

**EL RACISMO EN EL ECUADOR
CONTEMPORÁNEO**

entre la modernidad y el fundamentalismo étnico

El discurso del otro

Catalina Ribadeneira Suárez

**EL RACISMO EN EL ECUADOR
CONTEMPORÁNEO**

entre la modernidad y el fundamentalismo étnico

El discurso del otro

fundación de investigaciones andino amazónicas (fiaam)



2001

EL RACISMO EN EL ECUADOR CONTEMPORÁNEO
entre la modernidad y el fundamentalismo étnico
El discurso del otro

Catalina Ribadeneira Suárez

1er. Edición: **Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM)**
Santa Prisca y Carlos Ibarra. Ed. Gómez. Of. 504
Quito-Ecuador
Telefax: (593) 2 572629
e-mail: fiaam@pi.pro.ec
fundaciónfiaam@yahoo.com.es

Ediciones Abya-Yala
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Teléfonos: 2562 633/2506 247
e-mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org
Quito-Ecuador

Diagramación: Abya-Yala
Editing

ISBN: 9978-04-755-7

Quito-Ecuador

Índice general

Presentación	7
Prólogo	11
Introducción	17
Primera Parte	
Contexto Histórico	27
La Conquista	27
La Colonia	33
La República	47
Segunda parte	
La Modernidad	86
Los discursos modernos	86
Particularismos y fundamentalismos étnicos	123
Conclusiones	151
Bibliografía	155

Presentación

Hablar de racismo en el Ecuador contemporáneo, acarrea muchos problemas y malos entendidos. Y es que el Ecuador ha sido categorizado como un país racista, en donde los grupos más poderosos excluyen a otros, a quienes se los considera inferiores económica, cultural, política y socialmente.

El país ingresa al nuevo milenio con grandes dificultades, intentando acomodar los nuevos paradigmas de la modernidad y la globalización a antiguos discursos sociales construidos y manejados por las élites, quienes habían sido las encargadas de generar y distribuir los imaginarios nacionales, creando las narrativas que identificarían a los ecuatorianos.

Antes de 1990, podríamos decir, existía un grupo social en el país, muchas veces sin identificarse culturalmente, pero que se constituía en el mayoritario. Blancos o mestizos se presentaban como los actores dominantes en el mapa étnico nacional, en ese escenario los indios no representaban una fuerza política, menos aún étnica. Eran únicamente un grupo social que ingresaba rápidamente al proyecto nacional de convertirse en ciudadanos, optando por el mestizaje.

Cabe recordar, por ejemplo, que en la década de los 80 contados indios ingresaron en la dinámica política; y cuando lo hicieron, se encontraban como suplentes de diputados blancos. Era impensable que un indio hable en quichua (su idioma materno) en el congreso nacional, o en cualquier otro sitio simbólico que represente a la patria.

Creo que nadie se hubiera imaginado en ese espacio de la historia nacional, que luego de pocos años, específicamente desde el levantamiento de 1990, se empiece a consolidar el actor indio como un grupo étnico que buscaba aglutinarse como cultura, reclamando derechos y espacios, en un escenario que le había sido sistemática e históricamente negado.

La década pasada logra consolidar al movimiento indio y a los indios como tal, como el grupo étnico más poderoso en el nuevo mapa social del Ecuador. A diferencia de la rápida consolidación de los in-

dios, los blancos y los mestizos ingresan en un lento proceso de anomia, que no les permite representarse como grupo.

Los proyectos nacionales y mitos unificadores no son eficientes ni aglutinadores para gran parte de la sociedad, muchos en vez de representarlos, empiezan a disociarlos. Debido a aquello, la identidad del blanco o del mestizo esta en construcción, buscando referentes de unificación, espacios simbólicos que les permitan ingresar a una nueva dinámica social como un grupo étnico con propuestas propias.

En contra parte, y marcando una frontera hoy insalvable, los indios se consolidaban, gracias a un discurso etnicista que retoma símbolos y nuevas representaciones culturales.

Los años que siguen a 1990, se convierte en la década ganada para los indios. Su movimiento étnico pasa de un sueño reivindicativo, que luchaba por legitimarlos como cultura, como pueblo, como lengua, como seres humanos, para convertirse en una propuesta política, que tiene como objetivo final la toma del poder en el Ecuador.

El discurso del movimiento indio, reinventado y recreado por sus líderes, que reaprehenden su historia en aulas universitarias y se redescubren como un grupo con posibilidades ilimitadas. Les posibilita construir los nuevos imaginarios de la indianidad. Todo este interesante proceso es apoyado con dinero de las famosas agencia de asistencia técnica internacional, que contribuyen a reinventar la imagen del indio a su conveniencia.

La idea de comunitarios, espirituales, ecológicos, nuevos exóticos modernos, se convierten en sus propuestas políticas. Esto permite que consoliden discursivamente su identidad, en contraposición de su antagonico rival: los blancos y mestizos, quienes en cambio se autorepresentan, sobre la base de falsos mitos patriotericos, que sostienen el actual modelo de estado-nación (básicamente el conflicto bélico con el Perú y el perverso mito de ser descubridores del amazonas).

Nos enfrentamos entonces, frente a dos modelos de poder, el uno manejado por los indios, convertidos en un movimiento postmoderno, en donde coexisten discursos y narrativas que les remontan a tribalismos, movimientos regionales, movimientos étnicos, etc; y, el otro frente al decadente modelo de estado nación, en el cual todos estamos inmersos.

No cabe duda que las reivindicaciones grupales e identitarias de los indios, son parte de un proceso que los fortalece como etnia y clase

política. Lastimosamente, su discurso de confrontación ha llegado a extremos de retomar con viejas posiciones fundamentalistas.

Los indios convertidos en actores poderosos empiezan a “cernir” y excluir a otros grupos, especialmente mestizos y los separan de sus propuestas políticas. El fenómeno étnico ecuatoriano permite que, rápidamente, renazcan o se reinventen nuevos indios, quienes se articulan al movimiento político del Ecuador, posiblemente el más fuerte e importante del mundo. Es como si la “tortilla se hubiera virado”, los indios excluidos por décadas empiezan a ser quienes excluyen.

La propuesta de este libro es presentar una visión diferente, una relectura distinta del fenómeno de racismo en el Ecuador contemporáneo. Lastimosamente este tema ha sido tratado de forma unidireccional, visto como si los indios fueran los eternos excluidos en este país.

La fundación FIAAM intenta con esta obra reflexionar en otros espacios del racismo, abrir una nueva polémica sobre un tema que muchos opinan, otros callan y algunos más lo quieren ignorar, peor aún escribir. Esperamos que esta obra analítica ayude a ampliar la discusión sobre este tema complejo y muchas veces vedado.

Patricio Trujillo Montalvo
Julio del 2001

Prólogo

La sociedad ecuatoriana, al igual que todos los pueblos latinoamericanos sufrió los duros procesos de conquista y colonización que dejaron en su interior traumas difíciles de superar.

La visión totalmente eurocentrista de la historia es uno de ellos. Los pueblos latinoamericanos no hemos podido construir una historia propia, desde nuestra visión y sentir, sino por el contrario, nos hemos incorporado acríticamente a una historia “universal”¹, en la que los europeos son los protagonistas y los latinoamericanos somos extras de segundo orden, “pueblos sin historia”.²

El eurocentrismo modernizador colonizó y aun hoy coloniza los cuerpos y las mentes de los pueblos del llamado “tercer mundo” a través de diferentes ideologías. El tema que tratará este libro, tiene que ver con una de las ideologías de la modernidad eurocentrista: *el racismo*.

La ideología eurocentrista del racismo se fundamentó “científicamente” en la Biología, la misma que argumentó durante mucho tiempo, la idea de la superioridad biológica de una raza sobre otra. Esta teoría se difunde y pasa a ser parte del discurso social y político de occidente.

América Latina acoge este discurso y lo incorpora a la ideología de la modernidad, entendida como salida de un estado de inmadurez³, aunque esto signifique el ahondamiento de un sentimiento de inferioridad frente a Europa, puesto que los pueblos latinoamericanos están conformados en gran parte por la cultura y el “pool” genético de “*las razas vencidas*”.

En el Ecuador el racismo toma matices particulares, puesto que se produce un proceso de remodelación étnica propio, que corresponde a lo que Ribeiro llama “pueblos testimonio” en los que: “*la españolización y el establecimiento de nuevas instituciones ordenadoras jamás consiguieron erradicar el cúmulo de costumbres, creencias y valores del antiguo ethos, incorporado en aquellas células iniciales, y todavía hoy sobrevivientes en el modo de ser de sus pueblos modernos*” (Ribeiro, 1977: 30).

De la misma manera, la evolución del pensamiento social en lo que llamamos Ecuador es explicada por Roig 1978, a partir de dos cor-

tes epistemológicos: 1. la colonia y 2. la revolución liberal; relacionando ambos momentos con los contextos socioeconómicos imperantes. Según este autor, en la colonia lo importante era justificar la fuerza de trabajo servil y esclava que mantenía la dominación colonial.

Para ello se crea un discurso sobre el hombre basado en la escolástica, la teología y el humanismo. Esta posición va evolucionando en relación con el desarrollo socioeconómico hasta llegar al liberalismo el mismo que impugna las anteriores formas de entender al hombre. A partir de aquí al hombre se lo trata de entender en función de la razón, libertad e individualidad todo esto avalado por la ciencia. Se revaloriza el problema del trabajo, el hombre se convierte en un trabajador libre con relaciones laborales de tipo salarial (Roig, 1978).

