, aunque no propiamente al pasado inca (que 'acercaría demasiado' al Perú, su enemigo del sur), sino al (mítico) Reino de Quito. Basándose en los escritos del Padre Juan de Velasco, un cronista de la Colonia -que inventó varias dimensiones de la historia 'ecuatoriana' (Brading 1991)- la historia que se enseña en los centros educativos da una gran importancia al Reino de Quito y a los grupos étnicos que lo componían. Las narrativas de los textos para los primeros años de secundaria trazan la historia de grupos culturales unidos por la conquista o alianzas matrimoniales en (lo que más tarde será) el espacio nacional. La resistencia de los 'soberanos' quitus a la conquista inca también ocupa un lugar importante; al proyectar en el pasado un acontecimiento reciente (como es la invasión peruana de 1941), el *currículum* de historia recuerda a los niños la amenaza que representa el vecino del sur. En el último año de secundaria, el *currículum académico* retoma el tema de la soberanía nacional y echa una mirada a las distintas cédulas reales y tratados poscoloniales que dieron forma al territorio ecuatoriano. El marco conceptual utilizado en estas historias es de corte marxista en muchos aspectos, ya que explica los modos de producción, la explotación colonial de la mano de obra indígena y la estructura de clases en la Colonia (v.g. García González 1992). El currículo de historia para el sexto, séptimo y octavo año traza la forma en que los estudiantes deben aprender acerca de la distribución de los grupos étnicos históricos, y de los levantamientos indígenas contra el gobierno colonial y republicano. Las lecciones de historia integran por lo tanto nociones de derechos humanos y el nuevo indigenismo (véase pg. 69) como parte de su material pedagógico.

Todos los lunes en la mañana se realiza una ceremonia conocida como el 'acto cívico o minuto cívico', durante el cual se iza la bandera

ecuatoriana, se canta el himno nacional y se recuerdan acontecimientos históricos. De acuerdo con un ministro de educación:

> *Por muchos, muchos años hemos estado desarrollando y fomentando el espíritu cívico mediante lo que llamamos el acto cívico*[3].

Los alumnos (desde el primer grado de primaria) y los maestros se reúnen en cada escuela para izar la bandera, cantar el himno y luego:

> *conmemorar algún acontecimiento cívico o nacional que se celebra durante esa semana. Se lo hace porque... [pausa] es necesario conocer la historia del Ecuador*[4].

El tiempo dedicado a la nación empieza por lo tanto en la escuela y continúa en la vida nacional con ocasión de celebraciones públicas que conmemoran fechas importantes en la historia del país.

Tiempo secular y tiempo nacional: el progreso anual de los nacionalismos

Los nacionalismos suelen proporcionar fechas seculares cuya apariencia marca el tiempo en la rutina nacionalista anual, reforzando la conceptualización de continuidad y estabilidad en el espacio nacional (Anderson 1991; Gillis 1994). Con la separación de la Iglesia y el Estado (en muchos países de América Latina como el Ecuador), la fechas seculares representan los principales 'marcadores' nacionales de tiempo, aunque también son de gran importancia las fechas del calendario católico. Al recordar a los ciudadanos los momentos claves de su historia, las fechas complementan y continúan el proceso de grabación y rememoración de fechas que comienza en la escuela con el 'acto cívico'.

La fecha más importante en el calendario patrio -una fecha con la connotación más 'nacional'- es el 10 de Agosto, el día 'nacional' del Ecuador. Aunque marca un intento (fallido) de separarse de la Corona Española en 1809, el 10 de Agosto se celebra y recuerda en todo el país como *el primer grito de la independencia.* En otras palabras, el fracaso de no poder definir la identidad nacional se convierte en la principal fe-

cha poscolonial, cuya importancia nacional no sólo es 'interna' sino también sirve de referencia a otros países latinoamericanos: se presenta al Ecuador como *el* precursor de las luchas anticoloniales en América Latina. El 10 de Agosto, después de las elecciones generales, el presidente y su gabinete toman posesión. En años pasados los dirigentes acostumbraban dar grandilocuentes discursos. El Presidente Galo Plaza, por ejemplo, decidió hablar acerca del inaceptable Protocolo de Río de Janeiro el 10 de agosto de 1951 (Molina 1994: 162). Según el caso, otras fechas también pueden convertirse en el foco de discursos nacionalistas oficiales si existe la necesidad de 'recordar' a los ciudadanos un acontecimiento 'olvidado' (Renan 1990). Estas celebraciones también pueden estar asociadas con la inauguración de un monumento o una visita oficial a un sitio histórico, con lo cual se sitúan los acontecimientos históricos en lugares contemporáneos visibles y reales (a través de los medios de comunicación).

Arquitectura y diseño

Como sugiere AlSayyad, los edificios ayudan a 'establecer la conciencia nacional' tanto en tiempos coloniales como poscoloniales, a la vez que las ideologías nacionales pueden recurrir a una amplia gama de construcciones arquitectónicas con el fin de crear un lugar nacional único (AlSayyad 1992). Los monumentos públicos en honor de grandes figuras y acontecimientos del imaginario nacional pueden 'trazar' un territorio, tal como lo hacen los mapas. Al proporcionar puntos de referencia claves y marcadores materiales en el espacio nacional, los monumentos constituyen nodos con respecto a los sentimientos de pertenencia, identidad y continuidad (pero también de alienación, diferencia y distancia, como veremos más adelante) (A. Smith 1986, 1991; Anderson 1991; Daniels 1993). Ciertamente el estado poscolonial ecuatoriano hace uso del rico simbolismo nacional de sus edificios y ciudades. El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) es el responsable de preservar y proteger los cascos coloniales de importantes 'centros históricos'. Para inicios de la década de los años noventa, las ciudades de Quito y Cuenca fueron declaradas centros históricos, siendo necesarias ordenanzas municipales para proteger la estructura urbana. La ciudad capital, Quito, fue declarada Patrimonio Cultural de la

Humanidad por las Naciones Unidas en 1979; este reconocimiento fue 'nacionalizado' más tarde, refiriéndolo específicamente al 'testimonio trascendental que ha dado la ciudad a la cultura ecuatoriana' (INPC 1989: 37). En 1982 Cuenca fue declarada 'patrimonio cultural del estado' con el fin de proteger el centro colonial y las zonas arqueológicas. A las puertas del siglo veintiuno, no es extraño que se conserve la arquitectura colonial y precolonial para representar la identidad ecuatoriana 'auténtica'. En efecto, al recurrir al pasado colonial, cuando la riqueza y la importancia económica de Quito y Cuenca eran mucho más grandes que en la actualidad, las representaciones oficiales contemporáneas retornan a una edad dorada de la arquitectura (e implícitamente, a una sociedad dorada) que olvida la manifiesta política española de utilizar las ciudades para controlar las poblaciones conquistadas (AlSayyad 1992).

Entre los monumentos más importantes del Ecuador están aquellos que marcan la línea equinoccial y su historia. El monumento de La Mitad del Mundo, ubicado precisamente en la línea equinoccial, 25 kilómetros al norte de Quito, con sus museos y sitios turísticos, (Figura 3.1.) es el monumento más importante. En cuanto al tamaño y al número de visitantes nacionales y extranjeros, es el principal monumento nacional, de gran relevancia para los imaginarios internos y las percepciones de los extranjeros (turistas y viajeros). Ubicado exactamente sobre la línea ecuatorial, el monumento de la Mitad del Mundo constituye un marcador del territorio y la identidad nacionales, y en ocasiones se lo toma como un símbolo de la ecuatorianidad (como en un texto escolar de geografía nacional: Terán 1990).

Los rasgos arquitectónicos de la Mitad del Mundo confirman su estatus nacional. Organizado en torno a una gran torre central coronada por un globo y albergando en su interior un museo etnográfico (véase pg. 74), el complejo de la Mitad del Mundo está situado en medio de colinas verdes. El área que rodea a la torre principal, en cuyas paredes están marcados los cuatro puntos cardinales, ha sido aumentada y rediseñada desde su primera construcción en 1979 (Vera 1986). Actualmente una avenida con una ligera pendiente desemboca en la entrada de la torre y se observan a cada lado pequeñas torres con los bustos de los miembros de la primera misión geodésica francesa, aumentando así la sensación de espectáculo y arquitectura oficial. Uniendo símbolos científicos y nacionales, el monumento representa la *moder-*

nidad de la nación, un mensaje reforzado por la presencia masculina de los padres de la nación (cf. Johnson 1995). Si la arquitectura es la encarnación de la identidad nacional, entonces la Mitad del Mundo demuestra la importancia de la nostalgia masculina de orientación europea en los imaginarios ecuatorianos.

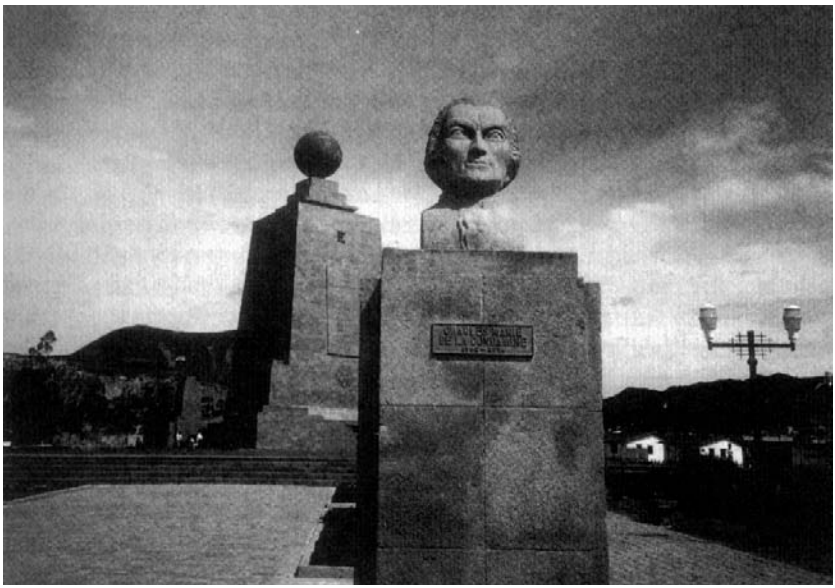


Figura 3.1.
Monumento de la Mitad del Mundo. Se ve al fondo la torre principal y en primer plano el busto a uno de los héroes de la misión geodésica francesa que visitó el Ecuador en el siglo dieciocho.

Al ser una copia de otra torre construida cerca del lugar en 1936, los monumentos también han servido como lugares para la actuación de la identidad nacional. En 1936 el gobierno declaró fiesta cívica nacional para celebrar el bicentenario de la misión francesa y se elaboró un gran programa de inauguración que duró más de dos semanas (Vera 1986). Con la participación de diplomáticos, el Instituto Geográfico Militar, universidades e historiadores, la inauguración reunió a los ciudadanos 'en homenaje a los ilustres sabios que midieron el arco meridional entre 1736 y 1744' (citado en Vera 1986: 54). Se emitieron estampillas conmemorativas, se declaron monumentos nacionales otras

pirámides similares en Oyambaro, Caraburo y Tarqui, y se colocaron placas en Quito y Cuenca (Vera 1986: 52-3). Varias presentaciones folklóricas y bailes realizados en los años setenta, coincidieron con los equinoccios de primavera y otoño.

La importancia arquitectónica -e implícitamente nacional- de Quito para los imaginarios oficiales se reproduce en el complejo Mitad del Mundo. En un edificio de estilo colonial, se creó un modelo miniatura de Quito en el siglo dieciocho para exponerlo al público. El modelo representa una historia *pre*-republicana y contiene miniaturas de los principales edificios nacionales, entre ellos, la catedral, el palacio presidencial y la plaza principal, todos los cuales siguen teniendo resonancia en el presente. El modelo de Quito histórico enlaza el nombre de Ecuador (línea ecuatorial) y la importancia de Quito. Sin embargo, esto puede cambiar, ya que se ha planificado construir otros modelos miniatura de las ciudades de Guayaquil y Cuenca y del Archipiélago de Galápagos. En el Ecuador los monumentos representan 'nodos' en torno a los cuales se puede aglomerar, organizar y representar el espacio significante de la nación a los ciudadanos (cf. Norwood y Monk 1987). Aunque distintos grupos de la élite (y otros sectores sociales) pueden debatir en torno a sus significados, la arquitectura monumental puede simbolizar la nación y sus atributos: su modernidad, su estatus científico, su importancia global, su poder y su longevidad. La ubicación física particular de los monumentos en el territorio nacional puede revelar la versión de la historia, la sociedad y la geografía que se está promoviendo. El principal monumento nacional ecuatoriano está directamente vinculado con las relaciones geográficas e históricas que subyacen a la configuración territorial de la nación. Recogiendo las ideas de desarrollo histórico y progreso, por un lado, y un sentido de continuidad estable de la 'nación, por otro, la identidad nacional que se expresa mediante nociones de tiempo reafirma la nación contemporánea dentro de una narrativa histórica 'natural'.

Territorio

El que los discursos oficiales de lo nacional tengan su propia vinculación en el espacio no es un hecho tan ampliamente reconocido como la historicidad de los imaginarios nacionales (cf. A. Smith 1986; Ba-

libar, 1990; Hobsbawn 1990; Hobsbawn y Ranger 1983; Anderson 1991). Aunque la mayoría de los analistas reconocen los cimientos territoriales de las nacionales oficiales, no hacen lo propio con las distintas dimensiones, que funcionan dentro de la circulación de signos en torno a la 'nación'. Como lo señala Escolar, Quintero y Reboratti, se pone énfasis en la historia y 'se da por sentado el territorio' (Escolar et al. 1994: 347). Al criticar lo que se conoce como la ausencia de una perspectiva geográfica, Escolar (et al.) afirma:

> *Sin embargo, fue por medio de un proceso de representación subjetiva, reconocimiento y diseño cartográfico, que ocurrió la invención de los contenidos de un territorio nacional 'natural' y que se desarrolló un discurso legítimo acerca de la soberanía nacional.*
>
> (Escolar et al. 1994: 347)

El proceso de crear una identificación con el territorio imaginado que se da por supuesto, no es fácil. Por una parte, instituciones estatales tales como escuelas, institutos geográficos y medios de comunicación gubernamentales pueden crear mapas (reales y simbólicos) del espacio nacional, aunque también hay representaciones espaciales implícitas e imágenes vinculadas a espacios específicos que circulan en los discursos oficiales sobre la nación. Para el caso ecuatoriano se pueden examinar las asignaturas asociadas con el territorio 'natural' de la nación, al igual que los discursos militares, la constitución, las imágenes literarias y las representaciones visuales cotidianas. Cada uno de estos discursos y representaciones interactúa con los demás, produciendo un complejo conjunto polifónico de geografías oficiales para una potencial identificación con la nación, socavando así toda noción de un único discurso 'oficial' acerca del territorio nacional.

En la Constitución ecuatoriana se ha creado una imaginación geográfica particular del territorio nacional, que no concuerda con las imaginaciones de todos los grupos sociales (véase capítulo 5). La constitución empieza diciendo que el Ecuador es un estado 'unitario', soberano, independiente y democrático (artículo 1). Que el estado ecuatoriano es soberano y unitario es un hecho histórico y geográfico, en razón del contexto específico en que nació este Estado nacional y del derecho universal que tienen los estados nacionales modernos. Como en otros países, la fe en el control interno del territorio es uno de los mi-

tos de origen de la ecuatorianidad; el 'mito de origen' del *señorío sobre el suelo* es parte de la construcción de la identidad nacional ecuatoriana de la clase dominante (Silva 1991). Como el Ecuador reclama el subsuelo para la nación, el territorio es considerado *sui generis*, si bien no podemos suponer de antemano un estado soberano unitario con su propio territorio. Desde los primeros años del período republicano, el Ecuador ha sufrido la usurpación de su territorio por parte de Perú y Colombia, sobre todo en 1941 cuando las fuerzas armadas peruanas invadieron gran parte de la región amazónica. El protocolo internacional que se firmó más tarde en Río de Janeiro en 1942 reconocía la legitimidad de la invasión Peruana, mientras el estado ecuatoriano se quedaba con la necesidad de nuevas imágenes e historias que explicaran su transformación territorial. No obstante, la Constitución aún hace referencia al territorio histórico de la otrora Audiencia de Quito[5]. Aunque la Constitución menciona indirectamente ciertos cambios territoriales posteriores, declara que 'el territorio, inalienable e irreductible, comprende aquel de la Real Audiencia de Quito con las modificaciones introducidas por los tratados válidos' (Ecuador 1993: 5). En otras palabras, el territorio es visto como una continuidad fundamental de la unidad administrativa colonial (Real Audiencia de Quito): una visión espacial cuyas consecuencias se manifiestan en todas las versiones oficiales de lo nacional.

Como todo cambio territorial se considera como un perjuicio a la unidad territorial 'originaria', la legitimidad de la reorganización territorial es cuestionada constantemente. Los discursos oficiales sobre la nacionalidad territorial se refieren continuamente a cambios en las fronteras internacionales. La historia de límites es un componente clave en las imaginaciones geopolíticas, no sólo de el cuerpo militar (Hepple 1991), sino también de varios oficiales. En las entrevistas, los principales voceros militares se refieren en repetidas ocasiones a los 'problemas' que nacen de los cambios territoriales. Un jefe del ejército dijo que la historia de límites 'es una de las problemáticas más difíciles y complicadas que enfrenta el país'[6]. Al afirmar que las relaciones *intra*-nacionales son un contrato social, otro oficial dijo que los tratados *inter*-nacionales eran contratos malos que resultaban de la aplicación de la fuerza[7]. En este sentido el tema de las fronteras y su disputa (transformación) por poderes externos ('ilegítimos') ha sido codificado a nivel local en términos claramente ideológicos que están en el corazón de la

identidad nacional. De acuerdo con las nociones oficiales de identidad, se espera que los ecuatorianos sientan visceralmente la injusticia y el daño hecho a la soberanía territorial por la invasión extranjera.

'Ecuador es, fue y será un país amazónico' es el *eslogan* que circula desde los años sesenta, no sólo en papeles oficiales (Whitten 1981; véase el capítulo 5 de este libro), sino también en otros campos del accionar gubernamental como la educación. En el *currículum* de historia y geografía, los estudiantes secundarios aprenden acerca del 'descubrimiento' del río Amazonas por uno de los subalternos de Pizarro. Gracias al descubrimiento y fundación de ciudades, los escolares aprenden que todo el territorio ribereño del Amazonas es parte del patrimonio territorial de la nación, reconocido en las fronteras de la Real Audiencia de Quito en 1573 y 1740. Basando la soberanía en una cartografía histórica del territorio, los textos escolares se refieren explícitamente a la situación contemporánea y la necesidad de reconocer los derechos amazónicos del Ecuador. Como dice un texto, 'es obligación de las presentes y futuras generaciones exigir nuestros derechos sobre el Amazonas y sus territorios ribereños' (García González 1992). Si bien estas geografías geopolíticas y regionales imaginarias están en la raíz de los discursos institucionales del Estado, también influyen en los discursos y prácticas públicas en torno al territorio nacional,así como en el himno, la bandera y el nombre del país.

Marcando el territorio como nacional

De acuerdo con los nacionalismos oficiales, la nación está representada por un grupo de símbolos materiales que se identifican como propios de la nación, o que, por su visibilidad y amplia difusión en todo el país, personifican a la nación. Oficialmente hay en el Ecuador tres símbolos nacionales a los que la constitución otorga un estatus central. Y son, la bandera, el escudo y el himno nacional, que funcionan como símbolos patrios. Los himnos nacionales generalmente son composiciones recientes, y han sido elevados al estatus de himnos por decreto o pedido popular (Synder 1990). En América Latina, los himnos nacionales a menudo son cantos emotivos a la patria, como la 'Noble patria tu hermosa' de Costa Rica, o la 'Dulce Patria' de Chile. El actual himno nacional del Ecuador fue el cuarto en la historia de la repú-

blica; su música y letra fueron compuestas por Juan León Mera, un importante escritor nacional[8]. El himno exalta la felicidad y la paz que ahora reinan en el Ecuador bajo el 'radiante rostro' de la patria. Las referencias al Pichincha, la provincia y la montaña a cuyos pies descansa la capital son las únicas referencias de tipo espacial y sirven para delimitar un lugar clave en el imaginario nacional. En el himno nacional los ciudadanos son los hijos del país que derraman su sangre por la patria, luchando por desterrar el 'yugo servil' del colonialismo. Actualmente el himno nacional, incluyendo el coro y las seis estrofas, se encuentra impreso en la portada trasera de la mayoría de cuadernos escolares, con lo cual se convierte en uno de los cantos más difundidos en el país[9].

Los monumentos a las misiones geodésicas francesas del siglo dieciocho (y de 1899-1906) han sido levantados en distintos lugares del Ecuador. El mayor de ellos, ubicado sobre la línea ecuatorial a 0 grados de latitud, señala la importancia de la misión de la Condamine para la ciencia internacional y la identidad del Ecuador. Bajo la dirección del francés de la Condamine, auspiciado por la Academia de Ciencias de París, la primera misión geodésica de 1736-1744 pretendía verificar el achatamiento de los polos. La expedición estaba formada por científicos españoles y por Pedro Vicente Maldonado, geógrafo ecuatoriano nacido en Riobamba. Se realizaron mediciones en varios puntos del territorio nacional, la misión fue de primerísima importancia en la creación de textos metropolitanos no-coloniales acerca de las colonias españolas; se distribuyeron varios informes en francés y castellano. Los conocimientos acerca de América del Sur y de las propiedades del globo terráqueo circulaban por toda Europa, en gran parte debido a los escritos de la Condamine (Pratt 1992; Brading 1991). En 1751 la Condamine escribió su *Journal du voyage fait par ordre du Roi á l'Equateur* (Diario del viaje hecho por orden del Rey al Ecuador), después de que los españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa publicaron su *Relación histórica del viaje a América meridional en 1747*. Como resultado de esta expedición y de la publicidad que obtuvo en Europa, el término *equateur*/ecuador entró en los círculos europeos y, a través de ellos, en los imaginarios poscoloniales de América Latina.

Pratt ha documentado cómo las naciones latinoamericanas, al darse forma a sí mismas, recurren a los libros de viaje y las imágenes creadas por la expedición de la Condamine y otros viajeros posteriores

como Alexander von Humboldt (Pratt 1992). Los nuevos discursos nacionalistas en las colonias españolas hicieron uso selectivo de las representaciones del continente que circulaban en Europa. Esta transculturación de significados y tropos, como los llama Pratt, implicaba una compleja 'danza frente al espejo' por la cual se creaba significado. De este modo las élites criollas ansiosas por dar a sus nuevas identidades nacionales una pátina de legitimación europea reimportaron la 'ciencia' que produjo Humboldt (después de transculturar conocimientos americanos). En el caso ecuatoriano, la presencia de la expedición de la Condamine en el territorio ecuatoriano constituyó (y continúa siendo) un punto central de referencia para las autoidentidades criollas, dentro del marco de un conocimiento europeizado y legitimado por Europa.

Desde inicios del siglo pasado, la identidad nacional ecuatoriana empezó a constituirse en relación con la misión científica de la Condamine. Aunque aún bajo la administración de la Corona Española al momento de la expedición, desde entonces las imaginaciones territoriales *republicanas* del Ecuador fueron asociadas estrechamente con la expedición (o mejor dicho, con la re-imaginación de la misma). Al momento de independizarse de la Gran Colombia en 1830, la nueva constitución republicana adoptó el nombre de Ecuador. Durante los primeros años de independencia, cuando el Ecuador luchaba por crear una identidad poscolonial, la atribución de un nombre científico global era apropiada, ya que los nuevos estados independientes deseaban entrar en las redes de libre comercio y las culturas iluministas del norte de Europa y los Estados Unidos, asociadas con el progreso científico y la nueva civilización, frente a una España corporativista, jerárquica, 'medieval' y católica. Esta reubicación de lo nacional en un contexto global se vio reforzada por discursos que subrayaban la naturaleza 'civilizada' de la sociedad en el Ecuador en comparación con otras regiones ecuatoriales. Un texto escolar contemporáneo dice que el trabajo científico fue llevado a cabo en '*las únicas tierras civilizadas* cuyos habitantes no dificultarían el trabajo de los científicos' (Terán 1990: 10).

Al afirmar que el Ecuador era un país civilizado, evidentemente se refería sólo a un pequeño grupo de criollos; la racialización de otras regiones existe, como también el racismo hacia las poblaciones indígenas por parte de los miembros de la expedición (cf. Brading 1991). Al igual que las élites independientes 'descolonizaban' sus identidades, lo hacían sobre la base de perniciosas racializaciones, intentando mante-

ner 'lo blanco' y las exclusiones raciales (Pratt 1992: 141: véase cap. 2, de este libro). En general se ampliaron las identidades nacionales por la sola atribución de un nombre por parte de individuos extranjeros.

El dar a la nueva nación el nombre de una línea 'imaginaria' fue, sin embargo, un asunto discutido y discutible, y así lo ha sido hasta la fecha, ya que distintos grupos articularon sus identidades en relación y diálogo con estas circunstancias históricas y geografías imaginarias. Los escritores discuten sobre la 'fatalidad geográfica' que dio el nombre al país (cf. Hidalgo 1986).

Los discursos actuales en torno al nombre de Ecuador entrañan distintas racializaciones, pero aquí 'la danza del espejo' de los imaginarios trasatlánticos ha evolucionado en los dos últimos siglos. En lugar de utilizar al Ecuador como una marca de lo blanco, ciertos imaginarios 'blancos' afirman que el nombre de Ecuador simboliza la 'negritud' pues el nombre está asociado con Africa (cf. Jarosz 1992). Si a los ojos de Europa y Norteamérica, el Ecuador está asociado con los negros y lo africano, estos discursos representan un cambio de valores del signo europeizado que alguna vez representó la civilización y lo 'blanco'. Por ejemplo, 'que [el nombre de Ecuador] tenga difíciles consecuencias en términos de promoción internacional es evidente, porque lo confundimos con toda la línea ecuatorial o con Africa'[10].

En este contexto, se han sugerido alternativas. Por el período histórico al que se refiere, el nombre de Quito representa un nombre nacional favorable para algunos. En los imaginarios de la nación de muchas élites, el nombre de Ecuador desplazó y borró la importancia histórica de Quito. En muchos textos se pone de manifiesto cierta nostalgia por un nombre 'original', precolonial y por lo mismo más 'auténtico' que un nombre científico (v.g. Terán 1990: 14). El tema de la nacionalidad de 'los que dan el nombre', la importancia del trabajo científico, y la geopolítica de la élite nacional quiteña, entran en juego como factores que influyen en el debate. No obstante, al dar un nombre al país dentro de los círculos europeos transculturizados de significado e identidad, se reforzó la identidad de los grupos criollos-europeizados, poniendo al margen los sistemas de conocimiento negros e indígenas. En otras palabras, el 'marcar' la nación mediante un nombre y monumentos entraña disputas y contradicciones.

La geografía en la educación: aprendiendo el lugar de la nación

> *La geografía es una ciencia muy interesante que... contribuye al fortalecimiento del espíritu de la nación ecuatoriana*[11].

Para muchos ecuatorianos, viejos y jóvenes, la enseñanza de geografía y cívica en la escuela está relacionada con la enseñanza de la 'ecuatorianidad'. Siendo por muchos años una asignatura obligatoria del *curriculum* a nivel nacional, la historia territorial de la nación comprende un segmento importante de la enseñanza oficial de las identidades nacionales. Los elementos centrales son el amor por la tierra y el territorio del Ecuador, el conocimiento de su historia de límites y, en muchos discursos oficiales, distintos tropos descriptivos para las tres regiones principales (Costa, Sierra y Oriente).

Las representaciones escolares de las fronteras y los tópicos territoriales están ampliamente difundidas pues hay mapas disponibles en todo el Ecuador y a menudo se los encuentra pegados en las paredes de las aulas de clase. La enseñanza de la 'historia de límites' fue un componente obligatorio del *currículum* para los últimos tres años de educación secundaria hasta 1979. Desde entonces parece que el contenido de los cambios territoriales sigue siendo impartido bajo distintos títulos, como educación cívica y ciencias sociales. Los mapas educativos utilizados muestran la línea demarcatoria del Protocolo de Río de Janeiro tras la guerra con el Perú en 1941. Sin embargo, la línea del Protocolo no aparece *por* todo el mapa ecuatoriano, ya que su legitimidad no ha sido reconocida oficialmente. En el material pedagógico utilizado en las escuelas del Ecuador se pueden observar connotaciones antiperuanas. En algunos textos, se ha llamado al Perú 'el Caín de América', denominación que reafirma la validez de la identidad ecuatoriana y sus derechos territoriales. Un crítico de la educación decía:

> *La gente se piensa como estereotipo en relación con los peruanos, sobre todo contra los peruanos, pero también en oposición a otros países, porque la visión que tenemos es del todo aldeana. Frente a los colombianos, porque son ladrones, y frente a los peruanos porque nos robaron territorio*[12].

En la enseñanza oficial de la historia de límites, se define la ecuatorianidad como una nación que ha perdido territorio (o se lo han ro-

bado); ser ecuatoriano significa asumir una posición moral por sobre las naciones vecinas. El recuerdo y el olvido selectivo en los discursos nacionalistas oficiales (cf. Anderson 1991; Renan 1990) aparece nuevamente en escena. Aunque mucha gente tal vez no recuerde *por qué* se perdió territorio en manos de los peruanos y los colombianos, lo que sí recuerdan es que se lo perdió ('fue robado').

La enseñanza de la identidad nacional a través de la geografía es una característica notable de ciertos textos escolares. Desde este punto de vista, el texto *Geografía del Ecuador*, de Francisco Terán (en su décimo sexta edición, 1993) constituye un ejemplo clásico. Al ser texto aprobado para la asignatura de geografía nacional, la obra de Terán ha venido instruyendo a los escolares y al público desde su primera edición en 1948. Movido por un espíritu patriótico, Terán creyó que era su obligación escribir un libro de consulta que mostrara la 'realidad' del Ecuador y al que pudieran acudir los estudiantes secundarios y sus maestros[13]. Encargado de capacitar a los profesores de geografía, Terán ocupó un puesto muy influyente desde el que ofreció sus conocimientos geográficos a los ciudadanos de todo el país. Basándose en información tomada de su extenso trabajo de campo, del Instituto Geográfico Militar y de varios censos, Terán publicó alrededor de veinte obras entre 1939 y 1983. Su *Geografía* detalla las características geofísicas y sociales del país, y la posición del Ecuador en el mundo. Dentro de una tradición geográfica que resaltaba los conocimientos locales y la importancia de la ciencia, Terán quiso ofrecer los 'hechos' y aumentar el conocimiento acerca del Ecuador como requisito para emprender el desarrollo. En la medida en que tuvo éxito al presentar un perfil del Ecuador, sus recursos y el grado de su explotación para el desarrollo, Terán y otros autores tienen mucho en común con los geógrafos profesionales del ejército que trabajan para el aparato estatal (véase también Radcliffe 1996a).

La geografía como una herramienta del Estado

La imaginación de territorios nacionales en geografías constitucionales y educativas depende de la cartografía profesional y la representación cartográfica del espacio nacional y se refiere a ella a nivel intertextual. En general los nuevos estados independientes del siglo vein-

te encontraron en la geografía una 'herramienta necesaria para explicar y fomentar su identidad nacional' (Hooson 1994: 4; Dodds 1993), y el Ecuador no fue la excepción. En América Latina, la profesionalización de la geografía, los extensos vínculos con el Ejército y el tema de la seguridad nacional han aparecido en el presente siglo sobre todo a partir de los años veinte y treinta (Hepple 1991). Para el Ecuador, la consolidación de la técnica geográfica en manos del Estado empezó en los años veinte, al encargar al ejército la tarea de crear un mapa topográfico nacional en agosto de 1922 (Cortés 1960: 27). Un mapa nacional, según el Ejército, ofrecería un conocimiento de las fronteras patrias y un inventario de las riquezas naturales del país (incluyendo los recursos geológicos, hidrológicos, forestales, agrícolas, minerales y naturales). Tras obtener un apoyo inicial del gobierno, el papel del ejército se amplió en 1927 con la inauguración de un programa capacitación en topografía y cartografía de seis meses de duración. Más tarde, en 1928, el Servicio Geográfico Militar (IGM), precursor del actual Instituto Geográfico Militar (IGM) pasó a formar parte del alto mando del ejército. El trabajo del Servicio Geográfico Militar consistía en trazar una continuidad entre los 'primeros' geógrafos ecuatorianos, como Maldonado (de la misión geodésica francesa del siglo dieciocho) y el papel civilizador asumido por el trabajo geográfico. Una historia incluso relata que el equipo topográfico pionero del SGM tuvo que enfrentar las diferencias étnicas (Cortés 1960: 29). Después de la guerra con el Perú en 1941, el Servicio Geográfico Militar estuvo a cargo de la colocación de hitos concretos a lo largo de la nueva línea fronteriza, mientras los empleados civiles recibieron nombramientos militares y fueron de esta manera asimilados dentro de la estructura castrense (Cortés 1960).

Las dictaduras militares de los años setenta fueron testigos de otro salto importante en la institucionalización de la geografía como una piedra angular del discurso nacionalista oficial. En una gran edificio ubicado en el centro de Quito, el Instituto Geográfico Militar se lanzó a la tarea de crear información y discursos acerca del espacio nacional, no sólo a través de mapas y fotografía aérea, sino también mediante la enseñanza y difusión de material geográfico e histórico, folklore y antropología (Zurita 1960). Varios geógrafos civiles profesionales trabajaban con el IGM para inicios de la década de los sesenta, entre ellos Terán, educado por las misiones alemanas y en los Estados

Unidos, mientras que el IGM se asociaba cada vez más con organizaciones interamericanas.

Para principios de los noventa, el IGM tenía un personal técnico formado por 500 profesionales, entre civiles y militares, con estos últimos ocupando posiciones claves dentro de la institución. Con un edificio que goza de una posición panóptica en Quito (*Figura 3.2.*), el IGM trabajaba para la recolección científica de información a cargo de expertos (*Figura 3.3.*). El crear mapas nacionales para un público numeroso fue una de sus funciones principales; el IGM se enorgullecía de su labor, diciendo que los mapas les unían con los ciudadanos. Esta función tutorial empezó con el mismo edificio del IGM, decorado por dos grandes murales que miran a la ciudad de Quito (*Figura 3.4.*). El impacto inmediato de los mapas y el reconocimiento asumido fueron avalados por el IGM: el principal funcionario del departamento geográfico describió el mapa con las siguientes palabras: 'para que el público lo vea... es una ayuda más, [que muestra] cómo son las fronteras, el espacio territorial'[14].

El mapa del Ecuador con la línea del Protocolo de Río de Janeiro se ha convertido en un signo nacional ampliamente aceptado. Aunque no ha recibido un estatus constitucional como tal -a diferencia del escudo, el himno y la bandera- es de trascendental importancia. Al mostrar la línea del Protocolo de Río de Janeiro, los mapas del IGM procuran recordar a los ciudadanos el hecho 'olvidado' del desmembramiento del país. Los creadores de mapas nacionales del IGM afirman que la línea del Protocolo está marcada en los mapas porque la pérdida de territorio es un asunto que concierne a todo el país, y no solamente a los militares. Esta misma línea -y no otras líneas demarcatorias- sirve también para resaltar las dimensiones antiperuanas del nacionalismo y recordar a los ciudadanos el más reciente conflicto territorial (sobre los protocolos, véase Fundación El Comercio 1993).

Los grandes murales alrededor de los recintos del IGM, dejan a los visitante la impresión de que Ecuador está caracterizado por un conjunto de rasgos espaciales y naturales distintos: la elección de rasgos y la forma en que se los despliega sigue siendo decisión del ejército y del IGM. Incluyendo en los mapas rasgos de relieve ampliamente definidos, el IGM representa las tres regiones geofísicas principales del país - la Costa, la Sierra y el Oriente. Comparado con el mapa que se encuentra en el texto de Terán, donde se representan las tres regiones princi-

pales como entidades distintas y relativamente desconectadas, el mapa mural del IGM sugiere que el territorio del Ecuador es fácilmente comprensible a simple vista, a pesar de ser geográficamente diverso. En contraste con la geografía argentina de principios de siglo, que giraba en torno a interrelaciones armónicas entre distintas regiones (Escolar et al. 1994). El Ecuador se representa con regiones muy distintas entre sí. Como en la geografía peruana de la primera parte del siglo veinte, los mapas ecuatorianos muestran regiones que juegan cada una un papel diferente en el desarrollo nacional. En los mapas y la geografía peruana, se representa la Sierra como un obstáculo físico y social (montañas e indígenas) para el desarrollo, a la vez que la región amazónica aparece como una promesa futura para el desarrollo (Orlove 1993).

De igual manera, las geografías oficiales ecuatorianas muestran al Oriente como la región inexplotada rica en recursos naturales que espera ser incorporada en el desarrollo nacional (Ramón 1990; Palomeque 1990). Las imágenes del Oriente ecuatoriano resaltan la distinción y "otredad" de la región que, cuando se incorporan a la política de estrategia militar y a los planes nacionales de desarrollo, tienen consecuencias materiales para las poblaciones que viven en esa región. Los gobiernos civiles y militares que se han sucedido desde los años setenta vieron la necesidad de que el estado ocupara la Amazonía, no sólo por seguridad sino también con el fin de revitalizar la cultura nacional y conservar el patrimonio cultural (Quintero y Silva 1991: 226). El Ecuador Amazónico fue envestido con muchos significados y valores, a través de los cuales se articulan las ideologías nacionales.

Los mapas pueden llegar a ser 'logotipos' de la identidad nacional en esta época de capitalismo impreso donde existe una fácil reproducción de imágenes (Anderson 1991: 175). En Ecuador, el territorio nacional ha sido convertido en un logotipo desde hace mucho tiempo. En un texto escolar o en un mural, el territorio nacional marcado con la línea del Protocolo de Río de Janeiro se ha convertido en un símbolo nacional (no-oficial), que invoca los imaginarios de la nación y la naturaleza truncada y mutilada de su espacio. Las fronteras se han convertido en lugares importantes en esta geografía imaginaria, ya que recuerdan a los ciudadanos la historia del territorio nacional y promueven la identidad frente al Perú y/o Colombia.

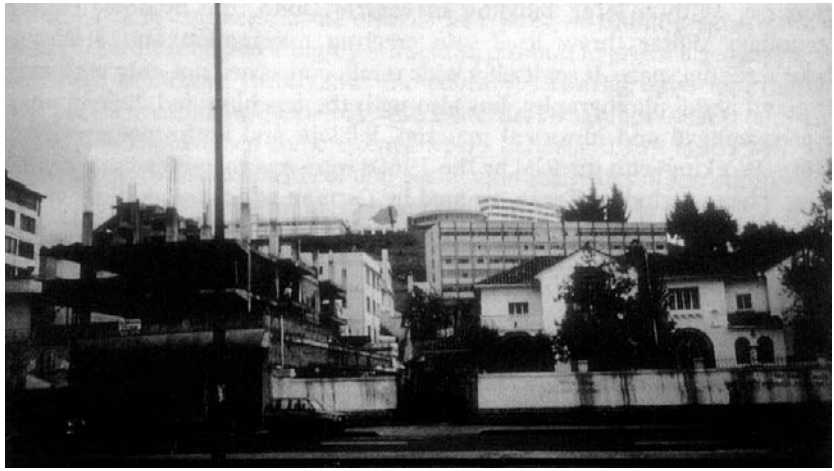


Figura 3.2.
El Instituto Geográfico Militar en Quito

Figura 3.3.
Mural en el interior del Instituto Geográfico Militar en Quito

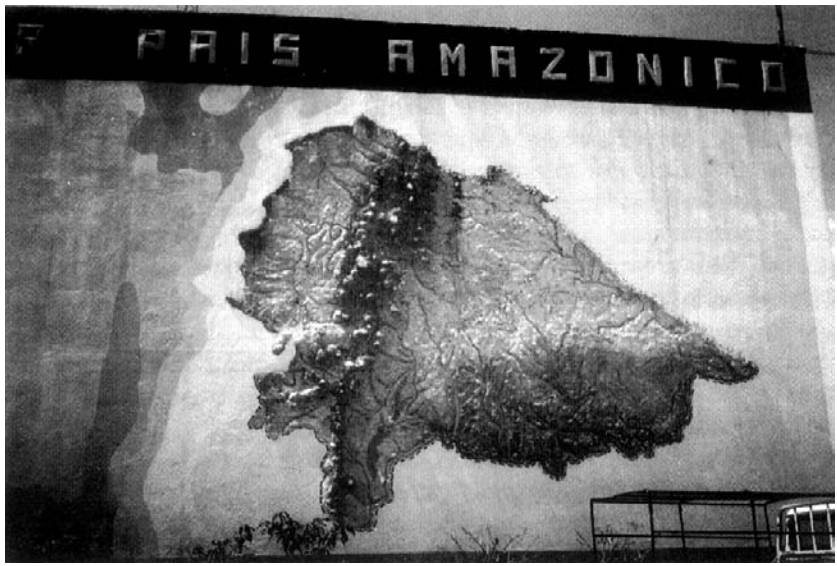


Figura 3.4.
El mapa como logotipo: mural a las afueras del Instituto Geográfico Militar en Quito.

Además de proporcionar mapas al público, a las escuelas y departamentos de planificación del Estado, el Instituto Geográfico Militar está comprometido en la producción de otras formas de representación del territorio nacional en el mundo. El museo y centro cultural más visitado del país es el Centro Cultural del IGM, en Quito, que recibe alrededor de 150.000 niños cada año, desde guarderías a estudiantes secundarios. Junto con el complejo de la Mitad del Mundo, este centro cumple el papel importante de dar a conocer por primera vez a los escolares (y al público en general) el espacio ecuatoriano, con lo cual hace 'una inmensa contribución a la ciudadanía', según un vocero de la institución. El centro cultural comprende un planetario, un centro de exhibición temporal con colecciones arqueológicas nacionales e internacionales, y muestras de ecología, ciencias naturales, historia y arte.

En otro aspecto fundamental, el papel del IGM ha sido el de contribuir a los planes de defensa nacional. Al apoyar una cartografía nacional institucionalizada en 1960, el IGM sugirió que 'el proyecto

fortalecedor tiene que ser mejor cuando el mapa en base al cual está diseñado sea exacto' (Cortés 1960: 23). El trabajo del IGM en favor de la defensa del territorio nacional está claramente vinculado a la doctrina sobre seguridad nacional expresada por otras instituciones militares, como el Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), todas las cuales dependen del IGM para obtener información territorial y aerofotográfica. El IAEN trabaja bajo las órdenes del presidente y produce muchos de los discursos acerca de la nación en el Ecuador contemporáneo. Formado en mayo de 1972 en el gobierno del General Rodríguez Lara, el IAEN fue diseñado para elaborar una doctrina de seguridad nacional y 'preparar a las clases gobernantes (los mandos) de la nación' (Quintero y Silva 1991: 223). El IAEN capacita profesionales en planificación para el desarrollo y prepara 'profesionales ecuatorianos de alto nivel en la investigación y análisis de la realidad nacional y la situación internacional, para determinar su influencia en la seguridad y desarrollo del país' (IAEN 1994: 2; cf. Escobar 1995). Además, la capacitación que ofrece el IAEN creó un vínculo orgánico entre los militares, el Estado y la clase política (Quintero y Silva 1991). De quienes se graduaron del IAEN entre 1972 y 1977, el número de civiles superó al de militares en una relación de cinco a uno; para inicios de los años noventa, de siete graduados, seis eran civiles y apenas uno militar[15].

Al igual que en muchos países latinoamericanos durante la Guerra Fría, la Doctrina de Seguridad Nacional tenía que ver con planes de disuasión de amenazas externas a la soberanía nacional y la expansión del Etado a sus fronteras plenas (véase para Brasil, Hepple 1991). En base a metáforas orgánicas y modelos geopolíticos, las doctrinas de seguridad nacional en América Latina mudaron su énfasis, de la seguridad al desarrollo en el transcurso de los años setenta y ochenta. Como se expresaba en la doctrina de seguridad nacional ecuatoriana de los años setenta, los militares fueron los únicos actores sociales competentes para vigilar la seguridad y desarrollo de la nación, a la vez que se consideraban como obstáculos para la total expresión nacional las demandas de los grupos étnicos y la débil unificación (Quintero y Silva 1991: 231). Estos discursos pronto desembocaron en una situación donde se creía que los militares eran la patria, vinculándose cada vez con un discurso acerca de la esencia del 'espíritu nacional' de la ecuatorianidad, independientemente de los grupos sociales y sólo mediante

discursos y planes de desarrollo elaborados por la esfera militar (Quintero y Silva 1991: 232-3; cf. Hepple 1991).

En los últimos años, estos discursos en torno a lo nacional han cambiado substancialmente. Como el Instituto supervisa la elaboración de informes sobre la situación actual y las respuestas apropiadas de planificación, ha desempeñado una función preponderante en el trabajo ideológico de ajustar los discursos oficiales sobre lo nacional al contexto nacional cambiante. En este aspecto la doctrina el IAEN ha cambiado con el tiempo, interesándose más por temas de 'desarrollo' que de seguridad en sí misma. Legitimando sus acciones frente al 'pueblo ecuatoriano el IAEN trabajó desde finales de los años setenta en las 'inseguridades nacionales', entre las cuales se encuentran -de acuerdo con un vocero del instituto- la extrema pobreza, el hambre, el desempleo y el racismo. Dentro de esta re-presentación nacional, la doctrina de la seguridad nacional no fue una finalidad sino una herramienta 'para guiar adecuadamente al pueblo', gracias a la cual la nación pueda integrarse y los militares representen al pueblo[16]. En este discurso desarrollista (Escobar 1995), se ve el nacionalismo como algo que se busca y que se debe conseguir mediante el trabajo del IAEN, cuyo expreso deseo es dar forma a las identidades nacionales de sus graduados. De acuerdo con altos funcionarios del Instituto, su objetivo es reafirmar la identidad nacional: tal objetivo no sólo aparece en la declaración de principios del IAEN, sino también en su apodo, 'el instituto de ecuatorianidad', que se refiere jocosamente a su (serio) trabajo ideológico.

Las Fuerzas Armadas son cada vez más conscientes de su papel en el desarrollo de una nación que ya no requiere de soluciones puramente militares (en el supuesto caso de que alguna vez las haya necesitado). Desde los años sesenta, las Fuerzas Armadas ecuatorianas han llevado a cabo programas de desarrollo -a menudo en colaboración con el Ejército de los Estados Unidos- dirigido sobre todo a sectores rurales y urbanos de bajos ingresos. Entre 1965 y 1971 el proyecto *Alas para la salud* entregó medicina gratuita en catorce provincias, mientras que el proyecto *Alas para la cultura* se propuso 'integrar las diferentes regiones a través de medios culturales distintos' (Quintero y Silva, 1991: 220). Durante su gobierno en la década de los años setenta, los militares consideraron la 'cuestión regional' como el problema principal que impedía la plena formación nacional y apoyaron el mejoramiento de las redes de comunicación (Quintero y Silva 1991: 226). En

otras palabras, la agenda militar contempla la producción y difusión de conocimientos necesarios para el desarrollo, dentro de una estructura tutelar que pone en una primer plano el interés y la identidad nacional al frente de las prioridades del pueblo.

Poblaciones

Dirigidas por criollos que pretendían romper con las jerarquías coloniales españolas, reteniendo sus raíces europeas, las naciones latinoamericanas han tenido casi 200 años para resolver el problema de quién es el pueblo en sus países. Sin embargo, la falta de definición persiste, y la primacía de la identidad nacional -según la propusieron los líderes de la independencia- no ha suplantado las racializaciones o las identidades étnicas alternativas (véase capítulo 2). No obstante, en su labor ideológica de abarcar y explicar la diversidad del país, el estado moderno pos-colonial debe representar y re-representar su población frente a sí misma y a la sociedad nacional. Esta sección ofrece un resumen de las formas en que el Ecuador contemporáneo trata estas prácticas y discursos en torno a la población (véase también Iturralde 1981).

A diferencia del ejemplo que ofrece Anderson de ciertos países del sudeste asiático que enumeran la diversidad ciudadana a través de un censo nacional (Anderson 1991), el Ecuador poscolonial nunca ha incluido una pregunta sobre 'razas' y etnias en sus censos nacionales[17]. Al respecto cabe decir que una dimensión de la identidad nacional ecuatoriana ha sido la negación de diferencias étnicas y raciales, aunque esto no ha impedido que otras esferas del estado elaboren y difundan imágenes y 'conocimientos' acerca de la composición poblacional del país. En su texto de geografía, Terán calcula los porcentajes relativos de mestizos, blancos, indígenas, mulatos y negros en el Ecuador, centrándose especialmente en la Sierra y la Costa (el Oriente y el Archipiélago de Galápagos no aparecen en el cálculo pues su población es muy pequeña: Terán 1990: 19). Si bien en la obra de Terán no se menciona el año en que fue elaborada la tabla o si hubo cambios en las ediciones posteriores, la tabla 3.1 establece una comparación con la distribución de los grupos de población que aparece en los siguientes capítulos. De acuerdo con Terán los mestizos y los 'blancos' son los grupos

más numerosos a nivel nacional, con lo cual el autor sugiere que hubo una disminución del número de indígenas y negros debido a la mezcla y a las 'precarias condiciones económicas y culturales en las que viven y que no favorecen un rápido incremento' (Terán 1990: 20). En opinión de Terán, la población 'blanca' está aumentando debido a la 'lenta pero innegable' migración al país y porque los mestizos se están volviendo blancos 'porque a través de un proceso selectivo están perdiendo los rasgos que los caracterizan' (Terán 1990: 20). El hecho de que Terán acepte la noción de blanqueamiento reproduce implícitamente otros discursos oficiales sobre el tema de la 'raza' y la nación. Silva afirma de manera convincente que la ideología oficial del mestizaje se basa en el 'blanqueamiento', y que las características de los grupos indígenas y negros serán reemplazadas paulatinamente por marcadores etnoculturales 'blancos' en el transcurso del desarrollo (Silva 1991). Al respecto cabe señalar que las ideologías oficiales de la población nacional reconocen fronteras relativamente fluidas y dependientes del contexto entre los grupos étnicos raciales, aunque oficialmente estos grupos sean colocados en una jerarquía de valores donde se atribuyen los valores más altos a lo blanco y al desplazamiento hacia lo blanco.

Ideas contradictorias acerca de la naturaleza y el papel del mestizaje en la nación dan origen a varios discursos en las instituciones estatales. Por ejemplo, las instituciones militares, cuyo personal en gran medida proviene de las clases mestizas media y media baja, tienen muy en cuenta los matices raciales en los discursos nacionales. Debido a sus orígenes abrumadoramente mestizos, el ejército ecuatoriano ha mostrado mucho interés en rechazar el racismo y rearticular el papel de los grupos no-oligárquicos en el proyecto nacional (Quintero y Silva 1991: 227)[18]. Para un vocero del Instituto de Altos Estudios Nacionales, el papel del mestizaje en la reafirmación de la identidad nacional consiste en la creación de una nueva raza mestiza latinoamericana. De igual manera, el tercer oficial al mando del ejército sostuvo que es preciso que las Fuerzas Armadas 'se concienticen de ser un instrumento de la nación, de los indios, los negros, los blancos y los mestizos'[19]. El mismo general aseguró que actualmente no existía racismo en las Fuerzas Armadas[20], refiriéndose nuevamente al mestizaje que caracterizó a la sociedad (colonial) española: 'la mezcla de árabes, judíos, romanos, y demás razas, porque España ha sido un crisol de todas estas culturas'. Para superar las contradicciones del blanqueamiento (aunque implícito) y la

diversidad étnico-racial, los militares se refieren más bien al valor positivo de las poblaciones multiétnicas. Estos discursos utilizan el tema de la coexistencia pacífica entre distintas tradiciones culturales. Un vocero del ejército fue muy entusiasta al afirmar la existencia de una nación ecuatoriana:

> *Así es, existe una nación ecuatoriana, pluricultural, muy rica en su variedad cultural, muy rica en su diversidad étnica... en 400, 500 años se ha construido una nación, una nación llena de defectos, de injusticia, que debemos intentar consolidar y no fracturar*[21].

En la misma línea, el Instituto de Altos Estudios Nacionales afirma que 'existe una nación ecuatoriana, pluriétnica, pluricultural, con absoluta libertad religiosa'[22].

La noción de diversidad de culturas étnico-raciales superó la retórica indigenista anterior de principios del siglo veinte. Al igual que en el Perú, México y otros países de América Latina con un gran número de indígenas, los intelectuales ecuatorianos revalorizaron el papel de los indios en la nación, y, en mayor o menor medida, lo reafirmaron durante la primera parte de este siglo. En los años cuarenta el Ecuador fue testigo del nacimiento de movimientos indigenistas. El Instituto Indigenista Ecuatoriano (fundado en 1943) tenía como objetivo mejorar la situación de los indios mediante su 'integración' en la sociedad (Ibarra 1992: 198). Como en otros países andinos, los indigenistas ecuatorianos izaron el estandarte nacionalista sobre las glorias de civilizaciones precolombinas, separándolas radicalmente de los 'desventurados' indígenas de la actualidad. El libro de Terán, por ejemplo, enfatiza el valor de las culturas indias precolombinas, a las que él llama el 'tronco primitivo de la nacionalidad' (Terán 1990: 17).

Tabla 3.1.
Estimaciones del tamaño relativo de los grupos raciales por región, Ecuador 1991.

	Sierra	Costa	Promedio
Blancos	27%	26%	26.5%
Indígenas	30%	7%	18.5%
Mestizos	42%	30%	36%
Mulatos	0.5%	28.5%	14.5%
Negros	0.5%	8.5%	4.5%

Fuente: F. Terán (1991) Geografía del Ecuador, pág. 20

Sin embargo, los proyectos políticos e intelectuales indigenistas cambiaron durante las décadas después de la fundación del Instituto Indigenista Ecuatoriano. Durante los años cincuenta y sesenta, la educación, y especialmente la alfabetización, fue considerada como el medio más eficiente de acelerar la integración, a la vez que el término 'indígena' fue reemplazado por el de 'campesino' (como ocurrió en el Perú a finales de los años sesenta). Una nueva versión del discurso indigenista apareció durante los años ochenta cuando las organizaciones amerindias y la elección de gobiernos progresistas permitieron una revalorización de modelos previos. Aparecieron discursos neoindigenistas que continúan ofreciendo una crítica del indigenismo tradicional (Ibarra 1992: 175). En lugar de poner énfasis en la integración, el neoindigenismo reafirmaba la autonomía y la validez de múltiples culturas indígenas, y la importancia del respeto a las diferencias. Retomando las ideas sobre la participación en la toma de decisiones y el 'desarrollo rural integrado', los gobiernos propusieron el reconocimiento de las organizaciones indígenas como 'interlocutores privilegiados' y el respeto a una nación multicultural. Por ejemplo, el Plan Quinquenal (1980-4) de Desarrollo aspiraba a la 'protección, conservación e investigación de culturas vernáculas', donde la aculturación de sus miembros no implica renunciar a sus identidades culturales (Ibarra 1992: 207; véase también Berdichensky 1986).

En lugar de hacer que la etnicidad se constituya en un patrón no problemático para las identidades culturales, en América Latina la relación entre etnicidad indígena y nación es altamente problemática y se resuelve de manera diferente en distintas sociedades. En un contexto multiétnico, el nacionalismo mexicano afirma una descendencia es directa de poblaciones precolombinas (N. Gutiérrez 1990; Brading 1991). Este movimiento para mantener la cultura indígena en el pasado puede entrañar el distanciamiento de cuestiones étnicas de la nación actual y la negación de demandas indígenas contemporáneas. Si bien su retórica no es indigenista como en el caso de México, el Ecuador reconoce la rica diversidad de su población a la vez que evita el problema de la distribución de la tierra, tan importante para la identidad indígena y la política. El énfasis en el reconocimiento mutuo de culturas dentro de los discursos oficiales sigue siendo compatible con la idea de una nación unitaria, un elemento clave de interés administrativo especialmente para el ejército.

Disciplinando el cuerpo social de la nación

Así como el estado nacional moderno está interesado en enumerar y clasificar a sus ciudadanos, lo está también en inculcar valores nacionales en sus ciudadanos. El cuerpo social de la nación puede considerarse sujeto a los efectos disciplinarios de los discursos y prácticas estatales que buscan inculcar identidades y conductas nacionales. En el Ecuador, estas prácticas disciplinarias abarcan el servicio militar y el premilitar para los escolares.