El liberalismo toma a la ciencia como el vector principal para explicar al hombre, basándose, sobre todo, en Spencer (cuyos conceptos son retomados de Darwin) quien aduce que en las sociedades como en la naturaleza, se producen leyes que hacen que las sociedades compitan entre sí, sobreviviendo las más aptas.

Así se dan avances en la sociedad en función de la complejidad, especialización e institucionalización. De esta manera se establece que los más aptos son superiores y el punto culminante de esta evolución son las sociedades europeas. El liberalismo en el Ecuador retoma el evolucionismo spenceriano al aducir que se da una competencia entre grupos biológicamente diferentes.

Esta ideología se evidencia en las diferentes formas de representar al indígena en relación con la cultura nacional⁴, el determinismo racial es la característica en la forma de entender el tema de la cultura en el Ecuador de principios de siglo.

Las ideologías del momento (arielismo, positivismo sociológico) ven al indio como un problema para alcanzar la “cultura” y el mestizo es un proyecto inacabado: “*En esta perspectiva la cultura es un estadio que debe alcanzarse para definir la identidad nacional, pero la raza es la barrera que impide el logro de este ideario. La diferencia con el arielismo es que mientras la sociología inicial asoció a la cultura con un estadio colectivo civilizatorio, los arielistas enfatizaban el espíritu cultivado de las élites*” (Figuroa, 1997: 205).

El determinismo racial continúa formando parte de la teoría acerca del hombre ecuatoriano hasta los años ochenta, en que el indigenismo da un nuevo tratamiento a la cultura: “*El tratamiento de la cultura*

recibió un nuevo empuje, manifiesto en un neo indigenismo que, a diferencia del indigenismo de los años treinta, resaltó los aspectos de la diferencia, del reconocimiento de la pluralidad y de la recomposición étnica.” (Figueroa, 1997: 206). Según el mismo autor: “la función más clara de estos discursos ha sido la de interpelar y construir a los indígenas como actores políticos”.

El movimiento indígena ecuatoriano que a partir de los años setenta toma un tinte etnicista construye sobre la base del neo indigenismo su propuesta de reivindicación étnica con la que entra al escenario político ecuatoriano.

Sin embargo, la superación del determinismo racial en las ciencias sociales y los logros políticos alcanzados por el movimiento indígena no significan que el racismo esté erradicado de la sociedad.

Esta revisión histórica sobre lo que ha sido el proceso de inicio y desarrollo de las ideologías racistas en el Ecuador da cuenta de un racismo que se inició con la conquista y luego se desarrolló en la colonia.

La conquista, marcó el apareamiento de nuevos actores en el escenario andino, por un lado, los nativos, étnicamente diversos, fueron progresivamente incorporándose dentro del genérico “indio”⁵, por otro, los conquistadores denominados a sí mismos blancos, los criollos, hijos de los conquistadores en América y mestizos.⁶

La presencia de estos nuevos actores, inaugura nuevas relaciones de poder, que podríamos entenderlas como relaciones de fuerzas antagónicas, que al cabo de los años, logran una paz, a través de la represión, pero que en el fondo esconde la guerra.⁷ Esta guerra se evidencia en las ideologías racistas que son impuestas en la sociedad en diferentes etapas. A este tipo de racismo que aún hoy cala nuestra sociedad es al que llamo “*racismo colonial*”:⁸

Sin embargo, del racismo colonial han sido víctimas aunque de manera diferente tanto indios y negros como los mestizos.

El mestizo, cuya identidad se debate en las ambigüedades de su condición de mezcla entre la cultura de los “blancos europeos” y la de los indios nativos es: “...odiado por los indios (que le llaman en ciertas regiones “ladino”) porque se afirmaba ante ellos como el “señor” aunque no fuera blanco; despreciado por los europeos (o por sus hijos e hijas, los criollos) por no ser blancos...” (Dussel, 1994: 190). Culpable, por un lado, por legitimar la opresión de los blancos y culpable, por el otro, por no poder concretar el ideal blanco de la modernidad.

El problema que se plantea en este libro es sobre los contenidos discursivos y narrativos de los que se llena el movimiento indígena y sus dirigentes conformados como grupos de poder. Discurso que en muchas facetas se torna excluyente y fundamentalista frente al otro, en este caso los grupos blancos y mestizos, a quienes luego de construirlos como diferentes, los marca dentro de una frontera étnica, hoy infranqueable.

El discurso que maneja el movimiento indígena para revitalizar su identidad como “indios” no se basa, en determinismos biologizantes que demuestren la superioridad de un grupo sobre otro. La identidad que este grupo se atribuye a sí mismo, muy fortalecida en las dos últimas décadas, nos presenta al indio como: comunitario, cósmico, ecológico y universal, basando su discurso en los siguientes argumentos:

- a) *la comunidad*: el indio es, ante todo, un ser comunitario en oposición al ser individual occidental, al mestizo. La reciprocidad y la solidaridad son características innatas a su esencia como ser.
- b) *la ecología*: entre el indio y el entorno existe una profunda compenetración. El indio no depreda, no daña su entorno sino que lo respeta y lo conserva. El indio es el guardián de la selva y de los bosques en contra posición al blanco, depredador y antiecológico.
- c) *la historia*: el indio es poseedor de una historia y una cultura milenarias que se evidencia en una tradición plena de mitos y ritos.
- d) *la espiritualidad*: el indio es poseedor de una espiritualidad singular pues su vida está fuertemente marcada por su sentir espiritual.

Notas:

- 1 El ejemplo más claro de esta incorporación acrítica lo tenemos en la educación impartida en escuelas, colegios y universidades donde la versión del otro (es decir la nuestra, la de los conquistados y colonizados) queda descartada.
- 2 La versión hegeliana de la historia señala que únicamente los pueblos europeos han hecho historia, los demás son “gente sin historia”

- 3 Dussel afirma que la modernidad puede ser entendida de dos maneras: como emancipación, o salida de una estado de inmadurez, o como mito en el que se justifica la violencia de la opresión.
- 4 Figueroa José A.: “Comunidades Indígenas: Artefactos de Construcción de la Identidad Étnica en los Conflictos Políticos del Ecuador Contemporáneo”, en Revista Colombiana de Antropología, Bogotá, 1997.
- 5 Así se da el apareamiento de los nativos como actores nuevos, puesto que esta denominación impuesta por los conquistadores, produce un proceso nuevo de identidad.
- 6 El término mestizo no se refiere únicamente a la mezcla o mestizaje biológico y cultural de los indios y blancos, sino al producto de todo un proceso de etnogénesis.
- 7 Foucault ve al racismo como la legitimación de la aplicación de un poder. En el racismo se evidencia la guerra existente entre dominadores y dominados.
- 8 Colonial porque esconde formas de opresión que se iniciaron en la época de la colonia española y siguen funcionando hoy detrás de la ideología de la modernidad como mito.

Introducción

El Ecuador ha entrado al siglo XXI teniendo que enfrentar uno de sus mayores retos: la pobreza; pues la mayoría de la población en el Ecuador está sumida en situación de pobreza o de extrema pobreza. Lo que ha provocado que el modelo de Estado-nación vigente haya sido impugnado desde varios frentes.

El movimiento indígena ha sido uno de los críticos del mencionado modelo, pues tradicionalmente el Estado-nación ecuatoriano, ha negado al indígena su derecho a la diferencia y lo ha mantenido dentro de un velado modelo de desigualdad; sin embargo, las críticas al Estado han aparecido, también desde otros sectores que demandan representatividad dentro del actual modelo político.

Así por ejemplo, los movimientos por las autonomías provinciales están teniendo últimamente mucho protagonismo, y es que la mayoría de la población, indígena o no indígena, no encuentra verdadera representación en el Estado.

Lo único que queda claro en el actual panorama político del Ecuador, es que la búsqueda de una salida más democrática para toda la población no es posible, sino en el marco de un verdadero diálogo.

El Estado-nación vigente, ha sido diseñado y estructurado, precisamente, a través del monólogo de una elite en función de sus propios intereses y en detrimento del resto de la población. Adicionalmente, los imaginarios y valores que esas elites han difundido a la sociedad a través del Estado-nación corresponden a una tradición de pensamiento que legitima las inequidades. La modernidad como mito (Dussel, 1994) ha sido el eje articulador de ese Estado-nación aun hoy vigente.

Los principios básicos de esa modernidad han sido expuestos por filósofos de la talla de Kant, para quien los “blancos”, refiriéndose a los europeos, tienen “condiciones superiores” a las de los demás pueblos del mundo; así, para referirse a los indígenas americanos utiliza el adjetivo de “salvajes”, aduciendo además que: *“muestran pocas huellas de un carácter apto para los sentimientos delicados, y la característica de tales razas es una extraordinaria insensibilidad”* (Kant, 1972: 80).

Otro de los grandes filósofos de la modernidad asegura que: “*Entre las diferencias que separan la mentalidad de las sociedades inferiores de la nuestra hay una que ha llamado la atención de quienes los observaron, ... comprobaron entre los primitivos una decidida aversión por el razonamiento, por lo que los lógicos llaman las operaciones discursivas del pensamiento...*” (Bruhl, 1972: 25).

Se podrían mencionar varios otros ejemplos como el de Rousseau (1995), para quien los “salvajes” sin capacidad para las artes y las ciencias permanecen en un estado de gentilidad original, o el de Aristóteles para quien la desigualdad es natural.

¿Cómo esperar, entonces: qué un Estado-nación basado en tal mítica modernidad, pueda representar a una población tan diversa como la ecuatoriana? El resultado ha sido más bien un Estado que legitima todo tipo de inequidades: racismo, sexismo, regionalismo, etc.

La preocupación fundamental de este libro, como se ha mencionado anteriormente, es analizar una de esas formas de inequidad: el racismo.

El racismo ha sido escasamente estudiado en el Ecuador de manera directa, aunque indirectamente ha sido muy tratado, sobre todo, dentro de las investigaciones acerca de la identidad.

Sin embargo, las investigaciones realizadas acerca del racismo nos hablan de su existencia y vigencia en el Ecuador: “...*estudios recientes ponen de manifiesto la continuidad de un fenómeno que tiene sus raíces en la experiencia colonial, las dos dimensiones subrayadas por Wiewiorka (1993), de desigualdad y de discriminación existen y siempre han existido en el campo de las relaciones interétnicas en el Ecuador. Estas dimensiones son definitivamente racistas en la medida en “que la raza es vivida como la causa de las diferencias culturales entre los diversos grupos sociales que componen la heterogénea población nacional”* (Cervonne, 1999: 14).

Para entender el problema creo necesario, en primer lugar, hacer una definición del concepto racismo. Este concepto ha tenido muchas variaciones a través del tiempo, pero creo que la más importante aparece cuando el estudio del racismo se deslinda completamente del concepto raza entendida en términos biológicos. A partir de allí las investigaciones del racismo toman a la raza como un concepto sociológico más que biológico (Ruffié, 1982).

De aquí partiré para la definición de racismo que sustentará esta investigación basada, sobre todo, en el esfuerzo de Wieviorka por dar una explicación integral del problema. El racismo, según este autor, es ante todo una acción plasmada en actitudes de prejuicio, discriminación, segregación o violencia que se basan en la naturalización o biologización de los supuestos defectos del otro a través de dos lógicas: a) la desigualdad y b) la diferencia.

En la lógica de la desigualdad “ego” no reconoce la presencia de un “otro”, es decir, niega el valor de la diferencia. Esta negación lleva a la inferiorización de aquellos que no se sometan al universal que ego propone. A esta lógica se la podría llamar también lógica de la dominación. En términos de Wieviorka, la lógica de la desigualdad corresponde a un tipo de racismo en el que se afirma que: *“solo hay un universal: el de la raza dominante, a la que las demás razas no tienen más remedio que someterse en el contexto de las relaciones de dominación”* (Wieviorka, 1995: 111), puesto que se considera legítimo que el “superior” domine “al inferior”.

La lógica de la diferencia, en cambio, no reconoce en el otro la presencia de “lo mismo”. En este caso, “ego” se considera como una expresión específica de la naturaleza humana; expresión que no es superior ni inferior, sino diferente (Ibid).

Esta lógica no implica relaciones de dominación sino, más bien, exclusión, distanciamiento y en último término destrucción de los otros considerados amenazadores: *“postula la existencia de tantos universales como culturas, y detrás de cada cultura, razas. No es posible jerarquizar o comparar universales, cada uno de los cuales constituye una amenaza potencial para los otros”* (Ibid:111).

El racismo aparece, entonces, cuando el equilibrio entre los universalismos y particularismos se rompe, cuando estas lógicas de relación con el otro, son llevadas al extremo de, en el caso de los universalismos, no reconocer al otro. En otras palabras desconocer la presencia de la diferencia y tratar de asimilar a los otros en el universal que “ego” propone; en el caso de los particularismos, en cambio no se reconoce “lo mismo” en el otro, sino que se pone énfasis en la diferencia sin dar cabida a la comunicación con el otro, excluyéndolo: *“El racismo se desarrolla en la desintegración -o la imposible integración- de la razón y de la nación, de los valores universales y de la referencia a una especificidad; su espacio propio lo encuentra en el vacío que se crea entre esos dos regis-*

tros y en el esfuerzo por llenarlo siguiendo una modalidad biologizante” (Weviorka, 1995: 256); yo diría también esencializante, que nos hable de esencias ligadas a una identidad comunitaria.

Sin embargo, en la práctica racista, generalmente, estas dos lógicas no actúan por separado, sino conjuntamente: “*para ser eficaz, una lógica de inferiorización pura necesita apoyarse en una lógica de diferenciación; y una lógica de diferenciación pura, sino se salda con una cierta inferiorización de su víctima, desemboca, o bien en algo distinto del racismo -en la guerra por ejemplo- o bien en la destrucción física del grupo racializado -cosa, más bien, excepcional en la historia*” (Ibid: 112), pues la inferiorización lleva a la exclusión y viceversa; la unidad de estas dos lógicas es especialmente clara cuando el racismo alcanza un nivel político; cuando el racismo es débil y fragmentado, las dos lógicas aparecen disociadas.

Es importante destacar que el objetivo de este trabajo no es averiguar si tal o cual actor es racista o no, sino si su discurso da o no un espacio al racismo, puesto que, si consideramos que el racismo es fundamentalmente una acción, sería algo difícil tratar de encontrarla en un discurso.

Adicionalmente, creo mucho más útil desentrañar las lógicas del racismo para alertar acerca del terreno en donde aparece que hacer críticas acerca de acciones o hechos consumados.

El acercamiento que se dará al problema a investigar, se fundamenta en la teoría del mito de la modernidad de Enrique Dussel, quién afirma que la modernidad empieza con la conquista de América, puesto que esta da a Europa la base material para la argumentación ideológica de Europa como “centro del mundo”.

La modernidad: “*nació cuando Europa pudo confrontarse con ‘el otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma Modernidad.*” (Dussel, 1994:10).

La conquista de América le da a Europa la ocasión de enfrentarse con un otro a través de dos ideologías: la esclavista en la que el otro se reduce a un objeto; y la colonialista en la que el otro es un “sujeto intermedio”¹; es decir, un sujeto productor de objetos a poseerse, un sujeto que jamás llegará a ser como “nosotros”.

Posiblemente, estas ideologías con las que Europa inicia su relación con el otro americano correspondan a las dos lógicas a través de

las cuales actúa el racismo: la diferencialista, y la desigualitarista, respectivamente, en todo caso, lo que se desea destacar aquí es como se iniciaron las relaciones con el otro en América para poder entender las especificidades del fenómeno en el Ecuador.

Para analizar los temas sobre identidad tomaré en cuenta la teoría de Barth a la que Pujadas llama situacionista y que la resume así: “*La identidad consiste esencialmente en la búsqueda de la idea de continuidad de los grupos sociales, a través de las discontinuidades, los cruces y los cambios de rumbo, en forma de una confrontación dialéctica constante entre el bagaje sociocultural-simbólico identificado por el grupo como genuino y las circunstancias globales objetivas que enmarcan, constriñen o delimitan la reproducción del propio grupo.*” (Pujadas, 1993)

Un elemento muy importante dentro del análisis de la problemática de la alteridad es el poder, Michael Foucault propone que el poder puede ser analizado desde dos puntos de vista resumidos así:

Cuadro N.1 Análisis del poder

<p>Sistema de los filósofos del siglo XVIII: Poder como derecho originario que se cede y que constituye la soberanía y en torno al contrato como matriz del poder político: poder-contrato. Contrapone legítimo-ilegítimo.</p>	<p>Sistema que analiza el poder político a través del esquema: guerra-represión. Contrapone lucha-sumisión.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------

El sistema que analiza el poder a través del esquema lucha-sumisión, es el que según el autor sirve para explicar el origen de las ideologías racistas. Este esquema señala que la sociedad, que está siempre en guerra se divide en dos: dominadores y dominados, los que tienen el poder y los que no lo tienen.

Los primeros construyen una historia homogénea la misma que contiene dentro de sí la historia de los segundos (principio universalista). Los dominados por su parte niegan: “... *el postulado según el cual la historia de los grandes contiene a fortiori la historia de los pequeños, el postulado según el cual la historia de los fuertes lleva consigo la historia de los débiles sustituyéndolo por un principio de heterogeneidad: la historia de los unos no es la historia de los otros*” (Foucault, 1976: 54) (Prin-

cipio particularista). Esa nueva historia es a la que Foucault llama “contrahistoria”.

Esta “contrahistoria” nos habla de derechos: “*Busca sin duda hacer valer el derecho, pero se trata de su derecho, de un derecho personal, marcado por una relación de conquista, de dominación o de antigüedad: derecho de la raza, derecho de las invasiones triunfantes o de las ocupaciones milenarias*” (Ibid: 193).

Es en el marco del análisis de la “contrahistoria” del movimiento comunitario indígena que se intentará identificar las lógicas de argumentación de su identidad, porque si bien es cierto, ningún movimiento racista deja de hacer referencia a la pertenencia a una comunidad, no todos los movimientos comunitarios han sido racistas, sino, que su particularidad se basa en argumentos distintos a los de la naturaleza o la “esencia”.