Conforme el conflicto territorial con el Perú iba desapareciendo en las agendas nacionales (al menos hasta el conflicto fronterizo de enero y febrero de 1995), los militares han estado reelaborando sus discursos para afirmar su interés a largo plazo en el desarrollo nacional y la paz (Molina Flores 1994). Como un eco lejano de la respuesta que en la década de los setenta dieron los militares argentinos al 'enemigo interior', los militares ecuatorianos están involucrados en actividades encaminadas a formar ciudadanos que puedan realizar su programa (declarado) de paz y desarrollo. Estos intereses se expresan en discursos y prácticas que conducen a la materialización de la ciudadanía, y lo que se conoce con el nombre de 'tratamiento' del cuerpo nacional. El discurso militar contemporáneo ve al país como un cuerpo humano que necesita un 'tratamiento' adecuado con el fin de garantizar la paz y el orden; en este aspecto, el uso de la metáfora orgánica por parte de los militares latinoamericanos ha dado otro giro más en su larga historia (cf. Hepple 1991). El levantamiento indígena de 1990 fue visto como un momento crucial para la definición de esta construcción nacional[23]. De acuerdo con uno de los principales ideólogos de las Fuerzas Armadas, 'el alzamiento nos hizo pensar... creo que la medicina preventiva en el cuerpo humano como en el cuerpo social es importante'[24]. Los militares empezaron obras de desarrollo en varias regiones, especialmente en la provincia andina de Chimborazo, 'la provincia con la mayor proporción de indígenas', dijo el mismo vocero militar (pero también, no por accidente, una región de gran importancia en el levantamiento al que nos referimos anteriormente), y en el Oriente. En cada uno de los proyectos, el objetivo expreso de los militares era trabajar conjuntamente con las comunidades indígenas en lugar de llevar a cabo actos de paternalismo. En cada caso, el tratamiento de los *cuerpos* de los ciudadanos es un tema recurrente: otras dimensiones del 'desarrollo' que no

tienen que ver directamente con la intervención física en el desarrollo corporal son consideradas de menor importancia. En Chimborazo, por ejemplo, los proyectos fundamentales incluían 'salud, higiene, atención médica, campañas de desparasitación' y en Guayaquil, 'un trabajo permanente de vacunación y control de enfermedades tales como las epidemias de dengue y rabia'. Otro elemento de menor trascendencia en el discurso constituye la construcción de caminos, puentes y la provisión de agua potable.

Otra dimensión de la disciplina y formación de los ciudadanos nacionales se implementó con la instrucción militar escolar voluntaria por parte del ejército, cuyo objetivo era crear ciudadanos 'moral, cívica y físicamente aptos para afrontar la dura realidad de nuestro país' (Molina 1994: 141). Trabajando con escolares provenientes de una amplia gama de centros educativos, todos los sábados por la mañana los niños recibían instrucción básica en el manejo y control de armas de fuego, así como en las áreas de forestación, primeros auxilios y educación cívica. El programa fue diseñado para reunir a estudiantes de distintas raíces culturales y sociales, de manera que hicieran amigos fuera de los círculos sociales acostumbrados. En el programa de entrenamiento militar elemental participaban niños y niñas, aparentemente con el fin de crear una 'autovigilancia' en los futuros ciudadanos de la nación. La educación moral consistía, según un vocero militar, en que los estudiantes 'sabían que al día siguiente (sábado) tendrían un intenso trabajo, tanto intelectual como físico, de manera que debían cuidarse de no usar drogas o consumir alcohol'[25].

El proceso de enseñanza de valores morales nacionales en los escolares parece estar detrás de los nuevos programas de entrenamiento sabatino en los cuales sólo en Guayaquil participaron cerca de 9.000 estudiantes en 1994. Como en el servicio militar y los programas del IAEN, las actividades militares escolares tienen una meta nacional explícita: aumentar los niveles de nacionalismo en los ciudadanos, y una meta implícita encaminar las energías humanas a actividades y conductas que los militares creen son las más conducentes al desarrollo nacional. El *currículum* escolar tiene elementos que siguen la misma dirección, inculcando valores nacionales e identificación en estudiantes de primaria y secundaria. Sin embargo, las principales ideologías y prácticas que se encuentran en la educación son distintas de aquellas

que proponen las Fuerzas Armadas, resaltando la diversidad y la polifonía de los discursos oficiales acerca de lo nacional.

Escolarizando a los ciudadanos de la nación

De acuerdo con el censo de 1990, solamente el 50 por ciento de la población (exactamente 50.9%) tiene educación primaria y otro 25% educación secundaria[26]. Evidentemente los distintos índices de participación educativa por lugar, género y edad pueden afectar la adopción del *currículum*. Sin embargo, el factor de edad sería aparentemente el único de importancia al momento; en el censo de 1990 la falta de escolarización era más notoria entre las generaciones más antiguas, aunque en 1989 se llevó a cabo una campaña de alfabetización dirigida a personas adultas[27]. Mientras se creaban más escuelas rurales, la diferencia en la participación educativa entre el campo y la ciudad disminuía. Hombres y mujeres tienen índices similares de participación y culminación educativa en todos los grupos de edad con excepción de los mayores de 65 años (Ecuador 1991).

Dentro del *currículum* que está desarrollándose actualmente, el modelo de educación abarca tres componentes importantes: lengua, cívica y actividades extracurriculares (y ubicuas) que se realizan en las escuelas. La lengua es una cuestión nacional muy importante, pues su uso indica la naturaleza y el grado de la comunidad imaginada con la cual se comunica el usuario individual. Aunque el castellano y el portugués fueron impuestos en América Latina, el destino de las lenguas coloniales después de la independencia cambió considerablemente; así por ejemplo, el portugués fue adoptado en el Brasil sin mayores problemas en la época poscolonial. Al contrario, los líderes anticolonialistas paraguayos resucitaron la 'auténtica' lengua nacional (precolonial), el guaraní, como el idioma oficial del Paraguay después de su independencia de España (Urban 1991). Ni Brasil ni Paraguay son más 'indios' que Perú o Ecuador, y sin embargo en estos últimos la supervivencia de grandes poblaciones indígenas no ha llevado a la adopción oficial del quihua como lengua del estado. En el Ecuador, el Castellano es la lengua oficial a la vez que las lenguas indígenas ('lenguas aborígenes') son vistas como 'parte de la cultura nacional'. Se estima que el porcentaje de la población ecuatoriana que habla quichua varía entre 9.4 por ciento y

15.2 por ciento (Knapp 1991), mientras que otras lenguas indígenas están menos difundidas. El énfasis oficial siempre ha estado en la universalización del castellano y la no-universalización del quichua y las demás lenguas vernáculas. La reciente introducción de un programa de educación bilingüe no ha cambiado esta actitud[28].

Históricamente la educación cívica ha sido el espacio donde se forjan las identidades nacionales oficiales. Basada en la moralización de los estudiantes, la educación cívica se caracteriza por una exhortación a amar y respetar la nación y sus símbolos. El *currículum* preescolar, por ejemplo, incluye una sección sobre 'nuestra patria', en la cual los niños aprenden el nombre del país y a respetar los símbolos patrios, que son la bandera, el himno y el escudo. Entre los 'rincones' dedicados a distintas actividades, se sugiere crear un 'rincón patriótico' con los niños (Ecuador 1992). Al mismo tiempo que aprenden a reconocer y querer los símbolos patrios, se espera que todos los escolares observen ciertas conductas, que reafirmen su posición como futuros ciudadanos de la nación. Para segundo grado de primaria, se aspira que los niños sepan comportarse delante de los símbolos patrios, que sepan acerca de los recursos y la pluriculturalidad del país, y que conozcan 'su obligación de respetarlos y defenderlos' (Ecuador 1992: 150-62). En los siguientes años la educación cívica refina estos preceptos y conocimientos básicos (García González 1992).

Una ceremonia (militarizada) en las escuelas y colegios es la llamada 'jura de la bandera', en la cual los estudiantes juran lealtad a la patria antes de graduarse[29]. En una breve ceremonia, los estudiantes juran lealtad al Estado Nacional, la bandera y la nación. Aunque los estudiantes se ríen muchas veces de estas ceremonias cívicas, es muy posible que asuman también una visión romántica de la patria.

Entre las poblaciones indígenas que tienen un mínimo contacto permanente con el mercado y el Estado, los aspectos disciplinarios de la educación son muy visibles. Entre el grupo indígena de los Huaorani, en el Oriente Ecuatoriano, la educación pública tiene que ver tanto con el cambio de hábitos corporales y de vestimenta como con el aprendizaje del *currículum*. La escolarización trae 'civilización', es decir, un nuevo conjunto de conductas asociadas con el estatus moderno de ciudadanía: 'cuando [los niños huaorani] salen [a la esfera pública nacional], deben estar limpios, llevar ropa limpia, mostrar moderación, y evitar el contacto corporal' (Rival 1994: 16). Probablemente la creación

de ciudadanos cuya conducta pública sea apropiada y 'nacional' es parte del programa implícito de los establecimientos escolares estatales.

En verdad las formas en que se usan los símbolos patrios en las ceremonias enfatizan la importancia de la identidad nacional dentro del sistema educativo. Los críticos también resaltan la naturaleza militarizada de la educación cívica en el Ecuador, refiriéndose a la ceremonia de juramento de la bandera y al uso del estandarte patrio y de mapas con la línea demarcatoria del Protocolo de Río de Janeiro. Las celebraciones de fechas geopolíticas en el llamado minuto cívico retoman una y otra vez el tropo de la pérdida territorial, y la existencia de una comunidad imaginada en torno a estos rasgos. Los sucesos que recuerda la educación cívica son momentos históricos del Ecuador y puntos geográficos que juntos ofrecen una narrativa del espacio y el tiempo de la nación.

Exhibiendo la nación: museos y sociedad

El papel de los museos en la presentación de las sociedades nacionales y sus historias ha sido ampliamente reconocido (v.g. Kaplan 1994). Como recipientes de objetos 'nacionales' y presentadores de poblaciones y pasados, los museos cumplen una multitud de funciones en el proceso de formación de la nación, la mayoría asociadas con metas plenamente políticas de la 'imaginación museística' (Anderson 1991: 181; Sherman y Rogoff 1994). Además, las poblaciones nacionales y las relaciones sociales se representan y 'explican' en los museos nacionales de manera que amplían los procesos en que se 'imaginan' los co-ciudadanos. Al determinar el lugar del territorio donde viven los distintos grupos, los museos presentan los 'hechos' de la coexistencia de distintos estilos de vida nacionales, pintando los grupos (o borrando su presencia), por lo cual juegan un papel crucial en la autorrepresentación de la sociedad nacional, especialmente en los museos etnográficos donde el tema son las culturas nacionales (Kaplan 1994). Representando la diferencia cultural entre los grupos nacionales, la unificación y 'nacionalización' de los ciudadanos puede llegar a ser problemática, dado el énfasis en la diferencia y no en la igualdad. Por lo tanto, los museos pueden reforzar jerarquías de diferencia, a la vez que celebran la diversidad y la existencia de culturas minoritarias 'coloridas'. La problemáti-

ca de la nación y las diferencias culturales constituyen un desafío para los museos ecuatorianos, tanto estatales como privados, revelándose en ellos un modelo de representación de la diversidad dentro de un discurso global de la formación nacional. Los museos representan distintos grupos étnicos como parte de la comunidad nacional, y su diversidad incrementa la riqueza del estado nacional, mas no la pone en peligro.

El museo etnográfico de la Mitad del Mundo es uno de los más visitados del país. Administrado por el Consejo Provincial de Pichincha (de jurisdicción incluye la ciudad de Quito), desde que lo transfirió el Banco Central del Ecuador, la mayoría de visitantes son estudiantes, los cuales -sobre todo si viven en Quito- es probable que hayan visitado el museo dos veces para cuando terminan la primaria[30]. El museo ocupa varios pisos del monumento principal del complejo, y los visitantes bajan desde el piso más alto a la planta baja, después de haber visto las exposiciones de distintos grupos culturales. Cada exposición contiene una placa con el nombre del grupo, un mapa del Ecuador donde se muestra en color rojo la distribución geográfica del mismo, algunos elementos alusivos al tema y varias fotos ampliadas que cuelgan en las paredes detrás de aquellos. La información visual de cada grupo está reforzada por placas explicativas que dan detalles del estilo de vida, el origen de los nombres y las cifras demográficas actuales.

La impresión que dan las exposiciones etnográficas es la de etnicidades múltiples, cada una ocupando un lugar en la nación y con una cultura material distinta. Los grupos indígenas constituyen el grueso de estas etnicidades, aunque los grupos afro-ecuatorianos y los cholos (grupos indígenas-mestizos) también son tomados en cuenta. Lo sorprendente es la ausencia casi total del grupo blanco o blanco mestizo, pues no existe una sección dedicada a él, aunque aparecen individualmente en las fotos de una sección. Como en otras partes del mundo, lo 'blanco' es invisible e incuestionable en el museo etnográfico nacional del Ecuador (cf. Ware 1992); tampoco se encuentran libaneses ni otros inmigrantes mediterráneos. En resumen, el museo habla acerca de diferentes 'grupos humanos', dentro de los cuales tiene lugar la racialización de las poblaciones indígenas y negras. Las poblaciones negras están asociadas especialmente con la música y el baile, un patrón que se observa en muchos otros lugares del norte y en las sociedades poscoloniales (Jackson 1989). Por ejemplo, la exposición sobre poblaciones ne-

gras de la Costa contiene instrumentos musicales de madera y fotos de hombres y mujeres bailando y tocando uno u otro instrumento. Los negros de la Sierra, se dice, tienen la misma cultura que los negros de la Costa, y su presencia en el valle andino del Chota se atribuye a la esclavitud.

Mediante los mapas se localizan con toda claridad diversos 'grupos humanos' en áreas específicas del país. Según las representan los mapas, las distintas culturas están 'asentadas' en lugares específicos y perfectamente delimitados. La población y el lugar son representados como equivalentes; los lugares se definen a través de las poblaciones, vinculadas en los discursos a lugares subnacionales delimitados. Los mapas supuestamente muestran la ubicación original de cada grupo antes de la migración, aunque es obvio que los visitantes deben hacer su propia interpretación pues no se menciona ningún movimiento migratorio. La narrativa predominante es la de rasgos culturales y raciales no mezclados: distintos grupos viven por separado en distintas partes del país. Por ejemplo, los montubios son catalogados como 'un grupo de campesinos mestizos del litoral ecuatoriano' sin vínculos con los campesinos indígenas o mestizos de la Sierra. Los grupos indígenas del Oriente están asociados explícitamente con rasgos geográficos a lo largo de los principales ríos de la cuenca amazónica. La relación directa entre un lugar y una cultura no puede aplicarse en la sección del museo que corresponde a la Sierra, donde más bien se representa a los grupos de acuerdo con las provincias. Así por ejemplo, los 'grupos de [la provincia de] Imbabura' se describen como 'grupos humanos distintos, entre ellos algunos indígenas, como los de Otavalo, Ilumán, Peguche'. La presencia de grupos blanco-mestizos en la provincia de Pichincha, (localizados en su mayor parte en la capital Quito) se explica en la exposición como 'una influencia importante de la cultura urbana'. Posteriormente la exposición reafirma la identidad no blanca: 'existen grupos que mantienen viva su tradición, sean indígenas o mestizos'. En esta sección, aparecen en un mosaico fotográfico de rostros humanos algunos blanco-mestizos con paisajes de la ciudad de Quito en el fondo. Los procesos de mestizaje y migración campo-ciudad no corresponden a la idea de distintos grupos culturales perfectamente delimitados. La manera en que el museo trata la mezcla de culturas urbanas e indígenas, es un claro ejemplo de la llamada 'cholificación' en los países andinos, (Abercrombie 1991). El término cholo se explica como 'un tér-

mino general que se utiliza en el país para designar a una persona nacida del mestizaje indígena y español, en cuya conducta y apariencia predomina el mundo indígena' (cf. Bourricaud 1975). Sin embargo, se descuida el hecho bien conocido del proceso y las implicaciones para la cultura 'nacional'. En lugar de asociar a los cholos con un proceso nacional a nivel general, este museo atribuye al fenómeno un carácter evidentemente localizado y sexualizado. Lo 'cholo' está vinculado con la ciudad de Cuenca, la ciudad más grande de la región austral del Ecuador, y en particular con las mujeres; no se lo presenta como un proceso general que involucra a hombres y mujeres en toda la nación. En el museo los modelos de tamaño natural de dos cholas cuencanas de la Ciudad de Cuenca llevan la indumentaria típica de este grupo.

Las actividades que se muestran en el museo resaltan las festividades católicas y seculares, como las corridas de toros y los fuegos pirotécnicos. Al subrayar la diferencia cultural de acuerdo con estas costumbres y tradiciones -y restando importancia al trabajo, la vida doméstica y las actividades políticas- el museo re-presenta un cuadro conformado por tradiciones populares paralelas[31]. El vistoso mapa que se exhibe delante de cada exposición reúne metafórica y literalmente a distintos grupos humanos, algunos de ellos racializados, dentro del espacio nacional. El uso generalizado del mapa logotipo y la exhibición de los recursos ambientales y humanos del país refuerzan este mensaje[32]. La culminación del juego entre la heterogeneidad y la unidad nacional se expresa en el *eslogan* inscrito en la pared frente a la salida: 'Hay que preservar la naturaleza y fortalecer la identidad. Sólo entonces el Ecuador realizará su destino histórico'. El discurso del museo presenta las diferencias étnico-raciales como parte de otro *inventario* del país, como una 'serie paralela (inventada)' de componentes nacionales a través de los cuales se organiza e imagina la nación (cf. Anderson 1991: 169).

Organizando la exhibición de la sociedad nacional

En el Ecuador, la institución que controla los museos y está encargada de proteger las obras culturales e históricas es la Casa de la Cultura. El nombre mismo de esta entidad (*casa*) concuerda con la idea de que las naciones son 'genealogías domésticas' (McClintock 1993a). La

Casa de la Cultura se convierte entonces en la institución nacional/'doméstica' para los elementos culturales que pertenecen a la 'familia nacional'. De hecho la Casa de la Cultura reproduce una vez más estos tropos en su publicidad. En los afiches se llamaba al edificio de la Casa de la Cultura 'nuestra casa'. En este recinto hay quienes se espera que ofrezcan orientación (la patria) y otros que aprenden y siguen (el pueblo), todo dentro de un proceso de democratización. A quienes visitan la Casa de la Cultura Ecuatoriana se les recuerda que 'la cultura es el acto más importante y significativo de un pueblo'. Aunque se refiere a la democracia, la concepción oficial de la cultura tiende a restar importancia a los criterios de la élite en cuanto a lo que se define como patrimonio nacional (familiar). El museo principal de la Casa de la Cultura, Benjamín Carrión, atrae a una gran audiencia a sus exposiciones sobre la cultura nacional, especialmente en óleos de los siglos diecinueve y veinte. Tanto turistas nacionales como extranjeros, y un gran número de estudiantes visitan esta gran colección nacional. Las pinturas incluyen retratos del "héroe de la libertad' Simón Bolívar, de presidentes de la república, escenas que muestran acontecimientos o lugares de importancia 'nacional', paisajes y retratos de individuos (véase capítulo 5). Ni negros ni indígenas están bien representados en la colección del museo, aunque unas cuantas pinturas anónimas muestran a mujeres y niños mestizos e indígenas (un título típico es el 'chola con su hijo'). Sin embargo, la experiencia de visitar el museo está matizada por la música de flautas andinas que se escucha por los altavoces.

Como una dependencia de la Casa de la Cultura, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) está encargado de la preservación de bienes culturales históricos. Al igual que las instituciones culturales que Anderson describe para el caso del sudeste asiático a finales de la época colonial, el INPC tiene sus similares en otros países de América Latina, como el *Instituto do Patrimonio Histórico e Artístico Nacional* (IPHAN) en el Brasil, y el *Instituto Nacional de Antropología e Historia* en México (Dickenson 1994; Morales-Moreno 1994). El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural Ecuatoriano es responsable de la conservación, preservación y rescate de los componentes culturales de la nación, en especial de monumentos, obras de arte y restos arqueológicos[33]. Recurriendo a discursos nacionalistas incorporados en la Ley de Patrimonio Artístico de 1945, la ley que destaca el papel del Instituto declara que 'El Estado debe conservar el patrimonio cultural del pue-

blo, como una base para su nacionalidad... de acuerdo con sus formas de vida tradicionales y costumbres ancestrales hasta el presente' (INPC 1989: 7). Fundado en 1979, el directorio del Instituto está formado por representantes del ejército, la Iglesia, el gobierno y la educación. Al mismo tiempo que conserva y protege la herencia nacional, el Instituto debe crear un inventario de valores patrimoniales de propiedad pública y privada. Como una forma de ordenamiento, el inventario de la cultura material actúa como un dispositivo administrativo parecido al censo (inventario de las poblaciones) y los mapas (inventario del territorio). El inventario que lleva a cabo el Instituto busca identificar todos los monumentos 'nacionales' importantes y piezas de arte, para luego declararlos 'patrimonio nacional'. Después de haber declarado los objetos culturales como patrimonio de la nación, se emiten reglamentos que controlan su movimiento (especialmente fuera del país), restauración, exhibición e investigación (INPC 1989: 8). Todos los ciudadanos, junto con las Fuerzas Armadas, la Policía y los funcionarios aduaneros tienen la obligación de 'colaborar en la defensa y conservación del patrimonio cultural ecuatoriano' (INPC 1989: 8). De esta manera se inculca la protección de la cultura 'nacional' a los ciudadanos, cuya pertenencia a la nación está definida tanto por una obligación como por la relación directa siempre asumida de antemano entre los ciudadanos y 'sus' componentes. De esta forma se quita importancia al hecho de que los éstos tienen su origen en épocas precoloniales y coloniales, y a menudo provienen de los grupos de élite, de modo que los ciudadanos tienen 'propiedad' directa, actual e inmediata (si bien hipotética) sobre el patrimonio cultural.

Los ciudadanos haciendo los museos

Aparte del formato tradicional de los museos, el Estado ecuatoriano intentó involucrar a sus ciudadanos en la creación y aprovisionamiento de museos a principios de los años noventa. Sin embargo, el ímpetu vino del Estado, trayendo consigo un programa escondido para controlar las poblaciones y los elementos 'indígenas'. La idea de crear museos comunitarios dio origen a la construcción de museos junto a sitios arqueológicos y asentamientos indígenas tanto en la Sierra como en el Oriente. En el transcurso de la creación de nuevos museos, el Ins-

tituto Nacional de Patrimonio Cultural visitó innumerables poblados con el fin de convencer a sus habitantes de que entregaran hallazgos arqueológicos en su poder, que habían sido vendidos previamente a coleccionistas nacionales e internacionales. Después de crear un inventario de las piezas 'donadas', el INPC las puso en museos locales. El INPC también promovió la 'museización', por parte de la población, de otros objetos arqueológicos encontrados. Al condenar la venta ilegal del patrimonio cultural, el Instituto no podía excusar de ningún modo lo que creía era la irresponsabilidad de los campesinos (evidenciada en el abuso del alcohol) y se constituyó como una institución que controlaba los museos campesinos.

Uno de estos museos locales es el creado en Cochasquí, un sitio preincaico recientemente descubierto cerca de la ciudad de Quito, donde las autoridades indígenas locales cooperaron con el personal técnico y administrativo del Instituto de Patrimonio en la creación de un museo local. Construido de tal manera que comprendiera casa, implementos y bienes de las comunidades contemporáneas locales junto con hallazgos arqueológicos, el sitio era un mostrador donde se podían observar los nuevos vínculos entre la historia nacional y la sociedad nacional contemporánea[34]. La Unión de Comunidades Campesinas de Cochasquí-Pedro Moncayo (UCOPEN) reunió a unas cuarenta comunidades con el propósito de construir el museo, un proceso que les llevó a 'repensar y revalorizar' sus culturas. Estos sitios también ofrecían un lugar para la elaboración de nuevas ceremonias 'inventadas' que rearticulaban identidades locales y nacionales: poco después de su inauguración, se celebraron en el Complejo de Cochasquí eventos musicales folklóricos y el festival artístico de solsticio y cosecha.

Si bien el Estado ecuatoriano ha reconocido en sus museos la multitud de grupos culturales, el problema sigue siendo cómo explicar esta diversidad dentro de la idea de una nación unitaria. Al estudiar América Latina, Urban y Sherzer (1991: 12) sostienen que el estado nacional muestra dos tendencias contradictorias: por una parte el estado se siente atraído por las diferencias, lo exótico, en suma todo lo que da a la sociedad peculiaridad y distinción; empero, esta diferencia es una amenaza potencial a la soberanía del estado. El museo de la Mitad del Mundo ilustra ambas tendencias: ostenta las dimensiones multiculturales de la sociedad ecuatoriana, pero evita al mismo tiempo toda mención de las diferencias de poder que existen entre los grupos. El museo

campesino de Cochasquí exhibe con orgullo artefactos (del pasado y el presente) bajo la tutela de las instituciones culturales del Estado. Ya sea que los ciudadanos de la nación se identifiquen con un grupo étnico-racial o no, el discurso oficial acerca de la población coloca a una persona sólo en *un* subgrupo paralelo a otros. De la misma manera el discurso oficial representa a las poblaciones como si pertenecieran a un espacio geográfico específico -se supone que las identidades se construyen en la relación directa, inmediata y específica con un lugar determinado.

Al destacar los temas principales que encierran los nacionalismos oficiales en el Ecuador, este capítulo ha procurado describir y analizar los discursos prácticas y representaciones acerca de lo nacional, que según el Estado, deben estar vinculados a los ciudadanos. Los discursos oficiales de la identidad nacional se predican en base a la creencia de que el estado y las instituciones estatales pueden intervenir de manera positiva en la adquisición de una identidad nacional por parte de los ciudadanos. Al asumir un papel activo, el estado crea (y re-crea) textos, mapas, inventarios y representaciones del país que los ciudadanos conocen durante su vida. Los discursos y prácticas oficiales en torno a lo nacional pueden definirse, por lo tanto, como explícitas y profundamente arraigadas en el Estado. Los nacionalismos propiciados por el Estado pretenden levantar fronteras, las cuales son materiales y representacionales al mismo tiempo, y que sirven para sentar diferencias claras entre lo nacional, por un lado, y lo local e internacional, por el otro. Los planes de orden y disciplina que tiene el Estado, al igual que los constantes esfuerzos por delinear con claridad las fronteras sociales y espaciales entre 'nosotros' y 'ellos', entre 'aquí' y 'allá', se encuentran en una variedad de esferas. Sin embargo, la voluntad de poner orden y las explicaciones que busca el Estado en sus nacionalismos son temas constantes de discusión, y las fronteras no son respetadas. En el ejercicio de los nacionalismos oficiales, los discursos y prácticas no son uniformes o del todo consistentes. Distintas características conservadoras, racistas y 'Quito-céntricas' de las ideologías oficiales coexisten con discursos sobre los derechos humanos y la convivencia pacífica de diversas culturas y etnicidades, incluso al interior de las instituciones militares. Si bien se presenta la historia como una narrativa de luchas territoriales e intereses geopolíticos, el papel que han asumido los militares en la actualidad tiene que ver más con el desarrollo y el bienestar mo-

ral de los ciudadanos. El mapa del país -siempre con la línea del Protocolo de Río de Janeiro- está en todos los rincones del país. La conversión de este símbolo en logotipo concuerda con los ideales amazónicos y de consolidación del país. En otras palabras, los discursos oficiales del nacionalismo fluyen en cualquier momento y son cuestionados por grupos de influencia dentro del Estado.

Al hablar de la relación entre mito, historia e identidad, Friedman afirma que la continuidad temporal de identidad se establece (o restablece) mediante la discontinuidad espacial (Friedman 1992: 194). En el caso de los discursos oficiales ecuatorianos en torno a la nación, la permanencia de la identidad nacional se basa en una discontinuidad espacial (material *y* profundamente simbólica) con otros países vecinos, en especial con el Perú. Además, esta geografía nacional se ve reforzada por la búsqueda de los 'orígenes' del imaginario Reino de Quito, reiterando la idea de un espacio nacional a largo plazo que confina con otras naciones. Al invocar las fronteras como signos de diferencia nacional, los discursos oficiales de la nación representan a ésta como una entidad históricamente continua y geográficamente discontinua, entrelazando espacio y tiempo.

Además, los discursos oficiales de la nación en el Ecuador están caracterizados por una clara imaginación geográfica. El atribuir implícita e incluso explícitamente diferentes regiones o lugares de la nación a determinadas poblaciones y actividades de subsistencia tiene como fin crear una geografía imaginaria de la nación. Aunque diversos y por momentos contradictorios, podemos afirmar que el efecto de los discursos oficiales depende de una organización implícita de lugares (nacionales y no-nacionales) dentro de una *jerarquía* de valor, de acuerdo a la cual algunos lugares de la nación son menos valiosos que otros. No menos importantes son los efectos del discurso oficial que espacializan a las poblaciones, racializando ciertas áreas de distintas maneras y localizando los grupos raciales en áreas específicas. El presentar Quito como el centro y el epítome de la nación entraña un conjunto de ideas acerca de la civilización andina y la superioridad (basada en lo blanco, lo católico, lo terrateniente), un ejemplo para los ciudadanos de otros lugares del país. La geografía imaginaria implícita de las identidades nacionales oficiales es una dimensión crucial, aunque frecuentemente poco reconocida, en el análisis de formaciones discursivas del estado y las ideologías oficiales de lo nacional. El grado en que los ciudadanos

ecuatorianos realmente asimilan estos discursos de jerarquía, población, historia y territorio, así como la manera en que los re-circulan y re-definen, son los temas de los siguientes capítulos.

Notas:

1 Entrevista de los autores al Ministro de Educación, Quito, abril 1994.
2 Entrevista con un funcionario del Ministerio de Educación, Quito, 1994.
3 Entrevista con el Ministro de Educación, Quito, abril 1994.
4 *Ibid.*
5 La Audiencia es una división administrativa utilizada en las colonias españolas en América. Originalmente bajo la protección de Lima, Quito y sus comarcas se convirtieron en Audiencia en 1563; más tarde, en 1740, pasó a las órdenes del Virreinato de Nueva Granada.
6 Entrevista con el Gral. Andrade, Director del Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito, 1994.
7 Entrevista con el Gral. Paco Moncayo, Inspector General del Ejército, Quito, 1994.
8 Nuestros informantes a menudo mencionaban a Juan León Mera como el más famoso escritor ecuatoriano.
9 El coro reza: 'Salve oh, patria, mil veces, oh patria/gloria a ti, ya tu pecho reboza gozo y paz/ y tu frente, y tu frente radiosa/más que el sol contemplamos lucir'.
10 Entrevista con un geógrafo que trabajó para el gobierno, 1994.
11 Entrevista con el Director del Instituto Geográfico Militar, Sección Geografía, Quito, 1994.
12 Entrevista con un educador, 1994.
13 La información acerca de Francisco Terán nos fue gentilmente proporcionada por su familia, después de su muerte acaecida en 1990. Estamos muy agradecidos a la familia Terán, sobre todo a Raúl Terán King.
14 Entrevista con el Director de Información Geográfica del Instituto Geográfico Militar, Quito, 1994.
15 Cifras de los años setenta, Quintero y Silva (1991: 231); de los años noventa, entrevista con el Gral. Andrade, Quito, 1994.
16 Entrevista con el Gnrl. Andrade, Quito, 1994.
17 El color de la piel (tez) era registrado en los pasaportes hasta finales de los años ochenta, pero sólo una minoría pudiente era afectada. Los funcionarios que emitían los pasaporte hacían una designación racial en base a las características visibles en la foto del aspirante.
18 Este interés no sólo es reciente: la Revolución Juliana de 1925, presidida por militares, buscaba dignificar a la 'raza indígena' (Quintero y Silva, 1991: 227).
19 Entrevista con un general del Ejército, Quito, 1994.
20 Dijo: 'Al momento no existe racismo en las Fuerzas Armadas... no hay un tratamiento diferente por la raza. Sí, tenemos una hermosa mezcla, tenemos indios, negros, mestizos y entre nosotros no hay diferencia' Entrevista, Quito, 1994.
21 Entrevista con un vocero del Ejército, Quito, 1994.
22 Entrevista con un vocero del Instituto de Altos Estudios Nacionales, 1994.
23 El levantamiento indígena de junio de 1990 movilizó a campesinos e indígenas de todo el país durante sesenta días. Se bloquearon las carreteras, algunos funcionarios del gobierno fueron secuestrados, y fue preciso que miembros claves de la Iglesia Católica medien entre los indígenas y el Estado (véase Zamosc 1994; Almeida et al. 1992).

24 Entrevista con un funcionario de relaciones públicas de las fuerzas armadas Ecuatorianas, Quito, Abril, 1994.
25 *Ibid.*
26 El ocho por ciento tiene niveles educativos superiores. Un 0.4 por ciento dice tener educación de posgrado, mientras un 1.2 por ciento sabe leer y escribir (sin haber asistido a la escuela) y un 9.8 por ciento dijo no tener educación formal, quedando un porcentaje del 3.8% para el que no hubo información disponible (Ecuador 1990).
27 El programa comprendía la participación de organizaciones no-gubernamentales en la educación de adultos. El resultado fue la creación de un departamento (subfinanciado) de Educación Popular Permanente en el Ministerio de Educación. Entrevista con un consultor educativo independiente, Quito, 1994.
28 Las políticas de educación bilingüe han estado vigentes en el Ecuador desde 1985 y son parecidas a las políticas aplicadas por otros países andinos como Perú y Bolivia, donde un alto porcentaje de individuos que hablan el castellano promovieron un sistema educativo alternativo (de Vries 1988). Dirigido principalmente a la educación primaria y a los niños monolingües quichuas, el Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural (EBI) fue implementado en setenta y cuatro escuelas en ocho provincias entre 1986 y 1987 (de Vries 1988).
29 Entrevistas con el Ministro de Educación y un consultor educativo, Quito, abril 1994.
30 El Banco Central cumplió una función duradera y significativa en la colección y exhibición de componentes y culturas nacionales desde su fundación. Aún tiene una editorial que publica libros sobre cultura e historia. A partir de 1994, el Banco Central cambió su política y la "inversión cultural" se ha visto muy disminuida, por ejemplo la de la "custodia" y mantenimiento de Archivos historicos.
31 Las dos excepciones son una exhibición de cholos costeños donde se muestran botes y redes, y las fotos de los artesanos que hacen fuegos pirotécnicos en una muestra que resalta la naturaleza festiva de esta.
32 En la planta baja, se exhiben grandes mapas con los ambientes y actividades económicas de cada región. Junto a estos mapas está un mosaico de fotos con la forma del país, donde se muestran mujeres, hombres, adultos y niños de diferentes grupos étnicos y raciales. También se encuentra un gran mapa en relieve con la línea del Protocolo de Río de Janeiro y los países vecinos en tono amarillo, con un encabezamiento que reza 'Ecuador: milagro ecológico'.
33 Entrevista con el Director del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural y algunos funcionarios del mismo, abril 1994 (cf. INPC 1989; Anderson 1991). También es interesante observar que desde los años sesenta, la comisión de historia del IGM ha participado en la organización de museos así como en la conservación de restos arqueológicos y monumentos históricos.
34 Entrevista con historiador y consultor museístico, Quito, 1994.

IV

CREANDO PERTENENCIA

Formaciones culturales, identidades e imaginarios correlativos

Las discusiones que hemos presentado en los capítulos anteriores de este libro constituyen una base para la complejidad de la teorización y de las expresiones vívidas de las identidades nacionales. La naturaleza fluida y contradictoria de las identidades nos ayuda a entender la importancia de los sitios en los cuales se construyen identidades y experimentan 'estructuras de sentimiento'. El capítulo anterior examinó las formas en que un discurso oficial de la nación (y a través de él las identidades nacionales) se construye con respecto a un estado nacional, el Ecuador. Está claro que existen marcadores históricos importantes para articular 'la nación', los cuales se encuentran vinculados a los reclamos territoriales (que giran en torno a la disputa limítrofe entre Ecuador y Perú) que son parte del plan de estudios de historia en escuelas y colegios y ocupan un lugar importante en la comprensión que tiene el mismo individuo de sí mismo como ecuatoriano. Por lo tanto, el tiempo y el espacio son cruciales para la configuración de lo que se llega a conocer como una identidad nacional. No obstante, el tiempo historiado y el espacio geográficamente localizado no son simples ejes alrededor de los cuales se construyen identidades y estados nacionales. Como lo explica el capítulo 3, ambos son re-presentados al pueblo, dentro de la esfera pública, en la escuela, los monumentos nacionales y los museos como parte del proceso que Althusser (1972) llamó interpretación, un proceso que 'crea' sujetos, introduciéndolos en un discurso que cambia el sentido de identidad. Evidentemente los discursos oficiales de la nación están organizados para hacerlo desde la escuela y a través de las ceremonias públicas, pero no es un simple trabajo ideológico. Los niños del Ecuador que visitan el museo de la Mitad del Mundo mostraban claramente que se deleitaban con las exposiciones, y en nuestra opinión, en la manera en que podían colocarse como parte de la pluralidad de las etnicidades y culturas nacionales 'exhibi-

das' para su educación y convencimiento. Por lo tanto, los niños no son simples recipientes pasivos de mensajes, sino intérpretes activos de un mundo representado en el museo, modelado a partir de la experiencia vivida por el Ecuador. Ubicándose dentro de la nación como sujetos 'creados' por las exhibiciones y el espacio del museo, los niños practican un imaginario correlativo que pone de lado y lado, uno a uno, al individuo y la nación. De esta manera el cuestionamiento y la estructura del sentimiento de identidad nacional dentro de una nación específica puede sostenerse mediante la naturaleza inclusiva de las 'exhibiciones' que generan dicha respuesta positiva y activa por parte de los niños. Estos procesos no son parte de la historia nacional que promueve la inclusión y la integración horizontal constantemente socavada, en efecto, por las exclusiones regionales, clasistas y raciales.

Tras haber elaborado un discurso 'oficial' de la nación, nos encontramos enseguida la oposición binaria: lo 'popular' y su lugar en la construcción y reconstrucción de las identidades nacionales. Pero también está claro que parte del poder de lo 'oficial' nace de las formas en que la historia nacional está tejida utilizando elementos de lo popular. Así, siguiendo el argumento de otros escritores, entre ellos Rowe y Schelling (1991), estamos en contra de separar lo oficial de lo popular y de colocarlos en una oposición binaria; preferimos en cambio la propuesta de Gramsci (1971) de que la hegemonía ideológica es poderosa, en parte porque es inestable y reúne lo dominante y lo subordinado. Recalcando esta inestabilidad, Winant (1994) ha presentado argumentos recientes en favor de una 'hegemonía descentrada', combinando el trabajo de Gramsci con las ideas posestructuralistas del poder, lo social y el sujeto. En su libro, Rowe y Schelling afirman que el problema radica en dónde colocar lo popular. Según estos autores, lo popular está constantemente en proceso en sitios específicos que construyen y reconstruyen la cultura popular y a los sujetos de acuerdo con el pasado y el presente. De la misma manera, apoyan la idea de que las formas culturales son relaciones de poder -la idea más importante de Antonio Gramsci- y que la cultura y su momento son políticos. Al adoptar esta perspectiva superamos la problemática oposición oficial-popular que sugieren algunas obras sobre culturas populares y élites culturales, sobre todo en el trabajo de Gellner (1994) acerca del nacionalismo. La pobreza del análisis de Gellner y la concentración en el proceso de inducción dentro de la alta cultura han sido desafiadas por el fenómeno del

fútbol en América Latina, para dar un ejemplo que analizaremos en este capítulo.

Evidentemente el fútbol es parte de la cultura popular 'moderna' entregada y consumida a través de formas de comunicación masiva que son globales y locales a la vez. Como observan Rowe y Schelling (1991: 8), 'la Modernidad llegó con la televisión y no con el Siglo de las Luces', lo cual si bien puede ser una exageración, señala la importancia de los medios de comunicación masiva en el contexto latinoamericano. Se basa en un encuentro y no en una recepción pasiva, en una 'mediación que por sí misma genera y sustenta distintas recepciones, como se ve claramente en los partidos de fútbol televisados.

La comunicación de masas es una parte de la historia de las culturas populares pero los elementos folklóricos también son importantes y muestran una vez más la complejidad de la articulación entre lo oficial y lo popular (veánse págs. 74-75 sobre el museo etnográfico). Nuevamente, como lo señalan Rowe y Schelling, 'probablemente sea válido decir que en América Latina la idea de folklore está unida a la idea de identidad nacional, y ha sido utilizada por el estado, entre otras cosas, con el fin de crear unidad nacional' (1991: 4). Encontramos aquí una interesante contradicción donde la diferencia se vuelve dúctil con respecto a las ideas oficiales de la nación y se transforma en un multiculturalismo subteorizado en apoyo a una 'etnicidad ficticia' como la base de la unidad nacional. No debe sorprendernos que esto haya suscitado algunos problemas: las postales del Ecuador muestran sobre todo fotografías de pueblos indígenas, convirtiéndolos en elementos folklóricos para el consumo de la industria turística. Ultimamente en el Ecuador se han hecho intentos por rescatar un pasado indígena propio del Ecuador que no lo tienen Perú ni Colombia. Fue así como en el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural escuchamos noticias de nuevos hallazgos arqueológicos tanto o más importantes que los de México para el pasado precolombino. Esta invención de la tradición se asume como la responsabilidad de las clases medias y altas que modelan un pasado que fue indígena pero que está separado de los pueblos y culturas indígenas de la actualidad. Ausentes están en este caso la mediación entre lo popular y lo oficial que se expresa en la colonización española de los pueblos indígenas:

> *la espectacular victoria de la colonización española sobre las culturas indígenas fue sacada de cauce por el uso que hicieron de ella... los Indios con frecuencia utilizaron las leyes, prácticas y representaciones que les fueron impuestas por la fuerza o la fascinación con otros fines distintos de los que tenían en mente los españoles. Metaforizaron el orden dominante: lo hicieron funcionar bajo otro registro.*
>
> (de Certeau 1984: 31-2)

Esta reconversión cultural y el poder de los códigos locales de recepción fueron y siguen siendo absolutamente transparentes con respecto al catolicismo, sobre lo cual discutiremos más adelante.

La reconversión cultural también se observa en la atención que se da a los elementos que se generan actualmente para el turismo y que aseguran la integración de las economías comunales en el desarrollo capitalista a través de la esfera de circulación. Al analizar este tema con respecto a los artesanos mexicanos, Canclini (1993) señala las sutilezas del capitalismo, donde no se destruyen los llamados oficios tradicionales en la era de la modernización, sino que se incorporan a una cultura del consumo que genera una variedad de mercados, no sólo mercados de masas como parte del posfordismo. Combinando un análisis de economía marxista con la idea de Bourdieu sobre el capital cultural, Canclini sugiere que los oficios en cuanto constituyen un capital cultural han podido resistir, al menos en parte, la deformación y obliteración que acarrea el proceso global de desarrollo capitalista. A través de la producción y circulación de estos bienes artesanales, existe una base para la resistencia y un sujeto colectivo que puede reorganizar las condiciones en las cuales los artesanos entran al mercado. Según Canclini, esta base proveería una producción alternativa de cultura y contribuiría a una cultura popular 'auténtica' que busca, en palabras de Gramsci, alterar lo común. La obra de Canclini, de acuerdo con Yúdice (1992: 20), ofrece un análisis que sugiere la multiplicidad de la modernidad en América Latina como 'una serie de proyectos necesariamente inconclusos'.

Nuestra intención en este capítulo no es catalogar la variedad infinita de culturas populares, sino estudiar las maneras en que éstas, en cuanto momentos politizados, contribuyen a las identidades nacionales y las desafían. Lo importante es que los momentos de la cultura popular son momentos de filiación y pertenencia, y ésta es una forma

muy poderosa de seducción nacional que ofrece un 'hogar' a los individuos dentro del más amplio contexto espacio-temporal.

Tiempo y espacios nacionales

En uno de sus primeros artículos, Foucault llamó a la época moderna, 'la época del espacio' y sugirió que 'la ansiedad de nuestra era tiene que ver fundamentalmente con el espacio más que con el tiempo' (1964). La separación entre tiempo y espacio que sugieren las observaciones de Foucault ha sido reproducida y debatida por autores posteriores: la famosa idea posmoderna de la compresión de tiempo y espacio según Harvey (1990) y otros que desmienten la distinción. Sin embargo, como sugiere Doreen Massey (1994), aunque se invoca constantemente el 'espacio' y el 'tiempo', pocos han sido los intentos serios por conceptualizarlos. Massey critica a Laclau (1990) por despolitizar el espacio y ofrece una noción de espacio articulada con lo social y construida por relaciones sociales que convergen en sitios específicos. De este modo, espacio, poder e identidad se constituyen y re-constituyen juntos y de manera constante, lo que Massey (1995) llama 'identidad espacial'. La identidad espacial al parecer naturaliza el 'lugar' y no el 'espacio', una de las críticas que Massey hace al trabajo de Laclau y Mouffe. En consecuencia, el espacio no goza de privilegios en la definición de las identidades, sino que mediante la red de relaciones de poder, éstas están haciéndose y rehaciéndose constantemente. Evidentemente estas relaciones y sus imaginarios circulan y se recrean en el tiempo. El tiempo y la temporalidad son multidimensionales: el tiempo capitalista inventó la noción de 'tiempo libre' (Adam 1994). Los modos disciplinarios de modernidad que propone Foucault incorporan a los trabajadores como el proletariado organizado en las nuevas concepciones de tiempo asociadas con imperativos de producción capitalistas. Dicha temporalidad está muy separada de los ritmos del tiempo cíclico determinado por estaciones y festividades; sin embargo, un cierto grado de certidumbre reaparece precisamente dentro de los discursos oficiales de tiempo nacional a través de fechas conmemorativas. El tiempo cíclico fue roto por el desarrollo capitalista pero no borrado del todo. Existe y se reproduce en los festivales, los calendarios religiosos y el ritmo de la producción rural, contribuyendo a la manera en que se reitera la

nación. El tiempo y el espacio se articulan con lo nacional para producir un discurso de la nación y las identidades nacionales que tiene que ver con historias específicas, dentro de las cuales los individuos pueden insertar biografías personales y conectarse con un sentido de filiación nacional. La memoria y los actos de recordación dentro de fronteras espaciales/territoriales producen identidades nacionales y dichas producciones son revisadas dentro de las culturas populares a través de los festivales, la televisión, los cantos e historias articulados con la política, forjando así nuevamente el imaginario político.

Estas observaciones preliminares nos introducen a lo que hemos llamado 'espacio y tiempo nacionales', resaltando el papel de la cultura popular en la generación de concepciones de historia compartida así como fronteras culturales y geográficas. La cultura popular contribuye a la forma en que los individuos pueden poner sus biografías dentro del escenario del estado nacional, produciendo un imaginario correlativo que es de vital importancia en la generación de identidades nacionales. Está claro que no hay una versión de este proceso, sino una multiplicidad de historias que tienen diversas raíces culturales y regionales; algunas están modeladas para servir al consumo popular a nivel general. La Mitad del Mundo es un ejemplo de una escritura del tiempo y el espacio auspiciada por el Estado. De igual manera, pero en contra de la hegemonía, la campaña por los '500 años de resistencia' dio la vuelta a la historia oficial y cambió la visión de América para quienes viven en Europa, Norteamérica y en el mismo Ecuador. Lo que es más importante, la campaña dio la vuelta a la nación europea de 'nuestro tiempo' frente a 'otro tiempo' -la alterización del tiempo que espacialmente se desarrolla fuera de Europa o en la época premoderna, ambos bajo la visión eurocéntrica de la Conquista (Fabian 1983). Es a partir de esta complejidad que se genera el sentido múltiple de tiempo nacional cíclico 'moderno'.

En el Ecuador un ejemplo interesante de esto fue un programa de televisión de gran sintonía que nació en 1994 y se llamó *La Televisión,* producido y presentado por Freddy Ehlers, un ecuatoriano blanco de clase social alta y formación de corte metropolitana. La Televisión alcanzó una sintonía de 3.8 millones de televidentes en mayo de 1994; era un programa de actualidad estilo documental que trataba de recoger temas de diversa índole como la contaminación petrolera en la Amazonía y los escándalos políticos recientes (muy parecido al progra-

ma peruano 24 Horas). El programa fue una forma en que los medios de comunicación intentaron definir dentro del Ecuador una 'agenda actualizada de intereses comunes'. En varias entrevistas con Freddy Ehlers, se puso de manifiesto que el programa no sólo buscaba maneras de definir un presente nacional, sino que también estaba muy seriamente interesado en revisar el pasado. El re-presentar el tiempo nacional ya no era interés único de los españoles, ahora incluía a pueblos indígenas que, se decía, eran distintamente ecuatorianos y constituían la base de la identidad nacional ecuatoriana. Los pueblos indígenas excluidos en el pasado ahora serían incluidos en un nuevo proyecto hegemónico en torno a una nación ecuatoriana donde las clases medias y altas pudieran ejercer una forma de patronazgo ('nuestras tradiciones') y reclamar un pasado y un presente ecuatorianos auténticos, siguiendo la línea de las nuevas políticas educativas y del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (capítulo 3). Pero también era importante colocar a este Ecuador revisado dentro de una América Latina re-imaginada, estableciendo diferencias con el imperialismo cultural norteamericano. Es una particularidad, como ya lo sugerimos, modelada a partir de la hibridez y la diáspora pero que evoca autenticidad y, para hacerlo, retorna a los pueblos indígenas. Sin embargo, los pueblos indígenas de los noventa son un sujeto colectivo politizado que ya no está dispuesto a ocupar lugares subalternos ni a ser insertado en programas que no sean propios.

Pero las cuestiones de tiempo y espacio también han sido modernizadas de otra manera en el desarrollo del Ecuador como Estado Nacional. En una entrevista con Luis Macas, líder de la CONAIE, éste comentó irónicamente sobre los antiguos exploradores que buscaban el centro de la Tierra: para ellos la Mitad del Mundo (Quito) estaba localizada en el espacio, mientras que para los pueblos indígenas, lo estaba en el tiempo. En parte esto se debe a la ya conocida articulación de tiempo y espacio en muchas lenguas, incluyendo el *quechua*, que se expresa en el concepto *pacha* (Skar 1981: 48). Es importante anotar que la historia revisada del Ecuador de Freddy Ehlers no contempla la diáspora africana. La noción de tiempo racial con respecto a la diáspora africana está expresada por una amnesia colectiva en relación con la historia de la gente de descendencia africana en el Ecuador. La noción de tiempo racial es importante y fue sugerida por Winant (1994) con respecto al desarrollo del capitalismo y al orden económico mundial,

pero tiene grandes repercusiones en el mundo posmoderno. La modernidad se formó en un tiempo racializado que fue sumergido dentro de una teoría del desarrollo capitalista que giraba alrededor de relaciones económicas y que no era considerada racializada. Sin embargo, toda la historia de la modernidad y el desarrollo del capitalismo están asociados con la época de la esclavitud, que en el Brasil terminó apenas en 1880. Las poblaciones de origen africano tienen una explicación diferente del tiempo a través de su historia: un tiempo explorado en la novela de Toni Morrison, *Beloved*, y evocado por el escritor afroecuatoriano Nelson Estupiñán Bass en '*Toque de Queda*' (1998).

La cultura popular articula el espacio y el tiempo con respecto a la nación mediante el calendario de festividades populares y su ubicación junto a los acontecimientos nacionales que, aunque son celebrados en la capital, tienen variantes locales. De esta manera se reúne lo local y lo nacional. Asimismo, pueblos y ciudades celebran sus propias festividades, similares a las de Quito; dichas celebraciones eran citadas con frecuencia como la forma más importante en que los individuos participaban en la vida local. Para quienes viven en los barrios más pobres, sus identidades se construían en torno al nombre del barrio, según la fecha en que se realizaba la primera invasión de tierras, tal como ocurre en Guayaquil y Esmeraldas. El barrio lleva el nombre del día de la invasión y se localiza en el tiempo y el espacio. Por ejemplo, el Barrio Veintiocho de Mayo, un barrio de la clase trabajadora esmeraldeña que fue creado a mediados de los años setenta es en la actualidad un área residencial popular a la cual aspira la gente más pobre. Los vecinos del barrio celebran el veintiocho de mayo como la fecha de fundación de la comunidad, y su participación señala su pertenencia al barrio.

El tiempo nacional y las nociones de espacio han sido enmarcados nuevamente en los proyectos nacionales alternativos de los movimientos indígenas, con sus nacionalismos populares que se apoyan en las diferencias y las identidades múltiples de los pueblos indígenas. Es una tarea difícil generar una política que ofrezca fusión y diferencia al mismo tiempo, y para ello son muy importantes el espacio y el tiempo. En el Ecuador la CONAIE ha demostrado ser una de las organizaciones indígenas con más éxito en generar a partir de la diversidad un sujeto colectivo que pueda intervenir de manera decisiva en la vida política del Ecuador. En parte es producto de una nueva definición del tiempo y el espacio que evoca una historia subalterna específica con respecto a

la importancia del lugar y la tierra (capítulo 5). Pero el espacio también juega un papel trascendental en la desnacionalización de una identidad indígena, evocando una historia que va más allá de las fronteras nacionales modernas: espacialmente el horizonte es transnacional. El internacionalismo del movimiento indígena está centrado en el espacio de una forma en que el internacionalismo de la izquierda no lo está, ubicado como estaba, y para muchos sigue estando, en una identidad clasista de carácter global.

Como recalca Castañeda (1994) en su análisis de la izquierda latinoamericana, ésta siempre ha sido consciente de la nación inacabada, y ha buscado maneras de unir el proyecto socialista con un populismo dedicado a la reintegración de los desposeídos a través de un proyecto nacional. Si bien esto ha privilegiado un discurso basado en torno al análisis de clases, no se ha prestado suficiente atención a las etnicidades y el racismo. Más bien ha habido una poderosa atracción hacia el 'otro' en cuanto exterioridad definida en la práctica por los Estados Unidos de América y caracterizada por intenciones y actos malévolos. Los Estados Unidos han sido el exterior, frente al cual puede enmarcarse el interior de la nación. Sin embargo, la izquierda también ha tenido que dar un lugar a los bien organizados y articulados grupos indígenas y ambientalistas. A cierto nivel no ha sido difícil dar un nuevo lugar a estos grupos y sus políticos dentro de un discurso sobre la nación que pone énfasis en 'nuestra gente' y en 'nuestra tierra/nuestros recursos' como parte de una historia y una sociedad reconstituidas donde las etnicidades cumplen una función importante, pero esto ha sido casi olvidado por la izquierda.

Evidentemente esto es parte de una historia de relaciones 'americanas' donde la cultura popular y los medios de comunicación masiva tienen un impacto cada vez mayor en la creación de una visión del mundo contemporáneo. Si bien los políticos y capitalistas del continente americano reconocen y buscan aprovechar el poder cada vez mayor de los medios de comunicación y las ideas consumistas de la cultura popular, tanto socialistas como movimientos indígenas han intentado distanciarse de esta actitud. Hay razones históricas para ello: una posición imperialista antiyanqui, la afirmación de las tradiciones indígenas, las particularidades culturales y la tradición revolucionaria latinoamericana. En consecuencia, como sugiere Green (1991: 94): 'Los

medios de comunicación también se han convertido en un campo de batalla en la lucha por definir la identidad de América Latina'.

El impacto de Norteamérica a través del cine, la televisión, la radio y los estilos juveniles es patente en todas las ciudades de América Latina, pero no debe ser interpretado simplemente como lo último del imperialismo cultural. La historia es mucho más compleja. Así por ejemplo, el escritor colombiano Gabriel García Márquez ha decidido ocuparse de la cultura popular, y su siguiente proyecto es escribir una telenovela. Las telenovelas y el fútbol son los elementos más fuertes de la cultura de masas, y cada forma reproduce y genera el imaginario social de la nación. Esto se relaciona, en parte, con la discusión anterior sobre el tiempo y el espacio, porque tanto el fútbol como las telenovelas ofrecen una fusión del tiempo y el espacio nacionales. También está el poder de los medios de comunicación en la vida cotidiana de la gente en los estados latinoamericanos. Por ejemplo, es imposible ignorar el impacto cultural de Xuxa y la Red de Televisión *Globo* de Brasil, actualmente la cuarta compañía de televisión más grande del mundo; en Brasil son más numerosos quienes tienen televisión que aquellos que disponen de agua potable o un refrigerador. Ocurre también que Globo y Televisa, su similar mexicana, exportan programas de televisión como bienes de consumo cultural, especialmente telenovelas, no sólo a toda América Latina, sino también a España y Portugal. El enorme impacto de la televisión en América Latina, sin embargo, no ha creado una audiencia pasiva (Mattelart 1979). Se trata más bien de televidentes activos y comprometidos con las novelas que, recurriendo a un mundo que conocen y valoran, generan lo que Martín-Barbero (1993) ha llamado 'mediaciones'. Las mediaciones son los resultados del encuentro entre las formas de comunicación de masas y las culturas dentro de las cuales tienen lugar recepciones que generan formas híbridas y cruzadas. La *chicha* como género musical en el Perú es un ejemplo que combina formas musicales andinas con guitarras eléctricas en el ambiente urbano de los barrios pobres de Lima. A su vez, en Colombia el cantante Carlos Vives combina estilos de rock con ritmos de la costa del Atlantico para producir música popular que se oye en toda América Latina, los Estados Unidos y Europa.