Dentro del análisis del discurso del movimiento indígena es necesario identificar como es que se enfrenta la problemática de la alteridad. Todorov argumenta que se deben distinguir tres ejes:

Primero hay un juicio de valor (un plano axiológico): el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero, o bien como se prefiere decir en esa época, es mi igual o es inferior a mi (ya que por lo general, y eso es obvio, yo soy bueno, y me estimo...). En segundo lugar, está la acción de acercamiento o alejamiento en relación con el otro (un plano praxeológico): adopto los valores del otro me identifico con él; o asimilo al otro a mí, le impongo mi propia imagen; entre la sumisión al otro y la sumisión del otro hay un tercer punto, que es la neutralidad, o indiferencia. En tercer lugar conozco o ignoro la identidad del otro (este sería un plano epistémico); evidentemente no hay aquí ningún absoluto, sino una gradación infinita entre los estados de conocimiento menos o más elevados” (Todorov, 1989: 195).

Por último, aplicaré la categoría “racismo diferencial” tomada de la teoría del neo-racismo de Etienne Balibar que sostiene que:

“it is a racism whose dominant theme is not biological heredity but the insurmountability of cultural differences, a racism which, at first sight, does not postulate the superiority of certain groups or peoples in relation to others but ‘only’ the harmfulness of abolishing frontiers, the incompatibility of life styles and traditions, in short, it is what P.A. Taguieff has rightly called a differentialist racism (Balibar, 1991: 21).

Utilizaré esta categoría, puesto que luego del descrédito científico que sufrió la noción biologizante del racismo², este ha buscado la forma de calar en las sociedades contemporáneas a partir de nuevos argumentos, pero que siguen escondiendo la idea de superioridad de un grupo con relación a otro.

Según Wieviorka para abordar el tema del racismo se deben tomar en cuenta dos niveles: un nivel psicológico individual al que corresponden la serie de prejuicios y actitudes que forman parte de la ‘estructura emocional del individuo’; y un nivel social en el que el racismo actúa como una racionalización instrumental de una situación de dominio de una ‘raza’ sobre otra (Wieviorka, 1995).

Es el nivel social del racismo en lo que tiene que ver con el caso ecuatoriano al que hará referencia este libro, pero para ello creo necesario analizar el contexto en el que se desarrolla el racismo y su relación con el colonialismo.

El colonialismo “*existe cuando un grupo humano, por medio de la fuerza militar, económica o de cualquier otra índole, sojuzga a un segundo- que por lo regular pertenece a una civilización distinta, que se supone inferior-, con el propósito de lograr a sus expensas una serie indefinida de ganancias*” (Reyes Nevares, 1975: 14).

La característica principal del colonialismo es el desnivel cultural y tecnológico de los grupos humanos enfrentados.

En la antigüedad, la legitimidad para el avasallamiento colonial venía según Reyes Nevares de la teoría de la esclavitud de Aristóteles(383-322):

el mando y la obediencia son buenos y convenientes, presiden la relación entre alma y cuerpo; entre la inteligencia y el apetito irracional; son los hilos que comunican al hombre y los animales y también al sexo masculino y femenino... aquellos hombres que difieren tanto de los demás como el cuerpo del alma o la bestia del hombre, son por naturaleza esclavos, y para ellos es mejor ser mandados con este género de mando (Reyes Nevares, 1975: 29).

Según este autor, el colonialismo en la edad antigua era natural, puesto que la condición del hombre era la desigualdad.

Sin embargo, empiezan a aparecer las primeras ideologías de la igualdad:

el estoicismo, desde el siglo III A.C. había sentado las premisas que conducirían al reconocimiento de la igualdad natural de todos los hombres” (Ibid: 36). Sin embargo, el estoicismo hace una diferencia: “la naturaleza humana es igual en cada caso concreto, y no hay entre los ejemplares de nuestra especie, más diferencia admitible que la que consta en su grado de sabiduría (Ibid: 37).

Según el autor, la superioridad de los cristianos posiblemente viene de la distinción que hacían los estoicos entre el sabio y el ignorante, así se dio inicio a las cruzadas, una típica empresa colonialista.

Dentro de la historia indígena americana también hubo formas de colonialismo. En el caso andino concretamente el mismo ejemplo Inca nos ilustra este hecho. Los Incas dominaron y sojuzgaron política militar y económicamente a muchos otros pueblos, haciéndolos parte del Imperio.

El colonialismo como modo de dominación, entonces, no comenzó con la conquista de América, sin embargo, como piensa Quijano: *“las relaciones coloniales de períodos anteriores probablemente no produjeron las mismas secuelas y, sobre todo, no fueron la piedra angular de ningún poder global”* (Quijano, 1992: 440).³

El colonialismo europeo y el *“complejo cultural conocido como racionalidad-modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo”* (Ibid: 440) surgen en el mismo período; y es que su relación va mucho más allá de la coincidencia.

Pedro Abelardo 1070-1142: *“preanuncia dos nociones que son fundamentales para cualquier comprensión de la civilización occidental: la de ciencia, que aplica los primeros principios del intelecto en el orden teórico, y la de conciencia, que los aplica en el orden práctico.”* (Morse, 1992:411). La ciencia y la cuestión del conocimiento se constituyen entonces en uno de los pilares de la modernidad europea.

Las nociones de ciencia y de conocimiento son para los pensadores modernos el producto de una relación sujeto-objeto, en la que el hombre, sujeto se relaciona con el mundo, objeto, aunque dentro de la categoría objeto se defina incluso a otros seres humanos; sin embargo, según Quijano, este paradigma de pensamiento que hoy está en crisis, tiene varios problemas.

El primero se refiere al hecho de que en la relación sujeto-objeto, al sujeto se lo toma como un individuo aislado y no dentro de una red

intersubjetiva y de totalidad social; por otro lado, se presupone que entre sujeto y objeto existe una diferencia de naturaleza, que para la investigación actual, según Quijano no está muy clara puesto que: “*la investigación actual llega más bien al descubrimiento de que hay una estructura de comunicación más profunda en el universo*” (Quijano, 1992: 441).

Adicionalmente la concepción moderna de objeto como idéntico a sus propiedades, propiedades que le otorgan esa identidad y lo definen, también está cuestionada: “*...las ‘propiedades’ son modos y momentos de un campo de relaciones dado, y en consecuencia no hay mucho lugar para una idea de identidad, de originalidad ontológicamente irreducible, al margen de un campo de relaciones*” (Ibid: 441).

En el contexto de estos paradigmas de conocimiento se dan las ‘experiencias de la alteridad’⁴ que caracterizan la conquista y la colonización de las Américas. El individualismo es la característica que más influye en la experiencia de la alteridad: “*Pero en ese individualismo hay otro componente cuya explicación no se agota en el contexto interno de Europa. La radical ausencia del ‘otro’ no solamente postula una imagen atomística de la existencia social en general. Esto es, niega la idea de totalidad social. Como lo mostraría la práctica colonial europea, el paradigma, hace posible también omitir toda referencia a todo otro ‘sujeto’ fuera del contexto europeo, esto es, hacer invisible el orden colonial como totalidad, en el momento mismo en que la propia idea de Europa está constituyéndose precisamente por relación con el resto del mundo en colonización*” (Quijano, 1992: 442).

La idea de identidad de Europa admite relaciones con otras culturas, pero las diferencias con estas culturas, según Quijano, fueron admitidas como desigualdades en sentido jerárquico, lo que produjo que la relación entre Europa y las otras culturas fuera una relación sujeto-objeto.

Esta concepción colonial del ‘otro’ como objeto produjo en la esfera de lo político “*discriminaciones sociales que, posteriormente, fueron codificadas como ‘raciales’, ‘étnicas’, antropológicas’, o ‘nacionales’, según los momentos, los agentes, y las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión científica y objetiva) de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder*” (Quijano, 1992:438).

A partir de las anteriores reflexiones podemos identificar la relación entre modernidad, colonialismo y racismo. La modernidad implica una forma de conocer al otro a través de la relación sujeto-objeto. Esta forma de conocimiento sustenta el colonialismo como estructura política, y el racismo actúa como instrumento para justificar el orden colonial.

La relación entre modernidad, colonialismo y racismo puede ser identificada en diferentes momentos dentro de la historia de los últimos quinientos años en América y específicamente en el Ecuador.

Notas:

- 1 Conceptos tomados de Tzvetan Todorov, *La Conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI México, 1989.
- 2 Para Ruffié la categoría raza es una cuestión sociológica más que una realidad biológica en el ser humano, por lo tanto, no tienen fundamento las teorías racistas de superioridad de una raza en relación con otra.
- 3 Tomado del artículo: "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad" en *Los Conquistados: 1492 y la Población Indígena de las Américas*, Heraclio Bonilla comp. Tercer Mundo, Libri Mundi de, Flacso Ecuador, 1992.
- 4 Hilda Ramírez en su tesis de Filosofía, PUCE, 1994 dice acerca de la alteridad: "*al hablar de conocimiento de la realidad material que rodea al sujeto hablamos del conocimiento de aquellos otros sujetos que me enfrentan como otro diferente a mí*" esto constituiría la experiencia de la alteridad. En esta definición, se habla todavía de un sujeto individual que es el que conoce, pero también se habla del conocimiento de otros sujetos. La relación sería, entonces, entre sujeto y sujetos, por lo tanto, de una misma naturaleza.

Primera parte

1.1. Contexto Histórico

El racismo en general no es un problema fácil de aprehender puesto que: *“no se trata de una acción que se pueda estudiar en sí misma, haciendo abstracción de otras acciones. Sin duda, se la puede aislar, se la debe reconocer en su especificidad, desentrañar sus formas elementales, sus lógicas propias; pero el racismo solo es una fuerza desnuda, una significación pura, en los casos extremos en que queda abolido cualquier otro sentido.”* (Wieviorka, 1995: 262).

Es por ello que hacer una revisión del contexto histórico en el que se origina y desarrolla el racismo en el Ecuador es una condición sin la cual no se podría entender a cabalidad el problema en la actualidad.

1.2. La Conquista

En la conquista, como en ningún otro de los momentos propuestos para analizar las lógicas del racismo, se puede ver claramente como se entrecruzan la inferiorización y la diferencia llevada al extremo. Y es que conquistar significa negar al otro, no reconocer su existencia, y al mismo tiempo imponer al otro, a través de la guerra y la violencia, el universal del conquistador, llámese esta sociedad, religión o cultura.

La realidad social y cultural de América superó las expectativas de imposición de los universales hispánicos de conquista; sin embargo, llama la atención el rotundo éxito en las empresas militares llevadas a cabo por los españoles en América. Este éxito es explicado bajo diferentes puntos de vista.

Para algunos autores, la tecnología de las armas de los conquistadores causa en los indios tal impresión que en una primera instancia les hace pensar que los conquistadores son dioses o sus enviados: *“el atribuir características sobrehumanas a los españoles fue la causa del miedo y de la entrega sin resistencia de los hombres andinos”* (Portocarrero, 1993:62).

Otros autores, en cambio, ponen en tela de duda las anteriores argumentaciones para explicar el éxito militar de la conquista española en América y tienden, más bien, a interpretarla dando gran importancia al papel que desempeñaron las epidemias: “Desde esta perspectiva, las epidemias se constituyen en aliadas invisibles de los conquistadores, por tanto, ayudan a comprender el ‘por qué’ del sometimiento del mundo indígena, y su caída demográfica, considerada sin parangón en la historia de la humanidad” (Bustos 1990: 59).

Por otro lado, según otros autores, no se puede desconocer el papel que desempeñó en la conquista las rivalidades existentes entre los pueblos nativos: “El análisis de las fuentes escritas dejadas por vencedores y vencidos evidencian que el Imperio de los Incas fue derrumbado brevemente como resultado de las alianzas celebradas por diversos grupos étnicos con los invasores castellanos, a quienes consideraron sus libertadores” (Moreno Y., 1985:19). Y es que no se puede reducir la conquista solo como una guerra entre españoles e indígenas, sino que fue un complejo conflicto entre: “el Tawantinsuyu, los pueblos sometidos a este y los invasores” (Salomón, 1990: 103).

Sin embargo, para Todorov, lo que en última instancia determinó que la conquista fuera relativamente fácil para los españoles fue que indios y europeos tenían diferentes formas de relación con el otro. Según este autor, para los indios la comunicación no se daba con el hombre, sino con el cosmos, con el mundo, con la sociedad a través del mito. Para los conquistadores, en cambio, la comunicación era con el hombre, con el individuo a través del logos.

Fue por ello que, al no encajar los europeos en el cosmos y en el mundo indígena que conocían, al perder el dominio de la comunicación con ese cosmos, los indios entraron en un profundo desconcierto que dio como resultado miedo y asombro en las mentes de los indígenas ante el “poderío español” estableciéndose una relación en la que: “los españoles animalizan a los indios y los indios divinizan a los españoles” (Portocarrero, 1993: 4). Los españoles por su parte, aprovecharon su capacidad de comprensión del otro, la misma que les dio flexibilidad e improvisación para la aplicación de estrategias tanto militares como políticas (Todorov, 1989).

Los españoles, al comprender al otro, al mismo tiempo, negaron la sociedad y la cultura de los indios tratando de borrar la huella de la cultura dominada presentando al universal “hispanico” como el bueno y

legítimo, estableciendo así una relación de desigualdad entre los dominadores poseedores de ese universal y los dominados.

Pero al mismo tiempo, “el orgullo hispánico” muy hábilmente manejado por la reina Isabel al momento de unificar el reino de España estaba muy presente también en la conquista, por lo que, los conquistadores ponían en claro los límites y las diferencias entre “el pueblo español” y los otros, los indios.

La desigualdad y la diferencia establecida entre vencedores y vencidos fueron explicadas en términos biologizantes y esencializantes, perfilándose así una sociedad en la que el racismo sería uno de sus ejes fundamentales. El racismo en este nivel es ya un principio de acción de una fuerza política, pues movilizó a los españoles en las violentas campañas de conquista.

Por otro lado, es importante entender que en España en la época de la conquista se vivía también un clima de guerra interna, en el que los viejos y los nuevos cristianos se encontraban siempre en disputa por conservar o lograr un espacio dentro de la sociedad, por esto: “... *la altanería y el desprecio del otro eran, pues, actitudes corrientes en la España de la época*” (Portocarrero, 1993: 49), trasladando así esa forma de tratamiento de la diferencia a América.

Sin embargo, el desconcierto de los indios ante los conquistadores y esa divinización a la que se hizo alusión, fue, en todo caso, una reacción de primera instancia puesto que posteriormente se cataloga a los conquistadores como intrusos y se dan luchas de resistencia en diferentes puntos de América.

En el Ecuador, particularmente, estas luchas fueron muchas y en diferentes períodos: “*los mecanismos de defensa empleados fueron diferentes y variaron desde la aniquilación suicida y huida a regiones inhóspitas, hasta la oposición armada contra los invasores*” (Moreno Y., 1985:19).

Los conquistadores llegaron a América con ideas propias de su sociedad y su cultura, pero fundamentalmente con la convicción de poder reproducir su mundo en el nuevo espacio, en América. Steve J. Stern 1992, nos habla de tres paradigmas fundamentales en la mente de los conquistadores españoles que los motivaron en su hazaña de conquista: riqueza, preeminencia social y evangelización cristiana, los tres principales universales que intentarían imponer a los pobladores nativos.

En cuanto al paradigma de la riqueza; Josep Fontana 1992, afirma que estuvo presente en la primera iniciativa de conquista, la de Colón. Según este autor, se pueden distinguir dos momentos en la descripción que Colón hace del otro americano: un primer momento en que, aunque las descripciones nos hablan más de las maravillas de la naturaleza, también hace apreciaciones acerca de los pobladores de las nuevas tierras.

Estas descripciones hablan de mujeres y hombres hermosos y físicamente bien dotados. Según Fontana, las intenciones de Colón para realizar el viaje a las Indias eran básicamente mercantiles, y sus idílicas descripciones acerca del otro se dan porque: *“... los primeros viajes han sido un fracaso económico- un fracaso en términos de objetivos propuestos- y Colón, que es un fabulador nato, necesita encubrir el fiasco y alimentar las esperanzas para el futuro, a la vez que promueve su incipiente fama divulgando un relato de maravillas”* (Fontana, 1992: 203).

En un segundo momento Colón cambia esta imagen de los pobladores americanos *“...por otra en que el nativo era presentado como un salvaje feroz- cuyo rasgo más definitorio era el canibalismo- y el deísmo de la bula de Alejandro VI se transformó en condenable idolatría.”* (Ibid: 204).

Este cambio se debe según este autor al hecho de que en los siguientes viajes de Colón se empezaron a encontrar las riquezas anheladas por los conquistadores motivación única de sus aventuras ultramarinas, era entonces necesario crear una imagen inferiorizada del otro, único obstáculo para la apropiación de las codiciadas riquezas, empieza, entonces, a actuar la lógica de la dominación que está también presente en los conquistadores que posteriormente eligieron seguir con las campañas de conquista del “Nuevo Mundo”.

Sin embargo, la riqueza fue solo una utopía que motivó la conquista, puesto que, una vez en América el sueño de obtener riquezas chocó con la realidad de la competencia que provocaba disputas y desacuerdos entre los mismos españoles divididos entre originales y recién llegados, entre los mejor insertados en el sistema y los que no llegaban a obtener un lugar privilegiado dentro de la esfera del poder.

El sueño de la riqueza se ve también truncado por la competencia con los indios quienes demuestran tener sus propias iniciativas para conseguir o mantener un status económico dentro del nuevo sistema.

El paradigma de la preeminencia social fue otro de los universales que se intentó imponer en América, sin embargo, también este se con-

virtió en utopía puesto que a más de la conflictividad entre los conquistadores también estos tuvieron que enfrentar las iniciativas indígenas. Stern nos dice: “*se da un ingreso de los pueblos indígenas como jugadores en el laberíntico juego del debate político, la alianza social, la maniobra legal y las intrigas de discreción del mundo de la política colonial española*” (Stern, 1992: 41).

Los indígenas, entonces, no fueron objeto pasivo de manipulación política, y al menos en primera instancia mantuvieron también su status social. A pesar de ello los indígenas no pudieron evitar entrar en el sistema social español en términos de inferioridad justificada en términos fundamentalmente de raza.

La evangelización cristiana fue el universal de los conquistadores, a través del cual se justificó la conquista y, al mismo tiempo, fue el que más conflictos produjo, no solo en términos políticos sino morales; imponer este universal a los aborígenes tampoco fue empresa fácil. Posiciones diferentes y pugnas políticas se hicieron presentes dándose incluso casos en que los colonizadores defendían a los indios de las torturas de los religiosos.

Por otro lado, también la utopía de la evangelización se topó con las iniciativas indígenas, puesto que no se substituyó el esquema religioso indígena por el cristiano, sino que más bien el cristianismo fue incorporado selectivamente dentro del sistema religioso indígena.