Naciones televisuales

Las telenovelas, cuya teleaudiencia regular alcanza decenas de millones en América Latina, han sido objeto de numerosos debates, especialmente en relación con la generación de cultura popular y el potencial radical/populista que sugiere un género narrativo, de fácil lectura y de naturaleza polisémica (Martín-Barbero y Muñoz 1992). En el Ecuador las telenovelas, importadas desde México, se transmitían en los horarios de mayor sintonía, siendo el fútbol su único competidor en sintonía y popularidad. En mayo de 1994 ocuparon el primero y segundo lugar respectivamente. Basadas en el romance, las telenovelas tienen gran poder melodramático y construyen historias nacionales en narrativas familiares complicadas por numerosas tramas secundarias. Las telenovelas son, por lo tanto, complejas producciones culturales, una forma carnavalesca, sugiere da Matta (1985: 96), donde 'el autor, el lector y los personajes cambian constantemente de lugar'. Con importantes inversiones corporativas de por medio, la economía de los productos culturales populares ha sido copiosamente documentada, conjugada con un arrollador interés en el imperialismo cultural, por ejemplo, la obra titulada *Cómo leer al Pato Donald* (Dorfman y Mattelart 1975). Como sugieren Rowe y Schelling (1991: 107), en gran parte este análisis asumía que la audiencia estaba compuesta por recipientes pasivos del imperialismo cultural norteamericano, lo cual ha sido puesto actualmente en tela de duda (Martín-Barbero 1993). En un análisis más reciente, el lenguaje del debate ha pasado del lenguaje del imperialismo al lenguaje del orientalismo, siguiendo el trabajo de Said (1978) y la sugerencia de que al analizar las formas de comunicación masiva y los productos culturales es importante prestar atención a las posibilidades del 'tecno-orientalismo' con respecto a la exportación de productos culturales de Europa y los Estados Unidos en cuanto pueden ser considerados como discursos específicos (Morley y Robins 1995). Sin embargo, esto no reconoce de ninguna manera el poder de las compañías televisivas brasileñas y mexicanas y el papel de la televisión nacional frente a los procesos del 'tecno-orientalismo'.

Rowe y Schelling, al igual que Martín-Barbero, afirman que el origen de las telenovelas se encuentra en las antiguas historias y canciones populares que perviven hoy en día y se expresan en las historias románticas publicadas como fotonovelas e historietas. Los grandes temas

de las telenovelas reúnen familias e historias nacionales, y algunas de ellas, como la reciente telenovela colombiana *Café* (1994), lo hacen de manera muy explícita.

Café utilizaba todas las convenciones clásicas de la telenovela una familia rica y la relación de un matrimonio entre una recolectora de café y el hijo de la familia. Sus vidas se entretejían, generando una compleja interacción entre lo social y lo personal que le ganaron una audiencia de millones de televidentes. El deseo y la sexualidad fueron ingredientes básicos conforme el desarrollo de la trama revivía el pasado a través de los personajes, entre los cuales estaba un inglés dedicado al negocio del café. La trama recalcaba insistentemente el tema de la sexualidad, la cual dependía de la capacidad de los hijos de la actual generación para tener un heredero varón y poder así heredar la riqueza de la familia. La tarea resultó difícil y la telenovela presentó una serie de discursos sobre la sexualidad masculina que estaban organizados en torno al personaje principal y su capacidad de engendrar un hijo varón. De esta manera, un tema familiar también llevaba la discusión de la sexualidad más allá de las fronteras, lejos de las mujeres y más cerca de los hombres. Los dilemas quedaron sin resolver, un prerrequisito imprescindible para el éxito del programa. Sin embargo, los temas de sexualidad, relaciones de clase, imperialismo y nación eran el soporte del drama.

También fue interesante que al mismo tiempo (1994) en Colombia tuviera un rotundo éxito una telenovela de bajo presupuesto llamada *Ana Luisa*, cuyo personaje principal era una mujer del mismo nombre que dejaba a su esposo y a sus hijos para formar hogar con un amante más joven. Ana Luisa luchaba para mantener contacto con sus hijos y vecinos pese a que su familia, y especialmente las mujeres, condenaban su conducta. Ana Luisa presentaba muy gráficamente la micropolítica de la vida femenina y las relaciones entre lo personal y lo político. La telenovela fue muy discutida por las mujeres, pese a su carencia de presupuesto y de técnicas de producción sofisticadas. *Café* y *Ana Luisa* son ejemplos de cómo los elementos progresivos de esta forma popular entran en la esfera pública y cambian el debate. Evidentemente la esencia de estas producciones explora al máximo lo masculino y femenino dentro de las rutas que sigue la trama y que mantienen a los televidentes a la expectativa del siguiente episodio.

En el Ecuador, durante los primeros años de esta década, una de las telenovelas más populares fue *Guadalupe*, una producción mexicana que también utilizaba todas las convenciones de este género. El personaje principal, Guadalupe, era la hija de una hermosa empleada doméstica maltratada por una familia rica; Guadalupe se propone vengar a su madre y devolverle su honor, primero, convirtiéndose en millonaria a través del matrimonio, lo cual resulta desastroso, y luego, triunfando en los negocios, lo cual parece lograrlo (pese a todo lo que se pueda entender como jornada de trabajo). Guadalupe pasa de una crisis a otra, representando para todas las mujeres, según sugiere la narrativa, la contradicción entre independencia y emociones; supera todas las crisis como una madre soltera segura de sí misma. Por otro lado, el hecho de presentar a una mujer divorciada reclamando su propio espacio y autonomía constituye una importante enmienda a los discursos moralistas sobre la maternidad y el matrimonio y desafía una concepción que ya ha sido superada, en parte, por las experiencias de muchas mujeres. Además, Guadalupe se enfrenta a la violación y el abuso físico por parte de los hombres; se resalta la posición de las mujeres y el poder de los hombres a través del melodrama. El ambiente donde se desarrolla esta discusión es el de una clase media alta acomodada, un escenario importante que desmiente la idea de que la violencia contra las mujeres es un problema solamente de las clases pobres o trabajadoras. Pero Guadalupe también otorgaba a las sirvientas de la casa la posición de mujeres sabias que le ofrecían su sabiduría popular y hablaban continuamente de la decadencia y la estulticia de los ricos. Como programa popular de televisión, la telenovela tuvo un éxito enorme, aunque también fue emocionante desde el punto de vista visual y llena de pasión y drama con respecto a una temática considerada importante y no trivial. No se trataba a la audiencia con un aire protector, sino más bien se la invitaba a ser parte del debate, esto gracias a que las relaciones entre televidentes, lectores y personajes no era fijas, con lo cual se podía construir un espacio de disensión dentro del cual la gente pudiera insertarse y contribuir como sujetos sapientes. Este 'espacio de disensión' también organizaba una articulación entre el hogar como sitio de consumo y lo nacional. Los dos se hacían uno mediante imaginarios correlativos de televidentes y sujetos, construidos discursivamente a través de los próximos debates. La importancia de estas consideraciones en relación con las naciones y las identidades nacionales

no puede ser subestimada porque estos procesos prueban determinadas formas de entender que circulan en la sociedad, como los problemas en torno a la violencia masculina, y destruyen la 'naturalización' de opiniones aceptadas. Al hacerlo la gente se ve a sí misma y sus ideas en el espejo de la nación.

En el Ecuador como en toda América Latina, *Guadalupe* y las novelas en general ofrecen un espacio colectivo para la nación asociado de diversas maneras asociadas con la discusión del tiempo y el espacio nacionales. Telenovelas como *Café* y otras de Brasil, México y Argentina ofrecen una visión del desarrollo histórico y social de un determinado estado nacional, introduciendo al televidente en una historia que llega a ser parte del espacio geográfico y social de la nación. Esto se puso de manifiesto en la telenovela *Café*, donde la audiencia podía conectarse inmediatamente con el signo *Café* como un significante de Colombia y la importancia política y económica de este producto para el país en el pasado, el presente y el futuro. Sin embargo, estas historias dramatizadas estaban organizadas en torno a valores de producción que resaltan el impacto visual e historias de interés humano, especialmente de seducción y traición en el amor y los negocios. Sin embargo, *Café* ofreció un 'teleespacio' compartido por millones a la vez, semana tras semana, donde los colombianos participaban de una visión de su sociedad pasada y presente, una poderosa forma de cuestionamiento. Pese a la poca atención prestada a los trabajadores de las plantaciones, a temas como la explotación y el racismo, es posible ver la narrativa principal como un historia donde los pobres y desposeídos (personificados en el personaje principal, Carolina) son 'representados' y mostrados como individuos activos en la búsqueda de justicia y un lugar en la nación. Las telenovelas ofrecen narrativas y personajes que son compartidos por millones y que tienen su referencia en otras formas de cultura popular. Esta forma de intertextualidad refuerza el sentido de historia e identidad nacional, una especie de historia viva de la nación donde todos, a través de la televisión, pueden participar. El Ecuador es un caso interesante con respecto a estas observaciones, porque no ha tenido una telenovela a través de la cual contar su historia nacional. Actualmente se importan novelas de México, anteriormente se lo hacía de los países del cono Sur. Esto no significa que restemos importancia a las formas en que las telenovelas ofrecen un espacio para lo nacional, sino que la audiencia de *Guadalupe* vio una novela mexicana realizada en su

mayor parte en Miami. Las formas en que las telenovelas unen a tanta gente en el tiempo y el espacio a través de la televisión es un ejemplo de cómo el tiempo nacional puede generalizarse más allá de la nación. Esta idea se ve confirmada por la intertextualidad que involucra a los televidentes como lectores y ofrece un mundo dentro de otro más allá de fronteras de clase y región.

Pero la interpretación y reinterpretación de este mundo depende de la clase, la etnicidad, la región y el género. Se ha discutido mucho acerca de la naturaleza particularmente femenina de los jabones y las telenovelas. Si bien presentan un mundo donde el poder de las mujeres y la representación de lo femenino son motivos importantes, las telenovelas no son vistas por una audiencia exclusivamente femenina. Sería demasiado simple asumir que las mujeres ven telenovelas y los hombre el fútbol. Es cierto que en el Ecuador hay más hombres adictos al fútbol que mujeres, pero las telenovelas, si bien son vistas y analizadas como un género femenino, tienen una audiencia formada por ambos sexos. No obstante sí es cierto que los temas que se tocan, generan y sustentan en las novelas están más cerca de las mujeres que de los hombres, y tiene que ver con la configuración de la feminidad y la política sexual. Más pruebas que corroboran el interés general en las telenovelas provienen de nuestra investigación de los programas de televisión vistos por hombres y mujeres en diferentes regiones y clases, así como de los datos proporcionados por sondeos de mercado en el Ecuador. Los hombres de clase media de las principales ciudades del país nos insistían en que sus programas favoritos eran las noticias, los documentales y los deportes. Sin embargo, los sondeos de mercado realizados en mayo de 1994 lo contradicen, pues las cifras de mayor audiencia para estos grupos estuvieron en los deportes y las telenovelas. Esto cambia de manera decisiva la opinión, que compartimos en un principio, de que el fútbol era una poderosa historia nacional masculina mientras las novelas eran una poderosa historia nacional femenina. Los datos también subrayan la importancia de las formas de comunicación de masas, sobre todo de la televisión, en la vida de las personas y las naciones. De esta manera la televisión cumple con la tarea de integrar horizontalmente al interior del estado nacional mediante las noticias y los programas de actualidad así como a través de la televisión popular cuyo mejor ejemplo son las telenovelas y el fútbol. Pero este trabajo inte-

gracionista es un proceso constante de 'mediaciones', provisional, inestable y carente de fijeza.

Las formas en que la televisión, a través de documentales, noticieros, telenovelas y transmisiones de fútbol, puede ofrecen un espacio-/tiempo nacional y constituir identidades nacionales y culturales se articulan claramente en la obra de Donald (1988):

> *los aparatos de discurso, tecnologías e instituciones (capitalismo impreso, educación, medios de masas, etc.) produjeron lo que generalmente se reconoce como 'la cultura nacional' ...la nación es un efecto de estas tecnologías culturales, no su origen.*
>
> (Donald 1988: 32)

Por otro lado:

> *Esta heterogeneidad cultural y social tiene cierta estabilidad gracias al principio articulador de 'la nación'. Lo 'nacional' define la unidad de la cultura diferenciándola de otras culturas, marcando sus fronteras; una unidad ficticia evidentemente, porque el mismo 'nosotros' en su interior está diferenciado.*
>
> (Donald 1988: 32)

Pero también se ve afectada por la globalización de productos culturales que sugieren diferentes distritos transnacionales.

La transmisión privada siempre tiene que buscar auspiciantes y ganancias publicitarias pero con este fin debe crear programas de gran audiencia. En el Ecuador ha habido una gran competencia entre un grupo de canales. Un canal era 'educativo' porque fomentaba el debate acerca de temas nacionales, sobre todo aquellos que tenían que ver con los movimientos indígenas y la Amazonía. En un programa, funcionarios del gobierno y directivos de las principales compañías petroleras fueron interrogados por la población local de las áreas donde se perforaba y transportaba petróleo. La televisión también tenía un sabor regional, especialmente entre la Costa y Quito, reproduciendo así las rivalidades políticas y económicas entre ambas regiones. La diversidad es una parte importante de las mediaciones que ocurren con respecto a productos culturales y a partir de las cuales se forja una cultura nacional, como sugiere Donald (1988).

La diferenciación regional también puede verse en el uso de la radio, que ofrece una idea de la nación a través de las noticias del mundo y los acontecimientos en determinados estados nacionales, pero también es un medio barato y universal para grupos políticos, culturales y religiosos. La radio está presente en la Amazonía como un medio de comunicación básico cuyo uso ha sido difundido en la región por grupos protestantes y mesiánicos. Un ejemplo del poder de la radio para generar y sustentar comunidades en lucha y crear a la vez un sentimiento de pertenencia lo encontramos en la Radio *Venceremos*, en El Salvador (López Vigil 1995), que apoyó a la guerrilla durante la década de la guerra civil, y también en México, donde los Zapatistas tomaron la radio local en enero de 1994 y la convirtieron en Radio *Zapata*. La primera emisión fue una declaración de guerra al ejército federal (Katzenberger 1995). La radio como tecnología de comunicación barata y de fácil acceso da cabida a la diversidad y ofrece una poderosa herramienta contra-hegemónica que reúne la política y las culturas populares en formas que a menudo son novedosas e innovadoras.

La diversidad del Ecuador también puede verse en la forma en que es difícil producir un 'canon' artístico o literario común. En los datos de las entrevistas aparecía una gran variedad de escritores que hablaban de manera distinta a diferentes sectores de la población. No existía una figura única, como Gabriel García Márquez en la vecina Colombia; y si bien el programa académico contempla definiciones de patria y nación, no se busca definir una nación literaria. Sin embargo, nombres como los de Juan León Mera (que escribió la letra del himno nacional) y más recientemente Nelson Estupiñán Bass (un escritor esmeraldeño de origen afroecuatoriano) aparecen una y otra vez en el conocimiento literario del pueblo. Es una pluralidad de posibilidades, al igual que ocurre con muchas otras facetas de la nacionalidad ecuatoriana. Pero son los autores varones quienes más están dentro de la imaginación nacional.

Los medios de comunicación y en especial la televisión ocupan este espacio del imaginario social de formas muy eficientes, dando a los ecuatorianos una visión de sí mismos y de la identidad ecuatoriana que se consolida y debate en los programas de televisión, y que la diversidad de la audiencia recrea. El poder de la cultura popular de masas no ha sido entendido tan fácilmente por la izquierda o por los movimientos indígenas ecuatorianos como lo ha sido por la derecha y por la ge-

neración actual de políticos. El momento cultural de estos grupos se ha constituido en oposición a la cultura popular de masas. Por ejemplo, la CONAIE organizó un festival de cine y vídeo indígena utilizando parte del poderoso material histórico y contemporáneo de los archivos hasta el levantamiento de 1990. Desafortunadamente pocas personas asistieron al evento en Quito; se admitió que la razón para tan reducida asistencia era que el evento coincidía con dos importantes partidos de fútbol televisados dentro de las rondas eliminatorias para la Copa del Mundo.

En una ocasión similar en el verano de 1993, los líderes de la CONAIE, cansados de las discusiones con el gobierno sobre la reforma agraria, abandonaron la sala de sesiones y amenazaron con boicotear la Copa América (competencia futbolística que se realiza en un país latinoamericano cada dos años) que se estaba celebrando en Ecuador. Este pronunciamiento tuvo una irrisoria respuesta por parte de una prensa hostil que calificó la amenaza como un ejemplo de la distancia que existe entre el movimiento indígena, los intereses populares de los ecuatorianos y el orgullo nacional por ser anfitriones de la Copa América. La cobertura permitió que los medios de comunicación construyeran, en un sentido negativo, diferencias con respecto al movimiento indígena, y distanciaron a los líderes del movimiento del 'pueblo'. Sin embargo, la CONAIE tiene demasiado poder y confianza como para verse afectada por una cobertura de prensa, y más bien pidió a algunos de los líderes del movimiento, entre ellos algunos fanáticos del fútbol, que reconsideraron el papel que jugaba la cultura popular en la lucha por los derechos indígenas.

Naciones futboleras

El fútbol es la pasión de todos los latinoamericanos, y los ecuatorianos no son la excepción. Los obreros guayaquileños que apoyan a su equipo Barcelona prefieren ahorrar el dinero del almuerzo y comprar con él un boleto para ver a su equipo el sábado. Los partidos de fútbol son eventos llenos de vida, con música, carteles y cantos, lo cual les da una atmósfera festiva plena de algarabía. Fue esta alegría del fútbol la que se llevó a los Estados Unidos para la Copa Mundial de 1994, con olas mejicanas, vestidos del carnaval brasileño, cantos, tambores,

fiestas callejeras. Pero también el fútbol es dinero, política y corrupción, como el mundo pudo observar durante la Copa Mundial de 1994 con la selección colombiana de fútbol, una de cuyas estrellas, Andrés Escobar, fue asesinado tras una desastrosa actuación. La vida para los futbolistas es más tranquila en el Ecuador, pero el poder y el dinero junto con el orgullo nacional se mezclan para crear un fuerte coctel.

Ecuador no es una de las principales naciones futboleras de América Latina; aún no ha tenido un equipo con la capacidad de la infortunada selección colombiana, ni jugadores del brillo de Pelé o Maradona. Sin embargo, uno de los equipos de Guayaquil, Barcelona, ha tenido buenas actuaciones en torneos latinoamericanos y no hay falta de entusiasmo ni pasión por el deporte a pesar de los resultados adversos. Cuando Ecuador no calificó para participar en la Copa del mundo hubo tristeza en todo el país y los medios de comunicación cubrieron extensamente la derrota, tratando de explicar las razones para la descalificación. Estaba en juego el orgullo nacional y grandes sectores de la población lamentaron el prematuro final de la selección nacional en el camino hacia la Copa Mundial de Fútbol. Sin embargo, los ecuatorianos alegre y generosamente apoyaron a Colombia y pusieron sus esperanzas en su vecino, sobre todo después de que la selección colombiana derrotó a Argentina 5-0 en Buenos Aires.

La lealtad en el fútbol muestra claramente las facciones y caracterizaciones que alimentan la identidad nacional. Los argentinos son considerados arrogantes, groseros y racistas, sobre todo después de que llamaron a los jugadores negros de Colombia un grupo de 'negritas' después de su derrota. En este caso el lenguaje es sexista y sugiere que los jugadores colombianos son afeminados además de negros. Estos insultos hicieron que los ecuatorianos apoyaran a Colombia. Sin embargo en las eliminatorias los comentaristas deportivos ecuatorianos profirieron insultos a jugadores de otras naciones, así por ejemplo, llamando a los uruguayos 'bestias' por su táctica, que no tenía nada de deportiva comparada con el desempeño apegado a las reglas que habían mostrado los ecuatorianos. Al mirar el juego nuevamente, nos quedaron algunas dudas, pero una vez más el orgullo nacional estaba de por medio y era evidente que los comentaristas recogieron el sentir de la teleaudiencia. Las personas con quienes vimos el juego describieron de la misma manera a los uruguayos e hicieron un sinnúmero de comentarios sobre su manipulación de las reglas. Estos juegos (y los de la Copa

América en 1993) tuvieron una teleaudiencia, de acuerdo con las encuestas, de el 90 por ciento de los ecuatorianos. Al día siguiente de cada partido los periódicos mostraban grandes titulares en la primera página sobre los resultados de la jornada anterior. La Copa América fue importante porque Ecuador fue la nación anfitriona y nada cambiaba esta situación, a pesar de que muchos juegos tuvieron resultados en contra. Fue un honor para los ecuatorianos ser los anfitriones del evento y demostrar que el gobierno y el pueblo tenían un compromiso con el fútbol. Así fue como el Ecuador ocupó el centro del escenario deportivo latinoamericano mientras duró la Copa.

La Copa América fue testigo de muchos juegos emocionantes y de una avalancha de artículos deportivos y programas de televisión sobre el juego, los directivos y las estrellas, pero también, claro está, sobre las rivalidades entre las naciones y el lugar del Ecuador en América Latina. El fútbol es el juego 'nacional' del Ecuador y el equipo que lleva el nombre de 'Nacional' es, no por casualidad, un equipo militar formado por el régimen en los años setenta. El equipo nacional e internacionalmente más exitoso es Barcelona, uno de los dos equipos de la ciudad de Guayaquil. El equipo guayaquileño original es Emelec, cuyos colores son el azul y el blanco y es apoyado por aquellos que sienten que son los verdaderos guayaquileños y los padres de la ciudad, mientras que Barcelona (de amarillo) es más populista y tiene un enorme estadio que utiliza uno de los políticos más importantes para reuniones masivas. Ex-presidente de la república y político, León Febres Cordero fue muy claro al afirmar que el fútbol y la política nacional están unidos. Febres Cordero reconoció el poder simbólico del popular club deportivo en lo que tiene que ver con el apoyo de sus miembros y fanáticos, así como en el éxito y la gran capacidad del equipo. De la misma manera, en Quito los políticos más famosos están asociados con los principales clubes deportivos de fútbol y a menudo sus fortunas son impredecibles.

Evidentemente las rivalidades locales y regionales se despliegan en los principales equipos y es una satisfacción para la Costa que su equipo sea la estrella del fútbol ecuatoriano. Pero el fútbol no sólo refuerza las lealtades de clase y región, sino también las produce, ofreciendo símbolos a las ciudades y localidades. De manera más amplia el fútbol ofrece una serie de referentes culturales que muchos comparten, sobre todo los varones, que juegan como futbolistas amateur. Lo importante es que las estrellas del fútbol ecuatoriano a menudo son de ra-

za negra. Durante 1993 y 1994 la mitad del equipo de El Nacional estaba integrado por jugadores afroecuatorianos y ofrecía éxito, estatus y reconocimiento dentro de la sociedad nacional a los ecuatorianos de ascendencia africana que luchaban por conseguir estas cosas en otras partes del país. Obviamente se trata de una historia familiar futbolistas negros, conocidos en América Latina, Europa y últimamente en los Estados Unidos. Los futbolistas negros de todo el mundo son víctimas del racismo y no ocurre lo contrario en Ecuador.

El fútbol ofrece un punto focal claro para los discursos nacionales, pues los equipos de fútbol han llegado a simbolizar el orgullo y la vergüenza nacional. Estas son emociones ligadas a ideas que tienen los individuos de la vida de la nación y a cierta oscura noción del 'destino nacional'. Lo que esto significa para las naciones y las identidades nacionales en la era moderna es que también el fútbol contribuye y marca las nociones de espacio y tiempo nacional. El fútbol es un producto de la modernidad que está asociado con modalidades disciplinarias que han sido codificadas en el siglo veinte. El espacio discursivo del juego está determinado por reglas a través de instituciones locales, nacionales e internacionales. Es el deporte global que se practica en todo el mundo y que fue exportado originalmente de Europa y recreado conforme se difundía internacionalmente.

Según Mason (1995) en el contexto de América Latina fueron los marinos británicos quienes inicialmente practicaron el fútbol en los puertos latinoamericanos más o menos como lo conocemos actualmente. Este inicio tuvo su impulso en las comunidades británicas latinoamericanas, especialmente en Argentina, donde el fútbol -asociado con el desarrollo de escuelas y el tiempo de ocio- era practicado desde finales del siglo diecinueve. Posteriormente en 1914 un equipo llamado Exeter estuvo de gira en Argentina por un mes. En 1917 había un campeonato sudamericano y el desarrollo del juego recibió el incentivo de la respuesta entusiasta de las multitudes. Los equipos sudamericanos estaban desarrollándose muy rápidamente y en la Olimpiada de 1924 Uruguay derrotó a la mayoría de equipos europeos y se llevó la Copa del Mundo. Fue un gran momento y se declaró día de fiesta nacional en Uruguay. Al igual que Argentina, Brasil y Uruguay ha seguido siendo una de las más importantes naciones futboleras, con equipos que año tras año han tenido un gran impacto en el mundo del fútbol. Parte de este impacto tiene que ver con la forma en que estas naciones

han reinventado el juego, después de su introducción por parte de los británicos, en formas perspicaces que han sido exportadas a Europa.

Como explica Mason con respecto al desarrollo del fútbol en América Latina, el nacimiento del futbolista profesional fue, en parte, una respuesta al número cada vez ve mayor de jugadores brasileños, argentinos y uruguayos que estaban siendo reclutados por equipos europeos. El Fluminense del Brasil comenzó a pagar a sus jugadores en 1932, pero uno de sus grandes rivales, el Flamengo, se opuso en un principio. Mason (1995: 51) cita al presidente del Flamengo: 'un gígolo que explota a una prostituta. El club le da todo lo que necesita para jugar fútbol y disfrutar del juego, ¿y también quiere ganar dinero? El profesionalismo degrada al hombre'. El lenguaje emotivo y el tema de la profesionalización del fútbol dieron lugar a una serie de debates en el mundo del fútbol; no obstante, la profesionalización no pudo ser detenida apelando a la idea del juego de caballeros. Actualmente el fútbol es un negocio internacional dentro del poder cada vez mayor del desarrollo capitalista que busca formas para convertir en artículo de consumo el deporte mediante el desarrollo de la industria del ocio y los medios de comunicación. Para cuando Argentina ganó el campeonato sudamericano en el Ecuador en 1947, el fútbol se había convertido en 'la pasión del pueblo' en todos los estados latinoamericanos y en muchas otras partes del mundo.

En un análisis interesante que hace del fútbol un importante proveedor de sentimientos nacionales, Archetti (1994a) describe las formas en que una 'esfera de libertad y creatividad' se desarrolló al interior del fútbol argentino que lo separó del juego original traído de Gran Bretaña. Desde los años veinte de este siglo se desarrolló un estilo mucho más 'vistoso' que Argentina podía llamar suyo, y que llegó a marcar al fútbol latinoamericano en general. En el caso argentino Archetti ve la invención del estilo como una especie de 'tradición inventada' al estilo de Hobsbawm (1983), una reconversión cultural que ofrece símbolos, mitos y un 'estilo masculino nacional' característico:

> *El fútbol... produce una superposición de construcciones prácticas y simbólicas de características nacionales, valores nacionales y orgullo y tristeza nacional. Lo 'nacional' se llega así a percibir como 'naturalmente' masculino. Sin embargo, las mujeres excluidas de la participación activa en este sitio de construcción nacional pueden 'identificarse' con el 'equipo como nación'.*
>
> (Archetti 1994: 236)

Hay abundante evidencia de que en realidad las mujeres hacen esto, mientras reconocen su exclusión, sobre todo, y esto es lo interesante, del espacio emocional del juego.

El espacio discursivo del fútbol es un sitio donde los hombres pueden expresar sus emociones al tiempo que resaltan el lado público de las masculinidades. Esta emotividad también se expresa con frecuencia en la lengua con la cual discuten el juego futbolistas y fanáticos. Un ejemplo muy acertado que tiene que ver con Argentina y el desarrollo de un estilo nacional nos ofrecen Melcon y Smith (1961), con una entrevista al gran futbolista argentino Alfredo Di Stefano llamada 'Por el amor al fútbol', donde éste celebra al equipo inglés:

> *No apoyo la idea de que el dominio inglés del fútbol mundial haya llegado a su fin... Inglaterra tiene todos los elementos que necesita una gran nación futbolera... los jugadores sudamericanos suelen ser futbolistas muy talentosos... es casi un don de su ambiente, pero descuidan su condición física... y les gusta el lado romántico del juego, en lugar de tomarlo con una determinación absolutamente profesional.*
>
> (Melcon y Smith 1961: 48-49)

Está claro que esta opinión refuerza la idea del jugador inglés blanco, profesional y estoico, frente al latino de temperamento y destreza, tal como ocurrió en un partido amistoso entre Inglaterra y Colombia en Wembley, donde se dijo del guardameta colombiano, Higuita, adepto a desplegar en sus atajadas movimientos gimnásticos: 'su juego, como su vida, necesita gestos exóticos y atajadas justas' (*Guardián,* 7 de septiembre de 1995). Al revisar el juego, David Lacey dijo: 'el equipo inglés rediseñado... se rehusó a caer hipnotizado por el mesmérico fútbol colombiano' (*Guardian,* 7 de septiembre 1995). Estos comentarios se han repetido una y otra vez en el fútbol británico, contribuyendo a la alterización de aquellos jugadores que no son blancos e ingleses (Westwood 1991). Di Stefano concluye su entrevista con estas palabras: 'el fútbol es una forma de vida que tiene una dignidad especial... No hay juego más fino que éste en que los niños algún día confiarán' (Melcon y Smith 1961: 51). La pasión con que se describe al fútbol nos da una idea del nivel de compromiso emocional que Pelé lo expresa de manera simple y elegante: 'el fútbol, el juego hermoso'. Es parte del romance del fútbol que puede generar formas de poesía y elogios que pueden compararse con los sentimientos hacia la nación.

La popularidad del fútbol y su entronque en la cultura popular no pasó desapercibida para los políticos y constructores nacionales de la segunda posguerra, sobre todo en Argentina, donde su poder simbólico se utilizó en las celebraciones centenarias de 1910 y 1916. Como observa Mason con respecto a la era de Vargas en el Brasil:

> *La era de Vargas fue un punto de partida para la relación entre el fútbol y la política. Desde entonces no sólo el Gobierno Federal sino también los políticos tratarían de asociarse con lo que estaba convirtiéndose en una manifestación cada vez más poderosa de la cultura popular brasileña.*
> (Mason 1995: 63)

De la misma manera, en Argentina fueron Juan Domingo Perón, y Eva Perón, quienes sistematizaron la relación entre el Estado, la nación y el fútbol al punto de declarar el 14 de mayo como 'día del futbolista', después de que Argentina derrotara a Inglaterra en Buenos Aires. El fútbol ha sido utilizado por los gobiernos como una distracción; Pinochet en Chile apoyó a equipos de fútbol de gran popularidad, y 'por el interés de la nación' impidió que los jugadores salieran del país. Mason (1995: 76) concluye: 'Es la represión o el miedo a ella lo que mantiene a la gente en una actitud políticamente pasiva en las dictaduras, pero el fútbol, como las telenovelas, tiene su parte en ello'.

En una historia sobre Diego Maradona trasmitida por televisión, pese a sus manifiestas disputas con las autoridades del fútbol argentino, Maradona dijo: 'Creo que es deber de todos ser patriotas' (True Stories, Canal 4, 19 de mayo de 1995). En lo que tiene que ver con su relación con la selección nacional, Maradona habló conmovedoramente del orgullo que sentía al jugar para la Argentina, tanto en los triunfos como en las derrotas. La historia nacional que es parte de estas emociones ha sido promovida a través del fútbol en todas las principales naciones futboleras de América Latina -Brasil, Argentina y Uruguay. El fútbol en el Brasil promueve la unidad nacional, como ocurrió una vez más en la Copa del Mundo de 1994 (Lever 1986). El triunfo de Brasil también promovió el fútbol latinoamericano frente al europeo y fue un motivo de orgullo en todo el continente. Al observar por televisión la final de la copa del mundo, la tranquila ciudad de Quito explotó en una fiesta callejera donde se escucharon cantos de 'olé olé olé' toda la noche. Lo interesante fue la manera en que al poco tiempo de empeza-

da la fiesta las banderas y colores del Brasil fueron reemplazados por los del Ecuador: los carros hacían sonar sus bocinas y la multitud gritaba hasta el punto de que alguien que no estuviera familiarizado con el resultado habría pensado que el ganador era Ecuador. El poder de estas identificaciones lo expresa Roberto Da Matta: 'el fútbol refleja la nacionalidad, es un espejo de la nación. Sin el fútbol los brasileños no existimos -así como no podríamos pensar en España sin los toros' (Da Matta 1990, citado en Mason 1995). Da Matta tiene un mensaje muy claro para quienes dudan de la importancia que tienen la cultura popular, el carnaval, el fútbol y la religión popular como fuentes de identidad generadas y sustentadas a partir de lo popular por el pueblo.

> *Después de todo es mejor ser campeones de samba, de carnaval, de fútbol, que de guerras y ventas de cohetes... Esto demuestra que podemos amar al Brasil con su himno y su bandera, manteniendo nuestra lucidez en cuanto al régimen que queremos transformar.*
>
> (Da Matta 1990: 132)

En parte, Mason (1995) es escéptico, como nos sugiere su comentario citado más arriba, porque el fútbol deja intactas las relaciones económicas, la corrupción y el abuso. Si bien reconocemos que es cierto, consideramos que Mason no comprende plenamente el poder y la atracción del imaginario en una identidad nacional simbolizada por la selección nacional de fútbol, sobre todo cuando estas selecciones han tenido tanto éxito como en el caso de Brasil y Argentina; pero Mason tampoco entiende de qué manera tan crucial el fútbol está implicado en el proyecto moderno de América Latina en un grado que no lo está en Europa.

Retornamos entonces a los temas que ya discutimos al iniciar este capítulo. El fútbol genera un sentido de tiempo y espacio nacional a partir de historias populares y no oficiales. Sin embargo, el fútbol evidentemente puede reunir ambos tipos de historias de la manera más astuta, como ocurrió con la celebración de la Copa Mundial de Fútbol en Argentina en 1978, donde los generales decidieron que el fútbol podía utilizarse como un proyecto unificador en un estado fascista. Pero los planes fracasaron, pese a que se levantaron grandes muros para esconder los suburbios entre el aeropuerto y el centro de Buenos Aires, y pese al intento de ocultar la brutalidad del régimen. A nadie engaña-

ron, mucho menos a los argentinos, que inventaron *eslogans* que contradecían la propuesta oficial y calcomanías para los carros donde aparecía un campo de fútbol cercado por una malla de alambre de púas. Fueron malas noticias para los generales porque fue en este momento cuando se difundieron en todo el mundo las imágenes de las madres de la Plaza de Mayo (un grupo femenino de derechos humanos que buscaba a familiares desaparecidos). En palabras de Kuper (1994: 178), 'La Copa del Mundo fue mala para la inversión y el turismo en Argentina, pero buena para los derechos humanos'.

La fronteras nacionales que genera el fútbol y las formas en que son traspasadas ofrecen un espacio simbólico en el cual la gente puede insertarse y donde sus identidades pueden ser invocadas, no sólo como individuos sino como parte del sujeto colectivo de la nación. Ubicado no sólo en un presente etnográfico, se relaciona con un pasado de tragedia y triunfo, de juegos perdidos y ganados, de trofeos, de orgullo nacional. Precisamente porque es un espacio emocional, un romance, un asunto del corazón, es un espacio pleno de poder (Westwood 1991). La historia de la nación es reinterpretada y fechada por una serie de éxitos en la Copa Mundial por parte de Brasil y Argentina. Así, es exactamente en la competencia global internacional donde el fútbol es tan importante y refuerza de manera tan manifiesta el imaginario de la nación. Sin embargo, el juego mismo ha sido internacionalizado con relación al comercio de jugadores de un continente a otro, gracias al cual jugadores como Di Stefano y Maradona llegaron al fútbol europeo. Igualmente, si bien se presenta como una esfera democrática y popular que pertenece a todos, la política y economía del fútbol muestran claramente que la historia es mucho más compleja y que el fútbol no es simplemente nostalgia o 'sólo un juego'. El fútbol está profundamente entroncado en la política, la maximización de beneficios, la cosificación capitalista. Y sin embargo sigue siendo un narrador privilegiado de la nación: el narrador en cuestión es masculino y el fútbol es un romance construido en torno a una masculinidad idealizada, como afirma Archetti (1994a) para el caso de Argentina. Sin embargo, incluso este romance está lleno de contradicciones, como observamos en la vida de Maradona, tan diferente de la de Pelé. El origen social y ético de estos dos hombres alimenta el romance del fútbol al mismo tiempo que silencia los problemas del racismo y la explotación de clases, generando historias nacionales que producen héroes nacionales desde abajo. A ni-

vel popular, ambos astros del fútbol reflejan los procesos de formación nacional con su integración horizontal y propiedad simbólica de los héroes. Son estos procesos los que están en juego en lo que hemos llamado 'imaginarios correlativos', donde se colocan las identidades en un espacio o lugar como el fútbol sobre la base de una correlación entre el individuo y lo social, imaginando una mutua inteligibilidad, aunque los intereses de los directores, jugadores, financistas y espectadores pueden ser económica y políticamente antagónicos. Sin embargo, los procesos de identificación no se ven obstaculizados porque el fútbol se construye como cultura popular considerada ésta el reino de la creatividad y la libertad. Esto es, al menos en parte, una ficción, pero una ficción necesaria con respecto a la capacidad del fútbol de simbolizar la nación y el destino nacional. Las imaginaciones correlativas ponen los destinos nacionales y los individuales lado a lado, el uno dentro del otro; lejos de la guerra (la otra historia machista más importante de la nación), el fútbol es la evocación más poderosa de un 'destino correlativo'.

Reenmarcando la religión popular

Como observa Kuper (1994: 1): 'Más gente va a rezar que a ver el fútbol'. El papel que juega la religión popular y sus relaciones con otros sitios de la cultura popular, con lo cual concluye este capítulo, se pueden observar en la visita de la selección colombiana de fútbol a la Iglesia de Buga antes de partir a la Copa del Mundo a celebrarse en los Estados Unidos. Buga es un pequeño pueblo de Colombia ahora dominado por la Iglesia y sus fieles, que acuden a una iglesia famosa por su cruz milagrosa en busca de curación y protección. Estos 'milagros' se celebran más allá de Colombia, y Buga profesa un catolicismo popular que se expresa en los servicios que tienen lugar en la iglesia y que incluyen música popular, mensajes electrónicos y peleas a puño limpio al aire libre. El mensaje es colectivista e internacional, políticamente populista al estilo de los predicadores protestantes. Asistir a la misa en Buga es una experiencia que fortalece y revive, y en este contexto, es fácil abrazar la fe y ver por qué el catolicismo popular, al igual que la religión popular en general, son tan seductores. Aunque los escritores posmodernistas desde Lyotard (1984) han hecho hincapié en 'la muerte de

las grandes narrativas, 'las que se fueron' aparecen cada vez más narrativas religiosas que crecen y florecen. Sin embargo, no están solas, sino asociadas con una compleja política de etnicidades en la época poscolonial que, coincidiendo con el cambio posmodernista, fractura las narrativas, generando así multiplicidad (véase Van Der Veer 1994 sobre el nacimiento del nacionalismo hindú en la India).

El catolicismo de América Latina es una idea comúnmente aceptada dentro de la formación y el desarrollo de los estados nacionales de la región desde el período de colonización hasta la presente fecha, pero nunca ha sido uniforme y homogéneo. Desde su llegada a América Latina, el catolicismo trajo consigo las divisiones internas de la fe y sus formas de organización. Adicionalmente, la doctrina y las prácticas fueron 'indianizadas', creando un catolicismo híbrido generado a partir de las creencias y prácticas existentes que se asociaron constantemente con la religión oficial. Con estos antecedentes, no es ninguna sorpresa que la Teología de la Liberación se haya desarrollado en América Latina, conjugando ciertas corrientes del Marxismo y el Catolicismo en su seno.

Los orígenes de la Teología de la Liberación pueden hallarse en la migración de misioneros católicos a América Latina en los años cincuenta y sesenta de este siglo, algunos de los cuales se convirtieron en notorios representantes del liberacionismo, y a la larga, del catolicismo social, que buscaba incorporar a los pobres y a la clase trabajadora dentro de un capitalismo de consenso en base a un modelo de justicia distributiva pero desigual. La Teología de la Liberación fue mucho más allá, incorporando una nueva visión del evangelio, un 'compromiso con la liberación de millones de oprimidos en el mundo' (Boff y Boff 1987: 8*ss*). Ideas más radicales han nacido de sacerdotes trabajadores y en general sacerdotes que han mostrado un manifiesto compromiso con algunas de las luchas de liberación política en la región, por ejemplo, en Brasil y Nicaragua. El peligro latente para esta teología es que el mensaje liberacionista se vuelve secular y se localiza en movimientos políticos y sociales específicos divorciados del Catolicismo. La Teología de la Liberación fue, al menos en parte, una respuesta a los desarrollos estructurales e iniquidades del capitalismo globalizado como parte de la modernidad, y continúa luchando con las contradicciones que existen en dichos desarrollos.

En muchos estados, incluido en el Ecuador, existe una incómoda tregua entre las dos alas principales de la Iglesia Católica, el Opus Dei y los Liberacionistas. Ambas tendencias utilizan el *eslogan* de 'la opción en favor de los pobres' siguiendo el impacto que tuvo la declaración de Medellín sobre la 'Justicia' y la 'Paz' en 1968, la cual promovió un catolicismo comprometido con las luchas materiales de los pobres. Este 'nuevo' catolicismo entró de manera inadvertida en el terreno de la política a través de las Comunidades Eclesiásticas de Base que reunían sobre todo a las mujeres en busca de metas educativas y sociales. Las comunidades cristianas de base fueron una parte vital del sustento de la sociedad civil durante los años de mayor represión en los setenta y ochenta. Entre otras cosas, estas comunidades ofrecieron una plataforma para las mujeres con relación a objetivos políticos que aún se persiguen al interior de estos grupos (Jaquette 1989; Machado 1993; Corcoran-nantes 1993). Cuando discutimos sobre este asunto con el mayor representante de la Teoría de la Liberación en el Ecuador, Monseñor Tobar, insistió que 'las mujeres son la Iglesia. ¿Habría Iglesia sin mujeres?' También habló poéticamente de la lucha de los pobres por la tierra, la educación y la libertad; no podía concebir una Iglesia apartada de estas luchas. Monseñor Tobar es una figura importante en la compleja configuración eclesiástica de la Iglesia Católica Romana en el Ecuador, junto con una fracción articulada y bien organizada del Opus Dei que ocupa posiciones de poder y cumple una función importante en la Universidad Católica de Quito, como ocurre en las universidades de España y otros estados de América Latina. El Opus Dei aboga por la intervención de la Iglesia Católica Romana en las instituciones políticas y la vida cultural de los estados nacionales de América Latina. Pero esta solidez oculta una transformación radical en la filiación religiosa, que marca al continente desde el Cono Sur hasta los Andes, con un profundo cambio hacia el protestantismo en la región (Stoll 1990). Hay un número cada vez mayor de sectas, iglesias cristianas evangélicas e iglesias protestantes que han estado y están atrayendo fieles a lo largo de toda la región.

Desde una concepción gramsciana, podemos analizar la religión como parte de la generación y el sostenimiento de relaciones hegemónicas y como campo de batalla donde se pueden forjar nociones contra-hegemónicas y alternativas. Es una historia contradictoria:

> *En general, se ha estudiado la religión desde perspectivas críticas como una parte importante de la 'voluntad de dominio político' asociado con el poder político establecido. Sin embargo, actualmente existen criterios, expectativas y procesos concretos en varios países de América Latina que nos invitan a ver la religión como una parte significativa de la 'voluntad de transformación'.*
>
> (Torres 1992: 105-6)

De acuerdo con Torres, las crisis actuales en las iglesias latinoamericanas son parte de una crisis continua de las hegemonías al interior de los distintos estados nacionales de la región, junto con las cambiantes relaciones políticas y económicas que desde los años setenta han cambiado el espacio donde opera la Iglesia. El llamado del Papa Juan Pablo II a la unidad es la expresión del reconocimiento de que la Iglesia Católica en América Latina está fracturada. Juan Pablo II ha apoyado reiteradamente una idea conservadora del papel de la Iglesia y sus enseñanzas, en contra de los teólogos de la Liberación y la posición de algunos sectores eclesiásticos. Esta fractura se observa en Argentina con la presencia de una Iglesia integracionista aliada con las Fuerzas Armadas de los años treinta hasta los años setenta y ochenta, durante los peores excesos del terrorismo estatal. Pero fue precisamente en relación con estos abusos que los elementos opositores al interior de la Iglesia se organizaron más y tuvieron más voz. Después del período del Peronismo que reorganizó la relación entre la Iglesia y las clases populares, la nueva configuración creó una brecha entre la Iglesia y su antiperonismo, y las masas populares que se identificaban con Perón y con las prácticas peronistas. Actualmente 'la Iglesia seguirá siendo una institución intelectual tradicional muy importante con sus raíces en lo más profundo de la política argentina... un elemento decisivo en la consolidación o desestabilización de la frágil democracia argentina' (Torres 1992: 177).

El importante papel que cumple la Iglesia Católica, con todas sus contradicciones, en la generación y mantenimiento de ideologías nacionales, es un modelo reproducido en toda la nación y expresado en la idea de que ser latinoamericano es ser católico. Esto tiene implicaciones muy importantes para las identidades nacionales construidas como imaginarios que abarcan una adherencia al Catolicismo. Es así como en los estados latinoamericanos se afilia el pueblo a la nación a través del catolicismo en cuanto religión oficial. Este proceso de filiación no se da

simplemente con la educación, las ceremonias públicas y los discursos oficiales de la nación, sino que es parte de la vida cotidiana en las prácticas religiosas, ritos de paso y celebraciones comunales. El catolicismo en este sentido está entroncado en las identidades nacionales en países como el Ecuador y constituye un espacio importante, pero fracturado, donde se producen imaginarios correlativos con respecto a la nación, en parte debido a la poderosa atracción emocional de la religión y los sentimientos religiosos. De la misma manera, la integración que ofrece la eliminación de las barreras entre el Estado, la nación y la Iglesia se refuerza gracias a la forma en que el imaginario de la religión forma parte de la herencia y la memoria nacionales, por ejemplo, los milagros y visiones de la Virgen de Guadalupe en México. Esta fractura refuerza además la idea de que la religión, si bien representa una forma de institución tradicional intelectual en un lugar, es parte de una hegemonía descentrada que le permite asumir una posición opuesta en otro espacio. Las implicaciones que esto tiene para las identidades se hallan en la forma en que la religión y las etnicidades están entretejidas. Así, parte de las formas en que grupos étnicamente distintos son 'alterizados' y excluidos de la nación está en relación con su distancia de la versión oficial del Catolicismo Romano, por ejemplo, las comunidades judías en Argentina o los pueblos de raza africana que practican versiones propias de los rituales y creencias africanas.

El descontento con la fe católica es una vieja historia, historia que se representa en los relatos del demonio que son tan comunes en toda América Latina. Los relatos diabólicos entre aquellos campesinos que emigraban a la ciudad de Cuenca servían de historias morales y constituían una forma de inculcar valores apropiados en los niños dentro del clima corrupto de la ciudad (Miles 1994). El Demonio representa las influencias corruptoras del capitalismo y el dinero que se ocultan en seducciones que llevan a la gente a la codicia y el egoísmo. Lo interesante con respecto a estas historias es que el sacerdote aparece muy a menudo como un individuo ineficaz, torpe y corrupto, incapaz de solucionar problemas que salen fuera de lo común, y de decidir en asuntos de vida o muerte. Los sacerdotes de los relatos populares no tienen conocimientos ni sabiduría que impartir, y tampoco compasión ni estrategias que mostrar. Por el contrario, estos atributos son personificados en los viejos, hombres y mujeres, del pueblo o de la aldea, que poseen una sabiduría popular que saca a los personajes de innumerables

apuros; se yuxtapone claramente el 'conocimiento popular realmente útil' al dogma católico y al poder de la oración. Estas historias ofrecen una crítica de la piedad de los sacerdotes y la naturaleza jerárquica de la Iglesia, expresando un descontento con el Catolicismo que tiene una larga historia. Este descontento se reproduce en sectores de la población negra del Brasil y en grupos indígenas de los Andes y la Amazonia. Burdick (1992) sugiere que Brasil representa la mitad de la población evangélica de América Latina, lo cual tiene importantes consecuencias para el carácter etnitizado del movimiento protestante. La atracción de las iglesias pentecostales en Africa y en las poblaciones de la diáspora africana es bien conocida y sería útil explorar más las formas en que estas iglesias ofrecen una referencia transnacional para los pueblos de origen africano con respecto a una comunidad imaginaria de creyentes.

Este tema de la relación entre naciones, identidades nacionales y la hegemonía del Catolicismo Romano ha tomado un nuevo rumbo porque el Catolicismo, desafiado desde su interior por el desarrollo de nuevas configuraciones políticas, también tiene que vérselas con el éxito de las sectas protestantes de fuera.

> *En el último reducto del imperio católico romano, donde vive casi la mitad de los católicos romanos, estamos siendo testigos de los albores de una nueva Reforma... Pentecostales, Evangelistas y Mormones van de país en país y acuden al apoyo de los campesinos, los obreros y la clase media baja. Pero no se conforman con ubicarse en los márgenes. Más bien se los encuentran ingresando a la lucha política, comprando y construyendo nuevos edificios para Dios.*
>
> (Gott 1995: 6)

La política de estos grupos es incierta y profundamente diferenciada, pero se la considera simpatizante de valores tradicionales y conservadores. Estas sectas del lado de los 'valores tradicionales' podrían insertarse en la política de la nación de manera que afecten el monopolio que ejerce actualmente la Iglesia Católica Romana en los países de América Latina, convirtiendo a los creyentes en una antecámara política donde se pueden resaltar los contornos culturales de la nación.

Sin embargo, pese a que se reconoce la capacidad progresista de las sectas protestantes, el impacto al parecer está asociado sobre todo con la política de género. Por ejemplo, se ha dicho que las sectas pro-

testantes se esfuerzan por ganar adeptos entre las mujeres, porque ellas promueven los valores familiares de una manera más activa e igualitaria, recalcando las responsabilidades de los hombres como padres y esposos. Muchas nuevas iglesias también promueven una actitud en contra del alcohol, resaltando a menudo el valor de todos los creyentes y la igualdad de hombres y mujeres en la fe, socavando así la idea generalizada del machismo (Brusco 1995).

El desplazamiento de la fe hacia las iglesias protestantes generalmente está asociado con la forma en que los estados latinoamericanos y sus pueblos han abrazado el capitalismo norteamericano a través de la cultura de consumo reflejada en los centros comerciales, las gorras de béisbol y las figuras del Ratón Mickey, con importantes consecuencias para la concepción de identidades nacionales y transnacionales. En este contexto el mensaje protestante es consistente y ofrece un camino hacia el Norte y su modernidad, constituyendo al mismo tiempo un medio para permanecer allí. El sociólogo chileno Claudio Véliz (1992) sugiere que las iglesias evangélicas son una forma de conducta 'que atribuye directamente la capacidad de llevar una vida próspera -y generar atractivos bienes de consumo y elementos culturales- a la cultura del capitalismo industrial', y es esta cultura la que está asociada con 'los dogmas del protestantismo evangélico' (citado en Gott 1995: 27). Confirmando esta idea, un estudio acerca de la conversión religiosa entre los mayas de la sierra guatemalteca subraya la importancia que tiene el cambio en las ideas económicas de los conversos: 'el éxito en la vida se define cada vez más en términos económicos y en juicios de buenas y males inversiones interpretadas en sentido amplio' (Goldin y Metz 1991: 336). Estos cambios en la ideología y la práctica son parte de una gran transformación y pueden afectar igualmente a los no conversos. En este sentido se está creando un nuevo sentido común, dentro del cual las iglesias protestantes organizan una explicación de los cambios sociales y económicos que están produciéndose en los estados latinoamericanos, en la cual tienen un espacio aquellos que se hallan en la periferia. Las sectas protestantes colocan a sus seguidores dentro del contexto como participantes y no como espectadores fuera de los procesos de cambio.

Un lenguaje alternativo dentro del cual ubicar estos procesos sugiere que las sectas protestantes son parte de las modernidades alternativas desarrolladas en América Latina, modernidades 'indianizadas'

donde la globalización del capitalismo específicamente norteamericano ha venido a dar forma a toda la región. Las sectas protestantes proponen un yo individualizado que acoge la modernidad y sus descontentos con relación a modelos disciplinarios específicos interinos de las sectas. Pero estas 'tecnologías del yo' también producen sujetos desobedientes del Estado, la Iglesia Católica y la nación en formas de cumplimiento y resistencia al mismo tiempo. Igualmente, como la versión norteamericana, estas sectas ofrecen un espacio de filiación en un mundo de transición, cuyos parámetros se trazan claramente sugiriendo un sentido de seguridad e inteligibilidad en un mundo donde los viejos mapas cognitivos al parecer ya no pueden ofrecer un camino.

La conversión a las sectas protestantes entre los migrantes de un pueblecito andino del Perú, Tapay, ejemplifica estos temas (Paerregaard 1994). Los migrantes que retornan al pueblo han cumplido un papel decisivo en la conversión de sus habitantes, considerándolo un intento por modernizar la vida del pueblo. Paerregaard sugiere también que los 'nuevos' protestantes pueden evitar las obligaciones financieras del festival religioso católico de la Candelaria, que ya no constituye una fuente de estatus en el pueblo sino una carga financiera para muchos. Este razonamiento económico es parte de la cultura de la migración y contrasta con los cimientos de la vida en el pueblo construida en base a la reciprocidad y las contribuciones a la Iglesia Católica y sus fiestas religiosas. Para los migrantes, 'la conversión se ha convertido en una manera muy conveniente de dejar atrás el pasado' (Paerregaard 1994: 184). Sin embargo, también es evidente que la gente (los migrantes y los habitantes del pueblo) vuelven a abrazar la fe católica y luego se convierten a otra secta evangélica. Así, la filiación religiosa es cambiante y contingente, y el número cada vez mayor de opciones es parte de una configuración producida por las transformaciones actuales en América Latina en conjunto.

Nada nos hace pensar que ha llegado el fin de las costumbres y creencias que han formado parte de las culturas populares urbanas de América Latina durante décadas; ocurre más bien que están siendo reformuladas de acuerdo a las nuevas circunstancias.

Al fin y al cabo el protestantismo en América Latina puede ser, como dicen los pentecostales, 'un fuego consumidor que forja y purifica, que quema o destruye. En cualquier caso está claro que este movimiento protestan-

> *te es una reforma en el sentido más literal de la palabra; una re-formación de los perfiles religiosos, sociales y políticos de la América Latina contemporánea.*
>
> (Garrard-Burnett y Stoll 1993: 218)

Parte de esta reforma, en nuestra opinión, está asociada con el descentramiento de lo social, que ofrece una multiplicidad cada vez mayor de sitios donde la nación y las identidades nacionales son creadas y reproducidas. Una iglesia evangélica con su integracionismo y su llamado emotivo a la hermandad ofrece una forma de integración horizontal entre una comunidad de creyentes tratados en un lenguaje igualitario (aunque las realidades del poder y la jerarquía pueden ser muy diferentes). Las comunidades de este tipo invocan un imaginario correlativo entre el converso/creyente y la Iglesia, de modo que pueden llegar a ser uno. Los discursos ofrecen un lugar dentro de los parámetros de la Iglesia sin referencia a posiciones como 'raza', clase, género o región. Para aquellos que quieren dejar atrás el pasado y entrar en lo urbano y lo moderno y abrazar una nueva identidad dentro de indicadores que pueden leerse en base a la competencia cultural existente, las iglesias evangélicas son un lugar de pertenencia que parece seguro.

Las dimensiones étnicas y raciales de la creciente variedad de grupos religiosos son muy importantes, parte de una re-modelación de identidades étnicas en relación con demandas políticas que no siempre pueden separarse fácilmente del poder hegemónico de la Iglesia Católica Romana (Rappaport 1984; Stoll 1990). En parte esto tiene que ver con los discursos que invocan sujetos colectivos de lucha. Los discursos de las sectas protestantes privilegian una idea del yo y la noción de la autodeterminación que se alcanza a través de la acción y de ciertas 'tecnologías del yo' que son disciplinarias pero que cambian la relación entre los sujetos y su cotidinidad de una manera dinámica y activista. Esto no quiere decir que ignoremos las formas en que estos discursos interactúan de manera creativa con las ideologías existentes y las explicaciones de la relación entre grupos poderosos y grupos subordinados a nivel local y nacional. Pero, en la medida en que los discursos protestantes han llegado en un período específico de cambio, ofrecen una 'nueva' visión y una forma de actuar en el mundo que proporcionan una explicación inteligible y significante del lugar de la gente con respecto al cambio. Sin embargo, dada la política agraria actual y las et-

nicidades en los estados latinoamericanos, las iglesias protestantes están obligadas a ocuparse de estos asuntos con el fin de asegurar su posición en las localidades más afectadas, como en Chimborazo, Ecuador, en los años ochenta y noventa, como parte del movimiento indígena en desarrollo. Por lo tanto, en este sentido es importante la idea de que las sectas protestantes forman parte de culturas populares de resistencia. Sin embargo, el autoritarismo de estas iglesias también es parte de la historia, comparable, según Lalive d'Espinay (1975), con las relaciones de poder del sistema de hacienda. Ejemplos como los de Brasil (Brasil para Cristo) y México (La Iglesia de la Luz del Mundo, fundada en 1926) sugieren que:

> *la mayoría de iglesias pentecostales tienen líderes que son los jefes, dueños, caciques y caudillos de un movimiento religioso que ellos mismos han creado y transmitido de padres a hijos de acuerdo con un modelo patrimonial y nepotista.*
>
> (Bastian 1993: 48)

Un estudio comparativo de los movimientos protestantes populares en Nicaragua y Guatemala a principios de los años ochenta mostró que en ambos casos, coincidiendo con una crisis en las relaciones Estado-Iglesia Católica, las sectas protestantes han buscado nuevas y exitosas formas de relacionarse con el estado y obtener patrocinio. Igualmente, dentro de las democracias en crecimiento, los partidos políticos y los candidatos presidenciales han encontrado formas de obtener el clientelismo de las sectas protestantes. En el Brasil:

> *Las iglesias pentecostales asimilaron la cultura política a todo nivel, desde la conducta electoral de líderes y miembros hasta la conducta parlamentaria de diputados. Uno de sus eslogans fue la moralización de la vida pública; y sin embargo, ayudaron a elegir a uno de los presidentes más corruptos, y varios diputados, líderes eclesiásticos, instituciones sociales y órganos representativos estuvieron implicados en los escándalos de corrupción a finales de 1993.*
>
> (Freston 1994: 563)

Sin embargo, pese al crecimiento del protestantismo en el Brasil, éste no representa una unidad y su diversidad y pluralismo son 'buenos para las democracia, cualesquiera sean las ambiciones de algunos líderes' (Freston 1994: 564).

La relación entre religión y política se reproduce en muchas partes del mundo, inclusive en los Estados Unidos, donde Jesse Jackson movilizó a las iglesias evangélicas para el registro de votantes, y del lado de la justicia social, en una época en que muchas iglesias protestantes eran aliadas de la extrema derecha del partido republicano sobre la base de nuevos valores morales: la 'mayoría moral'. El programa de la 'Nueva Derecha' a favor de 'la familia' y en contra del aborto, por la acción afirmativa, los derechos ciudadanos, etc., es de orientación racista. Los discursos de los que se ha llamado la 'Nueva Derecha' son los elementos reciclados de una historia mucho más antigua. Sin embargo, debemos ser cautelosos cuando pensamos que estos discursos de la nueva derecha son transferidos a América Latina. Existe un grado de autonomía mucho mayor entre los grupos protestantes latinoamericanos, y considerarlos copias de los grupos norteamericanos es un error (Stoll 1990).

La historia contradictoria de las sectas protestantes en los estados latinoamericanos está saliendo a la luz actualmente, y es preciso reafirmar lo específico que tiene cada uno de los distintos estados nacionales. Sin embargo, es evidente que las iglesias ofrecen un espacio vibrante de filiación dentro de un mundo cada vez más fragmentado al que ellas también. Existe la posibilidad de que las iglesias y sus seguidores sean la señal de un descontento con el proyecto nacional en diferentes estados donde la Iglesia Católica Romana y los órganos gubernamentales han cumplido una función importante. Sería interesante considerar de manera más explícita las formas en que el movimiento protestante ofrece al mismo tiempo identificaciones transnacionales y locales/nacionales, sobre todo en poblaciones que tienen un evidente sentido de su exclusión del proyecto nacional y que ocupan un lugar marginal en la nación

De esta breve revisión de algunos de los elementos de la cultura popular en América Latina, es evidente que las identidades y colectividades ofrecen a los sujetos individuales un sentido de pertenencia e identificación, ya sea mediante la selección de fútbol nacional o la Iglesia Pentecostal. Ambas formas de lo popular ofrecen narrativas de tiempo y espacio con las cuales la gente puede conectarse emocional y sicológicamente. La importancia de estos espacios de filiación para las identidades nacionales no puede subestimarse ya que ellos ofrecen, así como la construcción de 'la familia', mediaciones entre los mundos lo-

cales y nacionales, grandes y pequeños. Estas mediaciones ocurren a través de la televisión, y específicamente en las telenovelas, que ofrecen un espacio-tiempo nacional y una esfera de capital cultural que, como el fútbol a nivel nacional, está abierta para todos. Estas formas proponen los espacios dentro de los cuales los individuos pueden colocar imaginarios correlativos entre ellos mismos y la comunidad imaginaria de la nación. A nivel simbólico las brechas y la diversidad que multiplican y descentran lo social y la nación están suspendidas con respecto a una inclusión simbólica, a saber, el romance de la historia nacional. El capítulo 5 recoge esta historia desde otro punto de vista, basando la discusión en la importancia del espacio y el lugar como el terreno donde se producen y sostienen 'geografías de identidad'.

V

¿LUGARES NACIONALIZADOS?

Las geografías de la identidad

¿De qué manera los usos populares de la nación y los movimientos hacia ella intervienen en la constitución de identidades nacionales en América Latina? ¿Qué efectos han tenido los grandes flujos migratorios en la expresión popular de sentidos de filiación espacial? Al abordar estos temas, el presente capítulo examina las relaciones de los ciudadanos con abigarrados lugares nacionales: el vecindario, la ciudad, la región, etc. Mientras el capítulo 4 discutió el papel de las culturas populares en la provisión de lugares para la expresión de la identidad nacional en la interfaz nacional/internacional, este capítulo examina la interacción entre las esferas 'locales' y 'nacionales' en la práctica social y en expresiones creativas. Geografías imaginarias no-oficiales y relaciones espaciales con la nación son el punto céntrico, con el fin de ofrecer un análisis del 'otro lado' dentro del proyecto estatal de constitución de paisajes nacionales. La gente tiene ideas claras acerca de cómo su nación está organizada espacial y socialmente, ideas forjadas por culturas populares. Al recurrir a importante material de toda América Latina, este capítulo examina las formas en que se articulan las concepciones de lugar y una 'estética de lugar' en el discurso y la práctica.

Esta geografía de identidad se ocupa de las imaginaciones nacionales oficiales y las rearticula, de manera parcial aunque contradictoria. Mientras las versiones oficiales de lo nacional hacen uso de localidades para 'representar' la nación (Capítulo 3), los nacionales andinos revelan una relación contingente y más compleja entre lugares 'locales' y la nación. En lugar de 'representar' el espacio nacional en un sentido literal, las filiaciones regionales y locales crean una relación discursiva de ligeros matices con lo nacional, mediante la cual se pueden expresar ideas acerca de la naturaleza exacta del ser nacional y 'local'. Para dar un ejemplo, quienes inmigran a los barrios limeños se identifican co-

mo peruanos en un discurso que resalta los aportes provinciales populares a la afiliación nacional, y de esta manera se distancian de la cultura elitista metropolitana que por largo tiempo ha representado la peruanidad oficial. Una comunidad imaginada de peruanos se constituye discursivamente, conforme se re-negocian los parámetros para definir esa misma comunidad.

Nombrando lugares en América Latina

La variedad de palabras para designar 'lugar' en América Latina es relativamente grande, y existen ligeros matices de términos que ilustran la creación de identidad mediante la yuxtaposición de fronteras y lugares, e incluso la 'competencia' de un lugar frente a otro. Por ejemplo, lugar en castellano significa un lugar geográfico; lugareño/a se refiere a un habitante del campo; patria significa la nación o la tierra donde se nace, pero *patria chica* es el pueblo o lugar específico donde se vive (como tierra o pueblo) (Robinson 1989). Por lo tanto, las formas de referirse a lugar también se refieren en mayor o menor medida a espacios poblados, con connotaciones específicas acerca de los tipos de comunidades que allí se localizan. De igual manera, la palabra quichua *ayllu* (comunidad), se refiere a un grupo de personas de un lugar (Allen 1988), al igual que *llacta*, traducida a menudo como pueblo. Un sentido de comunidad depende de lugares particulares y se refiere a ellos, lugares mediante los cuales una comunidad se refiere a sí misma y a la sociedad nacional a través de una serie de prácticas (festivales, delimitación de fronteras, grafitis, etc.). Este capítulo sostiene que las fronteras sociales y espaciales entre lo 'local' y lo nacional son dinámicas, multifacéticas y controvertidas; también, debido a las relaciones mediadas entre identidades oficiales y populares, las fronteras que trazan los ciudadanos populares son infinitamente dúctiles, pues cambian con la 'raza', el género y la posición de clase.

Esta interrelación y complejidad automáticamente plantea interrogantes acerca de la relación supuestamente fija entre gente y lugar en los estados nacionales (véase capítulo 1; cf. Balibar 1990: 337; Jacobs 1995). El hecho de que esta rearticulación cambia con la movilidad o se vuelve mas contingente y abierta no ha llamado la atención de los investigadores hacia las relaciones de ciudadanía entre los sujetos. En tér-

minos legales generales, se asume que la relación entre ciudadanos y el espacio de la nación es estática: la ciudadanía otorga acceso a la mayor parte del territorio nacional (excepto a aquellas áreas que más interesan para la 'seguridad nacional' como las bases militares). Dentro del territorio nacional, los sujetos siguen siendo ciudadanos por su ubicación 'natural' fuera del territorio, son desplazados temporalmente (como turistas, trabajadores en el exterior, etc.) o se rompe la relación entre la gente y la tierra (mediante el exilio o la guerra, por ejemplo).

Y sin embargo, estas concepciones formales de lugar no reconocen las filiaciones complejas y multifacéticas -'estructuras de sentimiento y actitud' (Said 1994)- con lugares dentro y más allá de lo nacional. Aunque estas estructuras de sentimiento sean controvertidas, se produzcan socialmente y se negocien a cada momento, se trazan todavía fronteras en torno a ciertos lugares como 'nuestro' o 'suyo', y se reafirman las distinciones entre regiones y naciones. Una explicación de las relaciones múltiples entre lo local y lo nacional, entre identidades, nación y política, gira en torno a los usos que hace la gente de los lugares y a las prácticas incrustadas. Al ocuparse de las mediaciones entre ciudadanos y 'su' territorio, este capítulo resalta un amplio campo de imaginación geográfica entre ellos[1]. Esta mediación extiende la hegemonía potencial de identidades nacionales oficiales, si bien implica que dicha hegemonía puede desplazar o desestabilizar los sentidos nacionales de identidad, como podemos ver en los ejemplos.

El capítulo contiene cuatro secciones principales, cada una detalla una dimensión diferente de las geografías vividas e imaginarias de los ciudadanos nacionales. La sección sobre el 'regionalismo' echa un vistazo a las ideas populares acerca de las diferencias entre las áreas nacionales, las identidades que se les atribuye y las formas en que estas geografías discursivamente constituidas dan forma a identidades colectivas. Se examinan las diferencias urbano-rurales y las diferencias entre regiones geofísicas. La sección sobre 'la estética popular de los lugares nacionales' trata de las formas en que el imaginario y el lenguaje estructuran la 'topografía cultural distintiva' (Said 1994: 61) de la nación en la América Latina poscolonial. Mientras Said traza una topografía cultural mediante las novelas, nuestra atención se centra en tradiciones orales, dichos, y discursos populares y elementos que expresan ideas acerca de la estética nacional. La sección 'Viviendo a través de la nación' examina y analiza los modelos de interacción con el territorio nacional

que desarrollan los sujetos durante el transcurso de su vida. Al ocuparse específicamente de experiencias migratorias, colonización y servicio militar, esta sección sugiere que la movilidad en torno al espacio nacional puede conducir a sentidos de identidad y pertenencia nacional cambiantes y contradictorios. Las filiaciones supranacionales en América Latina también condicionan los sentidos de pertenencia nacional: al compartir la misma lengua y una historia colonial, las naciones de la región tienen varias esferas mediante las cuales expresar identidades comunes. La sección 'Desafiando las geografías nacionales' examina la forma en que los sujetos populares producen y recrean con relación al territorio nacional nociones contra-hegemónicas de lugar e identidad. Esta sección sostiene que entre los grupos indígenas de la Amazonia ecuatoriana está ocurriendo un proceso de negociación con respecto al lugar, la nación y la identidad, donde se median los parámetros para la identificación subjetiva con la nación (como una comunidad y un lugar) a través de sentidos oficiales de lo nacional, aunque las implicaciones incluyen la emergencia de nuevas identidades no previstas por el estado. Emprendemos además una interpretación de las interconexiones entre lugar, movilidad e identidades nacionales con el fin de formular la idea de 'geografías de identidad'.

Regionalismo

En todo el mundo, ya sea en Gales, Bengala o Eritrea, se encuentra un fuerte sentido de identidad regional que va más allá de las filiaciones nacionales. Sea que las filiaciones regionales lleven o no a la gente al conflicto civil con el estado, el pertenecer a una región crea un sentido de comunidad e identidad que a menudo cuestiona y matiza el sentimiento nacional de formas sutiles y específicas. En este sentido, una región autoidentificada puede exigir centralidad para sí misma dentro del imaginario nacional, o sentirse excluida o diferente de la nación en conjunto. Los sentimientos regionales pueden verse exacerbados por luchas entre diferentes burguesías regionales, como ocurrió en Brasil y Argentina durante los primeros años de la república. Se expresan distintas agendas 'nacionales' e intereses económicos y políticos asociados. Ciertamente el contexto político económico para el regionalismo es evidente en el Ecuador, donde la élite serrana representa al go-

bierno, los intereses petroleros y la agricultura, mientras la élite costeña de Guayaquil depende de la manufactura, la industria agraria y la extracción, orientadas ambas a la exportación (Cueva 1982: Webb Vidal 1992). En torno a estas distinciones económicas se desarrollan dichos populares y conceptualizaciones de la 'otra' región, a través de las cuales se expresa la centralidad y la naturaleza del país. Los habitantes de Guayaquil dicen que los quiteños son insulsos, cursis, jerárquicos, conservadores y chapados a la antigua. Los serranos a su vez describen a sus compatriotas costeños como gente grosera y bulliciosa parecida a los monos, asociándolos con un agudo sentido comercial, anticlericalismo y exuberancia. La 'promiscuidad' de la ciudad de Guayaquil posiblemente se atribuye al hecho de que es el puerto de entrada al país. Estos estereotipos 'dialécticos' (Whitten 1985: 35) acerca de la gente de las dos ciudades también constituyen estereotipos acerca de las ciudades mismas. Se describe a Guayaquil como una ciudad sucia y caótica donde abunda el crimen, mientras que los quiteños ya se van a la cama a las diez de la noche. Si bien se encuentran estereotipos semejantes en todo el mundo, no se trata de reproducir aquí la rivalidad simplista y las dicotomías que ponen en circulación dichos estereotipos. Más bien se trata de resaltar el hecho de que estos dichos conocidos por todos refuerzan una imagen del país, de carácter metropolitana, centrada en torno a lo urbano y propia de la élite blanca. Sin embargo, cada lugar contiene a su vez diversidades sociales y discursivas que desafían esta dicotomía.

Los 'dichos' crean un discurso que se centra en las grandes áreas metropolitanas como lugares significantes de la nación, borrando o resaltando otros lugares urbanos y especialmente rurales. Las oposiciones discursivas entre Guayaquil y Quito dependen y se basan en una visión implícita y poderosa del *resto* del país. De la misma manera, las regiones andinas rurales del país se describen como zonas atrasadas, incultas y pobres, que dependen de la ayuda exterior y obstaculizan el desarrollo nacional[2]. Tropos andinos parecidos se encuentran en Perú y Colombia, donde existen viejas formaciones discursivas que dependen de estereotipos populares y de su refuerzo selectivo en documentos oficiales (véase Orlove 1993 sobre el Perú; y Wade 1994 sobre Colombia).

Durante los primeros años del período republicano, la región oriental del Ecuador estuvo fuera del 'mapa mental' discursivo de quienes tomaban las decisiones en la metrópoli[3]. A finales de la época co-

lonial, no se reconocía a la Amazonia como un área distinta de las demás, aunque en los primeros años del período republicano empezaron a surgir discursos cada vez más detallados acerca de la región amazónica. Entre 1830 y 1852 las primeras seis constituciones de la república no mencionaban la región amazónica, es decir, no la diferenciaban como un componente distinto de las geografías nacionales (Restrepo 1993). Desde la constitución de 1861 apareció por vez primera la llamada 'Provincia del oriente', aunque hubieron de pasar muchos años antes de que se realizaran proyectos para incorporar materialmente (y no sólo imaginativamente) la región dentro de la nación[4]. En el transcurso del siglo veinte, la imagen de la Amazonia ecuatoriana era la de un lugar inhóspito y hostil, habitado por animales feroces y 'tribus salvajes que adoraban al demonio' (citado en Restrepo 1993: 154). En el vecino Perú, la región amazónica se consideraba hasta 1930 como un lugar habitado por 'aborígenes' y 'tribus primitivas', 'un lugar fascinante y misterioso, con vegetación 'exuberante' y grandes riquezas, una "zona que no ha pisado el hombre" (Orlove 1993: 326, citando al geógrafo peruano Paz Soldán). Dada la profusa creación de paisajes, este primitivismo también sugería femineidad: selva y naturaleza salvajes (Norwood y Monk 1987; Blunt y Rose 1994). En la ficción el territorio amazónico del Ecuador estaba feminizado: la selva representaba un espacio femenino virgen que incomodaba a los colonizadores varones con su 'coqueta proliferación de identidades' (citado en Sommer 1991: 269). Sólo bien entrado el siglo veinte la 'topografía cultural distintiva' del Oriente ecuatoriano dejó de ser una amenaza para ser una promesa. La nueva superficie discursiva que crea y refleja el Oriente para la mayoría de los ecuatorianos (95 por ciento de los cuales viven en otras regiones) es una tierra de promesas, una tierra despoblada y llena de recursos que espera la modernización y el desarrollo (cf. Chirif et al. 1991). La abundancia de recursos, ubicados imaginariamente en el Oriente, reemplaza las nociones primitivas con nociones feminizadas de fertilidad, y con la posibilidad de un desarrollo productivo. Como nos dijo uno de nuestros informantes en la provincia del Napo, 'el Oriente mantiene al Ecuador porque genera el 67 por ciento del presupuesto nacional'. Sin embargo, persisten viejos imaginarios discursivos en observaciones populares (contradictorias) que consideran el Oriente como una región despoblada, 'incivilizada' y agreste.

La medida en que los ecuatorianos se consideran a sí mismos habitantes de un país que se define como territorio amazónico -el Oriente representa en la actualidad el 45.8 por ciento del total nacional (25% la Costa, 26.2% la Sierra, y el resto el Archipiélago de Galápagos)- se refleja en las respuestas de nuestros informantes. Cuando les preguntamos si el Ecuador era un país amazónico, el 77 por ciento en la provincia de Cotopaxi respondió que lo era. Al preguntar por qué era un país amazónico, obtuvimos varias respuestas, la mayoría relacionadas con geografía e historia nacionalistas, y con los conocimientos impartidos en la escuela. En general, casi la mitad (49%) de todos los informantes del Cotopaxi respondieron utilizando argumentos que aparecen en los discursos oficiales acerca del Amazonas (ya sea en los textos escolares y en las aulas, o en los anuncios del gobierno). De igual manera, un hombre quichuahablante de mediana edad que vivía en el Coca dijo que el Ecuador era amazónico 'porque el varias veces presidente Velasco Ibarra lo había dicho', refiriéndose así al discurso nacionalista acerca del oriente que surgió desde los años cincuenta en adelante.

Las geografías imaginarias de los habitantes del Oriente difieren de aquellas que se expresan en las nociones oficiales comunes acerca de las otras regiones del país. Desde el auge del caucho en el siglo diecinueve, los grupos indígenas de la Amazonia han sido obligados a migrar a las zonas caucheras o a escapar del reclutamiento de mano de obra. Actualmente el grupo quichua, que se encuentra básicamente en las provincias de Napo y Sucumbíos, es uno de los grupos indígenas más grandes de la Amazonia ecuatoriana (CONAIE 1989; Hudelson 1987). Los sujetos indígenas que se autoidentifican como tales en la provincia de Napo se refieren insistentemente al pueblo del Coca o al Oriente en general como la parte más bella del país, mientras otros grupos étnicos dicen que el oriente es la región menos bella del Ecuador. Estas imágenes positivas de la región local sugieren una filiación con el Oriente más cercana que la que tienen las poblaciones mestizas o blancas, las cuales constituyen sus identidades étnico-nacionales en relación con áreas que se consideran más civilizadas.

Parte de pensar en las regiones en términos sociales consiste también en que las comunidades piensan sobre los temas de la región y la nación en términos racializados. La demografía racial -la distribución de grupos raciales en el territorio- viene a ser el significante de las regiones mismas: la 'raza' se regionaliza y la región se racializa. La re-

gión interior de Colombia aparece en la imaginación popular como una región blanco-mestiza, mientras las regiones costeras (en particular la zona del Pacífico) se consideran negras, y la región amazónica más indígena. (Wade 1994). Sin embargo, las concepciones particulares de sociedades regionales toman en cuenta características regionales específicas y percepciones de distintos grupos: 'existe una oposición entre la costa del Atlántico y la costa del Pacífico, pues la primera no es tan negra, pobre y periférica como la segunda' (Wade 1994: 64). Sin embargo, esta diversidad está contenida en el espacio nacional:

> *Se tiende a ver más fácilmente a los negros (que a los indios) como ciudadanos colombianos, aunque no ciudadanos típicos ni ciudadanos que representan a Colombia en la mayoría de discursos acerca de la identidad nacional.*
>
> (Wade 1994: 36)

Una historia de esclavitud, colonización y desarrollo económico está detrás de la 'geografía imaginaria' que da forma al imaginario nacional colombiano. La asociación de grupos racializados (regionalizados) con áreas específicas de la nación es, en Colombia como en otros países, el resultado de una serie de procesos históricamente específicos.

Entrevistas con habitantes de la provincia serrana de Cotopaxi, Ecuador, revelan ideas claras acerca de dónde viven diferentes grupos étnico-raciales en la nación (aunque a veces se los ubica fuera de la nación). En una población étnica diversa (que comprende 39 por ciento de indígenas, 21 por ciento de mestizos y cholos, 19 por ciento de 'blancos', y un 36 por ciento de individuos cuyo origen no se puede atribuir a ninguno de los otros grupos), existe una notoria consistencia en la forma en que se imaginan estas poblaciones que están distribuidas, es decir, los componentes (racializados) de la comunidad nacional. Los mestizos son imaginados como habitantes de las ciudades principales (de acuerdo con el 47 por ciento de los informantes) o alrededor de todo el país (22 por ciento), mientras los blancos se consideran predominantemente urbanos (57 por ciento de los informantes). Además, se piensa que los blancos se encuentran específicamente en las oficinas. Una mujer indígena dijo que los blancos están 'en las oficinas'[5]. Por otro lado, los negros son vistos como habitantes propios de la costa, de Esmeraldas y en menor grado del Valle del Chota (66 por ciento). Los

grupos indígenas se identifican como habitantes de áreas y comunidades rurales (51 por ciento), pero también de zonas serranas (19 por ciento) y de todo el país (11 por ciento) (cf. Klump 1970; Stutzman 1974). En otras palabras, pese a una población localmente diversa que comprende casi todo el conjunto de grupos étnicos nacionales (excluyendo los negros), persisten estereotipos acerca de los lugares donde se localizan diferentes grupos dentro de la nación. Estas geografías imaginarias racializadas circulan en gran medida dentro de la cultura popular, y sus matices específicos se deben sólo en parte a concepciones oficiales de cómo está organizada la comunidad nacional[6]. Aunque en ocasiones se vuelve a representar al Ecuador como un país con comunidades indígenas pintorescas en la Sierra y el Oriente, esta nueva forma de reflejarse depende mucho de geografías imaginarias populares.

Aunque a menudo racializadas, las relaciones entre la nación, el lugar y la 'raza' son históricamente variables, cambiando según el contexto político y social dentro del cual la gente crea filiaciones con el espacio y las comunidades que en él viven. La identificación de grupos indígenas serranos en Bolivia revela cambios profundos alrededor de diferentes 'escalas' de filiación a lolargo de dos siglos. Las identidades en evolución del grupo aymara ilustran un alto grado de fluidez en la interfaz entre la 'raza', el lugar y la nación. Durante el siglo dieciocho y el presente, la identificación étnica regional entre la población indígena del altiplano fue reemplazada por identidades parroquiales o locales basadas en el lugar de nacimiento (Albó 1987; cf. Platt 1993)[7]. A pesar de que la denominación *campesino* ofrecía alguna posibilidad para una amplia identificación regional durante mediados del siglo veinte (además de sus connotaciones de clase), no lograba eludir las implicaciones de indianidad, inferioridad y marginalidad que se atribuían a los habitantes rurales del altiplano. En este contexto, una identidad culturalmente orientada basada en diferencias lingüísticas y culturales surgió en los años setenta, movilizando a toda una variedad de individuos cuya identidad 'aymara' fue interpelada con éxito, en particular por el movimiento campesino Katarista de envergadura nacional. Sin embargo, esta identidad cultural -con su difusión socioespacial correspondiente- coexiste con una identidad andina en la cual se articulan diversas identidades locales. La coexistencia de identidades en varias escalas espaciales, cada una con su propia 'historia' y 'geografía', anula

la idea de una identidad 'aymara' esencial con fronteras socioespaciales dada y una trayectoria inmutable (*figura 5.1.*).

Un sentimiento de filiación espacial en América Latina se expresa en el término *patria chica*. Refiriéndose al lugar de origen de un inmigrante o a un lugar donde uno se siente en casa, la idea de patria chica plantea la existencia de filiaciones espaciales superpuestas con la patria y el lugar de origen. Si bien su uso no es tan difundido en el Ecuador como lo es en Perú y Colombia, el término popular de *patria chica* plantea algunas interrogantes interesantes acerca de la pertenencia y la filiación a la luz de otras facetas de la identidad. En la provincia ecuatoriana de Napo, un joven 'blanco' identificaba su patria chica con Quito y Galápagos, una mezcla interesante de dos sitios (el uno cultural, el otro natural, el uno central, el otro periférico) que aparecen en representaciones oficiales de la nación[8]. De los habitantes de Cotopaxi que entrevistamos (más de la mitad de los cuales hablan quichua), casi un tercio identificó una *patria chica* en términos de su lugar de nacimiento y de filiaciones familiares. Sin embargo, un cuarto de aquellos que se filiaban a una *patria chica* dentro de la provincia del Cotopaxi afirmaron tener un sentido de filiación con lugares en la Costa o en otras provincias de la Sierra adonde habían emigrado y vivido durante su vida.

Los ejemplos anteriores de Colombia, Bolivia y Ecuador evidencian la manera en que la gente entiende las regiones y las diferencias *dentro* de la nación, revisando ideas populares acerca del lugar y a dónde pertenecen distintas comunidades dentro de la nación. La gente puede sentirse 'peruana' o 'colombiana', sin embargo, la forma en que piensan acerca de esa identificación está en relación con lugares no-locales dentro de la nación, organizados en términos de regiones y poblaciones racializadas. El material también sugiere que los lugares a través de los cuales la gente imagina sus comunidades y sus filiaciones espaciales no son fijos, sino que pueden cambiar según la movilización sociopolítica. El ejemplo aymara mostró cómo lo que parece ser una identidad social esencial se expresa a través de comunidades y lugares espacialmente contingentes y mutables, en constante transformación a lo largo de la historia boliviana. En la siguiente sección examinamos cómo estas identidades superpuestas están asociadas con representaciones y estéticas no verbales.

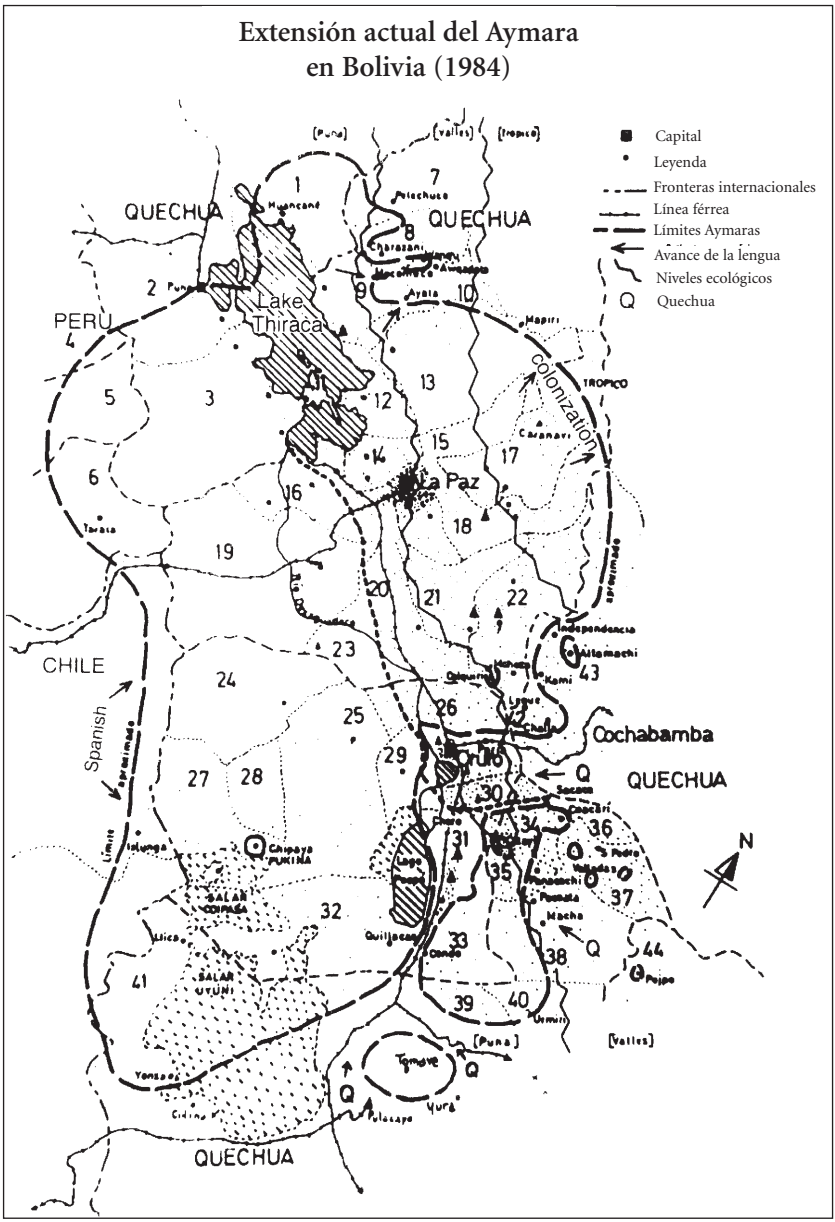


Figura 5.1
La extensión socioespacial de la identidad aymara en 1984, con la interacción dinámica del Aymara, el Quechua y el Castellano

La estética popular de lugares nacionales

La conexión entre la 'geografía imaginaria del paisaje y la comunidad imaginada de la nación' (Daniels 1993: 243) ha sido investigada por mucho tiempo en términos de pintura paisajista en países metropolitanos. Sin embargo, en países no metropolitanos -tanto en la cultura popular como en la cultura de élite- se aprecia mucho la conexión entre estética, paisajismos e identidades nacionales (Rowe y Schelling 1991; Canclini 1993). Esta sección explora las conexiones entre representaciones estéticas del espacio nacional, identidades nacionales, y el papel de la cultura material en la provisión de íconos nacionales. En América Latina, al igual que en otras partes del mundo, la producción, circulación y consumo de productos de estética 'nacional' resulta de interacciones complejas que involucran relaciones de hegemonía y disputa entre culturas 'populares', el estado e ideologías nacionalistas (Canclini 1993; véase también capítulo 4).

En América Latina, al igual que en pinturas paisajistas e identidades nacionales inglesas, muy rara vez existe un consenso permanente acerca de qué paisajes y leyendas en particular compendian la nación (Daniels 1993: 4). Esta afirmación es cierta especialmente para el Ecuador, donde la gente tiene ideas muy cambiantes acerca de los paisajes nacionales, dependiendo de su clase, 'raza', lugar y edad. Un campo para la circulación y consumo de representaciones estéticas nacionales es la Casa de la Cultura Ecuatoriana, en Quito, visitada por miles de escolares y adultos todos los años. Una de las salas más grandes es la del siglo diecinueve, que contiene retratos del héroe de la Independencia, Simón Bolívar, así como paisajes urbanos del pasado, ex-presidentes en escenarios interiores y panoramas alegóricos de 'América'. Los paisajes que se exhiben en la galería muestran lugares y acontecimientos de Quito, reafirmando -mediante representaciones de plazas urbanas y hechos históricos 'nacionales' que ocurren en la capital- la importancia central de los centros urbanos en la narrativa nacional[9]. Se representa la historia 'nacional' en espacios sociales metropolitanos, urbanos y predominantemente 'blancos', y en este museo nacional, Quito es el lugar que 'representa' al Ecuador, Además, la combinación de metrópolis con la nación reitera el papel de la ciudad como punto de partida del proyecto colonizador del progreso (Jacobs 1996). De igual manera los retratos de ex-presidentes se refieren a los centros de toma de decisiones y a espacios domésticos de la élite central, con su elegante indu-

mentaria y varios distintivos de su función, como documentos, fajines, etc.

Al mismo tiempo que esta estética se presenta mediante exhibición pública, otras representaciones del 'Ecuador' y su gente se producen y despliegan. Algunos de los elementos más difundidos son pequeñas pinturas de ambientes rurales, sobre todo andinos, conocidos como *pinturas de Tigua*. Adquiridas por turistas y ecuatorianos, estas pinturas se exhiben en calles y parques y ofrecen una estética alternativa de lugares nacionales (Figuras 5.2. y 5.3.). Recurriendo a modelos de vida basados en economías campesinas mixtas de subsistencia, las pinturas de Tigua utilizan un estilo cándido con poca o ninguna perspectiva y colores brillantes para mostrar figuras, animales, viviendas rurales, poblaciones andinas y rasgos del paisaje. Se utiliza pintura acrílica sobre cuero extendido sobre marcos de madera que representan espacios 'nacionales', desde la perspectiva del campesinado indígena de la Sierra. Escenas domésticas (como un nacimiento, la Figura 5.3.) representan casas de adobe y redes familiares y comunitarias que permiten la reproducción diaria y generacional. Firmemente asentados en la comunidad nacional imaginada, los productores de *pinturas de Tigua* recentran la nación -en los Andes- y 'nacionalizan' un área que por mucho tiempo ha sido marginada y que generalmente no se imagina como parte de la nación.

Figura 5.2.
Pintura de tigua que muestra un pisaje rural andino del Ecuador

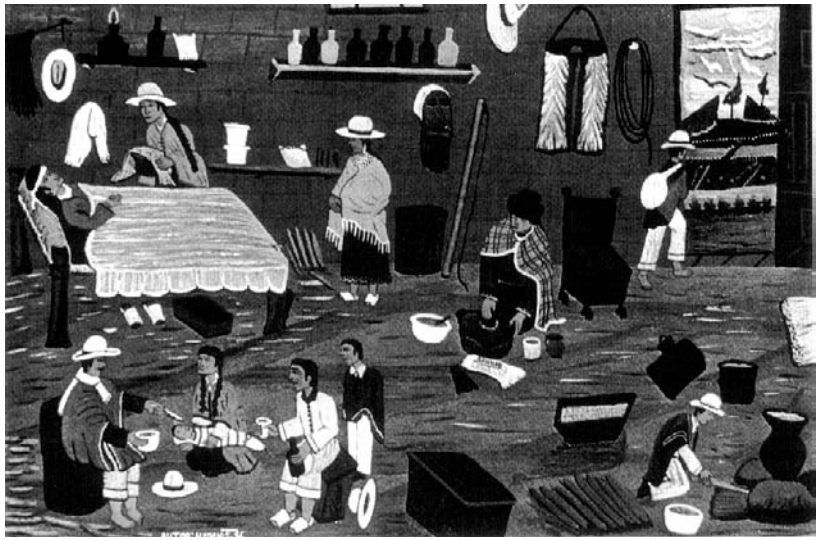


Figura 5.3.
Pintura de tigua que muestra el interior de una vivienda después de un nacimiento

Utilizando distintas ideas acerca del ambiente, la moralidad y la política, las representaciones populares de los Andes desafían no sólo la importancia de Quito en los imaginarios 'nacionales', sino también las jerarquías socioeconómicas derivadas. Las representaciones de picos y montañas hacen uso de cosmovisiones andinas contemporáneas que cuestionan y limitan el poder estatal secular (v.g. Guerrero Arias 1993; Silverblatt 1988; Radcliffe 1990a). La yuxtaposición de banderas nacionales y cumbres de montañas en las pinturas de Tigua recurre a discursos complejos que especifican tanto las interrelaciones como las distancias entre los campesinos y la nación. Los vínculos se ilustran en títulos estatales y sistemas judiciales que garantizan las propiedades y las identidades nacionales campesinas, pero están condicionados por distinciones entre poderes políticos estatales y poderes que dan vida y vienen de la montaña *apu* (deidad) y por un escepticismo campesino acerca de la capacidad del Estado para fomentar el desarrollo en áreas rurales.

La compleja y ambigua relación entre campesinos y nación desde la perspectiva de la pinturas de Tigua está contextualizada por los usos oficiales de estos elementos. Las pinturas son ampliamente difun-

didas por el Estado ecuatoriano en el turismo, y reproducidas en postales y afiches, siendo apropiadas parcialmente por el estado. Sin embargo, la amplia distribución y consumo de las pinturas de Tigua reconfiguran profundamente los paisajes 'nacionales' a través de los cuales los ecuatorianos imaginan su lugar. Especialmente en el consumo de pinturas por parte de los turistas, la estética andina del espacio nacional se refleja en el Ecuador con efectos sutiles en las identificaciones. Si bien Canclini (1993) sugiere que este proceso es un proceso de 'hegemonía aliada con subalternidad' para producir culturas híbridas, la pintura va más allá en su reconfiguración de aquellas mediante una nueva territorialización y reflexión de la estética nacional del espacio.

En otros países de América Latina, las prácticas populares se utilizan para renegociar las perspectivas oficiales de la nación y su representación. El consumo público de una bebida alcohólica de color rojo y blanco en el pueblo mestizo de Sicuano al sur del Perú, se basa en un sentido estético (pero también económico y político) de la identidad (Orlove 1986). Los ingredientes elegidos para dar color al producto destilado (incoloro) de la caña de azúcar son artículos que no se encuentran en otras partes del Perú a excepción de Sicuano debido a su posición dentro de las redes de comercio y distribución que se extienden a la Sierra meridional y a la Costa. La coloración de la bebida refleja los colores de la bandera peruana -rojo, blanco, rojo- y coloca firmemente a Sicuani dentro de la nación, reconociendo su legitimidad. Sin embargo, al usar productos locales-regionales para formar la imagen de la bandera nacional, esta práctica aparentemente patriótica está asociada con demandas de autonomía regional y estatus regional. Como ocurre con las *pinturas de Tigua* en el Ecuador, la representación visual de la bandera nacional se refleja y desarrolla sobre la base de un discurso de afiliación local dentro de un sentido (así calificado) de identidad nacional.

El pueblo expresa juicios estéticos detallados acerca de diferentes lugares de la nación, fuera del contexto de ocasiones formales y formas representacionales específicas. Las entrevistas realizadas en Ecuador demuestran evidencias de discriminación estética en la gente y representación imaginaria de distintos lugares nacionales. Además, muy pocos informantes se rehusaron a nombrar un lugar que fuese de su agrado, aunque sí se mostraron muy poco dispuestos a nombrar un lugar que no les agradara[10]. Para personas de diversas filiaciones étnicas

en la provincia serrana de Cotopaxi, los lugares más bellos del Ecuador están sobre todo en la Sierra, lo cual refleja su propia experiencia y las imágenes nacionales oficiales (cf. capítulo 3). Más de la mitad (51 por ciento) identificaron poblaciones y características naturales de la Sierra como los lugares más hermosos del Ecuador. Quito fue el lugar más estéticamente agradable para un quinto de los informantes, lo cual refleja la importancia (oficial/popular) de la capital en los imaginarios nacionales; al mismo tiempo, sólo el 11 por ciento identificaron otros lugares como Ibarra, Imbabura, Baños, Chilla Grande y 'la ciudad' en general' como los lugares más agradables. Atractivos naturales como las Islas Galápagos, el volcán Chimborazo, las playas y los paisajes de la Sierra fueron mencionados por casi la mitad de los informantes. Pese a que las instancias oficiales prestan mucha atención a la Mitad del Mundo, solamente una persona mencionó este complejo turístico como el lugar más hermoso del país. La discriminación entre rasgos nacionales en base a criterios estéticos difería significativamente de las ideas populares de lo que representaba al Ecuador en el mundo. Nuevamente figuraban en primer lugar rasgos del paisaje y la naturaleza (incluyendo las Galápagos, el Chimborazo y el Cotopaxi), aunque sitios de carácter nacionalista (la Mitad del Mundo) y objetos (la bandera, el escudo) cobraron mayor importancia.

Viviendo a través de la Nación

Si bien el conocimiento y las imágenes de la nación se constituyen mediante representaciones verbales y visuales, el material y la procesión experiencial de ciudadanos a través del espacio nacional es otro aspecto (a menudo olvidado) de la formación de identidades nacionales. Los sentidos nacionales de pertenencia son procesos espaciales dinámicos que se desarrollan en el espacio y el tiempo y a través de lugares específicos y prácticas como peregrinaciones religiosas, migraciones laborales y de colonización, servicio militar. etc. Una nación tiene en sí misma una relación espacial dinámica y comprende una historia y una sociedad. Mientras algunos comentaristas han puntualizado correctamente la importancia del territorio y la organización espacial interna de las naciones (a menudo equiparada con la división del territorio en áreas administrativas: v.g. William y Smith 1983), las implicaciones de

entender la nación como un conjunto de prácticas y un imaginario geográfico no han sido asumidas plenamente.

La obra de Anderson (1991) sobre comunidades nacionales imaginadas descansa sobre una imaginación geográfica (en gran parte no reconocida) que le permite vincular temas de espacio y nacionalidad con la nación. En primer lugar, Anderson detalla el movimiento de los líderes nacionales de los estados coloniales del Sudeste asiático, discutiendo la manera en que éstos, primero como escolares y luego como universitarios y administradores, se movieron por las jerarquías urbanas y las redes institucionales creadas por los gobiernos coloniales de Francia y la Gran Bretaña en la región. En la época previa a la Independencia, los individuos llegaron a experimentar, representar y sobre todo a personificar una 'nación' a través de su conocimiento y educación en varias partes del territorio (capítulo 6). Instituciones, geografías y biografía se unieron para ofrecer la posibilidad de lo que podríamos llamar un 'patrón' para una nación independiente alternativa poscolonial. Una trayectoria vital fue trazada sobre una cuadrícula 'nacional' geográfica-social; y se conformaron subjetividades (ideología del 'nacionalismo') mediante experiencias en diversos lugares (primero coloniales, luego nacionales). Anderson se ocupa fundamentalmente de una pequeña élite de intelectuales 'nativos', líderes de movimientos nacionalistas, ideólogos anticolonialistas, cuya experiencia fue interpretada y luego mediada a través de instituciones coloniales y poscoloniales. La racionalización de sus trayectorias cumplió una función en particular durante la fundación y consolidación de una nación poscolonial.

Por el contrario, las experiencias de los obreros, las trabajadoras domésticas, los inmigrantes y los conscriptos -para nombrar sólo algunos- no son mediadas a estos niveles, aunque revelan otras dimensiones para la formación y movilidad de la identidad. Actualmente en América Latina la experiencia de la migración es de carácter democrático, en la cual esperan participar todos como iguales, y en donde las ideas de afiliación, nación y posición son componentes autoconscientes de discursos alrededor de lo urbano. La migración recurre a nociones de individualidad, promoción familiar, compromiso con instituciones nacionales (escuelas, hospitales, servicios públicos, administraciones estatales) e ideas de progreso y desarrollo, por lo cual tiene lugar en un campo intensamente cargado. Cuando ocurrieron migraciones masivas a las ciudades, sobre todo después de los años cuarenta en

muchos países de América Latina, la situación y experiencias sociopolíticas de los migrantes condicionaron la participación de las identidades populares en los asuntos relacionados con la territorialidad y la filiación. Si bien el movimiento no fue suficiente para la formación de la conciencia nacional, los cambios socioeconómicos vinculados con la migración fueron notorios en términos de *cómo* (en qué contextos institucionales y sociales) y dónde (en áreas urbanas/rurales, ciudades y/o regiones específicas) se creaban y experimentaban identidades con el espacio. Cuando en los discursos desarrollistas de lo nacional, la urbanización empezó a significar progreso, los inmigrantes accedieron potencialmente a recursos culturales, sociales y económicos al llegar a la ciudad. El imaginario donde la ciudad es el epítome del progreso nacional se refuerza materialmente por la asignación de recursos y movimientos demográficos.

En las grandes olas migratorias del campo a la ciudad que han ocurrido en América Latina, se han transformado las experiencias populares de lugares (y culturas, sociedades y economías asociadas) junto con los imaginarios nacionales. Aunque los países del cono sur como Argentina, Chile y Uruguay ya eran ampliamente urbanizados a inicios del siglo veinte, otros países han sido testigos de rápidos y constantes movimientos demográficos hacia las ciudades entre los años cincuenta y noventa, sobre todo hacia las grandes metrópolis. Mientras que el 42 por ciento de la población de la región era urbana en 1950, este porcentaje se elevó al 72 por ciento en 1990, debido a tazas de crecimiento urbano anual que promediaban el cuatro por ciento durante esas décadas. No nos sorprende que estos cambios demográficos produjeran una serie de transformaciones sociales y económicas de gran alcance, ni tampoco la explosión de barrios marginales en la periferia de las grandes ciudades (el lado negativo del discurso del progreso urbano), así como el desarrollo de actividades económicas informales y la creación de nuevas culturas urbanas populares de carácter sintético. En términos de identidades nacionales, la migración a las ciudades fue importante desde muchos puntos de vista. A menudo los migrantes aspiraban a mejores oportunidades educativas para ellos y sus hijos, lo cual les ponía en mayor contacto con la escolarización nacionalista en todo el sistema educativo (capítulo 3). Como el número de mujeres fue significativo en la migración del campo a la ciudad en América Latina, alcanzando mayores niveles educativos (especialmente entre grupos de

edad más jóven), este acceso a las áreas urbanas y a los servicios concomitantes fue de especial importancia para las identidades nacionales femeninas (capítulo 6). Además, la inserción de los migrantes y sus familias en el proceso político urbano a menudo parecía transformar su sentido de filiación nacional y articulación de la 'comunidad'. Sin embargo, la migración y las consiguientes transformaciones socioculturales no necesariamente significaron el final de filiaciones con otros lugares; las lealtades provinciales y locales permanecieron y fueron fortalecidas en ciertas poblaciones.

Estos temas pueden ser investigados en el caso del Perú, un país donde la migración tuvo como resultado la duplicación de la población urbana entre 1950 y 1990 (del 36 al 70 por ciento), y cuya capital, Lima creció hasta albergar más de seis millones de habitantes durante el mismo período. Trabajando en el barrio de San Martín de Porres, al noroeste de Lima, Degregori et al. (1986) identificaron las transformaciones que experimentaron los migrantes en sus ideas acerca del lugar, el origen y la identidad desde el período inicial de asentamiento hasta la 'segunda generación' de los hijos adultos de los inmigrantes. En entrevistas con familias de inmigrantes, emergían una variedad de sentidos 'superpuestos' de pertenencia y lugar. Mientras que antes de la migración las identidades se expresaban en términos de afiliación con una población, los primeros inmigrantes tomaron conciencia de la diversidad de los orígenes de sus vecinos y por ende de la coexistencia en un tiempo homogéneo de muchos pueblos provinciales. Como explicó Mateo, un informante:

> *Tengo amigos de varios lugares, tanto de la Costa como de la Sierra. Tengo muy pocos contactos, no veo mucha diferencia; cuando encuentro a tres personas del Cuzco, Arequipa y Ayacucho, para mí son iguales, porque me siento como ellos.*
>
> (Degregori et al. 1986: 163)

Identificarse como peruano fue la respuesta discursiva a un shock producido por la identificación con otros inmigrantes; 'yo me identifico como peruano que soy', dijo Pedro, un inmigrante. La vida cotidiana en el barrio inauguraba un sentido de filiación nacional, permitiendo a los migrantes crear discursivamente 'la imagen de su comunidad' compuesta por provincianos como ellos (Anderson 1991: 6).

Pero las identidades nacionales también se expresaban en relación con una pluralidad de culturas que juntas forman 'lo nacional': ser peruano no significa la pérdida automática de diversas costumbres y 'tradiciones' regionales. La identidad nacional de los migrantes recurría a su conocimiento orgulloso y autoconsciente de diversas prácticas culturales (y su participación en ellas) asociadas con regiones subnacionales y no con todo el país. En palabras de Elsa, una mujer que emigró a Lima:

> *Las costumbres de uno son las costumbres de todos; no soy una serrana pero bailo huaynos (baile asociado con los campesinos andinos(; los de la Sierra comen comida del Norte. Es lo mismo para nosotros, es igual; no decimos 'me gusta esto porque es de aquí o de allá'.*
>
> (Degregori et al. 1986: 163)

Sin embargo, reconocer la diversidad en lo nacional no garantiza la reproducción de todas las prácticas 'locales-regionales', como lo revelan la música, el baile y el canto (para otros ejemplos de estas reconversiones culturales urbanas, véase Villa 1991). Al migrar a la ciudad, los campesinos andinos a menudo se tornan reacios a utilizar el quechua con sus hijos u otros migrantes serranos, si bien con frecuencia abandonan formas de vestir 'típicas' de los Andes. Por el contrario, la aceptabilidad de la música andina fue enmarcada y legitimada por leyes aprobadas durante el régimen militar de Velasco, que desde 1975 exigió a todas la estaciones de radio del país que dedicaran por lo menos un 7.5 por ciento de su programación a la 'música folklórica' (Turino 1991; 1990; Llorens 1991). Definida como música 'nacida directamente de las tradiciones y costumbres del pueblo.. .y especialmente de las zonas rurales', la música folklórica representó un 15.2 por ciento de la transmisión radial en Lima durante 1987 (Turino 1991: 274-5). Así a diferencia de Guatemala, donde el estado ha reconvertido culturalmente el traje en una práctica cultural nacional (capítulo 1; cf. Sommers 1991), en el Perú es la música a través de la cual lo 'nacional' se reimagina y reconfigura.

Sin tomar en cuenta las cambiantes identificaciones espaciales, los inmigrantes de la primera generación conservan vínculos con sus áreas de origen a través de numerosas asociaciones regionales y provinciales de la capital (Altamirano 1980). Por el contrario, los habitantes

más jóvenes del barrio muy pocas veces han visitado el lugar de nacimiento de sus padres (Degregori et al. 1986: 255). En lugar de estar vinculados a una provincia específica, los inmigrantes son identificados por otros y se identifican a sí mismos como *costeños* o *serranos*, 'miembros de uno de los dos grandes polos de la dicotomía histórica que divide al país' (Degregori et al. 1986: 255). Sin embargo, los grupos de inmigrantes más jóvenes tienen un fuerte sentido de la igualdad entre serranos y costeños en cuanto amplias categorías sociales, menos ligadas a las jerarquías discursivas que ponían a la costa por encima de la Sierra. En este sentido su visión es más 'nacional', identificando grandes diferencias regionales al tiempo que niegan estereotipos degradantes. Sin embargo, Degregori, Blondet y Lynch se preguntan si esta igualdad está ligada específicamente a la ubicación de los inmigrantes en Lima, donde el estigma del origen regional puede de hecho minimizarse con la participación en actividades y espacios compartidos[11].

Empero estas identidades históricamente persistentes de costeños y serranos son de carácter contingente y son propensas a ser abandonadas en favor de una identidad provincial abarcadora cuando se ven enfrentadas a la sociedad racista, centralista y señorial de Lima. Como nos dijo Luisa, una informante:

> *El provinciano es para mí... bueno, depende, porque también hay provincianos vagos, pero los provincianos son buenos trabajadores, y no dicen 'bueno, estoy cansado, ya no quiero trabajar', y así por el estilo. No, siguen adelante, mientras que el limeño es limitado.*
>
> (Degregori et al. 1986: 270)

Cuando es colocada frente a una comunidad limeña imaginada, la identidad provincial resulta trabajadora y resignada: otros términos de referencia incluyen la honestidad de los *serranos* y su gran voluntad de lucha. Con elementos de identidad de clase, la identidad provincial positiva también utiliza una cultura popular dinámica (en parte provincial pero sobre todo recientemente sintetizada), una alternativa a la cultura de élite que reclama la burguesía limeña. Como explica Hugo, un inmigrante de la 'segunda generación': 'prefiero sentirme más peruano que limeño' (Degregori et al. 1986: 163). Ser peruano en lugar de limeño, como afirma este informante, exige una identidad nacional y al mismo tiempo la califica: en realidad lo que quiere decir es 'soy perua-

no pero no en el viejo sentido de la palabra, es decir no soy limeño'. Además de recalcar otras filiaciones espaciales e identidades nacionales, las respuestas revelan las negociaciones en torno a lo 'nacional' en términos de clase y lugar.

> *(Los hijos de los inmigrantes) prefieren definirse -como se define un sector de los inmigrantes más viejos- como peruanos de San Martín de Porres, habitantes de una Lima desprovista de sus atributos criollos y coloniales que se convierte en un campo de batalla entre una tendencia predominante hacia la internacionalización y otra hacia la 'andinización' o 'cholificación'.*
>
> (Degregrori et al. 1986: 26)

El caso de Lima ofrece un excelente ejemplo de la expresión de identidades (multifacéticas) mediante referencias a una diversidad de lugares al mismo tiempo. Además, estos inmigrantes expresan la identidad en relación con una variedad de escalas espaciales, de acuerdo con el contexto y la biografía. Los inmigrantes no reemplazan una identidad provincial o pueblerina con una identidad nacional determinada, sino que retienen y renegocian a partir de sus múltiples posiciones. Los inmigrantes constantemente reexpresan sus identidades en términos del vecindario, Lima, el origen provincial, el par costeño-serrano, Perú, de acuerdo con los elementos discursivos y relacionales concomitantes. Cada filiación geográfica con su propio sentido de pertenencia permite a los inmigrantes intervenir en debates acerca de la nacionalidad peruana.