En algunos casos incluso se produjeron francas confrontaciones con el cristianismo como en el movimiento milenarista Taki onqoy de 1560 (Stern, 1992). La evangelización, sin embargo, constituyó uno de los pilares fundamentales de la dominación de los pueblos y culturas nativas.

Los universales de la conquista se desvanecen ante una realidad en la que la disputa por el poder entre los europeos y la incorporación de los indios en la pugna para definir lo que significaba la conquista derrumbó las expectativas de los conquistadores acerca del Nuevo Mundo.

Sin que ello significara que los universales hispánicos no fueran impuestos a los pobladores nativos de América, pues, si para los conquistadores, las utopías de conquista no se plasmaron diáfananamente en la práctica, para los pobladores americanos la conquista fue un hecho pleno de crueldad destrucción y muerte que conllevó consecuencias que en lo político significó: “*la implantación del hecho colonial y su co-*

rrespondiente dependencia estructural de la metrópoli. La conquista produjo la fragmentación de los fundamentos del mundo indígena, la posterior utilización de varias de sus instituciones en provecho de los nuevos fines político-económicos, la emergencia interna de una economía mercantil y la consolidación de la propiedad privada” (Bustos, 1990: 33).

Los paradigmas de la conquista, en los que no contaban los pobladores locales, ni su política o su cultura se derrumban, y 1492 señala el inicio del “...*drama que mezcla lo político con lo cultural: problemas de poder y legitimación, explotación y modos de vida, entre pueblos diversos reunidos en un mismo escenario mundial.. Después de todo América Latina es una parte del mundo donde los interjuegos de raza y clase, género y honor, religión y política, aún cargan testimonios de la perdurable y a veces penosa herencia de tiempos coloniales” (Stern, 1992:48).*

Sin embargo, la conquista y sus formas de dominación se consumaron, sin que nada pudieran hacer los nativos indígenas americanos. Se internalizó en la sociedad naciente la idea de superioridad de los conquistadores, sobre el indio primitivo, rústico e inferior. Según Dussel, 1992, se produjo allí, la primera experiencia “moderna”, la de la superioridad europea.

Dussel ve a la conquista como uno de los momentos de conformación del “ego moderno” y es que este autor, relaciona el inicio y desarrollo de la modernidad con diferentes momentos en los que se va logrando la invención de mencionado concepto.

En primer lugar, señala el autor, tenemos la figura del “descubrimiento” que se lo comienza a realizar entre 1502 y 1507 y se lo termina en 1520, puesto que Colón y los posteriores viajeros no descubrieron, sino que proyectaron lo que ellos creían que eran los nuevos territorios, tomándolos como parte del Asia.

Es, entonces en 1520 cuando Fernando de Magallanes descubrió el estrecho que lleva su nombre y navegó por el Pacífico, que realmente se “descubre” la cuarta parte de la tierra, el Nuevo Mundo y al mismo tiempo, según Dussel: “*Europa se auto-interpreta también por primera vez, como el ‘centro’ del Acontecer Humano en General y, por lo tanto, despliega su horizonte ‘particular’ como horizonte ‘universal’. ...Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como ob-jeto: como lo ‘arrojado’ (-jacere) ‘ante’ (-ob) sus ojos. El ‘cubierto’ ha sido ‘des-cubierto’: ego cogito cogitatum, europeizado, pero inmediatamente ‘en-cubierto’ como Otro. El Otro constituido como lo Mismo” (Dussel, 1994: 46).*

El “descubrimiento”, entonces fue asumido por Europa a partir de una actitud muy propia del hombre renacentista: “*Fue en esencia un acto de invención cultural que culminó en el discurso histórico, una grandiosa innovación profundamente renacentista. En fin, un acontecimiento que exigió una inevitable, necesaria y total recreación del mundo; puesto que el hasta entonces vigente, no comprendía comprender la nueva realidad*” (Trujillo, 1998).

La conquista, según Dussel, es otro momento de conformación del “ego moderno”. Mientras en el descubrimiento se da una relación persona-naturaleza, es una experiencia contemplativa, estética o “cuasi científica”, como la llama este autor, la conquista, en cambio, es una figura práctica, en la que se da una: “relación Persona-Persona, política, militar; no de reconocimiento e inspección- con levantamiento de mapas y descripción de climas, topografía, flora o fauna- de nuevos territorios, sino de la dominación de las personas, de los pueblos, de los ‘indios’. No es ya la ‘theoria’, es ahora la praxis de la dominación” (Dussel; 1994: 49).

La conquista es, entonces, la práctica de la dominación, a través de procesos militares, violentos, en los que el otro es desconocido como tal y es: “*obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como encomendado...*” (Dussel, 1994: 52). Empieza así a configurarse el universal de la modernidad.

1.3. La Colonia

No es fácil determinar cuando termina la conquista y cuándo comienza la colonia, puesto que ambos momentos convivieron por un largo período.

Frank Salomón 1990, nos habla de una etapa de conquista cuando los españoles se iban en contra de las instituciones políticas indígenas; luego de una etapa de mandato indirecto, cuando el dominio español operaba predominantemente sobre ellas y una tercera etapa que sería la etapa netamente colonial, cuando el dominio español operaba dentro de las instituciones indígenas, cuando estas se vuelven inentendibles sin analizar la dinámica andino-europea.

Desde el punto de vista de Dussel, la colonia es otro momento de la conformación del “ego moderno”. Como la conquista, la colonia también es una praxis, pero ya no guerrera ni violenta, sino que es una praxis pedagógica, cultural, erótica, económica:

Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del ‘modo’ como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana. Sobre el efecto de aquella ‘colonización’ del mundo de la vida se construirá la América Latina posterior: una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una economía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica desde su inicio, desde el origen de la modernidad (su ‘otra cara’: te-ixtli). El mundo de la vida cotidiana conquistadora- europea ‘colonizará’ el mundo de la vida del indio, de la India de América (Dussel, 1994: 62).

En la colonia las lógicas del racismo entran en un nuevo nivel. Si bien en la conquista los españoles tenían ya un proyecto de dominación justificado en la inferiorización de los indios, en la colonia este proyecto no es ya una cuestión únicamente de campañas de conquista, sino una cuestión de políticas estatales.

Según Wiewiorka, 1995, el racismo alcanza su último nivel cuando:

...el Estado mismo se organiza de acuerdo con orientaciones racistas, desarrolla políticas y programas de exclusión, de destrucción o de discriminación masiva, exige a los eruditos y los intelectuales que contribuyan a este esfuerzo, moviliza los recursos del derecho para afirmar sus categorías raciales, y estructura las instituciones en función de esas categorías.

Las políticas estatales coloniales hispánicas difieren de las políticas coloniales de los otros países europeos; y es que los principios filosóficos que motivaban las mencionadas políticas eran también diferentes.

Según Morse, España no se incorporó completamente a las corrientes filosóficas modernizantes de los siglos XVI y XVII, que proclamaban a la razón y a la conciencia como las regidoras de la vida social y política de los pueblos, sino que mantuvo la corriente del aristotelismo tomista incorporándole algunas variaciones. Para el neotomismo:

La razón era un instrumento adecuado para la búsqueda de la verdad en el mundo accesible a ella, igual que la conciencia era una fuente adecuada de

decisiones morales. Pero así como la razón era limitada, también la conciencia era falible.. Por eso el tomismo ofrecía pocos incentivos para reformulaciones de la empresa filosófica que asumió como sus bases la razón humana, la conciencia privada o la demostración experimental (Morse, 1992:412).

La empresa filosófica de la España de la época sentó entonces sus bases en el “derecho natural” y en el “derecho de gentes”. El derecho natural era un derecho esencial, común a todos los hombres. El derecho de gentes constituían las interpretaciones que las “gentes” o los pueblos daban a ese derecho natural (Roig, s/f).

Para Vitoria, uno de los principales filósofos españoles del siglo XVI, los hombres son animales sociales y políticos por naturaleza, por lo tanto, la sociedad orgánicamente compuesta es parte del “orden natural”; por ello el reto para Vitoria era: “*adaptar un conjunto idiosincrático de naciones y pueblos a un orden moral universal*” (Morse, 1992: 413), a diferencia de Hobbes, para quien el egoísmo era lo natural en los hombres, por lo que: “*sus pactos necesarios son construcciones artificiales, así como los estados o comunidades erigidos sobre ellos.*” (Morse, 1992: 414), de ahí se marca la diferencia entre el sistema político colonial español y el de otros los países europeos.

Sin embargo, las formulaciones filosóficas acerca del derecho natural y de gentes estuvieron marcadas por el proceso de conquista y posteriormente por el establecimiento de la colonia. Era, entonces, imperante encontrar una justificación a la dominación de los pueblos americanos. Se plantea, entonces, el problema de la naturaleza de los indígenas dando como resultado dos posiciones contrapuestas, una esclavista y otra colonialista.

En la posición esclavista el otro era tomado como objeto, no se reconoce en el otro su estatuto humano. Fiel a la tradición aristotélica, la única relación jerárquica que reconoce esta ideología es la de superioridad-inferioridad, jerarquía que se basa en un principio único: “*el imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección*”. (Todorov, 197:170).

Esta es la ideología en la que se basa Ginés de Sepúlveda para argumentar su discurso en la famosa controversia de Valladolid de 1550 en contra de las ideas igualitaristas de Bartolomé de las Casas. En esta posición claramente racista se puede notar como actúan las dos lógicas del racismo; por un lado, se desconoce en el otro la presencia de “lo

mismo”, es decir, se desconoce su estatuto humano; por otro lado, acepta una relación, pero en términos de superioridad/inferioridad.