Otro movimiento donde participa un gran número de personas (aunque se limita a ciertos grupos de género y edad) es la conscripción y el servicio militar, una obligación civil masculina en la mayoría de los estados de América Latina desde principios del siglo veinte (introducida en Chile en 1900, en Ecuador en 1902 y en Brasil en 1916). El estilo de vida militar y la masculinidad 'tradicional' a menudo han estado fuertemente asociados en representaciones y sentidos del yo en América Latina que tienen que ver con discursos modernistas de orden, higiene, educación y obligación moral. Mientras que en la mayoría de los países las Fuerzas Armadas recurren a hombres de clase media alta que son a menudo mestizos, el servicio militar recluta más bien a grupos sociales y racialmente diferentes por cortos períodos de tiempo; en el Brasil el 50 por ciento de la tripulación de la Armada es negra (Rouquié

1987: 97, 64). La división entre los conscriptos y los oficiales profesionales, socialmente segregados y de elevada educación puede ser grande, sobre todo en las sociedades más multiétnicas (Duncan 1991; Rouquié 1987). Los oficiales pueden sentirse superiores a los conscriptos, como ocurre en Bolivia donde éstos son básicamente 'indígenas', mientras los oficiales son blancos. En Ecuador esta diferencia racial no es tan notoria, pues los oficiales mestizos vienen sobre todo de pequeños pueblos y áreas rurales, especialmente en la Sierra (Hurtado 1977, 248).

El reclutamiento voluntario raras veces ha sido utilizado, excepto en Uruguay, aunque últimamente se evade con frecuencia el servicio militar obligatorio, como ocurría en el siglo diecinueve (Rouquié 1987: 94). Actualmente la constitución ecuatoriana exige a los ciudadanos varones mayores de diecinueve años que cumplan 12 meses de servicio en uno de los campos militares del país (Molina Flores 1994). Como la mayoría de conscriptos no son profesionales, las Fuerzas Armadas tienen como objetivo ofrecerles 'la oportunidad de recibir educación básica y entrenamiento en trabajos que les serán útiles cuando vuelvan a la vida civil' (Molina Flores 1994: 141). Generalmente esta educación se imparte a una comunidad imaginaria que habla castellano y conoce la nación. Por ejemplo, el programa de alfabetización en castellano que fue introducido en el ejército guatemalteco incluía un 14 por ciento de conscriptos que no hablaban esta lengua, y dos tercios que eran analfabetos (Rouquié 1987: 97). La educación militar ecuatoriana es altamente patriótica y expone a los reclutas a una veneración de los símbolos nacionales -la bandera, el himno, las armas, el territorio y la historia- más intensa y frecuente de la que reciben los escolares según los requisitos del *currículum* nacional (Hurtado 1977; cf. capítulo 3).

Sin embargo, cabe destacar que sólo un pequeño porcentaje de la población masculina entrevistada en el Ecuador ha prestado servicio militar, con cifras de alrededor del 16 por ciento en Cotopaxi, especialmente entre los varones mayores de 45 años[12]. Así, aunque se supone que la masculinidad militar expresa la identidad nacional en América Latina, en la práctica es sólo una masculinidad entre varias (capítulo 6) y una forma de experimentar diferentes regiones del país. En nuestras entrevistas, se hizo evidente entre las poblaciones indígenas y mestizas de las provincias que se percibía el servicio militar como algo que debía ser evitado. Algunos habitantes preferían pagar una multa (equivalente a 164 dólares) que les eximiera de esta obligación, y otros se

arriesgaban a no pagarla (y a ser reclutados a la fuerza los fines de semana)[13].

Sin embargo, para quienes no participan en el servicio militar, los efectos de ser trasladados a otro pueblo o región con un grupo distinto de personas es una experiencia profundamente transformadora. Para un ex-conscripto ecuatoriano que actualmente vive en un pueblo del Oriente, el servicio militar no le llevó fuera de esta región (fue asignado a Shell Mera), aunque sí inspiró en el un amor por el país entero y por el contexto de la ciudadanía formal. A diferecia de otros informantes de la provincia del Napo, Eloy aseguraba que no tenía identidad étnica o una patria chica, sino que amaba a todo el país y que la ciudadanía descansaba en el conocimiento que indicaba el énfasis que el ejército ponía en la educación continua. Los comentaristas indígenas ecuatorianos aceptan que el servicio militar tiene éxito en la integración de grupos indígenas en la nación. Sin embargo, las relaciones racializadas entre conscriptos y oficiales pueden ser problemáticas para la imaginación de una comunidad compartida, donde más de la mitad de los oficiales cree que los indios son inferiores, como en el caso de Guatemala. En estas circunstancias, es más probable que los conscriptos conserven filiaciones regionales o étnicas en lugar de que se identifiquen con una comunidad nacional que los discrimina de manera tan manifiesta.

El ampliar la masculinidad también es un componente clave del servicio militar, y los mismos conscriptos defienden la virilidad y el machismo (que se entiende como un rasgo positivo) en oposición a los hombres feminizados que evaden la conscripción. Las expresiones culturales de masculinidad cambian en los pueblos serranos del Ecuador, y los ex-conscriptos se identifican a sí mismos como los 'buenos varones', 'supermachos', que 'tienen huevos' a diferencia de los 'cocineros' que se quedan atrás. Integrar a los sujetos en identidades nacionales a través del servicio militar implica por ende aumentar el machismo y ahondar las diferencias de género, creando al mismo tiempo una masculinidad 'nacional' que cree diferencias con los países vecinos (cf. Enloe 1989; véase también capítulo 6).

En resumen, el servicio militar ofrece tal vez el medio más estructurado y 'patriótico' por el cual los ciudadanos varones pueden tomar parte en una migración interna, conociendo el Ecuador y sus habitantes y reimaginando su comunidad. Sin embargo, lo limitado de la

participación de los jóvenes en el servicio militar obligatorio sugiere que este camino de rearticulación de afiliaciones espaciales y humanas no es tan importante en la creación de identidades como la migración espontánea por motivos familiares o laborales.

La colonización del Oriente y los sentidos de lugar

Como dijimos anteriormente, un cambio en la representación del Oriente describía un lugar con recursos que prometía y apuntalaba un potencial desarrollo. Esta re-presentación entrañaba la migración, promovida por el Estado, de población 'apropiada' en la región, con el fin de explotar los recursos y garantizar la producción (Chiriboga 1988). Aunque es sólo uno de los numerosos grupos del Oriente (entre los cuales están los misioneros protestantes y católicos, los trabajadores petroleros, las organizaciones no-gubernamentales, los comerciantes, los militares y los burócratas), los colonos son descritos como un grupo con una relación única, nacionalista y desarrollista con la región. El énfasis nacionalista en la colonización como agente de desarrollo en las regiones fronterizas (como en otros países, Townsend 1995) significa que los colonizadores ecuatorianos tienen un papel especialmente significativo en la constitución de identidades nacionales. Al crear un 'nuevo espacio cultural nacional' (Little 1994), los colonos de las provincias costeras y andinas han sido inducidos a asentarse en áreas previamente habitadas por grupos indígenas, misiones y compañías petroleras. La fundación en 1958 del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) y del Banco Nacional de Fomento para supervisar la colonización impulsarón el movimiento de miles de personas de la Costa, generalmente pequeños terratenientes o campesinos sin tierras (Uquillas 1984). Al desplazarse a la Costa en pequeños grupos, y más tarde a la Amazonía, los colonizadores han sido vistos como los agentes mediante los cuales la Amazonía puede ser incorporada al desarrollo nacional y cumplir con sus objetivos nacionalistas (Ruiz 1994).

Que los colonizadores se sientan parte activa en la realización de la nacionalidad se manifiesta en las entrevistas realizadas a los habitantes del asentamiento de Tarapoa, en la parte norte del Oriente ecuatoriano: 'antes de que vinieran los colonos, esto no era Ecuador, no era

Colombia, no era nada', dijo un colono al explicar las razones que le llevaron a asentarse en Tarapoa (citado en Little 1994). Las identidades de Tarapoa se construyen a partir de prácticas locales, nacionales e internacionales. Siendo una sociedad secular, los colonos forman una comunidad a través de bailes sociales, partidos de fútbol y concursos de belleza[14]. En los bailes que se celebran en una superficie recientemente construida y que sirve para otros propósitos, los colonizadores sacan a la luz la cultura internacional y continental mediante música de diversa índole como el rock, la cumbia, el merengue, la salsa y el son. Los concursos de belleza de Tarapoa permiten la yuxtaposición escenificada de elementos regionales y nacionales, a través de la coexistencia pacífica de diversidad étnica (véase capítulo 3), de la reconversión de concursos internacionales transmitidos vía satélite. Para los hombres, las sesiones de bebida de los fines de semana, el fútbol y las peleas de gallos ofrecen oportunidades para socializar.

Pese al diverso origen de los colonos (que vienen de treinta lugares diferentes, sin contar los colombianos, en una población de 3,000 habitantes), los colonos se sienten ecuatorianos. 'Aquí nací. Aquí moriré. ¿Qué más puedo hacer? Mi carne es ecuatoriana', dijo un informante (Little 1994: 558); uno de nuestros informantes del Napo expresó una opinión semejante, diciendo que sangre ecuatoriana corría por sus venas. Sin embargo esta identidad nacional encarnada está calificada por una idea general de que la nación ha marginado a los colonos y frustrado su ideal de desarrollo (el cual, en su opinión, compartían con el Estado). Aunque muy comprometidos con la retórica y los programas desarrollistas del Estado, los colonizadores creen que su trabajo en la selva merece un reconocimiento en forma de títulos de tierra. Actuando como una fuerza laboral para el Estado, y no como ciudadanos con títulos de tierra, los colonos se encuentran en una relación ambivalente y marginal con el lugar nacional. Al intentar ganarse la vida en un nuevo ambiente ecológico y social, a menudo surgen conflictos entre los colonos y los grupos indígenas, sobre todo debido a reclamos de tierra (Ortiz 1987; Albornoz 1971).

Desafiando las Geografías Nacionales

> *(Los misioneros(nos consideraban adoradores del demonio, idólatras. Nos enseñaron que respetar a las autoridades que no eran shuar y que éramos parte de una patria diferente, de modo que no podíamos visitar a nuestros hermanos que vivían en territorio peruano todo lo cual nos convertía en extranjeros en nuestro territorio.*
>
> (CONAIE 1989: 9)

> *(La Amazonia(no es ni la salvación del país ni el pulmón del mundo, sino una región que es necesario conocer muy bien para buscar alternativas de desarrollo para los pueblos amazónicos.*
>
> (Valerio Grefa, Presidente de la CONFENAIE, Ecuador, en Grefa 1993: 418)

Frente a las nociones oficiales, a menudo incompatibles, de territorio y comunidad, las nacionalidades indígenas amazónicas han participado activamente en la creación de sus propias ideas de lugar y nación. Con la presencia de colonos de los Andes y de compañías petroleras multinacionales promovidas por el Estado, la respuesta de las federaciones indígenas ha sido tratar de aclarar sus propios 'lugares', a saber, los grandes territorios de los cuales depende su subsistencia. Sobre todo dada la construcción discurvisa de la región amazónica en las autorrepresentaciones nacionales del Ecuador, los grupos indígenas del Oriente se han opuesto a las imágenes de la región y sus habitantes que predominan, con el fin de crear una geografía imaginaria más realista. A través de sus confederaciones, las comunidades indígenas han dicho que el Oriente *no* está vacío sino extensamente habitado por grupos que ya utilizan los recursos del bosque tropical (CONAIE 1989; Mundo shuar 1983).

Además, las confederaciones indígenas sostienen que la 'carga' nacionalista que lleva la región -su promesa de desarrollo nacional para el futuro, como un sitio para la realización nacional- no está justificada. Más bien las federaciones indígenas vuelven a representar al Oriente como otra parte del país, con sus propios problemas de desarrollo y una dinámica particular (Grefa 1993: 418). Sin embargo, las geografías imaginarias oficiales y no-locales han influido en las poblaciones indígenas del Oriente lo suficiente para que se sientan alienadas de la región y marginadas. Como nos dijo un indígena: 'No me siento

parte de la nación ecuatoriana, porque no tenemos permanencia, consistencia, en un lugar, y no somos parte integral de la nación'.

Además de la migración, la cartografía y la elaboración de mapas son importantes para dar una imagen en la cual proyectar las geografías nacionales imaginarias. La forma en que las prácticas cartográficas y las representaciones visuales ampliaron y 'fundamentaron' identidades en la colonia y después de esta época está relativamente bien documentada por ahora. La cartografía históricamente producía imágenes que decían ser científicas y objetivas, pero que eran generadas por ciertos grupos interesados en transmitir su visión (frecuentemente privilegiada) del mundo (Harley 1988). Si bien los geógrafos han subrayado el uso de la cartografía (generalmente) por grupos de élite especialmente durante el colonialismo, esta sección explora las complejidades y resbalones de la cartografía y los cartógrafos (véase también Jacobs 1995). Una interpretación más abierta de la cartografía y los mapas es de crucial importancia para comprender el uso de ésta por parte de organizaciones ecuatorianas no oficiales que han desarrollado procedimientos cartográficos para representar diversas alternativas y representaciones de la nación y su territorio. El estado ecuatoriano se ha valido de la cartografía como una dimensión del conocimiento-poder de la nación, su territorio y su soberanía. En lugar de tomar como premisa la agenda de la cartografía, que por lo demás tiene que ver mucho con intereses políticos, el estudio de caso de la región oriental del Ecuador sugiere que la cartografía representa una práctica mediante la cual se confrontan ideas populares y oficiales de lugar e identidad. En otras palabras, el proceso y la producción de mapas no están restringidos a quienes están en el poder; la cartografía puede encarnar una resistencia y alternativas para aquellos programas asociados con las cartografías tradicionales imperiales o estatales (v.g. Cant y Pawson 1992).

Desde mediados de los años ochenta, las confederaciones indígenas, particularmente en la Amazonía ecuatoriana, han participado en proyectos cartográficos como la base para la negociación política con el estado en lo relativo a los derechos de la tierra, la organización social y la pluriculturalidad. La formación de equipos cartográficos por parte de varios sindicatos indígenas autoidentificados como tales ilustra un proceso que retoma del Estado Nacional el poder/conocimiento de la cartografía y utiliza sus técnicas para apuntalar proyectos políticos alternativos. Sin embargo, describir estos esfuerzos cartográficos revela la

incapacidad de entablar oposiciones estables y fijas entre versiones 'oficiales' e 'indígenas' del lugar nacional y el papel que en ellas juega la cartografía. Así, mientras Loomba señala correctamente la necesidad de recuperar 'versiones alternativas de nacionalismos' (Loomba 1993: 306), los topógrafos indígenas contemporáneos en el Ecuador, participando en procedimientos legales en lengua castellana, ilustran la interrelación y los mal definidos límites entre las geografías oficiales y no oficiales de las identidades. En otras palabras, no puede haber una simple identificación de lo 'marginal'. En este caso, los topógrafos indígenas, como el sitio privilegiado de resistencia; se rompe entonces la oposición binaria de diferencia inconmensurable que se asume existe bajo las nociones de resistencia. Los grupos indígenas utilizan los mapas para alcanzar una posición que, si bien no deja de ser marginal, está emparentada con el proceso cartográfico y ofrece la posibilidad de nuevas identidades.

Desde su fundación, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) ha visto la recuperación y defensa de territorios indígenas como uno de sus principales objetivos (Serrano 1994: 437), al igual que otras federaciones regionales como la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP). Al hacer representaciones visuales del territorio de las nacionalidades indígenas, las confederaciones representan intervenciones políticas e ideológicas en la asignación de tierras y la conferencia de títulos sobre propiedades de acuerdo con los criterios del Estado. Las geografías populares que ilustran los mapas de las confederaciones indígenas se refieren implícitamente a una serie de agendas sociales, políticas y administrativas de cambio que van más allá del tema de la tierra; a su vez, estos programas de cambio contextualizan las geografías populares. Actualmente un sesenta por ciento de las nacionalidades indígenas están en proceso de recuperar sus territorios tradicionales. Sin embargo, unas dos quintas partes del territorio indígena se hallan bajo control del Estado, ubicado en reservas, Parques Nacionales y bosques protegidos por el Ministerio de Agricultura (Grefa 1993: 417). Las tierras indígenas por mucho tiempo han sido colonizadas por campesinos indígenas y mestizos de la Sierra, alentados por numerosos proyectos estatales de desarrollo.

Con el fin de recibir los títulos oficiales de propiedad, las federaciones indígenas negocian con el Estado utilizando el sistema judicial,

prácticas y discursos legales, presentando peticiones al gobierno y ganándose a políticos y compañías petroleras transnacionales. Dentro de este proceso que se realiza en lengua castellana, es importante la creación de representaciones visuales de la tierra reclamada. Los equipos topográficos formados por la confederación crean representaciones topográficas de las tierras que reclaman con el fin de delinear y dar nombre a la extensión y naturaleza de su territorio, así como de crear un producto cultural que va en contra de la idea generalizada de que la Amazonia no está poblada. Los mapas sirven por lo tanto para múltiples funciones: afirmar conocimientos locales sobre fronteras y asentamientos; dar una forma visual apropiada al territorio que las confederaciones reclaman; y reafirmar las geografías de identidad que motivan los actos de los grupos indígenas. Además, marcar el territorio recuerda a los jóvenes habitantes las fronteras y refuerza la función mnemotécnica de los festivales limítrofes en ciertos asentamientos quichuas y shuar[15].

Los cartógrafos de las federaciones indígenas son, por consiguiente, actores claves en el delineamiento y realización de proyectos indígenas. Los equipos topográficos formados por varias federaciones indígenas como son la Federación Shuar y la OPIP desde mediados de la década de los ochenta han cartografiado los territorios amazónicos de los pueblos indígenas. Para dar un ejemplo, la OPIP es una organización multiétnica que comprende nacionalidades las quichua (la mayoría), záparo, achuar y shuar. Capacitados por un técnico de una agencia de desarrollo alemana en 1984, durante un curso en las oficinas de la CONFENAIE, el equipo topográfico de la OPIP comprende a dos o tres indígenas que trabajan para otras organizaciones indígenas según sea necesario (véase también Chirif et al. 1991)[16]. Los topógrafos suelen trabajar temporalmente y según lo requieran los mismos habitantes, recurriendo al conocimiento limítrofe de éstos. Moviéndose por el paisaje en grupos formados por los topógrafos y gente del lugar que conoce las fronteras de los asentamientos, se marcan las fronteras reconocidas en un mapa, desmontando vegetación en una franja de tres metros de ancho. Para confirmar las fronteras, se colocan placas de zinc que dicen "territorio quichua", "hecho por la OPIP", etc., y se pintan los árboles circundantes por varios kilómetros de largo. Cuando las fronteras están entre grupos indígenas diferentes, como pueden ser qui-

chuas y shuar, los representantes de ambos grupos asisten y marcan el proceso cartográfico con el fin de llegar a un consenso.

En uno de los logros más significativos del equipo topográfico de la OPIP, se utilizó un mapa para convencer al gobierno de que reconociera una gran porción de territorio. Durante el proceso de elaboración del mapa se visitaron diecinueve comunidades, al igual que a los colonos cerca de la capital provincial de Pastaza, Puyo. El proceso de 'autolinderación', como se denomina, tuvo como resultado un mapa que reclamaba un territorio multiétnico de aproximadamente 1.1 millones de hectáreas, una de las propuestas de organización territorial más coherentes que se había hecho hasta esa fecha en América Latina (Chirif et al. 1991: 58; Radcliffe 1996a). Como sólo dos asentamientos en esta área tenían títulos de propiedad oficiales, la propuesta de reconocer todas los territorios quichuas, shuar y achuar en la provincia era prioritaria para la OPIP (figura 5.4.). La propuesta, basada en el mapa topográfico, fue presentada al entonces presidente Rodrigo Borja durante el levantamiento indígena de 1990 (Declaración de Quito 1991; Zamosc 1994; Karakras 1992), hasta que finalmente en 1993 fueron reconocidos los derechos de propiedad sobre el territorio indígena en Pastaza.

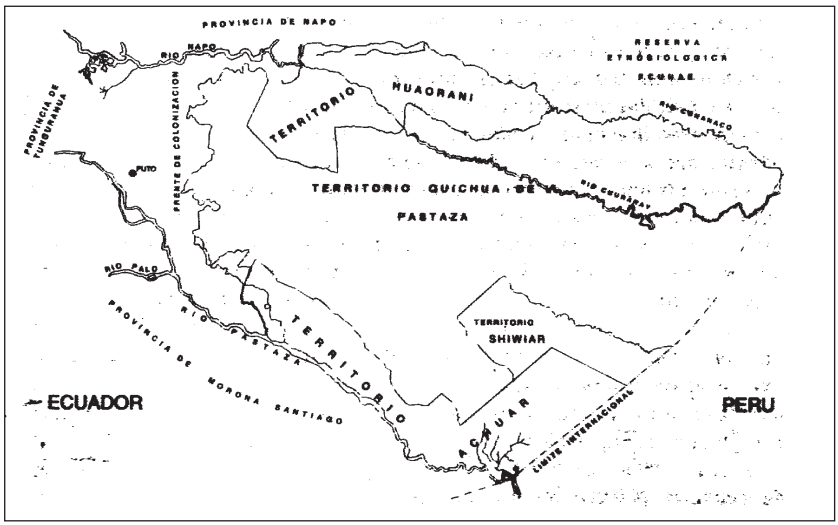


Figura 5.4.
Mapa que muestra la extensión de los reclamos de tierra según las propuesta de la OPIP desde inicios de los años noventa

No puede negarse el éxito de las confederaciones en crear un espacio para su identidad -un espacio representado visualmente (en mapas y títulos de tierra)- y defendido políticamente. Más todavía, el procedimiento legal para los reclamos de tierras ha cambiado como resultado del empeño de las confederaciones. Originalmente el estado ecuatoriano concedía parcelas de tierra a familias indígenas, mientras que las concesiones posteriores comprendían a comunidades legalmente organizadas y registradas. No obstante, en el caso de la nacionalidad huaorani, se entregaron títulos de tierras sin que el grupo haya sido reconocido legalmente (Uquillas 1993: 185). Pese a todo esto, en la práctica las antiguas fronteras entre comunidades están en disputa por parte de los colonos. Alentados por proyectos de colonización semidirigida, campesinos pobres de áreas rurales serranas y costeñas han entrado en la Amazonia en un número relativamente grande (E. Salazar 1981)[17].

Expresados en términos de derechos inherentes a la ciudadanía, los reclamos indígenas utilizan los discursos del Estado para desafiarlo. Un topógrafo en el Puyo se expresó de la siguiente manera: 'claro, como ecuatorianos tenemos plenos derechos de convencer al gobierno nacional para que nos den una mano y nos ayuden'[18]. Sin embargo, la apropiación y despliegue de técnicas cartográficas en el sistema judicial no han estado exentos de ironías y contradicciones. La doble dimensionalidad de los mapas topográficos ha dejado a un lado, y casi ignorado, el control del Estado sobre el subsuelo, que se reclama como parte de su soberanía inalienable. Los títulos de tierra oficiales no abarcan el subsuelo; como en otras partes, los títulos legales reconocen la propiedad de una superficie de tierra, pero no de lo que está debajo de ella. Las comunidades indígenas por lo tanto siguen obligadas a permitir todo tipo de minería y extracción petrolera en 'sus' territorios. Como un líder de la CONFENAIE dijo al respecto: 'la concesión de títulos no es la solución al problema de los territorios indígenas' (Grefa 1993). La actividad política indígena ha pasado a ocuparse de las compañías petroleras multinacionales y de sus representantes locales (Kimerling con FCUNE 1993).

El trabajo topográfico llevado a cabo por las confederaciones indígenas ilustra la maleabilidad del uso de la cartografía, y algunas de las políticas que esconde este uso. Las cartografías no están ligadas inmutablemente a la colonización y a proyectos de control, sino que pueden

ofrecer espacios ambiguos para la re-identificación. Desde finales de los años ochenta, la movilización de los grupos indígenas que reclaman sus territorios revela el cambio en la agenda política asociada con la cartografía y la posibilidad de su apropiación subversiva. Sin embargo, esta apropiación (que ocurre en el contexto del sistema legal del Estado, la soberanía del estado sobre el subsuelo, y la creciente economía globalizada de la región) está limitada por significados y poderes así como por la descentralización del control sobre la tierra. Las superficies de tierra en la Amazonia han sido asignadas nominalmente a pueblos y comunidades indígenas. Sin embargo, la misma capacidad de transferencia de la práctica cartográfica no ofreció solidez a las geografías indígenas debido a los problemas en torno al subsuelo y los procedimientos de extracción petrolera. Contradictoriamente, el rechazo de conceptos estatales sobre el territorio nacional y las subsistencias aparece en los debates acerca de la propiedad y usufructo de la tierra, gracias a lo cual la comunidad se va a beneficiar del 'desarrollo' y las fronteras sociales entre comunidades. Las confederaciones han intentado interpelar las comunidades indígenas dentro del marco discursivo de una ciudadanía más inclusiva y re-negociada, mientras que los colonos y las compañías actúan en base a derechos formales de ciudadanía y normas oficiales. Las estrategias indígenas han recalcado la importancia de las fronteras territoriales (marcadas en el suelo y en los mapas) como la base para la conservación de la comunidad. No obstante, ambos proyectos se relacionan con identidades y prácticas conectadas por el Estado y los grupos indígenas al mismo tiempo, reconfigurando tanto comunidades nacionales hegemónicas como subalternas.

Filiaciones internacionales

Los ecuatorianos se perciben de dos maneras: a los ojos de los extranjeros y a la luz de sus propias representaciones. La pantalla que las imágenes externas del país presentan a los ecuatorianos constituye una fuente de expresión de ideas acerca de la identidad y la nación para muchos de nuestros informantes. Las ideologías oficiales de la nación, que subrayan la internacionalidad del nacionalismo también aparecen en las ideas populares de la identidad, como por ejemplo en oposición al Perú (capítulo 3). Hay una diversidad de esferas en las cuales

se puede expresar un sentido de particularidad (aunque a menudo se basa en estereotipos). Por un lado los ecuatorianos esperan que los extranjeros resalten las características naturales de su país. Dichas características naturales se consideran representativas del país a nivel externo; el pueblo ve los productos (como el plátano, el petróleo o el camarón) y los paisajes como elementos a través de los cuales los extranjeros identifican a su país. En Coca, una persona dijo: 'Es un país pequeño pero rico en honestidad, cosa que reconocen las compañías extranjeras'. Además, las ideologías oficiales del nacionalismo se ocupan de ciertos elementos tales como sitios naturales (las Islas Galápagos, el Chimborazo, el Cotopaxi, por ejemplo), que sin lugar a dudas 'representan' a la nación.

En segundo lugar, el Ecuador ocupa un lugar específico dentro de una tabla de posiciones de acuerdo a su desarrollo económico. Dado el énfasis del gobierno en la importancia de un desarrollo económico y 'social' homogéneo en todo su territorio (una relación que también depende del género; véase capítulo 6), los ecuatorianos se perciben a sí mismos dentro de una 'escala' de naciones. Al sentirse incómodos, disminuidos o molestos por la baja posición que ocupa su país en esta escala internacional, los informantes contextualizaron su identidad en este marco. Muchos de ellos creían que su país es visto como una nación atrasada, caracterizada por su pobreza y la distribución desigual de la riqueza. Otros aseguraban que este atraso impedía que se reconociera en todo el mundo el verdadero valor del Ecuador. 'El Ecuador no se conoce porque es atrasado' dijo una mujer mestiza de Saquisilí; lo irónico de esta declaración es que el mercado de Saquisilí ha venido creciendo en importancia como una atracción turística a nivel internacional y nacional.

Dado el énfasis que pone el Estado Ecuatoriano en la región amazónica, tal vez no nos sorprenda que entre ciertos grupos es la identidad amazónica del país lo que se conoce internacionalmente. Una joven mestiza que estudiaba en un colegio de la población de Tena, provincia del Napo, dijo que el Ecuador estaba representado en el mundo por 'ser un país amazónico'.

Los informantes expresan otras identidades, que se refieren a esferas supranacionales y que califican las diferencias que surgen según las perspectivas de los extranjeros y los discursos oficiales. A través de la religión, una historia colonial compartida, una posible unidad lati-

noamericana y una identidad común se constituyen y crean discursivamente. Según los informantes ecuatorianos, la religión, especialmente el Catolicismo, ofrece un medio para imaginar una comunidad supranacional. Entre los protestantes y los católicos en los pueblos de la provincia de Cotopaxi, al igual que en la élite quiteña, la religión fue mencionada como la fuente principal de unidad e identidad común en América Latina. Un quinto de los informantes en la provincia de Cotopaxi (21 por ciento) dijo que la religión y su cultura asociada unían a los latinoamericanos en una comunidad supranacional, aunque más de la mitad (56 por ciento) no quiso o no pudo nombrar un factor unificante. La similitud en las historias coloniales y en el uso de la lengua castellana fueron factores que mencionaron un 12 por ciento de los informantes. Los miembros de la élite económica quiteña se refirieron a identidades opuestas e identificaron una comunidad latinoamericana frágil frente a 'otra' fuerte representada en los Estados Unidos, el Fondo Monetario Internacional y la Unión Europea. Como dijo una mujer quiteña de clase acomodada: 'se está empezando a sentir que es necesario unirse contra los grandes poderes como el FMI, la Comunidad Europea, los Estados Unidos'[19]. A su vez, los más jóvenes consideraban significativa una mayor participación en los círculos internacionales de música, moda y estilos de vida.

En relación con las identidades supranacionales, nuestros informantes mostraron más seguridad al discutir acerca de los factores que constantemente se les presentan mediante el discurso gubernamental (desarrollo y naturaleza pródiga) o en los sitios de largo plazo que han articulado la identidad latinoamericana (la religión, la lengua, el sentimiento antiyanqui). Sin embargo, la mayoría de los informantes veían sólo una unidad latinoamericana frágil y limitada, condicionada por el conocimiento de que las estructuras del gobierno y los efectos de los discursos nacionales divisorios eran resaltar las diferencias y no las similitudes entre las naciones de la región.

* * *

En lugar de tener identidades limitadas por las modernas fronteras nacionales, las investigaciones sobre el tema en América Latina sugieren que las identidades se constituyen en relación con múltiples geografías de identidad. La constelación de sitios y relaciones socioespaciales por las cuales se crean identidades subrayan la contingencia y

debilidad de las filiaciones con el 'lugar nacional', como si se tratara de una frontera predeterminada con la cual identificarse. Los sujetos colectivos, además de las expresiones individuales de subjetividad, se expresan de manera contingente con respecto a diferentes sitios y espacios donde la filiación se expresa en la *yuxtaposición* de lugares y sus significados. En el caso que discutimos anteriormente, ser peruano para los inmigrantes de la segunda generación que viven en Lima consiste tanto en renegociar estereotipos regionales discriminatorios y el valor de formas culturales populares e híbridas, como en adoptar sin más cualquier versión oficial dominante de filiación nacional. Las filiaciones con lugares múltiples, por lo tanto, están cortadas transversalmente por relaciones de clase, lugar, género, edad y 'raza', donde se media un sentido de filiación a través de estas relaciones de poder y posicionamientos. Las expresiones cotidianas populares de las relaciones con el lugar y el espacio nacional son en sí mismas múltiples, conflictivas y frecuentemente contradictorias.

Además, las filiaciones locales y regionales siempre condicionan un sentido de identificación nacional. En otras palabras, las ideas locales de identificación condicionan o cualifican las identidades nacionales que se crean y re-producen. Las expresiones localizadas de identificación nacional a menudo se expresan mediante estéticas, prácticas o materiales locales y/o regionales (por ejemplo, los ingredientes del trago rojo y blanco de Sicuani), los mismos que, por su disposición, origen y uso muestran elementos de identidades locales que no aparecen a nivel nacional o se expresan de distinta manera. En otras palabras, no existen identidades nacionales no mediadas: las filiaciones locales y regionales (del barrio, el pueblo, el distrito o la región, aunque menos a nivel supranacional) median cualquier identificación con lo nacional. Es en la configuración particular de lo local frente a lo nacional en los discursos acerca de los derechos, la estética, la economía, las sociedad, etc., donde se crean los cimientos para condicionar una filiación con lo nacional. Sicuani está feliz de identificarse como un pueblo peruano al dar al trago los colores de la bandera peruana. Pero la elección de materiales para colorear la bebida es una decisión que condiciona la identificación nacional -la califica y la coloca dentro de un marco discursivo que pone 'límites' a la identidad nacional de los sicuaneños, a la vez que expresa una identidad y filiación positiva con una localidad única.

Se puede decir que múltiples geografías de identidad se refieren a las disputadas dimensiones espaciales de los procesos múltiples de formación de identidad y filiación espacial. En América Latina, las geografías de la identidad se reflejan en -y construyen sujetos colectivos e individuales mediante- las interconexiones entre *patrias chicas* y la economía global, entre los barrios y los regionalismos, entre lugares domésticos y los monumentos nacionales que delimitan los lugares nacionales. Una multitud de lugares (imaginados mediante lugares específicos y relaciones espaciales) ofrecen significados y parámetros de identificación a los ciudadanos de los países latinoamericanos. Sin embargo, algunas fronteras aún se mantienen pese a este movimiento y variabilidad de los imaginarios geográficos y las filaciones. Por ejemplo, pese a la herencia étnica común de los grupos que habitan a ambos lados de la frontera peruano-ecuatoriana en la región amazónica, la mayoría de personas del pueblo -incluyendo quienes se autodenominan indígenas- se identifican con el Ecuador y se sienten ciudadanos ecuatorianos, sin cuestionar las filiaciones que demarca la frontera internacional. Para dar un ejemplo, una mujer quichua de veinticuatro años que profesaba la religión católica y vivía en el Oriente dijo que no conocía el Ecuador, pero identificó correctamente todos los símbolos nacionales; la misma mujer declaró que era una ciudadana del Ecuador porque simplemente había nacido allí. Un hombre quichuahablante de la misma edad, habitante del Tena, se expresó en los mismos términos con respecto a su lugar de nacimiento y a sus ancestros: 'sí soy parte de la nación porque nací aquí, y por la herencia que nos dejaron nuestros abuelos'. Un 'mosaico' de lugares, y las comunidades asociadas con dichos lugares, son los medios para expresar la identificación y la filiación nacional, pero también para cuestionarlas y negociarlas. Ciertas fronteras territoriales se reconocen como fronteras significativas de primera importancia en la autorrepresentación y en la representación de los 'otros' -por ejemplo, las fronteras internacionales entre los países. No obstante, la contextualización en torno a estos lugares sociales relativamente 'fijos' -que provienen de las filiaciones regionales, locales, barriales y supranacionales y de sus respectivas connotaciones- ofrece un camino a la renegociación de las versiones oficialmente sancionadas de identificación nacional. Estas identificaciones evidentemente están estructuradas en torno al género y a las identidades engen-

dradas. La discusión sobre el género y las sexualidades, y su impacto en las identidades nacionales, es el tema del siguiente capítulo.

Notas:

1 Por lo tanto, va más allá de un análisis de relaciones entre la geografía como una disciplina académica y la identidad nacional (v.g. Escobar et al. 1994; Hooson 1994; Orlove 1993).
2 A menudo estas distinciones entre lo urbano y lo rural así como las geografías imaginarias relacionadas son sexualizadas (Radcliffe 1996b).
3 No tenemos información acerca de imaginarios populares.
4 De las veinte propuestas viales y de colonización regional entre 1860 y 1920, ninguna llegó a materializarse.
5 Entrevistas 181 y 217.
6 En términos del variado canon literario, hay cierto énfasis en los 'indios' de la Sierra y en los afroecuatorianos en la Costa norte.
7 'Sólo en áreas periféricas al sur del país las antiguas agrupaciones étnicas o ayllus conservan todavía cierta importancia como identificadores del grupo' (Albó 1987: 38).
8 Para él, las Galápagos reaparecieron como el lugar más hermoso, y el Oriente, región donde vivía, como el lugar más feo.
9 Un cuadro muestra a dos héroes de la independencia (Rosa Zárate y Nicolás de la Peña) siendo ejecutados, la otra un terremoto acaecido en Quito en marzo de 1852.
10 Sólo el ocho por ciento de los informantes de la provincia de Cotopaxi respondieron que todo el país era hermoso. En Cotopaxi, la gente no quiso identificar sitios nacionales desagradables y prefería decir que no había lugar feo (37 por ciento) o que no conocían alguno que lo fuera (22 por ciento).
11 Degregori et al. (1986) piensan que si se hubiera preguntado acerca de las diferencias a nivel nacional, las respuestas habrían sido distintas. Un informante hizo esta sugerencia al explicar el nacimiento de Sendero Luminoso, el grupo guerrillero maoísta, en términos de la naturaleza pasiva e infantil de los serranos.
12 En otros países los índices de conscripción son bajos, como en Argentina, donde en 1983-9 hubo una disminución del 15 por ciento (Pion-Berlín 1991), o en Brasil, donde los remisos representaban un quinto de toda la población apta para el servicio militar (Rouquié 1987: 64).
13 Índice cambiario en abril de 1994. Si no se paga la multa, se cargan los respectivos intereses hasta que el conscripto cumpla los veinticinco años de edad.
14 Se encuentran Iglesias Protestantes, Católicas y de Testigos de Jehová, pero no generan una gran actividad social.
15 Gran parte de la información de esta sección fue recogida durante una visita y en entrevistas a representantes de la OPIP en la ciudad del Puyo, abril de 1994.
16 Entrevista con el cartógrafo de la OPIP, Puyo, 1994.
17 Los colonizadores empezaron a llegar a la Amazonia en el siglo pasado, cuando bajaron de los Andes varios grupos de mestizos (Zárate 1993). Desde los años cincuenta, los esquemas de colonización semidirigidos y dirigidos por el Estado aumentaron el número de inmigrantes (E. Salazar 1981).
18 Entrevista con un cartógrafo de la OPIP, Puyo, 1994.
19 Entrevista 014, 1994.

VI

GÉNERO E IDENTIDADES NACIONALES

Masculinidades, feminidades y poder

En América Latina, las naciones y los discursos modernistas de la democracia han sido filtrados a través de ideologías de género (Luna 1993). Poderosos discursos sobre la nacionalidad unen a hombres y mujeres con la nación de formas altamente influido por género, pero al mismo tiempo fracturadas por complejas relaciones de género. Al ser un efecto clave del poder, los cuerpos sexualizados están sujetos a la creación de conducta y representaciones 'nacionalizadas'. Estas relaciones dan forma a la negociación de la ciudadanía ya que hombres y mujeres tienen distintos lugares e identidades para expresar sus demandas. Girando en espiral por la comunidad nacional imaginada, las masculinidades y feminidades definidas como 'nosotros' se constituyen en oposición a los 'otros' géneros.

Sin embargo, la variedad de masculinidades y feminidades existentes en el espacio nacional no constituye el fin de la ideología oficial de hombres y mujeres 'nacionales', reconstituyéndose y reformulándose constantemente. Desde inicios de la década de los ochenta, cambios en las 'comunidades imaginadas' y prácticas vividas por los miembros de nuevos movimientos sociales (especialmente en movimientos sociales femeninos y el reciente movimiento homosexual) han rearticulado las identidades nacionales en América Latina. Los complejos vínculos entre género y nacionalismo a menudo han sido olvidados; como nos recuerda Anne McClintock (1993a), las teorías del nacionalismo han ignorado el género como una categoría constitutiva del nacionalismo. Echando un vistazo a los estudios realizados en América Latina al respecto, queremos examinar las maneras en que las sexualidades y las identidades de género se constituyen en la nación, y las formas en que el poder nacional interviene para diferenciar a los ciudadanos de acuerdo con el género. Bajo esta perspectiva reconocemos similitudes

con lo que Anne McClintock llama una teoría feminista del nacionalismo, que entiende la nación en términos de una teoría consciente del género, llamando la atención a la participación activa de las mujeres en la formación de las naciones y a las estructuras raciales, étnicas y de clase que interactúan con el género (McClintock 1993a).

Las ideologías de género que promueve el Estado son el tema que se analiza en la primera sección. A su vez, analizamos la formación de ciudadanos nacionales sexualizados (segunda sección) en cuanto se opera una mediación a través de la 'raza' (sección tercera), los cuerpos y las personificaciones (sección cuarta), la representación de memorias e historias nacionales (sección quinta) y las geografías nacionales de identidad (sección sexta). La rearticulación de identidades nacionales en terminos de género se rearticula en los movimientos sociales democratizantes del continente (séptima sección). La última sección recoge la discusión resumiendo los principales puntos del capítulo.

Ideologías de Género promovidas por el Estado

En lo que Joan Scott (1986) llama las ideologías estatales de género, el nacionalismo se constituye, desde sus orígenes, como una relación altamente sexualizada entre ideologías que dan cuenta de las diferencias nacionales, en suma, como una relación que consiste en marcar el cuerpo masculino y femenino y sus identidades. Citando una frase muy sugerente de Anderson (1991), no se 'imagina' a las mujeres como ciudadanas nacionales. El nacimiento de la ideología republicana burguesa en América Latina tuvo que ver con 'limitaciones... para crear o imaginar a las mujeres como sujetos de historia' (Pratt 1990: 49), de modo que desde entonces las naciones fueron asociadas explícitamente con los hombres y lo masculino. Los nacionalismos -y generalmente las identidades nacionales- son hermandades imaginadas, una 'camaradería horizontal' (Anderson 1991: 16) entre hombres que son engendrados simultáneamente como sujetos nacionales masculinos en la 'institucionalización sancionada de diferencias de género' que es el nacionalismo (McClintock 1993a: 61; también Kandiyoti 1991b). Se ha dicho que los nacionalismos 'generalmente han surgido de la memoria masculinizada, la humillación masculinizada, la esperanza masculinizada' (Enloe 1989: 44, citado en McClintock 1993a). El nacionalismo

actúa para movilizar a los grupos en favor del proyecto dominante, y de esta manera la movilización de hombres y mujeres como sujetos de género ha sido fundamental para la formación de las naciones, pues las identidades multifacéticas que requiere el proyecto nacional deben abarcar sujetos *sexualizados* que puedan reconocerse en el espejo de la comunidad imaginada.

Durante la historia de América Latina, las ideologías estatales de género han dado forma a las decisiones políticas y a la manera en que hombres y mujeres son llevados a formar parte del proyecto estatal de formación nacional (véase también Alvarez 1990). Especialmente en los discursos latinoamericanos sobre la 'mujer moderna', los estados han identificado a las mujeres en su papel de reproductoras como agentes sociales en el desarrollo comunitario y en el manejo de crisis domésticas (Luna 1993: 14). Dependiendo de las relaciones políticas y sociales de un país, el estado moviliza a sujetos femeninos utilizando varias identidades y prácticas en su nacionalismo, como se puede ver en Argentina, México y Perú.

En Argentina, la patria de Juan y Eva Perón y la ideología política del populismo, se han negociado ideologías nacionalistas estatales profundamente sexualizadas determinando tanto las funciones masculinas como las femeninas. En el lenguaje de género del populismo, la patria, la nación, está asociada simbólicamente con la paternidad, razón por la cual los 'padres / líderes son, por extensión, los cónyuges de toda la tierra' (Sommer 1991: 257). La virilidad se valora como un atributo masculino (Sommer 1991: 266), prefigurando una subalternidad pasiva femenina en los discursos nacionales patriarcales. Juan y Eva Perón, en su afán por movilizar a los ciudadanos, refinaron estos modelos generales mediante prácticas y discursos específicos. Los Perón quisieron atraer a las mujeres a su nacionalismo populista y lo hicieron concediendo el voto a las mujeres en 1947, organizando el Partido Peronista Femenino (PPF) en 1949, e imponiendo candidatas en las primeras elecciones (McGee Deutsch 1991). Sin embargo, la nueva representación de ciudadanas en ciertas esferas se basa en la identificación de características femeninas apropiadas y no apropiadas. Al ser 'antinacionalistas', las feministas no fueron modelo alguno; Eva Perón prefería recalcar el papel social 'feminizante' de la mujer y su subordinación al hombre (incluyendo la suya propia). Mas la ideología de género del Peronismo fue impredecible en otros aspectos: las peronistas debían

ser humildes, leales y obedientes, pero al mismo tiempo la figura de Eva Perón irradiaba fuerza y autoritarismo (McGee Deutsch 1991: 227). En general, las relaciones de género tradicionales se reforzaban cuando el mismo Perón -el 'Primer Deportista' de la nación- se mantenía en forma practicando deporte y promovía los deportes masculinos. En verdad los ciudadanos varones aparentemente acogieron estas ideologías: 'Con Perón, todos somos *machos*' decía un obrero (McGee Deutsch 1977: 279).

En México las ideologías de género que fomentaba el Estado fueron distintas, debido a la presencia de grandes poblaciones indígenas y a la trayectoria política del país. En los primeros años de nacionalismo la feminidad indígena simbolizaba traición y conquista a través de las imágenes de la Malinche, figura que representaba al mismo tiempo género, 'raza' y sumisión colonial. Para la época de la revolución mexicana, los caudillos veían a las mujeres como aquellas que 'amansaban' a hombres rebeldes sin ley. Por esta razón se otorgó a las mujeres un papel pasivo en la revolución, para luego asociarlas con el conservadurismo social, lo cual hizo que los legisladores varones -herederos de las ideologías de la Revolución- eviten a toda costa el reconocimiento del voto femenino. En consecuencia sólo en 1955 las mujeres mexicanas obtuvieron el derecho al voto a nivel federal (McGee Deutsch 1991).

En los Andes, donde las poblaciones indígenas conservaron un grado relativamente alto de autonomía sobre las relaciones domésticas y la política comunal, la interacción de las normas de ciudadanía impuestas por el estado y la hegemonía pública masculina resultaron en una ciudadanía compleja para las mujeres indígenas de los Andes. En el Perú hasta 1969 el derecho al voto estuvo restringido a los ciudadanos alfabetos, y debido a los altos índices de analfabetismo entre los grupos indígenas (especialmente entre las mujeres), las mujeres andinas tuvieron un acceso restringido a los derechos políticos 'públicos' y la representación formal. La discriminación por parte del Estado mestizo y un conjunto de intrincadas relaciones de género dentro de los mismo grupos indígenas explican estas circunstancias. En los Andes peruanos las mujeres simbolizan (por su vestimenta, su monolingüismo y sus cuerpos) una cultura nacida en la resistencia a la nación mestiza. Además, los patriarcas locales imponen la marginación femenina desde la esfera pública (mediante la violencia doméstica masculina contra la mujer) y el desconocimiento de la participación femenina en

las relaciones domésticas y el acceso a la educación (Bronstein 1984; Radcliffe 1990a). La interacción entre la 'hegemonía comunal' (Mallon 1995) y la política estatal de género sirvió para reforzar relaciones de ciudadanía que están saturadas de género, 'raza' y clase. Sin embargo, las mujeres indígenas del Perú rearticularon su posición discursiva en la nación y en los grupos indígenas, disputando la hegemonía comunal y estatal. Durante los años ochenta las campesinas indígenas organizaron confederaciones campesinas colaterales en demanda de un mayor veto en las decisiones así como del derecho a la tierra y al mando. Para simbolizar su programa de acción, utilizaron la figura de Micaela Bastídes, esposa de Túpac Amaru que compartió el mando con él en un levantamiento contra las autoridades coloniales a finales de 1780. La figura de Micaela fue mediada por la re-presentación que hizo de ella en los años setenta el régimen militar con el fin de demostrar un compromiso con los derechos campesinos y una separación del dominio criollo. En sus campañas, las mujeres campesinas de los Andes reconvirtieron el símbolo polivalente de Micaela Bastídes una vez más para presentar sus demandas de igualdad con los varones en las estructuras sindicalistas. Lo que había sido una estrategia indigenista por parte de un gobierno militar urbano se convirtió en los años ochenta en el vehículo híbrido por el cual las mujeres indígenas del campo buscaban autoridad política y un voto en la toma de decisiones (Radcliffe 1993a). Por lo tanto, las identidades nacionales sexualizadas se articulan no sólo en relación con ideologías estatales de género, sino también con respecto a las ideas públicas sobre la ciudadanía y otros sitios contradictorios de producción de identidades. Estas ideologías cuestionan los contextos para la ciudadanía de hombres y mujeres y su participación en la toma de decisiones.

Género y ciudadanía

Los discursos y las prácticas de la ciudadanía han estado profundamente arraigados en la constitución de los modernos estados nacionales. De acuerdo con la filosofía política de la Instración -que tiene profundas raíces en América Latina- el gobierno republicano representaba la esfera de la racionalidad y los ciudadanos públicos del estado. Por el contrario, la esfera 'privada' del afecto, la espiritualidad y la fa-

milia estaba separada (Pateman 1988; Marston 1990). Consecuentemente la ciudadanía se entendía como inherentemente masculina, basada como estaba en las dicotomías masculino-femenino, público-privado. El 'contrato social fraterno' en el cual supuestamente se basaba el moderno Estado Nacional (Pateman 1988) define la naturaleza de ambas esferas, pública y privada, como dominadas por los hombres. El término patriarcado se utiliza a menudo para describir el dominio masculino en las esferas públicas y privadas, aunque sus formas han sido diferentes a lo largo de la historia (Walby 1990). Históricamente los patriarcas controlaban a las mujeres y su trabajo en el patriarcado doméstico privado, como ocurrió (sobre todo a nivel rural) en la época colonial y republicana temprana de América Latina. Por ejemplo, en las plantaciones brasileñas, los jefes varones de familia ejercían un extenso control político y personal sobre su familia y los trabajadores domésticos, pese a los cambios sociales que tuvieron lugar en otras partes del país (Stolcke 1988). En estas circunstancias (Walby 1990), se sostenía que el efecto del patriarcado público no era tan significativo (Walby 1990). Sin embargo, existe evidencia tomada de fuentes del siglo pasado, que sugiere que el control masculino sobre las mujeres se ejercía mediante una variedad de medios *públicos* tales como normas y prácticas institucionalizadas, incluso en los años cuarenta del siglo pasado. En los primeros años de la época republicana en Nicaragua, las decisiones de la corte y las provisiones legales apoyaban el patriarcado 'privado', rompiendo así las fronteras entre el control masculino familiar y el 'publico' (Dore 1996). Esta obra sugiere que 'deberíamos estar cautelosos con las definiciones etnocentristas de lo privado y lo público' (Kandiyoti 1991a: 430)[1].

En América Latina, las dos esferas en términos de género de lo público y lo privado son una parte muy importante de los recursos culturales que se utilizan para explicar y ordenar la vida social, y gracias a las cuales se median las relaciones con los derechos y obligaciones ciudadanas. La división público/privado se expresa en la distinción casa-/calle. La calle era el lugar de la política formal, de las negociaciones y las alianzas entre hombres que definían, legislaban y ponían en vigencia normas de sufragio, participación en la fuerza de trabajo y política internacional. La casa históricamente era una esfera sin derechos legislados para las mujeres; las esposas a menudo debían solicitar a sus maridos permiso para trabajar fuera de casa de acuerdo con la *patria po-*

testad que aparece en muchos libros de leyes hasta mediados de los años setenta de este siglo en varios países sudamericanos. De igual manera, la propiedad estaba legalmente bajo el control de los jefes de familia, mientras que el divorcio con frecuencia era restringido o ilegal (aunque ocurren diferencias entre un país y otro, como por ejemplo en Ecuador, donde el divorcio fue legalizado desde los primeros años de este siglo, y Argentina, donde lo fue sólo desde los años setenta). Sin embargo, el marco legal doméstico resta importancia a la 'domesticidad nacional' por la cual se aprehenden y reproducen las identidades nacionales. Como ciudadanos privados, las mujeres debían proporcionar a sus esposos e hijos en general valores espirituales y una guía moral que diera estabilidad y una mayor dimensión a la esfera pública. En otras palabras, el poder de las mujeres emanaba de su 'producción de tradición' y su moralidad, gracias a las cuales se convertían en ciudadanas (Luna 1993: 10).

Las críticas a la división público/privado ponen de relieve la manera en que ambas esferas se interconectan. En las áreas rurales, donde la producción y reproducción no se separan fácilmente, y en una economía cada vez más globalizada (con una proliferación de manufacturas domésticas), es evidente el hecho de que la una esfera dependa de los modelos de dominio, la organización laboral y la asignación de recursos formados y reproducidos en la otra (Wilson 1993: Women and Geography Study Group 1996). El servicio doméstico sigue siendo un mercado de trabajo importante para las mujeres de América Latina (Cubbitt 1995), y a través de él interactúan relaciones de patriarcado, racismo y nacionalismo con el propósito de domesticar y replicar modelos sociales más amplios (Radcliffe 1990a; Chaney y García Castro 1989). La formación de identidades, al ocurrir en relaciones intersubjetivas, tiene lugar mediante relaciones cuyas fronteras y contenidos están en constante desplazamiento y negociación. Más aún, la división entre calle y casa depende de ciertas relaciones de género propias de la 'raza' y la clase social. A lo largo del período republicano temprano, fueron sólo los varones de la élite criolla quienes sufragaban y tenían derechos de ciudadanía; cuando el sufragio femenino fue introducido, no pocas veces estaba restringido por la clase social. En la complejidad de las culturas locales, la interacción entre diferentes clases y distintos patriarcados puede resultar en relaciones de ciudadanía de género que atraviesan lo público y lo privado, como en el caso peruano que men-

cionamos anteriormente. En el Caribe, debido a la existencia de sociedades locales muy diversas, la distinción entre casa y calle tuvo una aplicabilidad limitada en términos sociales y clasistas, al igual que en muchos países de América Latina con poblaciones de distinto origen étnico.

Raza, género y nación

Cuando le preguntamos a la Señorita Ecuador a qué grupo étnico pertenecía, declaró abiertamente que era 'blanca', reproduciendo los estrechos vínculos, que para muchos ecuatorianos, existen entre lo bello y lo blanco. Las mujeres más prominentes de la prensa y televisión ecuatorianas tienen características físicas marcadamente racializadas, el cabello claro, los ojos azules y la tez blanca. Estas imágenes femeninas pertenecen a las clases urbanas altas y medias, reforzando las divisiones entre mujeres en base a identificaciones de raza y clase resaltadas por el maquillaje, el vestido occidental y las formas del cuerpo. Entre las mujeres ecuatorianas las nociones de belleza y autoestima se constituyen en relación con estas imágenes racializadas de lo femenino. En la comunidad andina de Zumbagua, las mujeres educadas en la cultura indígena dicen que son feas, 'sólo runas', y por eso 'no valen' si no tienen los rasgos faciales y corporales de las mujeres blancas. La belleza es blanca: los pares runa/suca, feo/bello, sin valor/valioso se interiorizan desde temprana edad (Weismantel 1988). Los múltiples discursos que permiten aprehender y reproducir diferencias de género sugieren que las ideas acerca de la raza y la belleza reproducen identidades nacionales y de género, especificando qué criterios femeninos son el centro de la comunidad nacional imaginada. Las presentaciones cotidianas de la belleza femenina racializada refuerzan las ideas de quién es la nación y quién es valorado y deseado por la nación.

Xuxa, la estrella de la televisión brasileña ha re-presentado, desde los años ochenta, las tensiones y pensamientos acerca del género y la 'raza' del pueblo brasileño. La belleza rubia de Xuxa reforzó una feminidad en particular, pese a su apariencia muy poco común. Con su constante acicalamiento corporal, Xuxa representaba un consumismo orientado al primer mundo, disponible sólo para la élite pero una aspiración de muchas mujeres, que incluso medían su apariencia física se-

gún el ideal físico que representaba Xuxa: 'Tal vez no sea Xuxa, pero me veo mejor' dijo una mujer después de someterse a una liposucción (Simpson 1993)[2]. En un país con la segunda población negra más grande del mundo, los rasgos noreuropeos de Xuxa parecerían del todo extraños, pero uniéndose al mito nacional de la democracia racial, las características raciales de Xuxa la ubican en un *continuum* 'que da forma a la geografía cultural del Brasil, dentro de la cual el país se divide en un sur predominantemente blanco y un norte no blanco' (Simpson 1993: 15). En el caso de Xuxa, la idealización de las feminidades ocurre bajo la mirada consciente de la nación. Las autorrepresentaciones brasileñas se refieren más al ideal de lo blanco que a las negras y mulatas bailarinas de samba que se exhiben a los turistas extranjeros (Simpson 1993: 39). En Belice, la diversidad étnica es celebrada con plena consciencia, enfatizando el cuerpo femenino 'despojado' de filiación étnica y saturado de nacionalidad (Wilk 1995). En el caso de las reinas de belleza y las estrellas de la televisión como Xuxa, la 'raza' interviene de manera decisiva en la discusión acerca de los roles sexualizados y la sexualidad reproductiva (véase también Westwood y Radcliffe 1993).