Otra posición reconoce el derecho natural de los indígenas. Así Bartolomé de Las Casas nos habla de su concepción igualitarista que viene de las enseñanzas de Cristo. Su oposición fundamental no es igualdad-desigualdad, sino cristiano-no cristiano y en la medida en que cualquiera puede volverse cristiano las diferencias entre los hombres no son de naturaleza.

Según Las Casas, existe una igualdad universal en la que se hace abstracción de raza, credo, color, costumbres; y una igualdad real entre españoles e indios. Adicionalmente, Las Casas reconoce el derecho positivo o de gentes de los indios, aduciendo que si ese derecho no transgrede la “ley natural” o la “ley divina”, este debe respetarse. Por lo tanto, uno de los esfuerzos de Las Casas fue el de convencer a los conquistadores de respetar la organización social de los pueblos conquistados (Roig, s/f). En este sentido, en el discurso lascasiano el “derecho natural” fue una herramienta liberadora, puesto que a través de esto se trató de reconocer la humanidad del indio.

Sin embargo, para Todorov, el igualitarismo cristiano de Las Casas, en su primera etapa, lleva hacia la identidad, es decir que no se intenta siquiera conocer a los indios, sino que hace una proyección de sí o de su ideal, por lo que su ideología podría eventualmente apoyar el proceso de asimilación del otro americano.

También el universal del igualitarismo cristiano pudo llevar hacia una inferiorización del otro, del no cristiano, y por tanto, a la justificación de la dominación de los otros, de los indios. El neotomismo produjo, entonces, dos ideologías una esclavista en la que el otro es tomado directamente como objeto, y la colonialista en la que el otro es tomado como sujeto intermedio, productor de objetos a poseerse.

La política colonial se movió a partir de estas dos tendencias ideológicas: la primera en la que se reconocía el “derecho natural” de los indios, es decir, se reconocía su humanidad o en otras palabras, la presencia de “lo mismo” en los otros y la segunda que ponía énfasis en el “derecho de gentes” y la legislación, es decir en el universal hispánico que debía imponerse a los otros.

El espacio para el apareamiento del racismo estaba dado. Pues, por un lado, aunque se tendía a reconocer la humanidad de los indios, no se reconocía, en cambio, la diferencia, es decir, no se tomaba en

cuenta a los otros como sujetos capaces de producir su propia sociedad y cultura, sino que se planteaba su asimilación al universal de los dominadores en términos de inferioridad, por el otro, se enfatizaba el derecho de gentes, o la legislación, que marcaba diferencias esenciales entre los blancos y los indios.

El estado colonial español inicia el proceso de dominación con políticas racistas de segregación tanto espacial como social. Así, en una primera instancia la metrópoli intentó mantener separados los mundos indígena y español al establecer la separación entre la “República de indios” y la “República de españoles”.

Sin embargo, la serie de coyunturas sociales políticas y económicas hizo que, irremediablemente, los dos mundos se compenetraran profundamente; el resultado: *una estructura social compleja donde el elemento racial jugó un papel predominante creando “castas”: “jurídicamente sancionadas y reconocidas por el Estado”* (Quintero, 1991: 23). Quintero señala que se podría graficar la estructura social colonial como una pirámide en cuya cúspide estaban los españoles y criollos, luego los mestizos, más abajo los indios y finalmente los negros que aparecieron posteriormente.

Quintero, propone la categoría “bloque colonial” para entender la complejidad de la realidad social existente. Define esta categoría como: *“el conjunto de ‘estratos sociales’ coloniales en conexión con las masas indígenas, que mutuamente conformaron una multiplicidad de interrelaciones (de dominio, de colaboración, de mediación y de explotación), definidas por los órganos de poder y aparatos existentes en la colonia”* (Quintero, 1991: 28).

La desigualdad, fundamentada en la diferenciación racial indio-no indio, es entonces el eje de la sociedad colonial; así la desigualdad queda institucionalizada en el aparato jurídico colonial:

Las autoridades metropolitanas en España y la burocracia estatal de la Real Audiencia contribuyeron al crecimiento de una legislación que sanciona el status del indígena como miembro de la clase laboriosa. Su posición de inferioridad estaba jurídicamente prescrita por las varias instituciones que esas leyes crearon para ‘lidiar’ con los indígenas (Quintero, 1991: 24).

Sin embargo, si bien el racismo se centró en la relación indio-no indio su acción se dio en una compleja red de relaciones entre español-

les, criollos, mestizos, indios y el nuevo elemento incorporado posteriormente: los negros. Es por eso que creo más exacta la diferenciación blanco-no blanco puesto que el otro era juzgado de acuerdo a la “pureza” de su sangre en relación con el “blanco” español.

Esta institucionalización del racismo no permitía, por ejemplo, el ascenso social de los mestizos quienes únicamente ligados al clero y con muchísimas limitaciones, alcanzaron un aceptable nivel social. En la mayoría de los casos los mestizos constituían parte de las clases “auxiliares”:

El conjunto de clases auxiliares estuvo compuesto por: el artesanado urbano y el artesanado ‘pueblerino’, mestizo con seguridad; la clerecía media y la clerecía parroquial, que tampoco escapaban a la fijación jurídico política del corte étnico, que cerraba el acceso a ciertas comunidades y a ciertos cargos para los ‘mestizos’; los pequeños comerciantes urbanos y pueblerinos; los oficiales de menor grado que trabajaban en la burocracia estatal, y los blancos ordinarios, gentes venidas a menos, arruinadas por la decadencia de la economía colonial del siglo XVII... (Quintero, 1991:45).

El mestizo fue, entonces, una categoría de difícil identificación social, no era parte ni del mundo de los españoles ni de los indígenas, era una “casta” distinta, pero definida a partir de un estigma racial.

Por otro lado, los negros estaban sumidos en una situación de franca esclavitud, puesto que ni siquiera se les reconocía su estatuto humano; por lo que no pudieron acceder a posiciones sociales ni siquiera de nivel medio, manteniéndose así, en el último peldaño de la sociedad colonial (Ibid).

De esta manera, el “bloque colonial” estaba conformado, por una parte, por las masas indígenas definidas por la dominación económica, política e ideológica; y, por el otro, los sectores no indígenas conectados con los intereses coloniales, entre los que se contaban españoles y criollos y las “clases auxiliares” conformadas predominantemente por mestizos.

Es así que, las luchas por la emancipación política de España no se dan entre metropolitanos y el “bloque colonial” en su totalidad incluidos los indígenas, sino que la contradicción colonial se mantiene y la independencia involucra únicamente los intereses de criollos y “clases

auxiliares” excluyendo a las masas indígenas quienes hasta 1906 mantienen su status de inferioridad ante la ley (Ibid).

El racismo en la época colonial está íntimamente relacionado con la modernidad; pues si acogemos la definición de modernidad de Dussel, en la que es tomada como una experiencia subjetiva de constitución del “ego” europeo, en la que Europa y sus habitantes se piensan como el centro del mundo y de la historia, entonces, la modernidad marcó definitivamente las relaciones de alteridad entre los españoles y los indígenas americanos.

Según el autor, América es la primera periferia de Europa; y, por lo tanto, sus habitantes también son parte de esa periferia, definidos como seres inferiores o incompletos, lejanos a la razón y civilización.

Es así que el racismo se internaliza en la sociedad colonial, dentro de la subjetividad de los individuos que la conforman creando de esta manera “complejos de superioridad” por parte de blancos y criollos y de “inferioridad” por parte de los otros miembros de la sociedad.

Es entonces, en el contexto colonial que se originan las ideologías racistas eurocentristas que aún existen en los pueblos de la América Latina que admiten una visión degradante de sí mismos: “*reflejo de las ideas de sus dominadores considerándolos criaturas grotescas, intrínsecamente inferiores e incapaces de progresar vedada toda posibilidad de aceptar con orgullo su imagen real*” (Ribeiro, 1977: 21).

Sin embargo, si bien el racismo en América Latina, se origina a partir de una subjetividad eurocentrista, existe también una dimensión política que lo instrumentaliza: “*La fijación jurídica de esta inferioridad social del indígena, que se mantiene hasta la constitución de 1906 (que declara que todos los ecuatorianos, incluyendo los indígenas, son iguales ante la ley) e ideológicamente hasta nuestros días (aún hasta hoy existe un estatuto jurídico de indígenas diverso del resto de los ciudadanos, pero cuyo carácter es la protección del ‘indio’, aparentemente) fue en la colonia el resultado de la necesidad de implantar formas de trabajo forzoso estatal (bajo la figura jurídica de la obligación de tributar) y obtener directamente un sobreproducto*” (Quintero, 1991: 24).

La repercusión de estas ideologías en la vida práctica de los habitantes americanos: indios, españoles, criollos, mestizos, ladinos, negros, etc, se ve plasmada en las diferentes prácticas coloniales de orden económico, político y cultural que caracterizó a la sociedad a partir del siglo XVI.

La primera etapa de la colonia en lo que hoy es el Ecuador se caracteriza por un caos dentro de la institucionalidad indígena luego de la ruptura del régimen inca. Por otro lado, los españoles se ven imposibilitados de imponer una estructura política, sin la colaboración de las elites aborígenes, puesto que desconocían casi por completo su cultura y su modo de vida.