En los debates acerca de la eugenesia que se suscitaron en América Latina desde finales del siglo pasado hasta los años cuarenta, se examinaron cuidadosamente los roles reproductivos masculinos y femeninos, especialmente desde que se imaginaron las naciones cada vez más en términos raciales. Como señala Leys Stepan (1991), aquellos que favorecían la eugenesia propugnaron la 'pureza racial' durante los años de entreguerras, creando así 'explicaciones' para un cambio socioeconómico rápido. Se consideraron la reproducción y la salud como áreas neurálgicas, y se discutieron medidas que pudieran influir en la composición de la comunidad nacional a través del control a los sujetos reproductores, sobre todo la capacidad reproductiva de las mujeres. En América Latina, 'la eugenesia relativa [es decir, el control de los matrimonios] ha hecho que la fertilidad de las mujeres parezca un recurso crucial de la nación, encerrando a las mujeres en roles reproductivos' (Stepan 1991: 122). Especialmente en Argentina (donde los años treinta se caracterizaron por el racismo y el miedo a la 'crisis'), se presentaron varias propuestas para controlar los matrimonios, propuestas cuyo objetivo principal era 'la mujer' (a menudo marcada por la clase y la 'raza'), pero también los hombres y sus deseos sexuales. Las pro-

puestas incluían la creación de un registro para un mejor manejo del 'patrimonio biológico' nacional (Stepan 1991: 119), la educación sexual 'para subyugar los instintos sexuales', y el control de la homosexualidad y el libertinaje sexual (Stepan 1991: 118). La capacidad reproductiva femenina era de interés particular; en Argentina los partidarios de la eugenesia proponían

> *un sistema estatal involuntario de supervisión de la maternidad y el registro obligatorio del embarazo, ya que los embarazos representaban para ellos el germen vital de la nación.*
>
> (Stepan 1991: 121)

El caso de Argentina de hecho fue un extremismo, pero estas propuestas no fueron implementadas. Sin embargo, Leys Stepan afirma que estas nociones entraron en el dominio público, influyendo en las políticas de salud materna y la legislación sobre el matrimonio. En varios países de América Latina las parejas debían presentar un certificado que los declarase aptos para reproducirse, o se les negaban licencias matrimoniales si tenían enfermedades o 'vicios' que pusieran en peligro a su futura progenie. Estas normas se aplicaron en México, Brasil, Perú y Argentina en varias ocasiones durante el siglo veinte.

Los hombres, especialmente los de clase baja, eran considerados sujetos irresponsables y enfermos: la ley prenupcial argentina se aplicaba sólo a los hombres. No obstante, las connotaciones que entraña una sexualidad masculina incontrolable son muy inestables y están sujetas a reinterpretaciones que pueden convertirlas en atributos nacionales positivos o negativos. La identidad nacional expresada en términos de acción, vitalidad, vigor y demás están casi siempre asociadas con masculinidades, el cuerpo masculino y la sexualidad masculina. En otras palabras, no es sólo el aspecto físico de los cuerpos femeninos (y su aspecto procreativo) lo que el discurso nacionalista se apropia y transforma. Cenotafios, tumbas y placas marcan el heroísmo masculino, ofreciendo una oportunidad para mostrar las masculinidades nacionales (y a veces las feminidades) (Anderson 1991: Pratt 1990).

Personificando La Nación

Las masculinidades y feminidades nacionales no son 'simplemente' discursivas y simbólicas, ya que se ocupan de los cuerpos y las subjetividades personificadas en los ciudadanos, con efectos productivos y limitantes sobre ellos. El control del cuerpo -sobre todo del cuerpo femenino- es parte central de las prácticas y discursos del nacionalismo. Yuval-Davis y Anthias (1989) señalan los vínculos específicos entre las mujeres y las naciones, enumerando cinco roles para las mujeres -como reproductoras biológicas de ciudadanos nacionales; como 'marcadoras' biológicas de fronteras entre grupos nacionales; como sujetos involucrados en la transmisión cultural de valores nacionales; como significantes y símbolos de diferencias nacionales; y por último, como participantes en las luchas nacionales. Pese a un énfasis problemático en los estados nacionales definidos racialmente, Yuval-Davis y Anthias recalcan la personificación de los programas nacionales en los cuerpos engendrados, así como las prácticas mediante las cuales estos cuerpos se ocupan de la nación.

Moldeados por la práctica y el discurso nacional, mujeres y hombres se convierten en personificaciones de lo 'nacional'. Las conductas, las nociones del yo y las identidades, todo se imagina y se expresa mediante el cuerpo, que en América Latina se representa y se vive como un cuerpo sexuado/sexualizado (Moore 1994). Una forma de analizar la personificación, y la re-presentación respectiva de los ciudadanos de ambos sexos en América Latina ha sido el modelo del *machismo* y el *marianismo* (culto a la superioridad moral femenina). Las nociones de machismo/marianismo giran en torno a la idea de que las relaciones sociales familiares en una sociedad católica -modelada por ideas de honor y vergüenza- forman relaciones de género basadas en una conducta masculina abiertamente heterosexual y agresiva, pero también en cuerpos femeninos castos y en una conducta femenina sumisa y abnegada (Stevens 1973; Cubbitt 1995). En base a la herencia colonial católica y mediterránea, el machismo y el marianismo de hecho se ocupan de identidades regionales, de género o de clase, y no de diferencias nacionales a estos niveles de generalidad. En otras palabras, las nociones y expresiones cotidianas del machismo y el marianismo tienen que ver mucho con diferencias de género, identidades de clase y raza, y sólo tangencialmente con el nacionalismo. Aunque muchas mu-

jeres del pueblo en Perú, Guatemala, y Uruguay diseñan sus programas de trabajo en torno a la lucha contra el machismo (Kuppers 1994; Radcliffe 1990a), sólo para algunas mujeres la identidad 'mariana' representa una recompensa substancial. Por ejemplo en el Ecuador, 'si bien el espiritualismo, el sacrificio, etc. quizás son características de algunos grupos de mujeres (especialmente mujeres de clase media alta), no son rasgos comunes para todas' (Stolen 1987: 57-9).

Sin embargo, el componente fuertemente materno que tienen las identidades marianas circula por toda América Latina, como en los casos de Argentina y México. Pratt sugiere que en el republicanismo burgués latinoamericano, se ofreció a las mujeres 'maternidad republicana', una función donde sus capacidades reproductoras fueran respetadas dentro de convenciones modeladas por discursos de honor y vergüenza definidos en base al patriarcado, la clase y la 'raza' (Pratt 1992). No obstante, como madres nacionales, no son parte de una hermandad masculina 'nacional' sino 'otras frente a la nación'. En otras palabras, la identidad mariana se forma y rearticula para convertirse en un símbolo de feminidad nacional (por ejemplo, las figuras de la Virgen y las mujeres nacionales famosas), donde el siempre ambivalente estatus (no) nacional de las mujeres revela su marginalidad dentro del proyecto nacional. La Virgen María, el símbolo materno del catolicismo es tal vez el emblema femenino más ubicuo y fácilmente reconocible en América Latina. Recurriendo a siglos de representación en América Latina y Europa, la Virgen María se ha arraigado profundamente en numerosas culturas locales del continente, desde los salones de las clases altas hasta las capillas de los campesinos. Pese a su ubicuidad y sus significados universales, las figuras de la Virgen, con su polivalencia, también han llegado a expresar nacionalismo, mediante los rasgos específicos de usos y características locales vinculadas a este símbolo relativamente 'infundado'. Las historias inventadas sobre Vírgenes locales crean puntos de identificación local y reproducen rasgos (universales, deseables e ideales) de feminidad. La Virgen de Guadalupe, patrona de México, es un ejemplo de la doble inestabilidad que tienen para el nacionalismo los símbolos locales y globales femeninos. Se apareció por primera vez a un indio en 1531 en el sitio de un santuario precolombino dedicado a la 'diosa madre' Tonantzin. Pronto fue adorada por criollos y mestizos, y gracias a una mezcla de significados locales (en gran parte indígenas) y nacionales (especialmente criollos y mestizos), se con-

virtió en un emblema de identidad para el 'pueblo', que la tomó como su líder en la lucha contra el Imperio Español en 1810 (Rowe y Schelling 1991). Un siglo después en la Revolución Mexicana, los rebeldes zapatistas utilizaron también la figura mariana de Guadalupe como un ícono unificador contra un Estado en el que se había perdido toda la confianza.

En las alegorías familiares de la nación, las mujeres comunes y corrientes también pueden ser apropiadas por las narrativas nacionales, como en el caso de la 'Madre de Cuba', Mariana Grajales Coello. Aunque fue una figura histórica reconocida en el siglo diecinueve por apoyar la luchas antiimperialistas de sus hijos, Mariana Grajales fue llevada a símbolo nacional sólo en 1957 cuando se la declaró oficialmente 'Madre de Cuba', un símbolo de 'abnegación y patriotismo' (Stubbs 1995). Honrada en estatuas, alabada en estudios apologéticos, y celebrada en un día nacional dedicado a su persona, Mariana Grajales llegó a significar interés material, religiosidad católica y fervor patriótico en un país donde el marianismo es una ideología fuerte, pero también donde el catolicismo ha sido reemplazado por el comunismo como la ideología oficial. Aunque ella misma fue una mulata libre, Mariana Grajales no fue utilizada para simbolizar la liberación de los negros ni el valor del mestizaje. De acuerdo con algunas interpretaciones, la marginalidad de Mariana (una dominicana libre de color) posiblemente la convirtió en un símbolo adaptable para la nación (N. Redclift, comunicación personal, 1994). Ciertamente como un ícono materno abnegado, el signo del marianismo, regionalmente dúctil, se fundó y 'nacionalizó' asociándose con la figura de una mulata que había participado activamente en las luchas por la independencia nacional. Sin embargo, esta interpretación resta importancia a la ambigüedad y a las contradicciones que entraña este ícono femenino nacionalista, las cuales consisten en que un sujeto histórico real del sexo femenino sí aparece en la narrativa histórica nacionalista (al igual que otras mujeres en la prensa ecuatoriana), pero dicha narrativa termina por 'recrearlo'. La 'recreación' resalta sólo una dimensión de una identidad multifacética -la del género- cuyos atributos estereotípicos (el sacrificio, el amor materno) inundan otras dimensiones de la subjetividad. Como las mujeres han sido 'imaginadas como dependientes en lugar de soberanas' (Pratt 1992: 51), en toda América Latina tienen una posición en los márgenes de la nación, donde sus cuerpos sexuados (sexualizados mediante las

ideologías del marianismo) saturan la distintas facetas de su identificación con el lugar y la nación.

Más el utilizar cuerpos sexuados y sexualizados es muy variable, depende de las ideologías estatales de género donde están arraigados y de las ideas acerca de una comunidad nacional deseable. Estos temas pueden ser ilustrados echando un vistazo a la representación de las personificaciones masculinas en el discurso nacionalista ecuatoriano y en las actividades de ocio de los argentinos.

La personificación del heroísmo en el Ecuador

Un ejemplo es la placa colocada fuera de la Casa de Sucre en Quito, Ecuador. Erigida en 1979, la placa ilustra los temas de personificación masculina, homosocialidad masculina y filiaciones nacionales. Y dice lo siguiente:

> *En el lugar dedicado a la memoria inmortal del General Antonio José de Sucre, al pie del Pichincha, donde el heroísmo y la virilidad, virtudes particulares de castellanos y ecuatorianos, dieron origen a una joven nación, hermana de España, rendimos HOMENAJE al Soldado ESPAÑOL, paradigma de virtudes de la Raza, descubridor de mundos, defensor de la fe, fundador de ciudades, explorador de tierras, creador con su sangre de los nuevos pueblos de América.*

Más allá del tema, por ahora bien conocido y registrado, del martirio de los soldados varones[3], esta placa nos recuerda que esta figura tiene una personificación contextualizada específica en las relaciones nacionales de género. Ella se refiere no sólo al General Sucre como héroe de la independencia, sino también a los conquistadores españoles. Lo que une a estos hombres es su aspecto físico y masculino en su calidad de héroes 'originarios'. La placa representa a los hombres (conquistadores y luchadores de la independencia) como los padres que procrean a una joven nación feminizada, una nación sujeta al dominio masculino que proviene de la primacía y las relaciones patriarcales de género. El nacimiento de la nación tiene lugar sin que las mujeres aparezcan en ningún momento, aunque ellas son el signo escondido en la creación de 'pueblos nuevos' mencionados al final. A pesar de las guerras de independencia que enfrentaron a colonizadores y colonizados,

los varones castellanos y ecuatorianos son vistos como hermanos de idéntico heroísmo, valor y virilidad, un ejemplo de una 'hermandad horizontal' que se extiende más allá de las fronteras nacionales en este caso. Las diferencias de nacionalidad -que en otras situaciones crean jerarquía sexualizada de dominio y subordinación (cf. Silverblatt 1988) - aparecen de hecho como distinciones superficiales entre hombres unidos por 'genealogías domésticas' (McClintock 1993a: 63) trazadas a través de naciones 'hermanas' y, más implícitamente, de normas de heterosexualidad y homosocialidad. La creación de héroes masculinos en el Ecuador utiliza su origen incierto, sea de raza o de clase; de igual manera, en Costa Rica el héroe Juan Santamaría fue un héroe anónimo con obscuras raíces (Palmer 1993). Aunque no son evidentes, existen también roles nacionales implícitos para las mujeres en estos monumentos. La leyenda que contiene la placa en honor de Antonio José de Sucre implica que las mujeres deben reproducir ciudadanos (los 'nuevos pueblos'). En el caso de Costa Rica, el nacionalismo creó una 'función satélite para las mujeres', cuya meta debía ser criar hijos patriotas como Santamaría, educándolos en las obligaciones civiles desde temprana edad (Palmer 1993: 68).

Las actividades de ocio en Argentina y los cuerpos nacionales

La forma en que ciertas disposiciones sexualizadas se asocian con la identidad nacional puede evolucionar con el tiempo con respecto a determinadas características deseables. En los primeros años del siglo veinte en Argentina, la personificación nacional masculina estuvo ligada a la rearticulación de la masculinidad gaucha. Los atributos nacionales de fortaleza física, sexualidad y hermandad pasaron a ocupar un lugar preponderante en las actividades de entretenimiento masculino de los primeros años de este siglo, cuando el tango, el fútbol y el polo se referían de maneras distintas y sutiles al modelo masculino histórico del gaucho (trabajador ganadero de las llanuras argentinas). Durante este período moderno, el fútbol y el tango -cada uno con sus propios sitios y relaciones sociales- ofrecían nuevas experiencias corporales y puntos de identidad para una población migrante en rápido crecimiento, rearticulando así su nación adaptada y su lugar en ella. En el tango se negociaban y expresaban nuevas relaciones de género, mien-

tras los hombres experimentaban nuevas relaciones sensualizadas y las mujeres dejaban los espacios domésticos por los cabarets (Archetti 1994b). Al expresar ideas sobre el amor masculino no correspondido hacia una mujer elegante que es consciente de ello, las letras de los tangos son interpretadas por Archetti como un llamado masculino a las mujeres 'para que retornen a las formas de amor y castidad asociadas con los roles de la familia tradicional' (1994b: 112). Sin embargo, por tradicional que sea el texto subyacente de los tangos, las nuevas experiencias corporales del tango ofrecían formas de identificación para los inmigrantes recién llegados, como una práctica 'argentina' (las medidas oficiales incluían la conscripción obligatoria para los hijos de los inmigrantes y la creación de *currículums* escolares de corte nacionalista, todo con el propósito de infundir el nacionalismo en las nuevas poblaciones: Archetti 1994c; Rouquié 1987). Como tal, el tango -y en él, la figura del *compadrito*- representaba un parámetro de identificación más abierto y flexible que el gaucho, cuyo origen pampero y criollo, su hostilidad hacia el Estado, su romanticismo, generosidad y fanfarronería, no representaban un modelo masculino para inmigrantes no criollos de bajos ingresos y en busca de promoción social[4].

El polo reconvirtió y mezcló masculinidades y personificaciones masculinas de distintas maneras, 'civilizando' los juegos ecuestres rudos y violentos del gaucho, pero también haciendo del castellano, y no del inglés, el lenguaje de trabajo del juego. Entre 1876 (cuando se realizó el primer partido de polo en Argentina) y los años veinte de este siglo el polo fue 'nacionalizado' tras la temprana hegemonía británica (Archetti 1994c). No obstante, persistían las características gauchescas, ofreciendo una fuerte masculinidad por medio de la cual se pudiera reafirmar el orgullo nacional, especialmente frente a los demás sujetos nacionales. En 1924 un jugador encontró la superioridad de los jugadores argentinos en sus caballos y su resistencia, porque

> *tenemos mucho más temperamento que los ingleses o los americanos, somos verdaderos luchadores, quizá por un instinto atávico gaucho que sigue en nuestras venas y se manifiesta en las cosas que hacemos.*
>
> (El Gráfico 1924, citado en Archetti 1994c: 18)

Sin embargo, sobre todo fue mediante el fútbol que se creó una masculinidad híbrida, ofreciendo sitios de identificación con la nación sin importar el origen (véase capítulo 4).

> *Los argentinos nativos y los inmigrantes aceptaron e incorporaron el fútbol como una práctica corporal importante en el uso de su tiempo libre y como un contexto ritual para la competencia y el despliegue emocional de lealtad y compromiso.*
>
> (Archetti 1994c: 13)

Sin importar su clase u origen étnico, los hombres podían encarnar los valores y características nacionales y podían *ser vistos* gracias a una cobertura de prensa cada vez mayor. Esta personificación masculina híbrida se expresaba en un estilo de juego que no era 'ni italiano ni español', sino "criollo", porque se desarrollaba a partir de fuentes distintas' (Archetti 1994d: 15).

La masculinidad argentina en el deporte era el gaucho criollo moderno, salvaje sólo cuando era necesario. El polo, el fútbol y el tango fueron las prácticas corporales que, aunque fueron llevadas a cabo por cuerpos específicos y marcadamente sexuados y sexualizados, estaban arraigadas en nociones sociales más amplias acerca del cuerpo per se y las prácticas apropiadas para desplegar la filiación nacional, la sexualidad y el orgullo. Estas representaciones resonaban con el discurso modernista acerca del cuerpo que se encuentra en toda América Latina hacia principios de siglo. La biopolítica modernista se expresaba mediante una mayor cobertura de prensa sobre la educación física de hombres y mujeres, nociones de higiene y dieta, y la importancia de practicar deportes, aun para el presidente (Archetti 1994d). El amor al fútbol y al tango no sólo era para los hombres argentinos; las mujeres también podían expresar mediante el lenguaje corporal su adoración a las estrellas del deporte y el baile, como por ejemplo organizando recepciones para los equipos de fútbol en el puerto de Buenos Aires, o en la pista de baile. Resumiendo, las relaciones contextualizadas específicas entre personificaciones masculinas y femeninas son un sitio clave para la expresión y reproducción de identidades nacionales específicas.

Sexualidad, género y nación

La interacción entre masculino y femenino en la nación a menudo estaba fundada sobre supuestos de heterosexualidad y conductas reproductivas nacionalmente beneficiosas. En general, las mujeres funcionan como reproductoras dominadas de ciudadanos nacionales mientras la sexualidad masculina se canaliza en formas reproductivas y se borra la homosexualidad (A. Parker et al. 1991: 6-7). A partir de teorías feministas acerca de la heterosexualidad y el patriarcado (Connell 1987: Foord y Gregson 1986), se puede decir que las sexualidades dan forma simultáneamente a relaciones de poder sexualizadas e identidades nacionales. En teoría, 'la idealización de la maternidad por la fraternidad viril al parecer entrañaría la exclusión de toda la sexualidad sin orientación reproductiva del discurso de la nación' (A. Parker et al. 1992: 7). Sin embargo, la presencia de vínculos masculinos en las identidades nacionales centra la atención en una compleja variedad de relaciones masculinas en el nacionalismo. Siguiendo el original análisis de Mosse, que gira en torno a 'la forma claramente homosocial de vínculos masculinos' que muestran las identidades nacionales (Mosse 1975), otros escritores han examinado el control y las definiciones de sexualidad (apropiada) y relaciones emocionales en las autodefiniciones nacionales. La negación y el control de prácticas homosexuales, por ejemplo, coexisten con un énfasis en la heterosexualidad, encarnada en masculinidades hegemónicas y feminidades resaltadas (Connell 1987). Estas sexualidades e imágenes 'maternizantes' se fundamentan y reproducen a través de la definición de las diferencias nacionales específicas, con estados nacionales que recalcan las distinciones conscientes entre *sus* madres, hijos, relaciones heterosexuales, etc., y las de sus vecinos. Estas relaciones generadas a partir del sexo se constituyen mediante la raza y la 'clase', como ilustra un trabajo reciente (Stepan 1991) sobre la naturaleza racializada de los 'nacionalismos reproductivos', donde los roles nacionales masculinos y femeninos dependen fundamentalmente de su 'raza', etnicidad y sexualidad.

En el Ecuador, al igual que en otros países de América Latina, las exhibiciones públicas de sexualidad se confinan a modos heterosexuales y se orientan a audiencias supuestamente heterosexuales. En la prensa y la televisión, las mujeres se representan como objetos del deseo heterosexual masculino, dirigiendo su sexualidad hacia las miradas

masculinas con fines reproductivos. Los periódicos con frecuencia dedican secciones a las 'mujeres y la familia', reforzando el papel de las mujeres como reproductoras, pero también resaltando lo sagrado y alegre de la maternidad, y representando a las mujeres profesionales en busca de la maternidad como la parte más importante de su vida (Universo 10 de mayo de 1992). Los discursos 'domestizantes' en torno a las feminidades nacionalizadas se imaginan a través de una compleja referencia discursiva a todo el territorio nacional (McClintock 1993a; Yuval-Davis y Anthias 1989). La sexualidad femenina está mediada y representada a través de su función como reproductoras de futuros ciudadanos (patriotas). Un mensaje a las mujeres ecuatorianas en un artículo de prensa ilustra el complejo espacio 'doméstico' que asumen los programas nacionales. Se decía que una mujer ecuatoriana es 'compañera en el hogar, esposa, madre, trabajadora, maestra, etc., (la que) conduce el desarrollo nacional y contribuye con nuevos ciudadanos a la patria, luchando al mismo tiempo por su realización personal' (Universo 8 de marzo de 1993). Numerosos artículos de prensa y radio recalcan el papel de las mujeres como educadoras y ejemplos de moralidad para los pequeños que están a su cuidado. Desde 1970 la Dirección Nacional de Mujeres organizó programas materno-infantiles que trataban a las mujeres como agentes reproductoras (CEIMME 1994). Muchas mujeres reconocen que su poder doméstico a través de los roles maternos es limitado. Una mujer mestiza de mediana edad que vivía en el oriente dijo que su poder personal se limitaba a 'llevar las riendas de la casa'[5].

Estas representaciones 'domestizantes' están asociadas con el bienestar y el futuro del territorio nacional; las mujeres están ligadas al futuro de la nación como productoras de futuros ciudadanos; en este sentido, las mujeres están fuertemente asociadas con el futuro de la nación, aunque indirectamente (cf. McClintock 1993a). Una vez más los discursos diferencian entre estas feminidades (a menudo criollas y urbanas), valoradas según nociones hegemónicas de construcción nacional sexualizada, y 'otras' feminidades. Los discursos implican que no todas las mujeres son vistas como madres del mismo valor, pues diferencian entre las mujeres del campo (consideradas indígenas en gran medida) y las mujeres de la ciudad, suponiendo que las primeras tienen demasiados niños en relación con las segundas (Universo 9 de marzo de 1994).

Un grupo social a menudo excluido de la comunidad nacional imaginada son los homosexuales, aunque en la práctica las actitudes y la legislación sobre las relaciones con el mismo sexo varían en todo el continente (Green 1991: 144). Mientras Brasil y Costa Rica muestran más o menos abiertamente las relaciones homosexuales, en el Ecuador el movimiento homosexual ha sido reprimido con violencia y actitudes culturales[6]. El código legal ecuatoriano considera la homosexualidad un crimen punible, con sentencias de más de cuatro años. Si bien no se respeta la ley en estricto sentido, se justifica la intimidación de aquellos que supuestamente son homosexuales, así como la violencia y extorsión por parte de la policía y los trabajadores de la salud. Una publicación clandestina homosexual y lesbiana bajo el nombre de *En Directo* exige reformas legislativas y cambios en las actitudes sociales, así como una mayor movilización colectiva entre homosexuales. Situándose firmemente dentro de la nación, los activistas homosexuales afirman que 'el Estado... está obligado a cuidar del bienestar de los hombres y mujeres que lo conforman... sin distinción de sexo, raza, credo o inferencias acerca de la vida privada de los individuos' (*En Directo* 1992 5 de abril: 3). La cultura popular mantiene una actitud ambivalente hacia la homosexualidad, permitiendo la aparición de dos homosexuales en un popular show de televisión; mintras a su vez la estación de radio protestante HCJB ofrece 'curar' a los homosexuales.

En América Latina en general, sólo recientemente los movimientos feministas han reconocido un espacio a las lesbianas (y homosexuales), reflejando un conservadurismo social generalizado y la falta de bases sólidas en ambos movimientos (Saporta Sternbach et al. 1992: Vargas 1991). Un movimiento de homosexuales y lesbianas en el Brasil desde los años setenta muestra la compleja interacción del discurso público y el espacio de organización. El Código Penal brasileño, relativamente liberal (que no menciona empero la homosexualidad), no evita una discriminación social generalizada. Los homosexuales emprendieron una campaña, con mucho éxito, en contra de la definición de homosexualidad como una 'desviación mental', y a favor del reconocimiento de la homosexualidad como una expresión sexual legítima (MacRae 1992). Adicionalmente, los movimientos homosexuales trajeron al debate público y la movilización general temas sexuales que anteriormente era de carácter 'privado'. Junto a este activismo político, la 'carnavalización' de los roles de género en el movimiento -como ocurre

en la sociedad brasileña- resalta la naturaleza arbitraria de las identidades de género tradicionales. Sin embargo estas interiorizaciones y conductas hacen uso de conductas y memorias pasadas y las representan una vez más, como una pantalla para la práctica contemporánea, como en el ejemplo de los gauchos argentinos. Ahora volvamos a la utilización nacionalista del pasado y sus sujetos sexualizados.

Memorias sexualizadas y temporalidades nacionales

La memoria y la historia en las narrativas nacionales son sexualizadas, recurriendo y representando nuevamente modelos masculinos y femeninos a los ciudadanos de varias maneras conscientes. Como expresiones de los imaginarios y los mitos nacionales, las historias de lo nacional son marcadamente sexualizadas en sus modelos, subrayando con frecuencia masculinidades hegemónicas y feminidades enfatizadas -los héroes y heroínas nacionales. Los hombres aparecen en las batallas, los gobiernos, las monarquías, mientras las mujeres aparecen como íconos de domesticidad nacional, moral y socialidad 'privada'. En este contexto, la iconografía nacionalista femenina y masculina se encuentra en toda Latinoaméricano en formas literarias, textuales, esculturales y visuales (J. Scott 1986; McGee Deutsch 1991). Empero, estas identidades son ambivalentes y recurren a figuras cuyas diferencias multifacéticas con los sujetos sexualizados normales generan contradicciones.

La temporalidad ambivalente de las naciones involucra a sujetos sexualizados, revelando interesantes dimensiones en la generación de narrativas nacionales (cf. Kandiyoti 1991a; Verdery 1993; McClintock 1993a). Al subrayar la fuerza del discurso en la distinta asignación de hombres y mujeres dentro de los proyectos nacionales y la modernidad, estos argumentos ofrecen rutas interesantes que explorar en América Latina, donde la idea de una marcada trayectoria a la modernidad está profundamente arraigada en las narrativas nacionales (véase también Radcliffe 1996b). Como los medios de comunicación participan en la autorrepresentación nacional y la popularización de la historia nacional[7], los últimos documentos de planificación gubernamental, los datos de los censos y la prensa nacional desde los años ochenta hasta el presente pueden revelar estas memorias e imaginarios sexualizados[8].

La incorporación de figuras históricas femeninas en las narrativas nacionales (especialmente en la prensa actual y los informes gubernamentales) revela que, al menos en el Ecuador, las mujeres están llamadas a interpelar el discurso y la práctica nacional moderna, aunque por otra parte los roles por los que las mujeres aparentemente contribuyen a la nación son limitados.

Para celebrar los tiempos pasados de la república y dejar un registro de ellos, las figuras femeninas aparecen en los artículos de la prensa ecuatoriana que se ocupan de los 'momentos claves' en la historia nacional, en gran medida poscolonial. Aunque la cobertura dura todo el año, muchos artículos se ocupan explícitamente de las mujeres ecuatorianas en la fecha que conmemora el Día Internacional de la Mujer (8 de marzo); sin embargo, estos artículos tienden a poner de relieve la nación ecuatoriana y a las mujeres que se identifican con ella, en lugar de la dimensión internacional del evento. Además, los informes sobre personajes femeninos de la historia mencionan a aquellas mujeres cuya importancia nacional es similar o está asociada con los héroes varones. Un artículo (Télegrafo 3 de marzo de 1992) menciona a mujeres famosas por su contribución a la independencia o al desarrollo de la república[9]. Especialmente en las luchas por la independencia, las mujeres son representadas por sus lazos (matrimoniales, maternales o de parentesco) con hombres cuyos nombres son inmediatamente reconocidos por los lectores. Manuela Garacoya fue 'esposa, madre y hermana de héroes', pero también una nacionalista activa y amiga del Libertador Simón Bolívar, Manuela Espejo fue hermana y esposa de héroes de la independencia; trabajaba en una biblioteca en Quito y en un periódico nacionalista. De esta manera las narrativas nacionales vinculan simbólicamente a figuras femeninas históricas con el espacio doméstico, las relaciones socioespaciales de élite y hogares burgueses de clase media donde se discutían ideas políticas. Sin embargo, existe también una espacialidad implícita más amplia en estas representaciones, la cual une a estas mujeres con lugares particulares dentro de la nación, sobre todo con las ciudades de Quito y Guayaquil, que aseguran ser lugares urbanos, civilizados y de importancia política (capítulo 3). Aunque este reconocimiento de las mujeres como actoras principales en la independencia nacional sea demasiado evidente (por ejemplo, se recuerda a los lectores que se colgó en la plaza pública la cabeza de Rosa Zárate junto con la de su marido), los informes de prensa construyen discursiva-

mente heroínas cuyo trabajo por la patria no amenazaba su feminidad. Las guerras de Independencia, dice un artículo (El Comercio, 12 de marzo de 1994) demostraron que las mujeres podían 'trabajar hombro a hombro con los hombres sin perder su feminidad ni poner en peligro su hogar'. Otro artículo, citando una carta de un líder populista y varias veces presidente del Ecuador, Velasco Ibarra, sugiere que el 'feminismo real' debía acrecentar la feminidad (El Comercio 8 de marzo de 1992).

Una de las heroínas más populares del Ecuador es Manuelita Sáenz, compañera del Libertador Simón Bolívar, y para la mayoría de los ecuatorianos, la ecuatoriana más famosa. Como pionera de la independencia, Manuelita representa un ideal femenino que cumple un papel activo en el 'nacimiento' de la nación. Un museo privado abierto recientemente, el Museo Manuela Sáenz, se basa en esta popularidad (que no se refleja en los textos escolares o en las historias 'formales'); la meta es 'rescatar la verdadera imagen de nuestra heroína Manuela Sáenz'. El museo pretende 'investigar, rescatar, enfatizar y difundir los valores históricos y culturales de nuestro país... especialmente desde el período de la Independencia' (Museo n.d.). En él se exhiben objetos personales y cartas de Manuela Sáenz, así como pinturas suyas como mujer blanca/criolla.

La Revolución Liberal de 1895 también se recuerda como un tiempo en que ciertas mujeres hicieron su aparición en la narrativa nacional. Mujeres ecuatorianas situadas firmemente dentro de ciertos grupos raciales y de clase, por ejemplo, se inscriben dentro de una 'trayectoria de lucha en contra de la explotación y la injusticia' (Universo 6 de marzo de 1993). El artículo sostiene que las fuerzas irregulares del liberalismo presionaron para que se suprimiera el término 'hombre' de la constitución de 1897. Estos textos reproducen la autorrepresentación del Ecuador como un líder de la modernización y el origen de los estados nacionales 'modernos'. También nos recuerda que el Ecuador fue el primer país de América Latina que dio a las mujeres el voto en 1922 (comúnmente se habla de 1929). La nación (patriarcal) ecuatoriana se presenta como un Estado modernizante, que inicia y lleva a cabo medidas modernas como el reconocimiento del sufragio femenino. Si bien esto tiene algo de verdad, en comparación con Argentina, por ejemplo, las mujeres no han sido las propulsoras de estos cambios políticos. En cambio, como parte de su (inevitable) modernización, el

Ecuador asegura ser el precursor de la Independencia en 1810 y el garante del sufragio femenino. El discurso masculino entre periodistas y comunicadores sociales reproduce las teorías machistas de la nación al mismo tiempo que refuerza nociones acerca de las diferencias de género.

Estas narrativas históricas sexualizadas tienen varias implicaciones para las identidades nacionales sexualizadas contemporáneas, pues escriben lo nacional de manera particular, resaltando heroínas-vinculadas-con-héroes como antecedentes y modelos para las mujeres modernas. Se recuerda a los lectores cómo 'estas mujeres constituyen un ejemplo vigoroso para las nuevas generaciones' (Telégrafo, 8 de marzo 1992; véase también El Universo 8 de marzo de 1993). En el mismo artículo, un vocero de los trabajadores reflexionó sobre 'el ejemplo dejado por Manuelita Sáenz, Ana Villamil, Rita Lecumberry, que sirve como guía para las mujeres de hoy'. Las figuras femeninas son apropiadas de manera que resaltan su individualidad y su presencia activa en la historia, desarmando las críticas feministas), pero a la vez se transforman en las feminidades más valoradas por la nación 'contemporánea' (o por sus difusores, que casi siempre son varones). Además, sólo ciertas mujeres racializadas han sido incluidas en la historia; las mujeres criollas blancas de las grandes ciudades y las familias más influyentes son presentadas como ejemplo para las mujeres de hoy. Consiguientemente 'nacionalizar' a las mujeres -y sexualizar la historia nacional' es un proceso ambiguo que introduce a las mujeres a la modernidad de la nación- en términos específicos (racializados y clasistas). La forma en que se identifican estas mujeres racializadas y 'clasificadas' opera a través de una compleja geografía de identidad sexualizada que puede ser identificada con los medios de comunicación y el discurso gubernamental.

Género y geografías nacionales de identidad

Al hablar de cómo crecen las economías y mejoran los estándares de vida si 'las mujeres de una nación' gozan de un estatus favorable, un artículo del diario El Universo afirma que si, por el contrario, las mujeres viven en condiciones económicas, educativas y sanitarias 'desfavorables', el desarrollo se verá desacelerado (El Universo 9 de marzo

de 1994). El discurso modernista tiende a encontrar vínculos estrechos entre el desarrollo de una nación y el estatus de 'sus' mujeres, sobre todo en países que se oponen a imágenes orientalistas (véase, por ejemplo, Kandiyoti 1991b). En América Latina, estos discursos modernistas reaparecen: en Costa Rica a finales del siglo diecinueve, los liberales asociaron el progreso y el desarrollo de la ciencia, el arte y la educación, con ideas acerca de la emancipación femenina (Palmer 1993: 67).

Los discursos ecuatorianos sobre el desarrollo se expresan mediante figuras sexualizadas muy diferentes. En general se imagina el desarrollo como el resultado de la difusión homogénea del capitalismo y sus rasgos modernos en todo el espacio nacional (veánse los capítulos 3 y 5). A su vez la prensa y el gobierno deja en claro que estas geografías imaginarias de la modernidad nacional son discursos profundamente sexualizados (constituidos mediante la 'raza' y la clase). Las ideas acerca del progreso están llenas de nociones de los lugares y posiciones que ocupan las mujeres (y los hombres) en la nación. Podemos sugerir que las posiciones contradictorias de las mujeres dentro del proyecto nacional moderno constituyen una ambivalencia en torno al lugar (cf. Rose 1993). Aunque se puede representar a todas las mujeres contribuyendo al desarrollo de manera similar, también existen claras diferencias entre ellas -en las actividades, en la 'raza', en la ubicación- las mismas que permiten a unas mujeres intervenir más que otras en el proyecto nacional. El cuestionamiento nacionalista de las mujeres se ve reforzado por las geografías de identidad que promueven los artículos de prensa y el discurso del gobierno (véase Radcliffe 1996b).

Reflejando la creencia difundida de que es posible integrar a las mujeres en la modernización (Kabeer 1994: C.V. Scott 1995), la posición de las mujeres dentro de los planes de desarrollo del Ecuador puede rastrearse hasta los años sesenta, cuando empezaron los debates acerca de las mujeres en el desarrollo nacional. Para esta época se formaron grupos de mujeres bajo la guía de trabajadores sociales con el fin de instruirlas en costura, cocina, nutrición e higiene básica (Misión Andina de las Naciones Unidas 1960: 13). Sin embargo, fue en los años setenta -en el contexto de proyectos nacionales e internacionales para integrar a las mujeres en el proceso de desarrollo (Kabeer 1994)- que surgió el interés del estado ecuatoriano en las mujeres y el desarrollo[10]. Las políticas de bienestar de aquel entonces, como la distribución de productos alimenticios (cf. Moser 1993b), estuvieron orientadas a las

mujeres de la clase trabajadora, y en particular las mujeres campesinas. Estos programas revelaron una ambivalencia de los roles femeninos en el desarrollo nacional: las mujeres debían ser recipientes pasivos del bienestar y proveedoras materiales de sus familias, así como participantes más activas en el desarrollo moderno. Con respecto a esto último, los programas de capacitación artesanal pretendían enseñar a las mujeres destrezas en actividades que se consideran características de la modernidad femenina: peluquería, belleza, confección, secretariado. Una vez más se presentó a las mujeres como seguidoras pasivas de la trayectoria de la nación, y la integración femenina en la modernidad nacional se basó en una división de actividades profundamente sexualizada, el papel de las mujeres en el progreso nacional no debía contradecir su papel femenino doméstico.

Las geografías sexualizadas de la identidad interpelan a las mujeres y las consideran complementarias -y no contradictorias- a las geografías y actividades masculinas. Participar en el desarrollo es compatible con ser la compañera del hombre: 'el interés de las mujeres por contribuir al desarrollo de pueblos y naciones... es posible sin dejar de ser la compañera del hombre en el hogar' (El Telégrafo 8 de marzo de 1994). El espacio para las ciudadanas como participantes del desarrollo se postula como el lugar doméstico que ofrece continuidad. Esto a su vez tuvo grandes consecuencias para la representación de los modelos de desarrollo rural.

Ya en los años sesenta las campesinas indígenas fueron identificadas por el Estado como representantes de los límites potenciales al proceso de desarrollo. Una comisión internacional sobre los 'Indios del Ecuador' celebrada en 1960 informó que 'las mujeres de las áreas rurales tienden a ser más conservadoras y a retener las costumbres locales, el vestido y los hábitos tradicionales' (Misión Andina de las Naciones Unidas, 1960). Para promover la integración de las mujeres campesinas en el proceso de desarrollo el Estado ecuatoriano instituyó una serie de proyectos de desarrollo rural que recurrían a nociones internacionales de productividad y mejoramiento de los recursos humanos. Las políticas de los años ochenta, como las implementadas bajo el programa de FODERUMA buscaban brindar crédito y asistencia técnica a las mujeres del campo que, en opinión de los expertos, requerían capacitación en sanidad, economía doméstica y nutrición (CEIS 1988). De igual manera, el programa implementado por SEDRI en los años ochenta bus-

caba obtener la participación femenina en pequeños proyectos de generación de ingresos y sociedades mercantiles de riesgo, especialmente en la Sierra (en las provincias de Chimborazo y Cotopaxi). En esta década proyectos de la misma índole siguen vigentes, entre ellos el de FUNDAGRO (Fundación para el Desarrollo Agropecuario), un proyecto con apoyo nacional e internacional (canadiense) dirigido a la creación y desarrollo de veinte microempresas administradas por mujeres campesinas que crían cuyes y pollos para la venta, con base en Cañar, Guamote y Colta, en la Sierra ecuatoriana (El Comercio, 23 de febrero de 1994). Actualmente informes de prensa hacen eco de este interés de la participación femenina en el desarrollo, haciendo uso de imágenes y textos acerca de las mujeres pobres, sobre todo en áreas rurales.

Mientras los gobiernos, las agencias de ayuda y las organizaciones de desarrollo ofrecen un contexto para estos programas de orientación femenina, las narrativas nacionales de género, lugar e historia también forman identidades femeninas en el discurso del desarrollo. En los informes gubernamentales y la prensa se distingue entre familias que favorecen el desarrollo nacional y aquellas que representan un potencial obstáculo para el progreso de la nación. Diferenciadas en base a la práctica, el lugar y la 'raza', las mujeres indígenas de la Sierra son construidas discursivamente como posibles obstáculos para el desarrollo nacional. Como en la década de los setenta, la posición de la mujer campesina en las narrativa del desarrollo nacional se basa en la noción de una feminidad indígena rural particular. Es en relación con este grupo identificado por la 'raza', la clase, el lugar y el género que se ha elaborado la 'topografía cultural' propia (Said 1994) de los planes de desarrollo nacional. En comparación con otros países de América Latina, en el Ecuador las mujeres campesinas (indígenas) no son representadas como la base de la particularidad nacional y una fuente de orgullo nacional. Por el contrario, en Guatemala, por ejemplo, se considera que la vestimenta femenina indígena es representativa de la identidad nacional y se la utiliza en concursos de belleza y publicidad turística (Hendrikson 1991). En cambio la prensa y la sociedad ecuatorianas valoran 'lo blanco' y ciertas actividades femeninas que ya se mencionaron anteriormente[11].

En mayo de 1992 aparecieron en varios periódicos del país informes que describían la situación de las mujeres campesinas, sobre todo

de la Sierra. Se pensaba que las mujeres campesinas, 'aunque excluidas por la Reforma Agraria', estaban asociadas con el trabajo agrícola, sobre todo en los Andes Centrales donde el ochenta por ciento de las pequeñas fincas estaba a cargo de campesinas (HOY, 10 de mayo de 1992)[12]. Otros informes subrayaban las elevadas tasas de analfabetismo en el campo (12 por ciento entre las mujeres de la ciudad, 14.2 entre las mujeres del campo) (El Comercio 27 de agosto de 1994). Otro artículo observa que las diferencias de crecimiento físico entre mujeres de la ciudad y mujeres del campo se debían a la mala nutrición de éstas. Las diferencias en el alfabetismo, la estatura y el número de hijos se incorporaban a un discurso productivista que veía 'productividad en todo el ciclo de vida' (el Universo 9 de marzo de 1994). Están implícitos los juicios acerca de las contribuciones hechas al desarrollo nacional por diferentes grupos de mujeres, mas no se tocaban los efectos de la hegemonía masculina a nivel comunal y nacional en las mujeres[13].

Es cuando las mujeres aparentemente abandonan sus funciones domésticas que se expresa una gran preocupación. Los informes sobre los elevados índices de trabajo agrícola femenino en la Sierra debido a la migración de los hombres abordan temas acerca de la 'masculinización' de las mujeres campesinas (El Comercio 24 de Octubre 1993). Un editorial del diario El Comercio planteó el problema de la 'feminización de la agricultura y la pobreza rural', afirmando que las mujeres estaban haciéndose cargo de las faenas agrícolas que 'casi siempre eran rudas y agobiantes' (El Comercio 3 de noviembre de 1993). Sin embargo, continuaba diciendo, no había un número suficiente de mujeres para reemplazar a los 'hombres que deambulaban por las ciudades abrumados por la preocupación'.

La conclusión que se desprende de éste y otros artículos es que la modernización de la agricultura es una prioridad: la falta de una agricultura moderna tiene como resultado la des-feminización de las mujeres campesinas y la pérdida de los roles masculinos. Un artículo concluye: 'Lo que se necesita ahora es un proceso de modernización planificado y financiado para que la agricultura no muera... pues la agricultura está llamada a convertirse en uno de los pilares del desarrollo' (El Comercio 3 de noviembre de 1993). En la mayoría de los artículos, se proponen intervenciones planificadas a gran escala que restan importancia a la extensa experiencia y los ricos conocimientos de las mujeres campesinas. La participación femenina en la agricultura se presenta co-

mo antimoderna, y por ende, antinacional. En otro artículo se declara la necesidad urgente de una reforma 'porque es una cuestión de beneficio para todo el país' (El Comercio 10 de junio de 1994).

En resumen, se piensa que las mujeres pobres, especialmente de la Sierra, participan en actividades y lugares que no coinciden con las nociones modernistas de desarrollo. Se espera que las mujeres participen en ciertas actividades y servicios, de carácter implícitamente urbano, de lo contrario representan un 'problema' para el desarrollo nacional. La identificación discursiva de las mujeres rurales va más allá del objetivo (muy problemático) de 'integrar a las mujeres al desarrollo', y define más bien a las mujeres campesinas como figuras cuyas características y conductas no sólo impiden su incorporación a la 'vida nacional' sino también retrasan el desarrollo del resto del país. Por otro lado, con frecuencia son las mujeres pobres del Ecuador, sean negras o indígenas, las que pagan el costo del desarrollo, a pesar de su 'integración' supuestamente benéfica (Moser 1993a; Conger Lind 1992b).

En esta sección hemos sugerido que los discursos de progreso nacional son sexualizados y localizados, (re)creando geografías de identidad y prácticas espaciales que informan a los ecuatorianos acerca de su comunidad imaginada. Los discursos de la prensa y el gobierno identifican ciertas características y conductas femeninas, 'colocando' (Probyn 1991) a las mujeres en determinados lugares y relaciones sociales, e incorporándolas al desarrollo nacional y a las narrativas de filiación. Las figuras femeninas que aparecen en los discursos del gobierno y de los medios de comunicación se constituyen en metonimias de la feminidad 'nacional'; las mujeres de las familias pudientes de Quito y Guayaquil representan las feminidades nacionales oficialmente reconocidas y en gran parte hegemónicas. Por el contrario, las mujeres rurales andinas, como si fueran negativos de película, representan las feminidades no nacionales cuya posición de género y espacio-temporal va en contra de la modernidad nacional. La ambivalencia de lo nacional femenino se estructura en torno al lugar (pero también a la 'raza' y la clase), resaltando la necesidad de tomar en cuenta estos factores al momento de examinar las identidades nacionales de género.

Identidades nacionales de género y democracia

La movilización masiva de mujeres (y otros grupos) en América Latina a los largo de los años setenta y ochenta mediante distintos movimientos sociales fue uno de los rasgos más importantes de la región durante esos años (Slater 1985: Escobar y Alvarez 1992). Organizándose a través de organismos barriales, instituciones comunales, la Iglesia, grupos femeninos y entidades a favor de los derechos humanos, los individuos nacionales de género articularon un nuevo sentido de identidad y una nueva forma de hacer política (v.g. Jelin 1990; Jaquette 1989). La articulación de nuevas identidades, pese a su aparición en el espacio nacional y su interés en temas relacionados con la democracia, la ciudadanía y la autonomía, no ha sido analizada profundamente desde la perspectiva de identidades nacionales y otras filiaciones espaciales (véase Radcliffe 1993a, 1993b; Blondet 1990). En este caso el centro de interés se halla en el aspecto nacional.

En secciones anteriores, demostramos que las prácticas y representaciones de género -a través de tecnologías e ideologías de ciudadanía, vida familiar, medios de comunicación y discursos desarrollistas- integran a las mujeres -sujetos femeninos sexualizados- en el proyecto nacional. Restringidas en sus actividades y representaciones nacionales, las mujeres -en su calidad de mujeres- son cuestionadas a través de subjetividades ambivalentes y contradictorias que les invitan a formar parte de la comunidad imaginada de la nación mediante relaciones específicas, casi estereotípicas. Llamadas a formar parte de la nación como mujeres 'modernas', las mujeres y sus personificaciones reciben solamente un lugar marginal y contradictorio en la nación. Sin embargo, estas relaciones -y las múltiples identidades internamente contradictorias que éstas postulan- están cambiando constantemente, en gran medida a través de la globalización de economías y culturas de los países latinoamericanos, y debido a las interacciones constantes entre nociones hegemónicas y populares de la 'nación'.

En muchos países las esferas política y económica cambiaron durante los años setenta y ochenta, permitiendo la rearticulación de relaciones e identidades intersubjetivas. La esfera económica entró en crisis tanto a nivel de los intereses financieros 'nacionales' (deuda, reembolsos, reestructuración de la producción) como a nivel cotidiano (altos índices de inflación, falta de control de precios, contracción del

empleo), con graves consecuencias para grandes sectores de la población. A su vez, en todo el continente los regímenes militares (casi siempre autoritarios) derrocaron a los gobiernos civiles, restringiendo los partidos políticos y la libertad de prensa, reprimiendo el descontento, utilizando la violencia contra la población civil, y en general afectando a todos los sectores de la población.

En este contexto, complicadas por estructuras familiares y relaciones sociales cambiantes[14], las mujeres ocuparon sitios donde antes no habían participado. Su ingreso al mercado de trabajo fue notable en muchos países de América Latina, con índices oficiales de participación femenina que habían subido al 12.9 por ciento en países como Guatemala y hasta el 25 por ciento en México (Cubbitt 1995: 119). Las cifras oficiales subestiman el trabajo femenino, sobre todo en los mercados familiares e interpersonales de servicio doméstico, agricultura y manufactura doméstica. La mayor participación femenina se dio en los pequeños servicios de un sector informal cada vez más complejo, en la manufactura doméstica y en las maquiladoras (compañías transnacionales que manufacturan productos en el país para la exportación). Las relaciones de trabajo a menudo recurrían a modelos de interacción y movilidad física distintos a los que habían conocido las mujeres anteriormente; mujeres de bajos ingresos que antes habían trabajado en suburbios o comunidades en tareas domésticas y reproductivas empezaron a viajar por razones de trabajo, haciendo amistades y entablando relaciones laborales con otras mujeres (en lugares de trabajo sexualmente segregados). Excepto en algunos trabajos de servicio doméstico, el percibir un ingreso era un nuevo aspecto de la identidad personal de mujeres cuya contribución laboral anterior había limitado su acceso al dinero (especialmente en economías agrícolas de semisubsistencia). Aunque severamente restringido por reducidos ingresos familiares y precios en constante elevación, en ciertas circunstancias (v.g. Laurie 1995) este acceso parece haber dado a las mujeres la posibilidad de desarrollar una identidad de consumidoras.

Las restricciones políticas también cambiaron las relaciones femeninas de intersubjetividad en formas que no esperaban los estados militares e incluso las mismas mujeres. Como observa Jaquette, 'irónicamente, el gobierno militar autoritario que despolitizaba intencionalmente a los hombres y restringía los derechos ciudadanos tuvo como consecuencia la movilización de mujeres marginales y normalmente

apolíticas' (Jaquette 1989: 5). La movilización de mujeres que hasta entonces habían sido apolíticas (despolitizadas por ideologías de género promovidas por el Estado, restricciones a su ciudadanía y normas sociales) ocurrió mediante las geografías y socialidades en las que ellas comenzaban a tener mayor presencia. Ya fuese, mediante la búsqueda de sus hijos desaparecidos, en demostraciones a favor de la democracia, o en discusiones críticas de relaciones autoritarias en pequeños grupos (organizados por CEBS o redes feministas emergentes), el sentido de comunidad de las mujeres se fue transformando poco a poco. 'De estos grupos nació un sentido de solidaridad y cohesión como miembros comunitarios y el sentido de aislamiento y alienación disminuyó' (Logan 1988: 353).

La transformación de las 'comunidades imaginadas' femeninas y la rearticulación concomitante de identidad colectiva y geografías de identidad a menudo han sido atribuidas a las contradicciones generadas por el rápido cambio socioeconómico experimentado por la región desde los años setenta (cf. Laclau y Mouffe 1985). Las políticas estatales para reprimir el activismo político y abrir las economías a los mercados internacionales generaron contradicciones en las prácticas e identidades femeninas debido a que eran 'políticas sexualizadas en consecuencia aunque no en contenido' (Alvarez 1990: 260). Los grupos femeninos más grandes en el continente se hallaban en Perú, México y Brasil, donde sendos regímenes habían 'implementado estrategias de desarrollo capitalista que integraron a las mujeres en la educación, la producción y la política como nunca antes' (Alvarez 1990: 261). En el Brasil (como en Argentina y otros países) el régimen militar utilizó ideologías de género y nación que consideraban a las mujeres sujetos esencialmente apolíticos, y por ende, menos importantes para la Seguridad Nacional (Alvarez 1990: 261): la masculinidad (no militar) era una amenaza, la feminidad no. En el Perú, pese a tener un gobierno militar progresista y distintas ideologías estatales, se produjeron contradicciones semejantes. Frente a los alarmantes índices económicos de pobreza, violencia y escasez de medios de representación, las mujeres peruanas se organizaron colectivamente en esferas tan diversas como la cocina, la esfera reproductiva, la religión, etc., negociando con organizaciones locales y el gobierno (Vargas 1991).

Su lucha en busca de mejores servicios y estándares de vida y de un regreso a la democracia fue sólo una de las tantas facetas del nuevo

lugar que ocupaban las mujeres en el espacio nacional de todos los países de América Latina (Menéndez Carrión 1988). La 'conciencia crítica de género' que mostraban las mujeres (Saporta Sternbach et al. 1992: 211) se desarrolló porque sus demandas estaban 'asociadas no solamente con la supervivencia sino también con la construcción de identidad y las relaciones de poder' (Conger Lind 1992b: 147). El desafío de los contextos hegemónicos que rodeaban su espacio sexualizado significó para las mujeres desafiar la constitución de sus identidades solamente como proveedoras domésticas y recipientes pasivas de ayuda. Las mujeres se organizaron en torno a aspectos materiales 'prácticos' pero también con el fin de 'socavar los discursos hegemónicos de género, desarrollo y política' (Alvarez y Escobar 1992: 320). En el caso de las mujeres fue precisamente el Estado en numerosos movimientos sociales el que ofreció nuevas relaciones de intersubjetividad y permitió la formación de colectividades. Por temporales y contradictorias que fueran, estas colectividades suscitaron transformaciones en la identidad, inclusive en las identidades nacionales. La transformación del sentido femenino de filiación y pertenencia en las comunidades, incluyendo la comunidad nacional, ocurrió precisamente cuando las mujeres descubrieron la naturaleza marcadamente sexista de las relaciones dentro de las cuales habían sido colocadas hasta entonces, y por las cuales habían tenido que identificarse con la comunidad nacional.

Las mujeres incentivaron una filiación con el barrio (a menudo a través de grupos católicos radicales) e imaginaron una comunidad de mujeres que luchaban contra el poder masculino al tiempo que trataban de llevar comida a sus hogares. Estas nuevas 'cartografías de lucha' (Mohanty 1991) aparecieron en áreas rurales y urbanas. En las ciudades peruanas las mujeres empezaron a organizarse colectivamente en torno al problema de sostenimiento de sus familias, pero el tratamiento que recibían por parte del Estado, las municipalidades y sus cónyuges les obligó a tocar el problema de la violencia doméstica y 'el cambio en el corazón de la legitimidad patriarcal' (Vargas 1991: 25). Al convertirse al evangelismo protestante y participar activamente en nuevos grupos eclesiásticos, las mujeres colombianas renegociaron los roles masculinos en la familia, con el resultado de que la clásica conducta machista empezó a desaparecer y los estándares de vida aumentaron para mujeres y niños (Brusco 1995). Las mujeres campesinas de la Sierra Peruana tuvieron que luchar contra su marginación de la co-

munidad 'campesina', según la definía el Estado, durante la Reforma Agraria, articulando una 'comunidad imaginada' de campesinas cuyos programas y prioridades las enfrentaron con las confederaciones y el Estado (Crespi 1976). Las mujeres de los Andes meridionales crearon federaciones exclusivamente femeninas en base a estas nuevas filiaciones y comunidades (Radcliffe 1993a).

Estas nuevas comunidades imaginadas en el campo y la ciudad no se referían necesariamente a un feminismo estereotipado, pero las flexibles fronteras grupales y las dúctiles relaciones intragrupales tuvieron como resultado la aparición de un interés en favor de las mujeres (Saporta Sternbach et al. 1992; Vargas 1991). Las mujeres citadinas de clase media, que anteriormente habían contribuido a la política marxista, fueron olvidadas por los partidos de izquierda, por lo cual se desvincularon de la práctica y la ideología política tradicional y formaron grupos que se autodefinían como feministas. Las críticas feministas a la sociedad creaban conexiones entre esferas que antes habían estado separadas y que habían permitido de manera eficaz la exclusión de las mujeres; las dictaduras militares emergieron de relaciones patriarcales autoritarias, ilustrando 'la "forma más elevada" de opresión patriarcal' (Saporta Sternbach et al. 1992). 'La democracia en el país y en el hogar' fue un eslogan muy difundido en Ecuador, Chile (donde nació) y en toda América Latina.

A través de esta identidad crítica de género -que daba un nuevo rumbo a la 'conciencia femenina' atribuida a las mujeres por el Estado y la sociedad- se transformaron las identidades nacionales de las mujeres. Las comunidades imaginadas postuladas por las mujeres a través de numerosos movimientos sociales fueron comunidades cuyos modelos de interrelación y discurso y cuyas geografías de identidad cuestionaban la base sobre la cual habían sido construidas las identidades nacionales en América Latina. Como en otros movimientos sociales, los grupos femeninos 'reconfiguraron el discurso democrático del estado sobre los derechos, la ciudadanía y la nación" (Alvarez y Escobar 1992: 327). Sobre todo en grupos de derechos humanos, las identidades colectivas de las mujeres demostraron estas 'naciones re-imaginadas'. Cuando las mujeres de bajos ingresos lograban un espacio en donde rearticular su comunidad, las críticas eran muy severas: 'Estaba tan cansada del régimen de mi marido como lo estaba del de Somoza', dijo una

participante durante una reunión feminista (Saporta Sternbach et al. 1992: 228).

Las mujeres organizadas en contra de la violencia política también unían los poderes 'personales' con los poderes 'estatales', tal es el caso de Guatemala y Argentina. Las viudas guatemaltecas de la guerra civil organizaron en 1988 un grupo llamado CONAVIGUA (Coordinación Nacional de Viudas Guatemaltecas), el mismo que movilizó a unas nueve mil mujeres en todo el país. Al unir a las madres de soldados y desaparecidos (Schirmer 1993), la CONAVIGUA delineó la rearticulación radical de la comunidad y la filiación más allá de dualismos históricos del tipo público/privado, nación/familia. Una de las fundadoras, Rosalina Tuyuc ve una situación donde 'el Estado gobierna a los hombres, éstos a las mujeres, y éstas a los niños... Hay un orden de arriba hacia abajo. Tenemos que cambiar esta forma de conducta que nos han impuesto' (citado en Kuppers 1994: 115). En Guatemala, las mujeres indígenas del campo, que antes estaban aisladas y carecían de educación (de 9000 miembros sólo alrededor de treinta podían leer y escribir), se reunieron para discutir la constitución nacional, las leyes y el Quinto Centenario (Schirmer 1993: 60), con una respuesta sorpresiva por parte del Estado. Se invitó a las mujeres del CONAVIGUA a participar en el Diálogo Nacional, donde fueron 'tratadas con respeto, debido a nuestra dolorosa experiencia' (citado en Kuppers 1994: 115), aunque también fueron secuestradas y asesinadas (Schirmer 1993: 56-7).

La respuesta contradictoria a la rearticulación femenina de la comunidad también ocurrió en Argentina, nuevamente un país con un régimen muy represivo durante los años ochenta. Las Madres de la Plaza de Mayo en Buenos Aires son conocidas en todo el mundo por expresar su oposición a la junta militar mediante el uso selectivo y sexista del espacio público (Fisher 1993). Articulando su oposición al régimen mediante un identidad 'materna', las madres crearon una comunidad visitando cárceles y barracas, e incorporándolas dentro de relaciones socioespaciales que cuestionaban y reproducían conductas esperadas (por ejemplo, utilizando parques públicos 'femeninos/maternales' y casas de té como lugares para planificar acciones e intercambiar información). El gobierno militar al principio explicó esta acción desde una perspectiva de roles maternos promovidos por el mismo Estado en su campaña para proteger la 'civilización occidental'. Sin embargo más tarde el régimen reaccionó con violencia y desapariciones cuando el rol

materno dejó de ser pasivo y pasó a ser activo y 'público' (Radcliffe 1993b). No obstante, las Madres de Argentina lograron organizar la primera protesta contra los regímenes militares, basando su lucha en el regreso a la democracia y la promulgación de una declaración de derechos humanos que permitiera llevar a la justicia a los ex-líderes militares (Perelli 1994).

Aunque el género fue el principal código que utilizaron las mujeres de los movimientos sociales para rearticular una filiación con el lugar y la comunidad, no fue el único. Tampoco estuvo exento de contradicciones. Las identidades multifacéticas dieron origen a coaliciones temporales y variables en torno a la 'identidad' que sirvieron de catapulta para otros grupos e identificaciones. Tal fue el caso de las lesbianas (que formaron una nueva identidad con respecto a las feministas, y los homosexuales varones [MacRae 1992; Saporta Sternbach et al. 1992]), y las mujeres negras (que formaron la Red de Mujeres Negras de Latinoamérica y el Caribe en 1992). En Muchos otros grupos las mujeres trabajaban junto con los hombres de su misma clase, origen étnico o barrial en el marco de un activismo político que a menudo generaba nuevos programas políticos para las naciones latinoamericanas (Escobar y Alvarez 1992).

En América Latina las críticas radicales a la base machista del nacionalismo no han sido por lo general una forma para que las mujeres ganen mejores posiciones. Pese a su movilización generalizada y al extenso trabajo político y discursivo, las mujeres siguen sin poder político y marginadas de las esferas formales. Muchas mujeres creen que deberían conservar una autonomía de las esferas políticas tradicionales; otras han intentado incluso producir cambios en las prácticas y discursos de las burocracias nacionales y municipales (v.g. Alvarez 1990). Tal vez el resultado más importante, aunque contingente e inestable, de la participación femenina en los movimientos sociales es la (compleja y contradictoria) rearticulación de filiaciones espaciales (barrio, nación, América Latina) y colectivas (comunidades de mujeres, madres, mujeres negras, indígenas y campesinas, etc.) que han iniciado y desarrollado desde los años setenta. Aunque históricamente las mujeres han sido colocadas en una posición ambivalente y débil dentro de la comunidad nacional imaginada, actualmente para muchas mujeres latinoamericanas las identidades nacionales son uno de los 'discursos y prácticas que en parte filtran y reorientan la articulación política de intereses de gé-

nero en América Latina' (Alvarez 1990: 267). En este sentido, se puede afirmar que los nuevos movimientos sociales han tenido un impacto profundo, aunque complejo y no reconocido, en las identidades y filiaciones nacionales, espaciales y comunales, de las mujeres latinoamericanas.

Tanto a hombres como a mujeres se les ofrecen distintos medios e imágenes para imaginarse como parte de la comunidad nacional. Sea en actividades de entretenimiento, en íconos o en historias nacionales, se considera a los hombres como parte de la nación -si no como los iniciadores y defensores de ella-, volviendo a representar en los hombres las personificaciones y cualidades masculinas (racializadas y sexualizadas de maneras específicas) mediante historiografías, monumentos, imágenes de los medios de comunicación, culturas populares y prácticas cotidianas, incluso a través del machismo. Como han observado otros autores con respeto a América Latina, los sujetos masculinos (cuando la sexualidad y la 'raza' son apropiadas) son considerados evidentemente nacionales. Por el contrario, este capítulo ha demostrado cómo los sujetos femeninos -incluso con las características de clase, lugar y 'raza' requeridas- son marginados ambiguamente de la comunidad nacional. Su nueva representación como figuras domésticas cuya comunidad de intereses es la familia y tal vez el barrio, significa que las mujeres son incorporadas a la comunidad nacional más selectiva y restrictivamente. Aunque a veces se convierten en íconos nacionales, las mujeres siguen siendo asociadas con lazos maternos y espacios privados, a través de los cuales han vivido relaciones familiares de poder. El desarrollo y la vigencia de estas formas de imaginar a la mujer, sobre todo a la mujer citadina de origen blanco/criollo, ya lo hemos discutido con relación a la prensa ecuatoriana, los íconos femeninos y las formas de ciudadanía que se encuentran en la región. La paradoja de estar tanto en el centro como en los márgenes (Rose 1993: 151) de la comunidad nacional imaginada debilita política y socialmente a las mujeres y les ofrece escasa posibilidad de reimaginarse y reubicarse en el contexto nacional.

El nacimiento de movimientos sociales en todo el continente se puede decir que ha transformado las comunidades femeninas imaginadas y sus filiaciones espaciales. Al igual que la esfera de actividades femeninas y sus interacciones sociales cambiaron durante períodos de crisis económica y represión política, las formas en que ellas se imagi-

naban a sí mismas -y la forma en que los otros las imaginaban- sufrieron una transformación sutil pero decisiva. Las mujeres ya no eran simplemente figuras maternas domésticas cuyo ambiguo estatus social y ciudadano no les permitía crear una comunidad más amplia. Repentinamente las mujeres se convirtieron en participantes activas en distintos momentos cuando se requerían cambios en el Estado, en las formas de gobernar (tanto en el parlamento como en el hogar) y en las relaciones interpersonales y de género. Estas nuevas comunidades -y las relaciones sociales que formaban provisionalmente nuevas identidades- a menudo eran contradictorias y efímeras y estaban fracturadas por otras divisiones sociales (sobre todo de 'raza', clase, sexo). Sin embargo, la insistencia con que las mujeres se referían al Estado, las nuevas relaciones intersubjetivas, y los parámetros variables de práctica social y (auto)representación constituyen un cambio substancial en sus identidades y en los procesos de formación de identidad. Nos preguntamos si estas trasformaciones de la autoidentidad y las reformaciones comunales desafiaran radicalmente los nacionalismos 'oficiales' y las prácticas sociales generalizadas que marginan a las mujeres.

Notas:

1 Sin embargo, en 'Occidente', podemos afirmar que ha habido un cambio de patriarcados privados a públicos (Pateman 1988; Walby 1990).

2 Los significados generados por esta imagen no son estables. Historias del noreste brasileño (la región 'más negra') nos cuentan como Xuxa hizo un pacto con el demonio y cómo un niña fue asesinada por un disco de Xuxa. El hecho de que travestíes masculinos adopten rasgos de Xuxa subraya la capacidad transgresora inherente al imaginario fundamentalmente conservador de esta figura televisiva.

3 Como por ejemplo en los debates acerca de numerosos monumentos nacionalistas al Soldado Desconocido (cf. Johnson 1995; Anderson 1991).

4 La inestabilidad de significado en los gauchos es visible sin embargo en la utilización anárquica de esta figura como una inspiración para la revolución social (Archetti 1994d: 9).

5 Entrevista 246, 1993.

6 Casos de homicidio de homosexuales se documentan en la revista En Directo (nº 5 abril de 1992) y Conger Lind (1992b).

7 La prensa y los informes del gobierno están orientados a las clases urbanas 'blancas' y son producidos por ellas, aunque la supuesta lectura homogénea está dividida, en efecto, según regiones (Quito, Guayaquil) y clases (con crecientes índices de alfabetismo entre todos los grupos sociales).

8 El material empírico para este estudio se encuentra en los informes proporcionados entre 1979 y 1994 por agencias de gobierno, en los planes de desarrollo nacional, y en los periódicos nacionales de 1992 a 1994.

9 Las mujeres son Rosita Campuzano, Rosa Zárate, Manuela Espejo, Manuela Garaycoa, Dolores Veintimilla, Marieta de Veintimilla, véase Radcliffe (1996b).

10 El Plan de Desarrollo Nacional 1980-1984 incluía un programa para mujeres y jóvenes en su sección dedicada a la participación popular (Ecuador 1984; cf. CEIS 1988).

11 Sin embargo, la representación de mujeres indígenas guatemaltecas está enterrada en racismo y poder masculino que marginan a estas mujeres de muchas esferas políticas (Kuppers 1994: 111-115; Schirmer 1993).

12 Si esta cifra es correcta, entonces los índices de participación femenina son equivalentes a los de África Subsahariana. Agradecemos a Lucy Jarosz por mencionarlo.

13 Los índices de educación de hombres y mujeres, sean urbanos o rurales, no son muy diferentes unos de otros. A nivel nacional, el 51.9 por ciento de los hombres tiene educación primaria en comparación con el 49.9 por ciento de mujeres; el 77.6 por ciento de los hombres del campo tienen educación primaria o secundaria, frente al 72.4 por ciento de mujeres en las áreas rurales; el 52 por ciento de las mujeres del campo mayores de 15 años tienen cuatro niños o más, en comparación con el 35 por ciento de las mujeres que viven en las ciudades. Pero en general hay más niños en las ciudades que en el campo, y más mujeres en el campo que en la ciudad que no tienen niños (una relación de cinco a tres).

14 Esto se debe al número cada vez mayor de hogares cuyo jefe de familia es una mujer, a las nuevas provisiones legales con respecto a las relaciones familiares, y a la influencia de la moral secular en las relaciones personales.

VII

REHACIENDO LA NACION

Democracia y pertenencia

La gente del Ecuador, como la de muchos otros países, está consciente de las contradicciones generadas por proyectos nacionales saturados de poder y de la necesidad de identificarse colectivamente. Los ecuatorianos demuestran una gran conciencia de su contexto vital cuando se les pregunta acerca de las identidades nacionales. En lugar de acoger sin más una agenda nacionalista, evalúan sus distintos elementos a la luz de su propia subjetividad y práctica social. Las identidades ecuatorianas se constituyen en la poderosa labor ideológica nacionalista diaria y (aunque no exclusivamente) a través de ella, volviendo a la frase de Stuart Hall con la que empezamos este libro. Al formar parte de la conciencia propia y de los demás, las identidades nacionales constituyen la respuesta de sujetos ordinarios a ideologías y prácticas oficiales de construcción nacional. Estas respuestas están cargadas de emociones y pensamientos contradictorios, pues son una producción ideológica de individuos cotidianos.

Casi siempre la mayoría de individuos dan por hecho que pertenecen a una nación, no es algo 'sumergido' a la espera de la movilización estatal (cf. Giddens 1991). Dados los sitios sociales descentrados para la construcción de identidades y la fractura de los planes estatales para coordinar totalmente el espacio-tiempo nacional, las identidades nacionales populares no pueden considerase sumergidas o efímeras. Aunque, para dar un ejemplo, el ganar la Copa del Mundo puede ofrecer un momento efímero de identificación con la nación, no es el único. Otras prácticas culturales y sitios populares ofrecen espacios para expresiones alternativas de filiación nacional que se expresan de manera diferente y son igualmente válidas.

Esta conceptualización suscita interrogantes acerca de los enfoques a la identidad nacional que la expresan en términos de orígenes étnico-raciales. Para algunos escritores, la creación de un único punto

étnico-racial para la nación es fundamental para la identidad nacional. La imaginación de una nación étnico-racial entraña una práctica dual: por un lado mira hacia atrás (en busca de una genealogía y un linaje que son en gran parte míticos); y por otro, hacia el futuro (con prácticas de control de la reproducción biológica de la nación a través de efectos de poder que se logran mediante cuerpos sexuados, sexualizados y racializados (Stasiulis & Yuval-Davis 1995). En lugar de formular la identidad nacional de esta manera (marginando a los subalternos y legitimando efectos de poder racializados y sexualizados en las naciones), nuestro enfoque ha supuesto desde el principio una sociedad nacional fracturada compuesta por distintas diásporas, descentrada por expresiones culturales globales, locales y regionales. Es en estas sociedades fracturadas multirraciales que se instituye la biopolítica, aunque sus efectos e implicaciones, en nuestra opinión, afectan a sujetos que no se definen por una esencia étnico-racial, sino por identidades sociales múltiples que superan las diferencias.

En sociedades multiétnicas que están profundamente estructuradas alrededor del género, la clase y la 'raza'/etnicidad, la percepción y recepción de las 'liturgias' (Mosse 1975) del nacionalismo varían considerablemente de acuerdo con estos sitios sociales, como hemos indicado anteriormente. En otras palabras, los 'códigos' de recepción a través de los cuales la gente aprehende 'su' nación están determinados por modelos de relaciones intersubjetivas en torno a otros ejes de diferenciación social. Ciertos códigos de recepción pueden estar íntimamente ligados a las versiones oficiales del nacionalismo; por ejemplo, los comentarios negativos que constantemente emiten los ecuatorianos contra el Perú y los peruanos. Los códigos de recepción entre los afroecuatorianos estaban más reñidos con el discurso nacionalista oficial, porque ellos se imaginaban como un grupo más amplio y numeroso de lo que reconocían los demás. Los negros ecuatorianos, pese a su marginación y a ser vistos por el discurso y la práctica nacional como individuos que de alguna manera no son 'plenamente' nacionales, pudieron imaginarse como un segmento significativo de la sociedad ecuatoriana mediante el apoyo social y las identidades colectivas de sus propias comunidades (tanto en el área urbana como en la rural). Esta reimaginación dependía en parte de una geografía imaginaria que les otorgaba una mayor difusión en el país de lo que generalmente reconocían las élites del gobierno.

Geografías de identidades/imaginarios correlativos

Las geografías de identidades se refieren a los distintos lugares, determinados arbitrariamente (y a las colectividades sociales arraigadas en ellos) con los cuales se forman y expresan identidades individuales y colectivas. La yuxtaposición de estos lugares/pueblos constituye una forma de hacer declaraciones acerca de su filiación nacional -así la usan consciente e inconscientemente los ciudadanos latinoamericanos según nuestra investigación-. Contextualizando su comprensión de la nación al hacer referencia a estas geografías, los sujetos expresan ideas complejas acerca de cómo ven la comunidad nacional y su posición en ella.

Mientras las historias nacionalistas oficiales suelen suponer de antemano el esquema territorial del país (al estilo de las geografías nacionalistas), esto contrasta con la contingencia de otros espacios de pertenencia que se expresan en las geografías 'populares' de identidad. El proyecto oficial de construcción nacional puede apropiarse y/o reutilizar algunas de estas geografías. Por ejemplo, una geografía de identidad propia de la élite criolla ubica emocionalmente a la ciudad de Quito en el corazón del Ecuador. La importancia central de la capital para las identidades nacionales ecuatorianas se reproduce ampliamente en documentos y discursos oficiales, como un elemento clave de las geografías imaginarias oficiales (véase también Radcliffe 1996a). Sin embargo, las geografías no-oficiales de identidad circulan casi siempre fuera del proyecto oficial y a menudo son contrarias a él. Las geografías de identidad se transforman además según el contexto político, económico y cultural de la región, que continuamente reorienta y fractura fronteras simples en torno a geografías particulares, un punto que se ilustra con ejemplos panregionales y barriales.

El debate en torno a la posibilidad de una identidad latinoamericana regional representa un sitio donde se exploran y expresan filiaciones no-nacionalistas. El debate continúa en las reflexiones intelectuales de personalidades de la televisión y en el apoyo masivo a los equipos de fútbol de las naciones vecinas. Históricamente una identidad latinoamericana descansa sobre la idea de una misma lengua y cultura, pero también de experiencias coloniales similares. Últimamente las prácticas culturales globalizantes (como el fútbol y la televisión) y su consumo masivo en el continente ofrecen otros sitios para estas co-

munidades regionales imaginadas. Las relaciones político-económicas y las políticas a nivel internacional (como por ejemplo la producción comercializada de programas de televisión y la cobertura deportiva, así como los acuerdos comerciales internacionales) refuerzan, y en cierta medida corroboran, estos imaginarios. Sin embargo, esta identidad regional actualmente choca con la creciente hispanización de los Estados Unidos, los elevados índices de protestantismo en la región, y la disputa entre las interpretaciones positivas del legado colonial. Todos estos procesos fracturan las fronteras entre los Estados Unidos y América Latina, entre el Norte y el Sur, que históricamente han sido el marco de las filiaciones latinas.

A un nivel diferente, las reivindicaciones 'locales' de la filiación y la pertenencia giran en torno a la tierra en las áreas rurales; por su parte, en los centros urbanos, las comunidades barriales ofrecen sitios de expresión de la identidad. En el 'nacionalismo barrial', sutiles fronteras espaciales y sociales se despliegan a nivel discursivo para expresar la pertenencia. En Lima, por ejemplo, las filiaciones locales y de clase pueden ser renegociadas mediante la apropiación y recontextualización de términos asociados con la pertenencia nacional, como la ciudadanía, en barrios limeños de bajos ingresos.

> *todos los 'vecinos' son 'ciudadanos', pero no todos los ciudadanos son vecinos. En la práctica, 'vecino' se ha convertido en un término que sintetiza básicamente la identidad del poblador como un habitante de las zonas más pobres de la ciudad. Un poblador guarda su distancia y se reconoce diferente de cualquier ciudadano de un barrio residencial.*
>
> (Tovar 1986, citado en Degregori et al. 1986: 158)

No obstante los cada vez más bajos estándares de vida de muchos habitantes urbanos en América Latina y la consolidación desigual de la vivienda barrial significan que se ha fracturado y recreado la frontera entre un poblador y otras poblaciones urbanas. En Lima el nacimiento de una forma musical híbrida, la *chicha*, que comprende un mezcla de elementos andinos y criollos, reconfiguró las divisiones históricas entre lo andino y lo criollo. Adicionalmente, formas 'provinciales' de interacción social que ofrecían espacios y prácticas híbridas para la rearticulación de filiaciones barriales -y regionales- y el nuevo trazado de fronteras entre residentes de barrios de bajos ingresos y aquellos que viven en barrios de clase media. Evidentemente, estas rearticu-

laciones estaban enmarcadas en la legislación estatal que determinaba la cantidad de horas dedicadas a la música 'folklórica' (Turino 1991). Así como las identidades panlatinoamericanas fueron cuestionadas y transformadas por la globalización, las identidades localizadas de las áreas urbanas se articularon mediante ideas acerca de la nación y su composición. Estos 'cambios fronterizos' en la ciudad o la región ofrecían la posibilidad de reorientar las 'trayectorias de filiación' que ayudaban a fundir subjetividades. Al ofrecer a las comunidades con las que la gente se identifica fronteras definidas social y espacialmente, las geografías de identidad proporcionan espacios de pertenencia (frágiles y contingentes), sitios para el desarrollo de vínculos emocionales. Estas geografías también constituyen formas de socialidad previamente aceptadas, una socialidad cuya relación con los sentimientos de pertenencia nacional no está dada automáticamente. Esta práctica reiterativa resalta el hecho de la 'proximidad a la vida cotidiana' que tienen las identidades nacionales (Cohen 1994) así como el trabajo diario que se hace en ellas.

Mientras las geografías de identidad privilegian el espacio en la producción de identidades nacionales, los imaginarios correlativos cambian el énfasis a lo subjetivo -metafóricamente el 'corazón de la nación'- y a las inmensas inversiones emocionales que hace la gente en las naciones. Sin embargo, como hemos dicho, estas inversiones no son inocentes, sino el producto del trabajo ideológico que produce las identidades nacionales. En nuestra opinión, la forma de negociar entre el yo y la característica social de los imaginarios correlativos genera posiciones que son parte del conjunto de relaciones que dan origen a las identidades nacionales. Estas identificaciones son parte central de la experiencia de una identidad nacional, y precisamente son aquellos momentos de orgullo nacional, vergüenza, tristeza o euforia, los que -en medio de los sitios fracturados de formación de identidad- ofrecen un momento de centramiento en un mundo descentrado, al menos por un período efímero de tiempo. En parte a esto se debe que las identidades nacionales sean tan poderosas, desde el barrio al himno nacional, y que las consecuencias de estos imaginarios correlativos puedan llevar a la gente a comportarse violentamente.

Estos momentos de centramiento en medio de las fracturas de las naciones descentradas ofrecen un sentido de hogar y pertenencia que -aunque se construye dentro del marco espacio-temporal de la na-

ción- a menudo puede ser manipulado externamente o más allá de las convenciones de temporalidad y espacialidad. Esto es parte del imaginario de la identificación entre el yo y lo social dentro de sitios y contextos específicos. Nos sugiere una poética de la nación donde los momentos del imaginario correlativo expresan los sentimientos y emociones de los ciudadanos nacionales ofreciendo un 'espacio' de pertenencia desde el cual hablar. De hecho ésta es la seducción de las identificaciones nacionales disponibles para la re-contextualización dentro de los discursos nacionales, y por lo tanto, de la generación de etnonacionalismos intolerantes cuyas consecuencias son violencia y muerte. Un sentido de hogar y pertenencia no ofrece solamente una trayectoria positiva. Este romance da una idea errónea de las condiciones de existencia de las identidades nacionales dentro de las contradicciones de la reciente modernidad.

El trabajo ideológico de los Estados Nacionales y los ciudadanos

El Estado Nacional invierte mucho en la creación y el sostenimiento de una identidad nacional. Sólo en el Ecuador -un país pequeño y empobrecido según los estándares latinoamericanos (Cockhill y Cubbitt 1988)- el Estado Nacional lleva a cabo (y revaloriza) acciones y organizaciones del espacio-tiempo nacional, la población y el territorio con la esperanza de obtener mayores expresiones de pertenencia nacional. Estas acciones comprenden medidas para organizar el espacio-tiempo de la nación, ofreciendo una narrativa de continuidad histórica para el territorio nacional y puntos en el tiempo y el espacio para recordar momentos claves de dicha narrativa. Mediante los llamados minutos cívicos en las escuelas, las conmemoraciones y monumentos en honor de ciertas personas, lugares y fechas (cf. Gillis 1994), y la escritura de historias y geografías nacionalistas (cf. Hooson 1994), se homogeneiza y representa a los ciudadanos el espacio-tiempo de la nación, como es a través del control oficial de la cartografía y los títulos de tierras. Además, el Estado Nacional está comprometido en la definición y gobierno de la población nacional mediante ideologías específicas de formación racial nacional que incluyen el mestizaje, el neoindigenismo y el 'blanqueamiento'. Mediante ideologías y prácticas de género auspiciadas por el Estado para controlar la expresión de la sexualidad y las

relaciones, el estado nacional determina la reproducción de la población nacional, utilizando su política de educación y ciertas biopolíticas (relacionadas sobre todo con los niños, los conscriptos y las mujeres) para influir en las subjetividades de los ciudadanos. Asimismo, el estado participa en actividades orientadas a la conservación de su territorio y soberanía mediante una infraestructura militar, la demarcación y defensa de sus fronteras, y las relaciones internacionales. Por lo tanto, el Estado Nacional actúa de forma que, en su opinión, movilizará a los grupos sociales en favor del proyecto gobernante. El peso del trabajo ideológico de la construcción nacional y la creación de una comunidad imaginada puede observarse en estos numerosos procesos y sus discursos. El Estado puede, mediante estas actividades y representaciones, tener éxito en determinar ciertos rasgos claves en el 'horizonte' de las identidades nacionales individuales, al menos el sentido y conocimiento de ser ecuatoriano, colombiano, o lo que sea. Como nos recuerda Billig (1995), la gente no suele olvidar su identidad nacional. En el Ecuador, a pesar de una falta de escolarización general, del analfabetismo y un acceso desigual a los medios de comunicación, todos los individuos que entrevistamos reconocieron que eran ecuatorianos.

Mas este trabajo ideológico no sólo está siendo llevado a cabo por el Estado, aunque éste suele ser el foco de estudios anteriores sobre las identidades nacionales (v.g. Billig 1995). Un tema que apareció en nuestra investigación es que las formas populares de articular y reexpresar las identidades nacionales están relativamente estructuradas y no son proceso de consumo ideológico pasivo. En otras palabras, las visiones estructuradas del mundo afectan la posición de los ecuatorianos en la nación y son el resultado de una cantidad importante de trabajo ideológico cotidiano que ubica sus subjetividades en relación con los discursos nacionales sobre la identidad. Su identidad nacional no era una 'conciencia falsa' -como sugieren algunas versiones de la teoría marxista- sino una expresión y discusión de su lugar dentro de las ideologías y prácticas del Estado Nacional.

En el pueblo, lo nacional pone en juego una diversidad de evaluaciones, exclusiones y una conciencia de sí mismo. Esto significa que no sólo los estados nacionales están involucrados en el trabajo ideológico de reproducir y articular lo nacional, sino que los sujetos colectivos e individuales también tienen su participación en este proceso, aunque desde los sitios distintos y contradictorios que ocupan. En

otras palabras, la coexistencia de diversas trayectorias de filiación necesariamente incorpora a individuos y grupos en un proceso continuo de reafirmación de su posición frente a la nación. Ya sea este 'trabajo ideológico popular', colectivo o individual, lo nacional es una esfera de participación general. A este nivel, por lo tanto, los discursos y prácticas oficiales constantemente reiterados y reprogramados por el Estado Nacional cuestionan las identidades multifacéticas de los ciudadanos.

Además, las filiaciones espaciales y sociales -cuyos espacios y actividades no coinciden con la nación- constantemente median la expresión popular de las identidades nacionales. Otra gente y otros lugares (que pueden ser subnacionales o supranacionales) suscitan y crean sentimientos de pertenencia en torno a los cuales se revalorizan las identidades nacionales. Esta condición o cualidad de las identidades nacionales se repetía con respecto a los sitios, fuera de la nación, que permitían constituir y expresar subjetividades. Las relaciones hegemónicas descentradas en la práctica y el discurso que constituyen sujetos dan origen a una variedad de sitios donde se realiza una labor ideológica. La relación entre subjetividad e identidad, en lugar de estar mediada por relaciones de clase o por la nacionalidad, se constituye en las interacciones de género, clase, etnicidad, edad/generación, nación, lugar, religión u ocupación.

Sin embargo, la comunicación de esta labor ideológica cotidiana que realizan los ciudadanos está estructurada según el poder y el acceso a los medios de expresión. La lengua sirve de medio oficial de comunicación del Estado Nacional, y también como el medio codificado por el cual se reproducen en todo el territorio nacional sentidos de comunión y diferencia. El poder de la comunicación muchas veces reside en los medios de comunicación (periódicos, novelas y otro tipo de literatura), si bien las formas no-verbales de comunicación de ideas sobre la comunidad, la nación y la identidad han ofrecido y ofrecen otros espacios para expresar ideas de comunidad. Los analfabetos y aquellos que no tienen acceso a un circuito de medios visuales e impresiones cada vez más comercializado (y globalizado) no tienen menos que decir en el proceso discursivo de imaginación nacional, pero sus comentarios y prácticas, a través de los cuales se negocian y expresan ideas de nación e identidad, no alcanzan las formas cosificadoras (y masificantes) de la prensa, las novelas y la pantalla de televisión. A pesar de haberse incrementado el acceso de los sujetos populares a los distintos medios de co-

municación (el radio es el ejemplo más importante en la actual América Latina), un análisis de las identidades nacionales tiene que ir más allá de un examen de estos discursos 'públicos' formalizados.

Como el lector habrá podido observar, nuestro análisis de identidades nacionales en América Latina procura ir más allá de la visión de identidad -o en efecto de la nación- como una faceta natural, limitada y esencial con referencias transculturales. Handler sugiere, con mucha razón, que el término 'identidad' ha corroborado por mucho tiempo una 'ideología nacionalista globalmente hegemónica' y que por esta razón existe la necesidad de recurrir a otra lengua (Handler 1994: 28). Handler al parecer sugiere que, al expresar una identidad, la gente tiene una noción homogénea limitada de sí misma en la cabeza. Pero nuestro trabajo subraya la constante labor de yuxtaposición de proyecciones e imaginaciones de comunidades/lugares, y el hecho del distanciamiento y/o filiación consciente de la gente con dichas comunidades o lugares. En otras palabras, no importa en qué medida las expresiones externas de identidad (a menudo oficiales y en gran parte masificadas) proyecten una imagen de homogeneidad (que Handler critica con todo derecho), al explorar detrás de esa proyección descubrimos procesos e identidades complejas y contingentes. El hecho de que el principal interés de Handler esté en los aspectos exteriores de las identidades nacionales se demuestra en su sugerencia de adoptar el término 'estatus' en lugar de identidad (Segal y Handler 1994). El estatus nacional, según ambos autores, centra su atención en la asignación de diferentes privilegios sociales a varios grupos, lo cual tiene importantes implicaciones políticas. Sin embargo, asumir que la identidad primaria de la gente está con la nación, sin la influencia de otras trayectorias de filiación convergentes, es cosificar -si bien de manera diferente- la misma homogeneidad y fijeza que se atribuye a la nación en el primer lugar.

Lo nacional en lo social descentrado

Una vez que se reconoce que las identidades son provisionales, contingentes y relativamente indeterminadas, es preciso asumir la constante mediación y cuestionamiento de los proyectos nacionales. La constelación de sitios y relaciones que forman identidades múltiples ha sido uno de los principales temas de este libro. Los sujetos se constitu-

yen mediante las prácticas discursivas y efectos de género, sexualidad, 'raza' y clase, al mismo tiempo que las inversiones en la construcción nacional inciden en su subjetividad. El proceso, en palabras de Desmond, comprende las 'distintas formas en que cada persona se sitúa socialmente frente a una variedad de trayectorias de filiación' (Desmond 1993: 104). La 'variedad de trayectorias' frente a las cuales la gente puede expresar su filiación -o sus diferencias cruciales- ha sido delineada para el caso de América Latina. Las 'versiones oficiales' de ecuatorianidad son aceptadas al azar y cuestionadas una y otra vez por gente que se constituye de diferentes maneras de acuerdo con la 'raza', la clase, el género, la edad/generación, lugar y sexualidad. En el caso del Ecuador la trayectoria de filiación étnica indígena se ha vuelto más pública y 'politizada' desde finales de los ochenta con la movilización social alentada por la CONAIE. Por otra parte, los afroecuatorianos están reivindicando su filiaciones y un sentido de diferencia que los separa del proyecto estatal dominado por el mestizaje y el indigenismo.

En parte las distintas trayectorias de identidad han sido constituidas y reproducidas mediante los medios de comunicación insertados desde hace mucho en los países de América Latina. La circulación regional de producciones televisivas y radiales de Europa, Norteamérica y otros países latinoamericanos no ofrece estabilidad alguna para el territorio nacional, como discutimos en el capítulo 4. La anhelada homogeneización del espacio-tiempo nacional por parte del Estado, mediante su regulación, y la ubicación discursiva de los medios visuales en particular, no tiene esperanzas de culminar.

La constitución de un único 'otro' para definir la identidad ha resultado problemática debido a la inmensa variedad de 'otros' para expresar la identidad nacional. En el Ecuador, las identidades nacionales se expresan en relación con el 'otro', el Perú, pero también, dependiendo del contexto, en relación con los Estados Unidos, Colombia y Europa, en resumen una constelación de posibles 'otros' define subjetividades más complejas y propias de cada contexto. Por lo tanto, pese a existir amplias correspondencias entre afroecuatorianos y afrocolombianos en cuanto a la representación, práctica social y posición dentro de la nación, atribuirles identidades similares por sus características físicas en nacionalismos racializados es negar la compleja articulación contextual de identidades locales, regionales y de clase en cada país.

Identidades nacionales y modernidad

Como lo observan varios autores, la forma actual de la nación está profundamente arraigada en nociones de modernidad, y su Ilustración está correlacionado con el progreso, la razón y la individualidad. El peso de las ideas modernistas de la nación y la identidad es notable en América Latina, incluyendo el Ecuador, una región profundamente comprometida con el discurso iluminista. Los discursos y prácticas conscientes que han hecho realidad el Iluminismo en América Latina confirman la importancia de la modernidad y el progreso para los imaginarios nacionales oficiales. A pesar de que los países en desarrollo son 'otros' para el nacimiento de Occidente, la forma nacional fue aceptada por el Sur como un modelo político racional, moderno y positivo (Chatterjee 1993).

Evidentemente, como mencionamos en el capítulo 1, la forma nacional está íntimamente vinculada a la propia trayectoria histórica de América Latina de manera que las preguntas acerca del 'origen' de las formas se pueden comprender en las complejidades del intercambio y las influencias globales del siglo dieciocho. Además, la formación de identidades nacionales en países metropolitanos como Francia e Inglaterra estuvo profundamente relacionada con la formación de la identidad nacional en países coloniales -y poscoloniales (Canny y Padgen 1987). La formación de identidades nacionales también fue parte de la construcción histórica de las 'razas' (Segal y Handler 1994: 3), La forma híbrida de la nación se empapa en relaciones de imperialismo, colonialismo y construcción de 'razas' (Segal y Handler 1994; Said 1994). Dado el origen de las naciones en este contexto, los temas de la 'raza', la etnicidad y la nacionalidad no son variables distintas sino facetas interconectadas de procesos de identificación más grandes, como afirman Segal y Handler: la identidad nacional metropolitana descansaba (y descansa aún) sobre nociones de oposición a los 'otros racializados' (Segal y Handler 1994: 19). La homogeneidad étnica en la metrópoli fue una base para la consecución de lo nacional, mientras se negaba la nacionalidad a los 'otros' racializados.

Dadas estas relaciones globales de diferencia, la nación se convirtió en una forma ambivalente y contradictoria para aquellos países que estaban en la posición de ser 'otros' para Occidente, de acuerdo con varios escritores (v.g. Bhabha 1990b; 1994). En sociedades coloniales,

con sus poblaciones inherentemente multirraciales y socialmente divididas, la idea de lo nacional inmediatamente generaba una contradicción entre la nación ideal étnicamente homogénea y la realidad (Stasiulis y Yuval-Davis 1995). Estas contradicciones generaron fronteras marcadas (y con frecuencia racializadas) entre la idea de una colectividad nacional (que define quiénes son ciudadanos y quiénes no) y una sociedad más amplia, compuesta por el intento de los países metropolitanos por definir racialmente las naciones. En los países latinoamericanos con grandes poblaciones, aunque podemos afirmar que no todos eran sociedades colonizadoras, surgen contradicciones semejantes. Cuando Occidente define las regiones colonizadas como su otro racializado con el fin de crear su propia identidad, los países de América Latina se vieron en el dilema de rechazar esta alterización o compartir la forma nacional racializada, con todas las complejidades de sus poblaciones multiétnicas. En el Ecuador, como vimos en varios capítulos, lo nacional se definía en gran medida en términos racializados, aunque la ambivalencia continua acerca de *cómo* racializar la comunidad nacional (¿crear una nación mediante el mestizaje, el indigenismo o el blanqueamiento?) indica la imposibilidad de resolver estas contradicciones dentro de una dinámica racializada. Las respuestas conscientes e incómodas de ciertos grupos de la élite ecuatoriana a distintas preguntas sobre identidad nacional y 'raza' dan fe de esta ambivalencia.

Sin embargo, esta ambivalencia minimiza la consistencia y exhaustividad con que el estado nacional latinoamericano ha recogido otras nociones modernistas tan distintas como el discurso del desarrollo, la política educativa, las estructuras militares; las relaciones de género han sido influidas profundamente por narrativas de ilustración de progreso, racionalidad y biopolítica, cada una con sus propios efectos. La meta de la difusión homogénea del 'desarrollo' en los territorios nacionales y las poblaciones de la región ha sido una premisa básica de las políticas y la política en América Latina por varias décadas, en países como Ecuador, Brasil y Perú. Mas no solamente en esta geografía imaginaria oficial se han expresado los discursos modernistas de la nación en América Latina. La biopolítica moderna, que pretende transformar las prácticas corporales y filiaciones de los ciudadanos nacionales, también ha sido utilizada en la región para crear naciones modernas. Esta biopolítica se ha expresado en esferas que aparentemente son distintas como los programas escolares dirigidos por el ejército en el Ecuador, las

actividades deportivas y de entretenimiento en Argentina, y varias actividades educativas en todo el continente. Las relaciones e ideologías de género en los estados latinoamericanos están determinadas por nociones de ilustración de diferencia e incompatibilidad entre géneros, como se observa en los discursos acerca de la necesidad de 'modernizar' a las mujeres de la nación, o en la ubicación de los ciudadanos y las ciudadanas en el lugar de trabajo, la política y la familia.

Las narrativas modernizantes que subrayan el yo racional individual como la base de una sociedad más amplia han sido debatidas desde los años ochenta por una política que hace hincapié en la naturaleza fracturada y descentrada de lo social y en la existencia de comunidades colectivas alternativas. Esta política -articulada a través de ciertos movimientos sociales distintos de la región- politiza los procesos que convocan a los ciudadanos a entrar en la nación. En otras palabras, mientras la naturaleza consciente y la interpelación selectiva de ideologías nacionalistas continúa, estos nuevos movimientos sociales han movilizado a los individuos sobre una base más amplia y en relación con políticas distintas de las anteriores. En una de estas políticas se articula la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) al poner énfasis en la fluidez y contingencia de las identidades indígenas, y la necesidad de reivindicar una identidad colectiva distinta de las nociones oficiales mestizas del progreso y la individualidad. El discurso modernista, que propone filiaciones únicas de individuos racionales, está fracturado por la insistencia del movimiento indígena ecuatoriano en la supervivencia y realidad de formas alternativas de entender las 'comunidades' y su 'desarrollo', y la naturaleza socialmente determinada de las categorías e identidades 'raciales'. Tras el levantamiento indígena de 1990, los grupos e individuos indígenas notaron cómo, pese al peso de los discursos hegemónicos sobre la nación y la identidad, existían también sutiles cambios en la posición de los pueblos 'indígenas' en las narrativas nacionales. Los indígenas recibieron pocos ejemplos de conducta discriminatoria directa en su vida cotidiana, y los medios de comunicación estaban más deseosos de utilizar material e imágenes positivas desde las perspectivas indígenas. El levantamiento del autodeclarado Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el estado de Chiapas, México, en enero de 1994, es un ejemplo de otra alternativa a la nación modernista. Si bien expresa una identificación con México, el discurso zapatista reveló el proceso de renegociación de

las identidades nacionales mediante la yuxtaposición de otra filiación a comunidades y lugares más allá de la nación mexicana definida (tan ambivalente y contradictoriamente) como una nación de orígenes precolombinos que proclama el progreso mestizo (véase también Burbach 1994).

Sin embargo, la política de la CONAIE y los zapatistas no puede reducirse a un único momento. En ambos movimientos se están renegociando y manipulando las relaciones de intersubjetividad en torno al género, la ciudadanía, las diferencias (de género, etnia y hemisferio) y los lugares (títulos de tierra, economías regionales, hogares, relaciones internacionales). En otras palabras, mientras la 'raza' es una forma (tal vez la predominante) de impugnar las filiaciones oficiales con la nación en México y Ecuador, no es la única (cf. Mallon 1995). Los argumentos culturalistas que utilizan la CONAIE y los Zapatistas indican que incluso los que parece al principio movimientos 'indígenas' están en realidad reconfigurando las identidades indígenas en torno a temáticas culturales en lugar de esencias 'sociales'. Esta diversidad de agendas y caminos para la creación de filiaciones es lo que marca un profundo discurso alternativo a la modernidad y la forma nacional que ha prevalecido históricamente en la región.

Sin embargo, el poder de estos discursos alternativos para desplazar y reformular las prácticas y discursos dominantes es muy contingente y localizado. Así, a pesar del nacimiento de modernidades alternativas, el estado nacional y los discursos hegemónicos de filiaciones nacionales continúan ofreciendo un espacio limitado para las mujeres, para las sexualidades 'no-nacionales' y para quienes son marcados racial y étnicamente como 'otros'. Estos espacios son caminos marginadores y contradictorios para la incorporación a la nación. Los proyectos que están articulados por varios movimientos sociales en la región -incluyendo los Zapatistas, los movimientos indígenas ecuatorianos y la política de las mujeres y los homosexuales- representan una oportunidad para rearticular más ampliamente la narrativa nacional modernista, con el fin de incorporar dentro de las naciones aquellos grupos anteriormente marginados. Queda por ver si la voluntad política y la flexibilidad social pueden servir para generar las transformaciones necesarias.

Democracia, nación y pertenencia

La creciente desilusión de la gente común con los grupos que la gobiernan y dicen representarla es una de las características de América Latina a mediados de los años noventa. Pese al proceso de redemocratización de los años ochenta que prometía profundos cambios tras varios años de gobiernos autoritarios y excluyentes, la promesa no se ha visto cumplida. Después de elegir a políticos y presidentes para que formen un régimen abierto, no-autoritario y responsable, los ciudadanos de muchos países se vieron frente a una corrupción política y financiera generalizada, prácticas excluyentes y, en ocasiones, nuevamente un gobierno arbitrario e irresponsable. La situación se empeoró en toda la región debido a la inseguridad financiera, lo que llevó a una reestructuración económica. Es en este contexto que la CONAIE en el Ecuador y los Zapatistas mexicanos están intentando rearticular las nociones de democracia, sociedad y progreso. Irónicamente, se articularon varios movimientos sociales y proyectos intelectuales para América Latina, tomando como base una firme democracia representativa, en una época en la que la desilusión y el desencanto con los políticos tradicionales llegó a su máxima expresión. Se creyó que las nuevas formas de 'hacer política' en los ochenta e inicios de los noventa se realizaban en el contexto de un sistema político verdaderamente redemocratizado y abierto a una variedad de actores sociales (véase, entre otros, Escobar y Alvarez 1992; Esteva 1987; Yúdice et al. 1992). En este contexto, el pesimismo con relación a la política 'tradicional' genera distintos efectos en las ideas populares de nacionalidad.

En el Brasil los pobladores urbanos de bajos ingresos expresaron ideas muy negativas con respecto al gobierno y los políticos, revelando una profunda brecha entre ellos y los partidos corruptos en el poder (McCallum 1994). Los informantes de Bahia enfatizaron las diferencias de clase entre ellos y los 'grandes' ladrones que, en su opinión, continuarían inevitablemente explotando a los pobres y reforzando así sus sentimientos de desesperanza. Mediante estos códigos locales de recepción que median las acciones y el discurso del Estado, los grupos de bajos ingresos invirtieron las creencias oficiales en la civilización y la modernidad, reconfigurando así la nación. En un barrio bahiana de bajos ingresos, el éxito del fútbol nacional y el carnaval ofrecen un respiro a la miseria cotidiana y un sitio donde los ciudadanos pueden sentirse

nacionales. En este caso, el fútbol, los festivales callejeros y el carnaval constituyen sitios de la cultura popular que permiten renegociar el ingreso del individuo en el espacio-tiempo nacional. El imaginario correlativo de estos sujetos localizados estaba constituido, por lo tanto, sobre la base de un distanciamiento con el Estado y la importancia de otros sitios para la formación de intersubjetividades colectivas como la 'nación'.

En el Ecuador, pese al nacimiento de los movimientos de oposición en torno al género y los problemas indígenas, el grado de distanciamiento con el Estado y los grupos gobernantes al parecer no es tan profundo como en el Brasil. Los ecuatorianos identificaron una variedad de distintos grupos de poder, rehusándose a separar tajantemente a los políticos del 'pueblo', como parece ocurrir en el caso de Brasil. Más bien, se identificó el poder individual con el poder del ejército y la Iglesia Católica. En general, el conflicto político entre los grupos sociales no se consideraba un asunto importante. Cuando se les preguntaba acerca del los grupos que tenían poder en el país, lo diverso (e impredecible) de las respuestas nos desconcertó. Gente de todas las clases sociales y grupos raciales se identificaba con diferentes actores del poder, desde aquellas funciones de poder a nivel comunal hasta las administraciones municipales, provinciales y nacionales. En un contexto personal, aunque muchas mujeres decían tener algún poder exclusivamente en el hogar, generalmente los individuos se atribuían poder en una u otra medida en el lugar de trabajo, los rituales, la comunidad, o a través de preceptos morales y sociales. Cuando se les preguntaba acerca de la racialización de poder, los negros con mucha frecuencia se atribuían poder, a pesar de su representación extremadamente limitada en los puestos formales. En la provincia de Cotopaxi, de mayoría indígena, la mitad de los informantes (49 por ciento) dijeron que los indígenas tenían hoy en día más poder en el Ecuador (un posible reflejo del Levantamiento de 1990, en el cual la provincia de Cotopaxi cumplió un papel importante)[1]. El imaginario correlativo de los ecuatorianos al parecer es uno en donde el descentramiento del poder, por medios formales e informales, es importante para las propias imaginaciones nacionales. Los ecuatorianos hablan en términos de una narrativa nacional descentrada, una narrativa que el Estado Nacional está constantemente luchando por superar. Las subjetividades individuales en torno a lo nacional asumen el problema de la presencia del Estado sin mayor dis-

tanciamiento, empero el descentramiento y la marcada regionalización que por mucho tiempo han caracterizado al Ecuador históricamente continúan circulando.

No obstante, aún para los ecuatorianos existe al menos una señal que al parecer permitiría el consenso y que es la alterización del Perú. En el Ecuador, la insistencia con que los ecuatorianos alterizan al Perú, definido social y territorialmente como imagen especular de la expresión nacional, es un ejemplo del uso de un 'otro' en oposición al cual se define la 'nación'. Aunque la gente olvide por qué el Perú es visto como la 'amenaza' o el límite de la nación ecuatoriana, esta representación de sí mismos al menos cuestiona a los individuos. El 'otro' peruano es un aglutinante social que mantiene unida a una sociedad descentrada y fracturada como es el Ecuador contemporáneo. La movilización de grupos autodenominados indígenas en la disputa limítrofe con el Perú en enero de 1995 sugiere que la frontera entre los dos países -sobrepuesta con geografías imaginarias oficiales y populares- va más allá de las identidades étnicas y las filiaciones regionales. Mas, esta frágil identidad que convierte en 'logotipo' la línea demarcatoria del Protocolo de Río de Janeiro y las agendas nacionalistas asociadas a él, depende de una constante 'labor mnemotécnica' (Gillis 1994: 3) gracias a la cual se puede constituir provisionalmente la narrativa nacional (cf. Boyarin 1994).

Al situarse frente a comunidades y lugares -aunque de manera arbitraria y reacia- los sujetos hacen una 'labor mnemotécnica' con sus identidades nacionales pues es preciso organizar la yuxtaposición de distintas comunidades y lugares con la nación. Existe una variedad de formas para recordar a la 'nación', por pequeña que ésta sea, y de expresar las filiaciones asociadas con ella. Las comunidades nacionales imaginadas no sólo están en la cabeza de la gente -en las imaginaciones de los ciudadanos de una nación- sino que se proyectan y articulan -pero también se personifican y practican- a través de los medios de comunicación , la educación, la cartografía y la práctica educativa. Estas comunidades se encuentran en la vida cotidiana en las prácticas que se dan por supuestas en relaciones socioespaciales contextualizadas que recuerdan a la gente su nacionalidad (cf. Billig 1995). Si bien Gillis resalta con justicia la naturaleza pública de la conmemoración que se utiliza para consolidar las naciones tanto en el olvido como en el recuerdo (Gillis 1994: 7), nuestra investigación en el Ecuador sugiere que los

procesos individuales de la memoria y la pérdida de ésta constituyen también filiaciones nacionales. En términos de la política de las identidades nacionales, se trata de forjar un sentido democrático de pertenencia construido en base a modelos de diversidad e hibridez cambiantes que juntos forman la base para el proyecto inclusivo de crear la nación.

Nota

1 Un cuarto (24 por ciento) de la población de Cotopaxi identificó a los blancos y criollos como el grupo racial más poderoso, y un 15 por ciento a los mestizos.

BIBLIOGRAFIA

Abán Gómez, E., Andrango, A. and Bustamente, T. (comps)
1993 *Los Indios y el Estado-País Pluriculturalidad y mu1ti-Etnicidad en el Ecuador: Contribuciones al debate,* Quito: Abya-Yala.

Abercrombie, T.
1991 'To be indian, to be Bolivian', in Urban, G. and Sherzer, J. (eds) *Nation States and Indians,* Austin: Texas University Press.

Abram, M.
1992 *Lengua, Cultura e Identidad: el Proyeto EBI 1985 - 1990,* Quito: EBI/Abya-Yala.

Adam, B.
1994 *Timewatch: The Social Analysis of Time,* Cambridge: Polity.

Albó, X.
1987 'Formación y evolución de lo aymara en el espacio y el tiempo', in *Coloquio Región y Estado en Los Andes.* Cuzco, Perú: Centro Bartolomé de las Casas.
1993 'Our identity starting from pluralism in the base', in Beverley, J y Oviedo, J. (eds) *The Postmodernism Debate in Latin America, special issue of Boundary* 2, 20 (3): 1833.

Albornoz, P. O.
1971 *Las Luchas Indígenas en el Ecuador,* Quito: Libris.

Allen, C.
1988 *The Hold Life Has: Coca and Identity in an Andean Community,* Washington. DC: Smithsonian Institute Paper.

Allpanchis
1987 'Lengua, nación y mundo andino'. *Allpanchis* 29-30 (19).

Almeida, I., Almeida, T. y Bustamente, S. (comps.)
1992 *Indios: Una Reflexión Sobre el Levantamiento Indígena de 1990,* Quito: ILDIS/Abya-Yala.

AlSayyad, N. (ed.)
1992 *Forms of Dominance: On the Architecture and Urbanism of the Colonial Enterprise,* Aldershot: Avebury.

Altamirano, T.
1980 'Regional commitment and political involvement amongst migrants in Peru: the case of regional associations', PhD thesis. University of Durham.

Althusser, L.
1971 *Lenin, Philosophy and Other Essays,* trans. B. Brewster, London: New Left Books.

Alvarez, S.
1990 *Engendering Democracy in Brazil,* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Alvarez, S. y Escobar, A.
1992 'Conclusion: theoretical and political horizons of change in Latin American social movements'. in Escobar. A. y Alvarez, S. (eds) *The Making of Social Movements in Latin America,* Boulder, CO: Westview Press.
Andean Mission of the United Nations
1960 *Integration of the .Native Indian Population in Ecuador,* (no place of publication given): Andean Mission/Government of Ecuador.
Anderson, B.
1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* 2nd edn. London: Verso.
Anthias, F. and Yuval-Davis, N.
1992 *Racialized Boundaries: Race, Nation. Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Strugg1e,* London: Routledge.
Appadurai, A.
1986 *The Social Life of Things,* Cambridge: Cambridge University Press.
1990 'Disjuncture and difference in the global culture economy'. *Public Culture* 2 (2): 1-24.
Archetti, E.P. (ed.)
1994a *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing,* Oslo: Scandinavian University Press.
1994b 'Models of masculinity in the poetics of the Argentine tango ', in Archetti, E. P. (ed.) *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing,* Oslo: Scandinavian University Press.
1994c 'Masculinity and football: the formation of national identity in Argentina', in Guilianotti, R. and Williams, J. (eds) *Game Without Frontiers: Football, Identity and Modernity,*
Aldershot: Arena.
1994d 'Nationalism, football and polo: tradition and creolization in the making of modern Argentina', Paper given at the 'Locating Cultural Creativity' conference, University of Copenhagen, October.
1994e 'Estilo y virtudes masculinas en *El Gráfico:* la creación del imaginario del futbol argentino', Paper given at the 48 Congreso Mundial de Americanistas, Stockholm, July.

Austin
1994 'The Austin Memorandum on the Reform of Art. 27, and its impact upon the urbanization of the *ejido* in Mexico', *Bulletin of Latin American Research* 13 (3): 327-36.

Balibar, E.
1990 'The nation form: history and ideology', *Review* 13 (3) 329-61.

Balibar, E. and Wallerstein, I.
1991 *Race, Nation and Class: Ambiguous Identities,* London: Verso.

Bastian, J. P.
1986 'Protestantismo popular y politica en Guatemala y Nicaragua', *Revista Mexicana de Sociología 3:* 181-99.
1990 *Historia del Protestantismo en America Latina,* Mexico City: Casa Unida de Publicaciones.
1993 'The metamorphosis of Latin American protestant groups: A sociohistorical perspective', *Latin American Research Review* 28 (2): 33-61.

Bebbington, A. and Ramon, G. (comps)
1992 *Actores de una Década Ganada: Tribus, Comunidades y Campesinos en la Modernidad,* Quito: COMUNIDEC.

Bell, D.
1991 'Insignificant others: lesbian and gay geographies', *Area* 23: 323-9.

Bendix, R.
1964 *Nation Building and Citizenship,* New York: Wiley.

Berdichensky, B.
1986 'Del indigenismo a la indianidad y el surgimiento de una ideología indígena en andino américa', *América Indígena* XLV1 (oct dic): 643-55.

Beverley, J. and Oviedo. J. (eds)
1993 *The Postmodernist Debate in Latin America,* special issue of *Boundary* 2, 20 (3), Durham, NC: Duke University Press.

Bhabha, H. K.
1990a 'Dissemi-Nation: time. narrative and the margins of the modern nation', in Bhabha, H. K. (ed.) *Nation and Narration,* London: Routledge.
1990b 'Introduction: narrating the nation'. in Bhabha. H. K. (ed.) *Nation and Narration.* London: Routledge.
1994 The *Location of Culture,* London: Routledge.

Biersack, A.
1989 'Local knowledge, local history: Geertz and beyond', in Hunt, L. (ed.) *The New Cultural History*, Berkeley: University of California Press.

Billig, M.
1995 *Banal Nationalism.* London: Routledge.

Binney, J.
1994 'Embodying the nation', Paper given at the American Association of Geographers' Conference, San Francisco, March.

Bird, J., Curtis, B.. Putnam, T.. Robertson, G. and Tickner. L. (eds)
1993 *Mapping the Futures,* London: Routledge.

Blanchard, P.
1992 *Slavery and Abolition in Early Republican Peru,* Wilmington, DE: SR Books.

Blaut, J.
1987 *The National Question: Decolonizing the Theory of Nationalism,* London: Zed Press.

Blondet, C.
1990 'Establishing an identity: women settlers in a poor Lima neighbourhood', in Jelin, E. (ed.) *Women and Social Change in Latin America,* London: UNRISD/Zed.

Blunt, A. and Rose, G. (eds)
1994 *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies,* London: Guildford Press.

Boff, L. and Boff. C.
1987 *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante,* Santander, Spain: Sal Terrae.

Bollinger, W. and Lund, D. M.
1982 'Minority Oppression: towards analyses that clarify and strategies that liberate', *Latin American Perspectives* 9 (2): 2-28.

Bondi, E.
1993 'Locating identity politics', in Keith, M. and Pile, S. (eds) *Place and the Politics of Identity,* London: Routledge.

Bourdieu, P.
1977 *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge: Cambridge University Press.

Bourque, N.
1993 'The power to use and the power to change: saints' cults in a Quichua village in the Central Ecuadorean Highlands', in Rostas, S. and Droogers, A. (eds) *The Popular Use of Popular Religion,* Amsterdam: CEDLA.

Bourque, S.
1989 'Gender and the state: perspectives from Latin America', in Charlton. S. Everett, J. and Staudt, K. (eds) *Women, the State and Development,* Albany: State University of New York.

Bourricaud, F.
1975 'Indian, mestizo and cholo as symbols of the Peruvian system of stratification', in Glazer, N. and Moynihan, D. (eds) *Ethnicity: Theory and Experience,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bowman, G.
1994 "A country of words": conceiving the Palestinian nation from the position of exile', in Laclau, E. (ed.) *The Making of Political Identities,* London: Verso.

Boyarin, J. (ed.)
1994 *Remapping Memory: The Politics of Time-Space,* Minneapolis-/London: University of Minnesota Press.

Brading, D.
1991 *The First America: the Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State,* 1492-1867, Cambridge: Cambridge University Press.

Breckenridge, C. and Appadurai, A.
1989 'On moving targets'. *Public Culture 2* (1): i-iv.

Breuilly, J.
1993 *Nationalism and the State,* 2nd edn, Manchester: Manchester University Press.

Bronstein. A.
1984 *The Triple Struggle,* London: WOW Campaign.

Brow, J.
1990 'Notes on community. Hegemony and the uses of the past'. *Anthropology Quarterly* XV(3): 1-6.

Brunner, J.
1993 'Notes on modernity and postmodernity in Latin American culture', in Beverley, J. and Oviedo, J. (eds) *The Postmodernist Debate in Latin America, special issue of Boundary* 2, 20 (3): 34-54.

Brusco, E.
1995 *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia,* Austin: University of Texas Press.

Burbach, R.
1994 'Roots of the postmodern rebellion in Chiapas', *New Left Review* 205: 113-24.

Burdick. J.
1992 'Rethinking the study of social movements: the case of Christian Base Communities in urban Brazil', in Escobar, A. and Alvarez, S. E. (eds) *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy,* Boulder. CO: Westview Press.

CAAP
1981 Comunidad Andina: Altemativas Políticas de Desarrollo, Quito: CAAP.

Canclini Garcia, N.
1993 *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico.* Austin: University of Texas Press.

Canny, N. and Pagden, A. (eds)
1987 *Colonial Identity in the Atlantic World,* 1500-1800, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Cant, G. and Pawson, E.
1992 'Indigenous land rights in Canada, Australia, and New Zealand', *Applied Geography* 12 (2).

Castañeda, J. G.
1994 *Utopia Unarmed: The Latin American Left After the Cold War,* New York: Random House.

CEIMME
1994 *Informe del Sector No-Gubernamental, Pais Ecuador. IV Conferencia Mundial de la Mujer: 'Acción para la igualidad, el Desarrollo y la Paz.* Foro de ONGs', Quito: CEIMME.

CEIS (Centro Ecuatoriano de lnvestigaciones Sociales)
1988 'Problems that concern women and their incorporation in development: the case of Ecuador'. in Young, K. (ed.) *Women and Economic Development: Local, Regional and National Planning Strategies,* London/Paris: Berg/UNESCO. de Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life,* Berkeley: University of California Press.

Chaney, E.
1979 *Supermadre: Women in Polits in Latin America,* Austin: Institute of Latin American Studies. University of Texas.

Chaney. E. and Garcia Castro. M. (eds)
1989 *Muchachas No More: Household Workers in Latin America and the Caribbean,* Philadelphia, PA: Temple University Press.

Chartier, R.
1988 *Cultural History: Between Practices and Representation,* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Chatterjee, P.
1993 *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories,* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Chiriboga, M.
1983 'El análisis de las formas tradicionales: el caso de Ecuador', *América Indígena* XLIII dic.: 37-99.
1986 *Movimientos Sociales en el Ecuador,* Quito: CLACSO.
1988 *El Problema Agrario en el Ecuador,* Quito: ILDIS.
Chirif A., García, P. and Chase Smith, R.
1991 *El Indígena y su Territorio son uno solo,* Lima: Oxfam America-/COICA.
Clark, A. K.
1994 'Indians, the state and law: public works and the struggle to control labor in Liberal Ecuador', *Journal of Historical Sociology* 7 (1): 49-72.
Coad, M.
1992 'Ecuador's new rulers plan gentle shock therapy', *Guardian* (London) 11 August.
Cohen, A.
1994 *Self-consciousness: An Alternative Anthropology of Identity,* London: Routledge.
Colley, L.
1986 'Whose nation? Class and national consciousness in Britain, 1750-1830' *Past and Present* 33: 96-117.
CONAIE
1989 *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador: Nuestro Proceso Organizativo,* 2nd edn. Quito: Abya-Yala.
Conger Lind, A.
1992a 'Confronting development on their own terms: women's responses to national and global restructuring in Ecuador', Paper prepared for XVII LASA Congress, Los Angeles, 24-27 September.
1992b 'Power, gender and development: women's organizations and the politics of needs in Ecuador', in Escobar, A. and Alvarez, S. (eds) *The Making of Social Movements in Latin America.*
Boulder, CO: Westview Press.
Connell. R.
1987 *Gender and Power,* Cambridge: Polity.
Cooke, P.
1990 *Back to the Future,* London: Allen & Unwin.

Corcoran-Nantes, Y.
1993 'Female consciousness or feminist consciousness: women's consciousness raising in community-based struggles in Brazil', in Radcliffe, S. and Westwood, S. (eds) 'Viva': *Women and Popular Protest in Latin America,* London: Routledge.

Corkhill, D. and Cubbitt, D.
19XX *Ecuador: Fragile Democracy,* London: Latin American Bureau.

Cortes S. A.
1960 'Breve reseña histórica del Instituto Geográfico Militar', in *Instituto Geográfico Militar 1928- 1960: 32 años al servicio del la Patria,* Quito: IGM.

Crain, M.
1989 *Ritual, Memoria Popular y Proceso Político en la Sierra Ecuatoriana,* Quito: Abya-Yala .
1990 'The social construction of National Identity in Highland Ecuador', *Anthropology Quartely* XV (3): 43-59.

Crespi, M.
1976 'Mujeres campesinas como líderes sindicales: la falta de propriedad como calificación para puestos políticos', *Estudios Andinos* 5 (1): 151-71.

Cubbitt, T.
1995 *Latin American Society,* 2nd edn, London: Longman.

Cueva. A.
1982 *The Process of Political Domination in Ecuador.* New Brunswick. NJ: Transaction Books.

Da Matta, R.
1985 *Exploraçoes: Ensaios de Sociologia Interpretativa.* Rio de Janeiro: Zahar.
1990 *Carnivals, Rogues and Heroes,* Rio de Janeiro: Zahar.

Daniels, S.
1993 *Fields of Vision : Landscape Imagery and National Identity in England and the US.* Cambridge: Polity.

Davies, C.
1993 'Women and a redefinition of Argentine nationhood'. *Bulletin of Latin American Research* 12 (3): 333-41.

Declaración de Quito
1990 *Encuentro Continental de Pueblos Indígenas. Declaración de Quito,* Quito: (no publisher given).

Degregori, C.I., Blondet, C. and Lynch, N.
1986 *Conquistadores de un Nuevo Mundo: de Invasores a Ciudadanos en San Martin de Porres,* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Deler.J.P.y Saint- Geours, Y. (comp.)
1986 *Estados y Naciones en Los Andes: Hacia una Historia Comparativa,* 2 vols, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Demélas, M. D.
1986 'Una revolución conservadora de fundamento religioso: el Ecuador (1809- 1875)', in Deler, J. and Saint Geours. Y. (comps) *Estados y Naciones en Los Andes,* vol. 2. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Demélas, M. D. and Saint-Geours, Y.
1986 'Una revolución conservadora de fundamento religioso: el Ecuador (1809-1875)', in Deler,].and Saint-Geours, Y.(comps) *Estados y Naciones en Los Andes: Hacia una Historia Comparativa,* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Derrida, J.
1977 *Of Grammatology,* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
1978 *Writing and Difference.* London: Routledge.

Desmond, J.
1993 'Where is "the nation"? Public discourse, the body and visual display'. *East-West Film Journal* 7 (2): 81-110.

Deutsch, K.
1953 *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationalism,* Cambridge. MA: Harvard University Press.

Diaz-Polanco,A.
1989 'Etnias y democracia nacional en América Latina'. *América Indígena* XLIX (1): 35-53,

Dickenson, J.
1992 *The Past is a Foreign Country: A Case Study of Minas Gerais, Brazil,* Liverpool papers in Human Geography new series 3. Liverpool University.
1994 'Nostalgia for a gilded past? Museums in Minas Gerais, Brazil', in Kaplan, F. (ed.) *Museums and the Making of 'Ourselves'.* London: Leicester University Press.

Diprose, R. and Ferrell, R. (eds)
1991 *Cartographies,* London: Allen & Unwin.

Dodds, K. J.
1993 'Ceographs. identity and the creation of the Argentine state'. *Bulletin of Latin American Research* 12 (3): 311- 32.

Dofny, J. and Akiwowo, A. (eds)
1980 *National and Ethnic Movements,* Beverly Hills, CA: Sage.

Donald, J.
1988 'How English is it? Popular literature and national literature', *New Formations* 2, repr. in Carter, E., Donald, J. and Squires, J. (eds) (1993) *Space and Place: Theories of ldentity and Location,* London: Lawrence & Wishart.

Do Nascimento, A.
1989 *Brazil: Mixture or Massacre: Essays in the Genocide of Black People,* Dover, MA: Majority Press.

Dore, E.
1996 'Property, marriage and sexuality in rural Nicaragua: across the gendered divide, 1830-1875', in Dore, E. (ed.) *Gender and Power in Latin America: Debates in Theory and Practice.* New York: Monthly Review Press.

Dore, E.(ed.)
1996 *Gender and Power in Latin America, Debates in Theory and Practice,* New York: Monthly Review Press.

Dorfman, A. and Mattelart, A.
1975 *How to Read Donald Duck: lmperalist Ideology in the Disney Comic,* New York: Basic Books.

Ecuador (n.d.)
s/f *Código Penal del Ecuador,* Quito: Republica del Ecuador.

Ecuador
1984 *National Plan,* Quito: Republic of Ecuador.

Ecuador
1990 *Censos Nacionales 25 de Noviembre 1990,* Quito: Republica del Ecuador.

Ecuador
1991 *V Censo de Poblacion* y *IV de Vivienda 1990:* Resumen Nacional, Quito. INEC.

Ecuador
1992 *Plan y programas de estudio de tercero, cuarto, quinto y sexto años de la escuela general básico,* Quito: PROMECEB.

Ecuador
1993 *Constitución Política de la República del Ecuador Interpretaciones,* Quito: Republic of Ecuador.

Elson, D. (ed.)
1992 *Male Bias in the Development Process,* Manchester: Manchester University Press.

Enloe, C.
1989 *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics.* Berkeley: University of California Press.

Escobar, A.
1988 'Power and visibility: development and the invention and management of the Third World', *Cultural Anthropology* 3(4): 428-43.
1995 *Encountering Development: The Making and the Un-making of the Third World.* Boulder. CO: Westview Press.

Escobar, E. and Alvarez. S. (eds)
1992 *The Making of Social Movements in Latin America,* Boulder. Co: Westview Press.

Escolar, M., Quintero, S. and Reboratti, C.
1994 'Geographical identity and patriotic representation in Argentina', in Hooson, D. (ed.) *Geography and National Identity,* Oxford: Blackwell.

Esteva, G.
1987 'Regenerating people's space', *Alternatives* 12 (1): 125-72.

Estupiñán Bass, N.
1992 *Curfew.* trans. H. Richards. Washington, DC: Afro-Hispanic Institute.

Fabian, J.
1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object,* New York: Columbia University Press.

Federación Interprovincial de los Centros Shuar
1986 'Resoluciones de la XXIII Asamblea General de la Federación', *América Indígena* XLVI dic.: 99-102.

Ferguson. J. and Gupta, A. (eds)
1992 *'Space, identity and the politics of difference'. Cultural Anthropology* 7 (1): 1-22.

Fisher,J.
1993 *Out of the Shadows: Women. Resistance and Politics in South América,* London: Latin American Bureau.

Foord, J. and Gregson, N.
1986 'Patriarchy: towards a reconceptualisation', *Antipode* 18(2): 186-211.

Foucault, M.
1964 'Le langage de l'espace', *Critique* 203: 378 82.
1977 *Discipline and Punish: The Birth oJ the Prison,* London: Allen Lane.

Fox, G. (ed.)
1990 *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures.* American Ethnological Society Monograph Series, no. 2, Washington, DC: American Anthropological Association.

Freston, P
1994 'Popular protestants in Brazilian politics: a novel turn in sect-state relations', *Social Compass* 41 (4): 537-70.
Freyre, G.
1986a *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilisation,* trans. S. Putnam, Berkeley: University of California Press (originally published 1933).
1986b *The Mansions and the Shanties,* trans. H . Onís, Berkeley: University of California Press (originally published 1936).
1986c *Order and Progress: Brazil from Monarch to Republic.* trans. R. W. Horton. Berkeley: University of California Press (originally published 1959).
Friedman, J.
1992 'Myth, history and political identity', *Cultural Anthropology 7* (2): 194-210.
Fukuyama, F.
1993 *The End of History and the Last Man,* Harmondsworth: Penguin.
Fundacion El Comercio
1993 *Ecuador y Perú: Futuro de Paz?,* Quito: Fundación El Comercio.
Galeano, E.
1973 *Open Veins of Latin America: Five Centuries of the Pillage of a Continent,* trans. C. Belfrage, New York: Monthly Review Press.
García Gonzalez, L.
1992 *Geografía, Historia y Cívica: Primer Curso, Ciclo Básico,* 13th edn, Quito: Editora Andina. También volúmenes para Segundo Curso, Ciclo Básico y Tercer Curso, Ciclo Básico.
Garrard-Burnett, V. and Stoll. D. (eds)
1993 *Rethinking Protestantism in Latin America,* Philadelphia, PA: Temple University Press.
Geertz, C.
1973 *The Interpretation of Cultures,* New York: Basic Books.
Gellner, E.
1983 *Nations and Nationalism,* Oxford: Blackwell.
1994 *Encounters with Nationalism,* Oxford: Blackwell.
Giddens, A.
1990 *The Consequences of Modernity,* Cambridge: Polity.
1991 *Modernity and Self-identity,* Cambridge: Polity.
Gillis, J.
1994 'Memory and identity: the history of a relationship', in Gillis, J. (ed.) *Commemorations: The Politics of National Identity.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gilman, S.
1991 *The Jew's Body,* New York/London: Routledge.
Cilroy, P.
1993 *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures,* London: Serpent's Tail.
Goffin, A. M.
1994 *The Rise of Protestant Evangelism in Ecuador, 1895-1990,* Florida: University Press of Florida.
Goldin. L. and Metz, B.
1991 'An expression of cultural change: invisible converts to protestantism among highland Guatemala Mayas'. *Ethnology* XXX (4): 325-38.
Gomez-Quiñones, J.
1992 'The national question, self determination and nationalism', *Latin American Perspectives* 9 (2): 62-83.
Gott, R.
1997 'The new reformation', *Guardian* 10, June.
Graham, R. (ed)
1990 *The Idea of Race in Latin America 1870- 1940,* Austin: University of Texas Press.
Gramsci, A.
1971 *Selections from the Prison Notebooks,* trans. Q. Hoare and G. Nowell-Smith, London: Lawrence & Wishart.
Green, D.
1991 *Faces of Latin America,* London: Latin American Bureau.
Greenfield, L.
1992 *Nationalism: Five Roads to Modernity,* Cambridge. MA: Harvard University Press.
Grefa, V.
1993 'Principales problemas de la región amazónica desde la perspectiva de la CONFENAIE', in Ruiz, L. (ed.) *Amazonía: Escenarios y Conflictos,* Quito: CEDIME.
Gregory, D.
1994 *Geographical Imaginations,* Oxford: Blackwell.
Gruffud. P.
1990 *Reach for the Sky: the Air and English Cultural Nationalism,* Nottingham: Working paper, Department of Geography, University of Nottingham.
1991 'Guest editorial - landscape, heritage and national identity', *Landscape Research* 16: 1-2.

Guerrero Arias, P.
1993 *El Saber del Mundo de los Condores: Identidad e Insurgencia de la Cultura Andina,* Quito: Abya-Yala.
Gupta, A.
1992 'The song of the nonaligned world: transnational identities and the reinscription of space in late capitalism', *Cultural Anthropology* 7 (1): 63-79.
Gupta, A. and Ferguson, J.
1992 'Beyond culture: space, identity and the politics of difference', *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23.
Gutierrez, G.
1992 'Search for identity'. *Latin American Perspectives* 19 (3): 61-6.
Gutierrez, N.
1990 'Memoria indígena en el nacionalismo precursor de México y Perú el siglo XVIII'. Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, 99-111.
Guy, D.
1991 *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family and Nation in Argentina,* Lincoln: University of Nebraska Press.
Hall, S.
1990 'Cultural identity and diaspora'. in Rutherford. J. (cd.) *Identity: Community, Culture, Difference,* London: Lawrence & Wishart.
1991 'The local and the global: globalization and ethnicity'. in King, A. (ed.) *Globalization and the World System,* London: Macmillan.
Hanchard, M. A.
1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and Sâo Paulo, Brazil, 1945-1988,* Princeton. NJ: Princeton University Press.
Handler, R.
1994 'Is "identity" a useful cross-cultural concept?'. in Gillis, J. (ed.) *Commemorations: The Politics of National Identity,* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Harley, J. B.
1988 'Maps. knowledgc and power', in D. Cosgrove and S. Daniels (eds) *The iconography of Landscape,* Cambridge: Cambridge University Press.
Harrison, R.
1989 *Signs, Songs and Memory in the Andes,* Austin: Texas University Press.

Harvey, D.
1990 *The Condition of Post Modernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change,* Oxford: Basil Blackwell.
Hendrikson, C.
1991 'Images of the Indian in Guatemala: the role of indigenous dress in Indian and Latino constructions', in Urban, G. and Scherzer J. (eds) *Nation-States and Indians in Latin America,* Austin: University of Texas Press.
Henriquez, J., Holloway. W.. Urwin, C.. Venn. C. and Walkerdine, V.
1984 *Changing the Subject.* London: Routledge.
Hepple, L.
1991 'Metaphor, geopolitical discourse and the military in South America', in Duncan, J. and Barnes, T. (eds) *Writing Worlds,* London: Routledge.
Hernandez-Díaz, J.
1994 'National identity and indigenous ethnicity in Mexico'. *Canadian Review of Studies in Nationalism* XXI (1-2): 71-81.
Hidalgo, A.
1986 'Presentación'. in Vera. H. (ed.) *Mitad del Mundo Lat. 0 0'0": 250 Años del Sistema Métrico,* Quito: GAF.
History Workshop Journal
1992 Special issue on Latin America.
Hobsbawm, E.
1983 'Introduction: Inventing traditions', in Hobsbawm, E. and Roger. T. (eds) *The Invention of Tradition,* Cambridge: Cambridge University Press.
1990 *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality,* Cambridge: Cambridge University Press.
Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds)
1983 *The Invention of Tradition,* Cambridge: Cambridge University Press.
Hooson. D. (ed.)
1994 *Geography and National Identity,* Oxford: Blackwell.
Hudelson, J. E.
1987 *La Cultura Quichua de Transición: su Expansión y Desarrollo en el Alto Amazonas,* Quito: Abya-Yala.
Hurtado, O.
1977 *El Poder Político en el Ecuador,* Barcelona: Ariel.
IAEN (Instituto de Altos Estudios Nacionales)
1994 *Plan General de Estudios: XXI Curso Superior de Seguridad Nacio-na1 y Desarrollo.* Quito: IAEN.

Ibarra. A.
1992 *Los Indígenas y el Estado en el Ecuador: la Práctica Neo-Indigenista.* Quito: Abya-Yala.
INPC (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural)
1989 *Legislación Nacional y Textos Internacionales Sobre la Protección del Patrimonio Cultural.* Quito: INPC.
Iturralde. D.
1981 'Nacionalidades étnicas y políticas culturales en Ecuador', *América Indígena* XLI (3): 387-97.
Jackson, P.
1989 *Maps of Meaning,* London: Unwin Hyman.
Jacobs, J.
1995 'Kooramindanjie: place and the postcolonial'. *History Workshop Journal* 39: 165-81.
1996 *Edge of Empire: Postcolonialism and the City,* London: Routledge.
Jameson. F.
1984 'Postmodernism and the logic of late capitalism', *New Left Review* 146: 79-99.
1986 'Third World literature in the era of multinational capitalism'. *Social Text* 15: 59-80.
Jaquette, J. (ed.)
1989 *The Women's Movement in Latin America: Feminism and the Transition to Democracy,* London: Unwin Hyman.
Jarosz, L.
1992 'Constructing the dark continent: metaphor as geographic representation of Africa', *Geografiska Annaler* 74 (B): 105-15.
Jayawardena, K.
1988 *Feminism and Nationalism in the Third World.* London: Zed Press.
Jelin, E. (ed.)
1990 *Women and Social Change in Latin America,* London: Zed/UNRISD.
Jha, H.
1981 'Stages of nationalism: some hypothetical considerations'. in Dofny, J. and Akiwowo. A. (eds) *National and Ethnic Movements,* New York: Sage.
Johnson, N.
1995 'Cast in stone: monuments, geography and nationalism'. *Society and Space* 13 (1): 51-66.

Kabeer, N.
1994 *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought,* London: Verso.
Kandiyoti. D.
1991a 'Identity and its discontents: women and the nation'. *Millenium: Journal of International Studies* 20(3): 429-43.
1991b *Women. Islam and the State,* London: Macmillan.
Kaplan, F. (ed.)
1994 *Museums and the Making of' 'Ourselves': The Role of Objects in National Identity,* London: Leicester University Press.
Karakras, A.
1992 *Los Nacionalidades Indias y el Estado Ecuatoriano,* Quito: Editorial Tincui-CONAIE.
Katzenberger, E.
1995 *First World Ha Ha Ha! The Zapatista Challenge,* San Francisco, CA: City Lights Books.
Kedourie. E.
1960 *Nationalism,* Oxford: Blackwell.
Keith, M. and Pile, S. (eds)
1993 *Place and the Politics of Identity,* London: Routledge.
Kellas: J. C.
1991 *The Politics of Nationalism and Ethnicity,* London: Macmillan.
Kimberling, J. with FCUAE
1993 *Crudo Amazónico,* Quito: Abya-yala.
King, J.
1990 Magical Reels: A History of Cinema in Latin America, London: Verso.
Klump, K.
1970 'Black traders of north highland Ecuador', in Whitten, N. and Szwed, J. (eds) *AfroAmerican Anthropology: Contemporary Perspectives,* Glencoe, IL: Free Press.
Knapp, G.
1991 *Geografía Quichua de la Sierra del Ecuador,* 3rd edn. Quito: Abya-Yala.
Kuper, S.
1994 *Football Against the Enemy,* London: Orion.
Kuppers, G.
1994 *Compañeras: Voices from the Latin America Women's Movement,* London: Latin American Bureau.

Laclau, E.
1977 *Politics and Ideology in Marxist Theory,* London: New Left Books.
1990 *New Reflections of the Revolution of Our Time*, London: Verso.
1994 *The Making of Political Identities*, London: Verso.
Laclau, E. and Mouffe, C.
1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics,* London: Verso.
Laclau, E. and Zac, A.
1994 'Minding the gap: the subject of politics', in Laclau, E. (ed.) (1994) *The Making of Political Identities,* London: Verso.
Lalive d'Epinay, C.
1975 *Religion, Dynamique Social et Dépendance: Les Mouvements Protestants en Argentine et en Chili,* Paris: Mouton.
Lancaster, R. N.
1991 'Skin colour, race and racism in Nicaragua', *Ethnology* 30 (4): 339-54.
Larrain, J.
1989 *Theories of Development,* Oxford: Blackwell.
1991 *Ideology and Cultural Identity: Modernity and the Third World Presence,* Cambridge: Polity.
Lash, S. and Friedman, J. (eds)
1992 *Modernity and Identity,* Oxford: Blackwell.
Latin American Subaltern Studies Group
1993 'Founding statement', in Beverley, J, and Oveido. J. (eds) *The Postmodernism Debate in Latin America. special issue of Boundary* 2, 20 (3): 110-21.
Laurie, N.
1995 'Negotiating gender: women and emergency employment in Peru', unpublished PhD dissertation, University of London.
Lefebvre, H.
1991 *The Production of Space.* Oxford: Blackwell.
Lehmann, D.
1991 *Democracy and Development in Latin America,* Cambridge: Polity.
Lever, J.
1986 *Soccer Madness,* Chicago: University of Chicago Press.
Little, P.
1994 'Identidades amazónicas e identidades de colonos'. in Ruiz. L. (ed.) *Amazonia: Escenarios y Conflictos,* Quito: CEDIME.

Llorens, J. A.
1991 'Andean voices on Lima Airwaves: highland migrants and radio broadcasting in Peru', *Studies in Latin American Popular Culture* 10: 177-90.

Logan, K.
1988 'Women's political activity and empowerment in Latin America urban movements', in Gmelch, G. and Zenner, W. (eds) *Urban Life.* Prospect Heights, NJ: Waveland Press.

Lomnitz-Adler, C.
1992 *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in Mexican National Space,* Berkeley: University of California Press.

Loomba. A.
1993 'Over worlding the "Third World"', in Williams, P. and Chrisham, L. (eds) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory,* Brighton: Harvester.

López Vigil. J. l.
1995 Rebel Radio: The Story of El Salvador's Radio Venceremos, trans. M. Fried, London: Latin American Bureau.

Lowell Lewis, J.
1992 *Ring of Liberation: Deceptive Discourse in Brazilian Capoeira,* Chicago: University of Chicago Press.

Luna, L.
1993 'Movimientos de mujeres y participación política en América Latina'. Cali. Colombia: Paper prepared for Seminario Internacional Presente y Futuro de los Estudios de Género en América Latina, November.

Lutz, C. A. and Collins, J. L.
1993 *Reading National Geographic.* Chicago/London: University of Chicago Press.

Lyotard, J.-F.
1984 *The Postmodern Condition: A Report of Knowledge.* Manchester: Manchester University Press.

McCallum, C.
1994 'A nation of whores, a government of bastards: perspectives on Brazilian nationalism from an urban heartland', unpublished manuscript.

McClintock, A.
1993a 'Family feuds: gender, nationalism and the family'. *Feminist Review* 44: 61-80 .
1993b 'The angel of progress: pitfalls in the term "Post-Colonialism"', in

Williams. P. and Chrisham, L. (eds) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory,* Brighton: Harvester.

McClure,K.
1992 '0n the subject of rights: pluralism, plurality and political identity', in Mouffe, C. (ed.) *Dimensions of Radical Democracy, Pluralism Citizenship, Community,* London: Verso.

McGee Deutsch, S.
1991 'Gender and sociopolitical change in twentieth-century Latin America', *Hispanic American Historical Review* 71 (2): 259.

Machado Vieira, L. M.
1993 'We learned to think politically: the influence of the Catholic Church and the feminist movement on the emergence of the health movement of the Jardim Nordeste Area in Sâo Paulo. Brazil', in Radcliffe, S. and Westwood, S. (eds) *'Viva': Women and Popular Protest in Latin America,* London: Routledge.

MacRae, E.
1992 'Homosexual identities in transitional Brazilian politics', in Escobar, E. and Alvarez, S. (eds) *The Making of Social Movements in Latin America,* Boulder, CO: Westview Press.

Malkki, L.
1992 'National Geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees', *Cultural Anthropology* 7(1): 24-44.

Mallon, F.
1997 *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru,* Berkeley: University of California Press.

Marston, S.
1990 'Who are the "people"?: gender, citizenship and the making of the American nation', *Society and Space* 8: 449-78.

Martin, B. and Mohanty, C. T.
1986 'Feminist politics: what's home got to do with it?', in de Lauretis, T. (ed.) *Feminist Studies/Cultural Studies,* London: Macmillan.

Martin, D.
1990 *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America,* Oxford: Blackwell.

Martín-Barbero, J.
1993 *Communication, Culture and Hegemony: From Media to Meditations,* London: Sage.

Martín-Barbero, J. and Muñoz, S.
1992 *Televisión y Melodrama,* Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Martz, J. M.
1985 'Ecuador: the right takes command', *Current History* 84 February.
Masiello, F.
1992 *Between Civilization and Barbarism: Women, Nation and Literary Culture in Modern Argentina,* Lincoln, NB London: University of Nebraska Press.
Mason, T.
1995 *Passion of the People? Football in South America,* London: Verso.
Massey, D.
1993 'Power geometry and a progressive sense of place', in Bird, J., Curtis. B. Putnam. T., Robertson. G. and Tickner, L. (eds) (1993) *Mapping the Futures,* London: Routledge .
1994 *Space, Place and Gender.* Cambridge: Polity .
1995 'Thinking radical democracy spatially'. Environment and Planning D: *Society and Space* 13: 283-8.
Mattelart. A.
1979 *Multinational Corporations and the Control of Culture: Ideological Apparatuses of Imperialism.* Hassocks: Harvester.
Maynard, K.
1993 'Protestant theories and anthropological knowledge: convergent models in the Ecuadorean Sierra', *Cultural Anthropology* 8 (2): 246-6 7.
Melcon, R. and Smith, S. (eds)
1961 *The Real Madrid Book of Football.* London: World Distributors .
Melucci, A.
1989 *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society,* London: Hutchinson.
1992 'Liberation or meaning? Social movements, culture and democracy', in Nederveen Pieterse, J. (ed.) *Emancipations, Modern and Postmodern,* London: Sage.
Menchú, R.
1983 1. . . *Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala,* trans. A. Wright, London: Verso.
Menendez Carrión, A.
1988 'Mujer y participación política en Ecuador: elementos para la configuración de una temática'. Quito: FLACSO.
Metz. A.
1992 'Leopoldo Lugones and the Jews: the contradictions of Argentine nationalism', *Ethnic and Racial Studies* 15 (1): 36-60.

Miles, A.
1994 'Helping out at home: gcnder socialisation. moral development and devil stories in Cuenca. Ecuador', *Ethnos* 22 (2): 132-57.

Miles, R.
1989 *Racism.* London: Routledge.

Miller, R.
1993 *Britain and Latin América in the 19th and 20th Centuries,* London: Longman.

Minguet, C.
1973 'El concepto de nación, pueblo, estado y patria en las generaciones de la Independencia', in Aymes, J. (ed.) *Recherches sur le Monde Hispanique au Dix- Neuvieme Siecle.* Lille: Université de Lille III.

Mohanty, C.
1991 'Cartographies of struggle: third world women and the politics of feminism', in Mohanty. C., Russo, A. and Torres, L. (eds) *Third World Women and the Politics of Feminism,* Bloomington: Indiana University Press.

Molina Flores, A.
1994 *Las Fuerzas Armadas Ecuatorianas: Paz y Desarrollo,* Quito: Asociación Latinoamericano para los Derechos Humanos.

Moncayo, P.
1977 *Ecuador: Grietas en la Dominación,* Quito: Universidad.

Moore, H.
1994 *A Passion for Difference,* Cambridge: Polity.

Moore, S. F.
1989 'The production of cultural pluralism as a process', *Public Culture* 1 (2): 2 6-48.

Morales-Moreno, L.G.
1994 'History and patriotism in the national Museum of Mexico'. in Kaplan, F. (ed.) *Museums and the Making of 'Ourselves',* London: Leicester University Press.

Morley, D. and Robins, K.
1995 *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries,* London: Routledge.

Moser. C. o. N.
1993a 'Adjustment from below: Low-income women, time and the triple role in Guayaquil, Ecuador', in Radcliffe, S. and Westwood. S. (eds) *'Viva': Women and Popular Protest in Latin America.* London: Routledge.

1993b *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training.* London: Routledge.

Mosse, G.
1975 *Nationalization of the Masses.* New York: Fertig.

Mouffe, C.
1992 *Dimensions of Radical Democracy, Pluralism, Citizenship. Community,*. London: Verso.
1993 *The Return of the Political.* London: Verso.
1995 'Post-Marxism, democracy and identity'. *Environment and Planning D: Society and Space* 13: 259-65.

Mundo Shuar
1983 *El Indígena y la Tierra Conferencia de Ginebra September 1981,* Quito: Mundo Shuar.

Naranjo, M., Pereira, J. and Whitten, N.E.,
1984 *Temas Sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana,* Quito: Universidad Católica.

Nash, C.
1993 'Remapping and renaming: new cartographies of identity, gender and landscape in Ireland', *Feminist Review* 44: 39-57.

Nederveen Pieterse, J. (ed.)
1992 *Emancipations, Modern and Postmodern,* London: Sage.

Norwood, J. and Monk, J. (eds)
1987 *The Desert is No Lady Southwestern Landscapes in Women's Writing and Art,* New Haven, CT: Yale University Press.

Orlove, B.
1986 'Tomar la bandera: política y trago en el sur peruano'. in Briggs, L., Llanque Chana. D, and Platt, D. (comps) *Identidades Andinas y Lógicas del Campesinado.* Lima: Mosca Azul.
1993 'Putting race in its place: order in colonial and postcolonial Peruvian geography', *Social Research* 60 (2): 301-36.

Ortiz, A.
1987 'Graves conflictos en la Amazonía ecuatoriana'. *América Indígena* XLVIII Dic: 153-6.

Paerregaard. K. (1994) 'Conversion, migration and social identity', *Ethnos,* 59 (3-4): 168-86.

Palmer, S.
1993 'Getting to know the unknown soldier: official nationalism in Costa Rica 1880- 1900', *Journal oJ Latin American Studies* 25 (1): 45- 72.

Palomeque, S.
1990 *Cuenca en el Siglo XIX: la Articulción de una Región.* Quito: Abya-Yala.
Parker. A., Russo, M., Sommer, D. and Yaeger, P. (eds)
1992 *Nationalisms and Sexualities,* London: Routledge.
Parker. R. G.
1991 *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil.* Boston. MA: Beacon Press.
Pateman. C.
1988 *The Sexual Contract,* Cambridge: Polity.
Perelli. C.
1994 'Memoria de sangre: fear, hope and disenchantment in Argentina', in Boyarin, J. (ed.) *Remapping Memory: The Politics of Time-Space,* Minneapolis/ London: University of Minnesota Press.
Pietri, A.-L.
1987 'La provincia de Loja en el conjunto nacional ecuatoriano', in *Coloquio Estado y Región en Los Andes,* Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
Pion-Berlin. D.
1991 'Between confrontation and accommodation: military and government policy in democratic Argentina', *Journal of Latin American Studies* 23: 543-71.
Platt, T.
1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino: Tierra, y Tributo en el Norte de Potosí.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1992 'Writing, Shamanism and identity: or voices from Abya-Yala', *History Workshop Journal* 34: 132-47.
1993 'Simón Bolívar, The Sun of Justice and the Amerindian virgin: Andean conceptions of the Patria in 19th century Potosi', *Journal oJ Latin American Studies* 25 (1): 159-86.
Poole, R.
1992 'On National Identity', *Radical Philosophy* 62: 14-19.
Portocarrero, G. and Oliart, P.
1989 *El Perú Desde la Escuela,* Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
Pratt, M. L.
1990 'Woman, Literature and national brotherhood'. in Bergmann. E. (ed.) *Women, Culture and Politics in Latin America,* Berkeley: University of California.
1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation,* London: Routledge.

Probyn, E.
1991 'Travels in the postmodern: making sense of the local'. in Nicholson, L. (ed.) *Feminism and Postmodernism.* London: Routledge.
Quintero Lopez, L.
1987 'El estado terrateniente en el Ecuador (1809-1895)', in Delers, J .P. and Saint-Geours, Y. (eds) *Estados y Naciones en Los Andes,* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Quintero. L. and Silva, E.
1991 *Ecuador: Una Nación en Ciernes,* Quito: FLACSO. *Race and Class*
1992 special issue 'The curse of Columbus' 33(3)Jan-Mar.
Radcliffe, S. A.
1990a Marking the boundaries between the community, the state and history in the Andes', *Journal of Latin American Studies* 22 (3): 575 94.
1990b 'Ethnicity, patriarchy and incorporation into the nation: female migrants as domestic servants in Peru', *Society and Space* 8: 379-9 3.
1990c 'Multiple identities and negotiation over gender: female peasant leaders in Peru', *Bulletin of Latin Amencan Research* 9 (2): 229-47.
1993a "'Women have to rise up - like the great women fighters": the state and peasant women in Peru', in Radcliffe, S. and Westwood. S. (eds) *'Viva': Women and Popular Protest in Latin America.* London: Routledge.
1993b 'Women's place/el lugar de mujeres: Latin America and the politics of gender identity', in Keith, M. and Pile, S. (eds) *Place and the Politics of Identity,* London: Routledge.
1996a 'Imaginative geographies, post-colonialism and national identities: contemporary discourses of the nation in Ecuador', *Ecumene* 3 (1): 23-42.
1996b 'Gendered nations: nostalgia, development and territory in Ecuador', *Gender, Place and Culture* 3 (1): 5-21.
Radcliffe, S. and Westwood, S.
s/f (eds) *Viva: Women and Popular Protest in Latin America,* London: Routledge.
Ramón V. G.
1990 *El Poder y Los Norandinos.* Quito: CAAP.
Rappaport, J.
1984 'Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia', *América Indígena* 44 (1): 111-27.
1992 'Fictive foundations: national romances and subaltern ethnicity in Latin America', *History Workshop Journal* 34:119-31.

Rattansi, A.
1992 'Changing the subject? Racism, culture and education', in Rattansi, A. and Donald, J. (eds) *'Race', Culture and Difference,* Milton Keynes: Open University Press.
1994 "'Western" racisms, ethnicities and identities in a "postmodern" frame', in Rattansi, A. and Westwood. S. (eds) *Racism, Modernity and Identity,* Cambridge: Polity.

Rattansi, A. and Westwood, S. (eds)
1994 *Racism, Modernity and Identity: On the Western Front,* Cambridge: Polity.

Ree, J.
1992 'Internationality'. *Radical Philosophy* 60: 3 11.

Reid Andrews, G.
1992 'Black political protest in Sao Paulo 1888-1988', *Journal of Latin American Studies* 24 (1): 147-72.

Renan, E.
1990 'What is a Nation?', in Bhabha, H. (ed.) *Nation and Narration,* New York: Routledge .

Restrepo, M.
1993 'El problema de la frontera en la construcción del espacio amazónico', in Ruiz, L. (ed.) *Amazonia: Escenarios y Conflictos,* Quito: CEDIME, Abya-Yala

Reynolds, D,
1994 'Political geography: the power of place and spaciality of politics', *Progress in Human Geography* 18 (2): 234-47.

Rival. L.
1994 'State schools against forest life: the impact of formal education on the Huaorani of Amazonian Ecuador', in Alsop, T. and Brock. T. (eds) *Oxford Educational Series,* Oxford: Oxford University Press.

Robinson, D.
1989 'The language and significance of place in Latin America', in Agnew, J. and Duncan, J. (eds) *The Power of Place.* Boston, MA: Unwin Hyman.

Rose, G.
1993 *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge,* Cambridge: Polity.

Ross. A. (ed.)
1988 *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rouquié, A.
1987 *The Military and the State in Latin America,* Berkeley: University of California Press.
Rouse, R., Ferguson, J. and Gupta, A. (eds)
1992 *Culture, Power, Place: Exploration in Critical Anthropology,* Boulder, CO: Westview Press.
Rowe, W. and Schelling, V.
1991 *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America.* London: Verso.
Ruiz, L. (ed.)
1994 *Amazonía: Escenarios y conflictos,* Quito: CEDIME.
Rutherford, J. (cd.)
1990 *Identity: Community, Culture and Difference,* London: Lawrence & Wishart.
Said, E.
1978 *Orientalism,* London: Routledge.
1994 *Culture and Imperialism,* London: Vintage.
Saint-Geours, Y.
1984 'La sierra du Nord et du centre en Equateur. 1830-1875', *Bulletin des Institut Francais des Etudes Andines* 13 (1-2):1 17.
1989 'La genése de L'industrie en Equateur 1860-1914', *Bulletin de l'lnstitut Français des Etudes Andines* 13 (3-4): 21-8.
Salazar, E.
1981 'The Federación Shuar and the colonization frontier', in Whitten, N. E. (ed.) *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador,* Urbana: University of Illinois Press.
Salazar, J.
1993 'Black poetry of Coastal Ecuador', in Kleymeyer, C. (ed.) *Cultural Expression and Grassroots Development: Cases from Latin América and the Caribbean,* Boulder, CO: Lynne Reinner.
Sallnow. M.
1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cuzco,* Washington. DC: Smithsonian Institute Press.
Samuel, R. (ed.)
1989 *Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity,* London: Routledge .
Saporta Sternbach, N., Navarro-Aranguren, M., Chuchryk, P. and Alvarez, S.
1992 'Feminisms in Latin America: from Bogotá to San Bernardo', in Escobar, A. and Alvarez. S. (eds) *The Making of Social Movements in Latin America,* Boulder, CO: Westview Press.

Scarpaci, J. L. and Frazier, L. J.
1993 'State terror: ideology, protest and the gendering of landscapes', *Progress in Human Geography* 17 (1): 1-21.

Schama, S.
1995 *Landscape and Memory,* London: HarperCollins.

Schirmer, J.
1993 'The seeking of truth and the gendering of consciousness: Comadres of El Salvador and CONAVIGUA of Guatemala', in Radcliffe, S. and Westwood, S. (eds) *'Viva': Women and Popular Protest in Latin America,* London: Routledge.

Schlesinger, P.
1987 'On national identity: some conceptions and misconceptions criticized', *Social Science Information* 26: 219-64.

Scott. C.
1995 *Gender and Development: Rethinkig Modernization and Dependency Theory,* Boulder. CO: Lynne Reinner.

Scott, J.
1986 'Gender: a useful category of historical analysis'. *American Historical Review* 91 (5): 1067- 70.

Segal, D. and Handler. R.
1994 'Introduction', in Segal, D. and Handler. R. (eds) Issue on 'Nations, colonies and metropoles'. *Social Analysis 33.*

Seidman, S.
1994 *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era,* Oxford: Blackwell.

Selverston, M.
1992 'Politicized ethnicity and the Nation State in Ecuador', Latin American Studies Association (LASA) paper, Los Angeles: LASA.

Serrano, F.
1994 'Las organizaciones indígenas de la Amazonía ecuatoriana', in Ruiz, L. (ed.) *Amazonía: Escenarios y conflictos.* Quito: CEDIME, Abya-Yala.

Sharp, J.
1993 'Publishing American identity: popular geopolitics. myth and The Reader's Digest', *Political Geography* 12 (6): 491 503.

Sharp, W. F.
1976 *Slavery on the Spanish Frontier: The Colombian Choco 1680-1810,* Norman: University of Oklahoma Press.

Sherman, D. and Rogoff, I. (eds)
1994 *Museum Culture- Histories, Discourses. Spectacles.* London: Routledge.

Sibley, D.
1995 *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West,* London: Routledge.
Silva, E.
1991 *Los Mitos de la Ecuatorianidad. Ensayo Sobre la Identidad Nacional,* Quito: Abya-Yala .
Silverblatt, I.
1988 'Political memories and colonising symbols: Santiago and the mountain gods of colonial Peru', in Hill. J. (ed.) *Rethinking History and Myth,* Urbana: University of Illinois Press.
Simpson, A.
1993 *Xuxa: The Mega-Marketing of Gender, Race and Modernity,* Philadelphia: Temple University Press.
Skar, S. L.
1981 'Andean women and the concept of space/time', in S. Ardener (ed.) *Women and Space.* Oxford: Berg.
Slater, D.
1985 *New Social Movements and the State in Latin América,* Amsterdam: CEDLA.
1989 *Territory and State Power in Latin America: The Peruvian Case,* London: Macmillan.
Smith. A.
1986 'Legends and landscapes', in Smith, A., *The Ethnic Origin of Nations,* Oxford: Blackwell.
1991 *National Identity,* Harmondsworth: Penguin.
Smith, L.
1992 'Indigenous land rights in Ecuador', *Race and Class* 33(3):102-5.
Smith, S. J.
1990 'Social geography: patriarchy, racism and nationalism.' *Progress in Human Geography* 19: 261-71.
Snyder, L. L.
1990 *Encyclopedia of Nationalism.* London: St James Press.
Soja, E.
1989 *Postmodern Geographies.* London: Verso.
Sommer, D.
1990 'Irresistible romance: the foundational fictions of Latin America', in Bhabha, H. (ed.) *Nation and Narration,* London/New York: Routledge.
1991 *Foundational Pictions: The National Romances of Latin America.* Berkeley/Oxford: University of California Press.

Sommers, L. K.
1991 'Latinismo and Ethnic nationalism in cultural performance', *Studies in Latin American Popular Culture* 10: 75-86.

Stark, L. R.
1981 'Folk models of stratification and ethnicity in the highlands of northern Ecuador', in Whitten, N. (ed.) *Cultural transformations and Ethnicity in Modern Ecuador.* Urbana: University of Illinois Press.

Stasiulis, D. and Yuval-Davis N. (eds)
1995 *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class,* London: Sage.

Stepan, N. L.
1991 *"The Hour of Eugenics": Race, Gender and Nation in Latin America,* Ithaca, NY/London: Cornell University Press.

Stevens, E.
1973 'Marianismo: the other face of machismo in Latin America', in Pescatello, A. (ed.) *Female and Male in Latin America,* Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

Stolcke, V.
1988 *Coffee Planters, Workers and Wives: Class Conflict and Gender Relations on Sâo Paulo Plantations, 1850-1980.* Basingstoke: Macmillan/St Anthony's.

Stolen, K. A.
1987 *A Media Voz: Relaciones de Género en la Sierra Ecuatoriana,* Quito: CEPLAES.

Stoll, D.
1990 *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth,* Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Stubbs, J.
1995 'In search of an unchaperoned discourse on Mariana Grajales Coello: social and political motherhood of Cuba', in Shepherd, V., Burton, B. and Bailey, B. (eds) *Engendering History: Caribbean Women in Historical Perspective.* Kingston. Jamaica: Ian Randall.

Stutzman, R.
1974 'Black Highlanders: racism and ethnic stratification in the Ecuadorean Sierra', PhD thesis, St Louis: Washington University.

Szászdi, A.
1963 'The historiography of the Republic of Ecuador'. *American Historical Review* LXVIII (887): 503-50.

Taussig, M.
1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man,* Chicago: Chicago University Press.
Taylor, A.-C. (n.d.)
s/f 'Les indiens de l'amazonie et la question ethnique en Equateur', Paris: mimeo- CNRS.
Taylor, P.
1989 *Political Geography,* 2nd edn, London: Longman.
Terán, F.
1990 *Geografía del Ecuador.* 13th edn. Quito: Libresa.
Thurner, M.
1995 "'Republicanos y la comunidad de Peruanos": unimagined political communities in postcolonial Andean Peru', *Journal of Latin American Studies* 27(2):291-318.
Tobar Donoso, J.
1992 *El Indio en el Ecuador Independiente,* Quito: Universidad Católica del Ecuador,
Torres, C. A.
1992 *The Church. Society and Hegemony: A Critical Sociology of Religion in Latin America,* trans. R. A. Young, London: Praeger.
Tovar, H.
1986 'Problemas de la transición del Estado colonial al Estado nacional (1810 1850)', in Deler, J. P. and Saint-Geours. Y. (eds) *Estados y Naciones en Los Andes,* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Townsend, J. G.
1995 *Women's Voices from the Rainforest,* London: Routledge.
Turino, T.
1990 'Somos el Perú: "Cumbia Andina" and the children of Andean migrants in Lima', *Studies in Latin American Popular Culture* 9: 15-37.
1991 'The state and Andean musical production in Peru', in Urban, G. and Sherzer, J. (eds) *Nation States and Indians in Latin America,* Austin: University of Texas Press.
Uquillas, J.
1984 'Colonization and spontaneous settlement in the Ecuadorean Amazon', in Schmink, M. and Wood, C. (eds) *Frontier Expansion in Amazonia.* Miami: University of Florida Press .
1993 'Estructuración del espacio y actividad productiva indígena en la Amazonía ecuatoriana', in Ruiz. L. (ed.) *Amazonía: Escenarios y Conflictos.* Quito: CEDIME, Abya-Yala.

Urban, G.
1991 'The semiotics of state-indian linguistic relationships: Peru, Paraguay and Brazil', in Urban, G. and Sherzer, J. (eds) *Nation States and Indians in Latin America,* Austin: University of Texas Press.

Valentine, G.
1993 '(Hetero) sexing space: lesbian perceptions and experiences of everyday spaces', *Society and Spac e* 11: 395-413.

Van der Veer, P.
1994 *Religious Nationalism,* Berkeley: University of California Press.

Varese, S.
1988 'Multiethnicity and hegemonic construction: Indian plans and the future', in Guidiere, R., Pellizi, F. and Tambiah, S. J. (eds) *Ethnicities and Nations: Processes oJ Interethnic Relations in Latin America, South East Asia and the Pacific,* Austin: Texas University Press.

Vargas, V.
1991 'The women's movement in Peru: streams, spaces and knots', *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 50: 7-50.

Véliz, C.
1992 'Centralism and nationalism in Latin America', in Wiarda, H. J. (ed.) *Politics and Social Change in Latin Americn: Still a Distinct Tradition?.* Boulder, CO: Westview Press.

Vera, H.
1986 *Mitad del Mundo Lat.0.0'.0": 250 Años del Sistema Métrico.* Quito: GAF.

Verdery, K.
1993 'Whither "nation" and "nationalism"?' *Daedalus* 122(3): 37-46.

Vila, P.
1991 'Tango to folk: hegemony, construction and popular identities in Argentina'. *Studies in Latin American Popular Culture* 10: 107-40.

Villasis Terán, E.
1992 *Elogio del Ecuador,* 2nd rev. edn, Quito: Gráficas Iberia.

De Vries, L.
1988 *Política Lingüística en Ecuador, Perú y Bolivia,* Quito: Proyecto EBI/CEDIME, Abya-Yala.

Wade, P.
1986 'Patterns of race in Colombia', *Bulletin of Latin American Research* 5 (2): 1-19.
1994 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia.* Baltimore. MD: Johns Hopkins University Press.

Walby, S.
1990 *Theorizing Patriarchy,* Oxford: Blackwell.
1992 'Women and nation', *International Journal of Comparative Sociology* 33 (1-2): 81-100.
Walter, B.
1995 'Irishness, gender and place', *Society and Space* 13 (1): 35-50.
Walter, L.
1981 'Otavaleño development ethnicity and national integration'. *América Indígena* XLI: 319-37.
Ware, V.
1992 *Beyond the Pale: White Women, Racism and History,* London: Verso.
Warner, M.
1985 *Monuments and Maidens,* London: Verso.
Watts, M. J.
1991 'Mapping meaning, denoting difference, imagining identity: dialectical images and post-modern geographies', *Ceografiska Annaler* 73B: 7-16
1992 'Space for everything (a commentary)', *Cultural Anthropology* 7 (1): 115-29.
1993 'Development I: power, knowledge, discursive practice'. *Progress in Human Geography* 17 (2): 257-72.
Webb Vidal, A.
1992 'The shrimp cocktail's hidden sting', *Geographical Journal* LXIV (8).
Weismantel, M. J.
1988 *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorean Andes,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Westwood, S.
1991 'Racism, black masculinity and the politics of space', in Hearn, J. and Morgan, D. (eds) *Men, Masculinity and Social Theory,* London: Unwin-Heinemann.
1993 'En-gendered power: racism, nationalism and the politics of identities'. Cali, Colombia: Paper prepared for Seminario Internacional Presente y Futuro de los Estudios de Género en América Latina, November.
Westwood, S. and Radcliffe, S.
1993 'Gender, racism and the politics of identities in Latin America', in Radcliffe, S. and Westwood, S. (eds) *'Viva': Women and Popular Protest in Latin America,* London: Routledge.

Whitehead, L.
1992 'The alternatives to "liberal democracy": a Latin American perspective', in Held, D. (ed.) *Prospects for Democracy,* Cambridge: Polity.

Whitten, N. (ed.)
1981 *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador,* Chicago: University of Illinois Press.
1985 *Sicuanga Runa,* Chicago: University of Illinois .

Wilk, R.
1995 'The local and the global in the political economy of beauty: from Miss Belize to Miss World'. *Review of International Political Economy* 2 (1): 117-34.

Willems, E.
1967 *Followers of the New Faith: Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brazi1 and Chile,* Nashville, TN: Vanderbilt University Press.

Williams, C. and Smith, A.
1983 'The national construction of social space', *Progress in Human Geography* 7: 502-18.

Williams, R.
1987 Towards 2000, London: Chatto & Windus.

Williamson. E.
1992 *The Penguin History of Latin America,* Harmondsworth: Penguin.

Wilson, F.
1986 'Conflict on a Peruvian hacienda', *Bulletin of Latin American Research* 5 (1): 65-94.
1993 'Workshops as domestic domains: reflections on small-scale industry in Mexico'. *WorldDevelopment* 21 (1): 67-80.

Winant, H.
1992 'Rethinking race in Brazil', *Journal of Latin American Studies* 24(1): 173-92.
1994 *Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons,* Minneapolis: University of Minnesota Press .

Women and Geography Study Group (WGSG)
1996 *Feminist Geographies,* London: Hutchinson.

Wright, W.
1990 *Café con Leche: Race, Class, and National Image in Venezuela,* Austin: University of Austin Press.

Young, R. J. C.
1995 *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race,* London: Routledge.

Yúdice, G.
1992 'Postmodernity and transnational capitalism in Latin America', in Yúdice. G., Franco, J. and Flores, J. (eds) *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Yúdice, G., Franco, J. and Flores, J. (eds)
1992 *On Edge: the Crisis of Contemporany Latin American Culture,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Yuval-Davis, N. and Anthias, F.
1989 'Introduction', in Yuval-Davis, N. and Anthias. F. (eds) *Women-Nation-State,* London: Macmillan.

Zamosc, L.
1994 'Agrarian protest and the Indian movement in the Ecuadorean highlands', *Latin American Research Review* 21 (3): 37-69.

Zárate, C. G.
1993 'Cambio ambiental y apropriación del espacio en la historia de la Alta Amazonia ecuatoriana', in Ruiz. L. (ed.) *Amazonía: Escenarios y Conflictos,* Quito: CEDIME, Abya-Yala.

Zúrita, B.
1960 'El Instituto Geográfico Militar y los organismos internacionales', in *Instituto Geográfico Militar 1928-1960 32 Años al Servicio de la Patria.* Quito: IGM.