Por otro lado, cada sector social: los españoles fieles a la Corona, aquellos que procuraban su autonomía e incluso los kurakas, todos, trataban de defender sus distintos intereses; es por ello que:

ni los españoles ni los incas, ni ninguno de los muchos kurakas- pudo por sí solos dominar el escenario político. La historia colonial comienza, por lo tanto, con un complejo reajuste de las relaciones y un continuo hacer y rehacer de alianzas (Salomon, 1990: 105).

Es así como los españoles en base de alianzas con las elites aborígenes, establecieron métodos de dominio tomando como punto de partida las antiguas instituciones indígenas andinas.

La encomienda fue uno de los principales métodos de dominio que fue establecido en Quito en 1536 por Francisco Pizarro. Para poder establecer su dominio los españoles tuvieron que aliarse con los Kurakas a quienes les daban privilegios de tipo político y económico que aquellos supieron utilizar muy bien en provecho propio (Salomon, 1990).

Es así que la figura del kuraka era en sí una figura conflictiva puesto que disfrutaba de privilegios dentro del mundo indígena, pues siguiendo la tradición del mundo andino, tenían privilegios de parentesco por su linaje noble, lo que al mismo tiempo implicaba reciprocidad con sus tributarios y, por otro lado, obtenía privilegios de clase dentro del mundo colonial español que le daba la posibilidad de expropiación de los excedentes en beneficio propio (Salomón, 1990).

Según este mismo autor, esta conflictividad fue bien manejada por algunos kurakas, pero a largo plazo la contradicción fue insostenible y la autoridad de los kurakas fue debilitándose.

La inestabilidad del proceso colonial llegaba a su fin cuando en la década de 1540 se lograba poner fin a las disputas entre fracciones de conquistadores; la Corona empezó, entonces, a poner orden a los encomenderos quienes tenían pretensiones neo-feudales.

Se impuso para entonces un sistema de “mandato indirecto”, es decir: “*un sistema que dejó en vigencia a los niveles inferiores y medios del gobierno aborígen, conectándolos con la economía política imperial, mediante un régimen tributario estrechamente regulado por la burocracia real*” (Salomón, 1990: 111).

La influencia del pensamiento Lascasiano, se ve formalizada en las políticas del mandato indirecto, puesto que estas proponían el respeto de las instituciones y del modo tradicional de vida indígenas. Claro está que además este modelo de dominación fue idóneo en la primera etapa de la colonia en América.

Las regulaciones que pretendía la Corona imponer a los encomenderos se relacionaban principalmente con la no sobre explotación de los tributarios, los encomenderos no podían pedir más de lo que anteriormente se tributaba al Estado inca, adicionalmente, los tributos no podían exceder la capacidad de los terrenos, ni sobreexplotar el trabajo indígena. Así las medidas consistían en: “1. *Supresión de los servicios personales*; 2. *Tasación del tributo en especies*; 3. *Imposición de la mita y de 1/5 de los tributarios*; 4. *Fijación del jornal de indios*; 5. *Garantías de las tierras en posesión de las comunidades*; 6. *control directo con relación a los repartimientos de mitayos.*” (Quintero, 1991: 20).

Aunque poco después de promulgadas las Leyes Nuevas: “...*desaparece el derecho de utilizar indios encomendados como mano de obra, y en su lugar se permite solo recaudar para si los tributos ordenados según la tasa*” (Moreno, 1985: 38). Las encomiendas subsisten formalmente hasta el 23 de noviembre de 1718 cuando son abolidas, aunque: “*En el territorio de la Audiencia de Quito subsistieron encomiendas hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Mientras los restantes indios pagaban sus tributos directamente a los funcionarios reales o arrendatarios, los encomendados lo hacían a sus señores, algunos de los cuales residían en la Península*” (Ibid).

Sin embargo, a pesar de las reformas que pretendían anular la fluidez de las relaciones y alianzas entre españoles y elites indígenas que habían propiciado la sobreexplotación de los tributarios aborígenes, las políticas coloniales no pudieron evitar los profundos cambios en la organización política y económica de las sociedades indígenas.

Salomón, señala que la monetarización de las relaciones tributarias produjo importantes cambios en la vida económica de los indios, puesto que mientras antes el tributo era en trabajo, en la época colonial

se exigía no solo trabajo, sino productos acabados sin que para ello se aportara con materias primas, y adicionalmente se empezó a exigir el tributo en moneda lo que llevó a comercializar parte del producto anteriormente dedicado al intercambio y la reciprocidad.

Las reformas de encomiendas de 1551 implicaban, además, que los indios debían pagar a los evangelizadores diezmos y camaricos para que pudieran ser adoctrinados.

Por otro lado, los españoles vieron necesario cambiar a las elites indígenas para que representaran no solo la política colonial, sino su cultura. Así se procuró para el liderazgo indígena instrucción en español. Sin embargo: “*La aculturación fue un proceso de compleja interacción antes que un movimiento lineal hacia la adopción de normas culturales hispánicas. Para el período colonial temprano hay evidencias de una fuerte influencia de la cultura india en la población mestiza*” (Minchom, 1994).

La mita, una institución inca creada con el fin de obtener mano de obra para la elaboración de obras estatales exigía a las unidades políticas prehispánicas trabajadores por turnos para el desarrollo de la obra pública a cambio de ropa, comida y festividades. Los españoles se aprovecharon de esta institución para reclutar mano de obra en las ciudades a cambio de bajísimos salarios o a cambio de nada (Salomón 1990).

Como se puede apreciar a través de las investigaciones de Frank Salomón 1990, hubo una contradicción muy fuerte entre lo que pretendió la Corona con sus reformas de 1551, que intentaron alejar al mundo indígena del español con el “mandato indirecto”, sugiriendo el respeto de la institucionalidad andina, y de los tributarios, y lo que esas reformas produjeron en la práctica.

La monetarización, la evangelización, la alienación de los líderes y el reclutamiento de indígenas para desarrollar trabajos de orden público y privado en el mundo español, redujo a los indígenas a una condición de cuasi-esclavitud que caracterizó a toda la época colonial y que significó una baja demográfica significativa, desorganización de las empresas coloniales y por ende insuficiencia de ingresos a las arcas reales.

Por otro lado, la interinfluencia entre el mundo indígena y español en lo social y cultural no pudo ser evitada:

El ideal original hispánico de distinguir políticas paralelas: ‘la república de los españoles’ y ‘la república de los indios’ separadas sobre la base de una estric-

ta segregación socio-racial, se viene abajo tempranamente en las áreas rurales, y las villas indias enfrentaron la penetración blanca y mestiza, lo que transformó en parte su estructura demográfica para el período colonial tardío (Minchom, 1994).

Como consecuencia, y a pesar del intento de las regulaciones coloniales por separar ambos mundos, estos no pudieron evitar el enorme proceso de etnogénesis que empezaba a producirse: “*grupos de indígenas con nuevas autoidentificaciones, la presencia de esclavos negros en el escenario andino, las interrelaciones entre estos los indígenas y españoles etc, preanunciaban el surgimiento en la década de 1550 la maduración de la primera generación mestiza*” (Salomón, 1990: 118) .

El mestizaje no era bien visto entre muchos españoles quienes daban a este fenómeno un carácter pecaminoso, pues, era el producto de uniones irregulares, enfatizando, además, el sentido de que el mestizaje rompía la jerarquía establecida al introducir un nuevo elemento en el orden simétrico de la república de los indios y españoles. Se asociaba a los mestizos con la ociosidad y se los consideraba una amenaza al orden establecido (Minchom, 1994); por lo que:

Sin status de ‘casta’ legítima, despreciados tanto por indígenas como por europeos, esta población constituyó una anomalía en la estructura social. Conjuntamente con los estratos menos favorecidos de indígenas urbanos -los cargadores, revendones, cocineras, aprendices de artesanos-, los mestizos contribuyeron a una cultura sincrética, bilingüe que floreció en los barrios pobres de las recién fundadas ciudades. ...Nació también un subproletariado, entre indígenas y otros que no encontraron oportunidades en los centros urbanos ni herencias en los centros agrícolas. Los ladrones, las prostitutas y los mendigos fueron también testigos íntimos de los problemas nacidos del proceso de conquista (Salomón, 1990: 118).

En vista de la imposibilidad de las anteriores políticas coloniales para alcanzar los fines de interés de la Corona comenzaron a darse reformas que terminaron en lo que Salomón llama “mandato directo”, es decir, una intervención directa de la Corona en todos los aspectos de la vida indígena (Salomón, 1990).

Es en 1563 con la erección de la Audiencia de Quito que la Corona toma medidas directas para evitar el deterioro de la vida indígena. El presidente Santillán prohibió, en primer lugar, cobrar los tributos en

oro, también hizo una revisión de títulos de propiedad de tierras a fin de acabar con la tenencia ilegal, por otro lado, limitó las cuotas de mitayos y obligó a los empleadores a pagar por su trabajo e intentó controlar el abuso de los cargadores naturales, además de vigilar minas y obrajes (Salomón, 1990).

Y es que no solo fue la Corona la que impulsó el mandato directo, sino que hubo desde el inicio de la implantación de la política de mandato indirecto una tendencia a romper sus límites por parte de españoles e indígenas. Para los españoles, el mandato indirecto les impedía conseguir sus intereses, es por ello que impusieron modificaciones a nivel local.

Así, en cuanto a la sociedad indígena urbana:

A fin de controlarla y de ponerla a la disposición de los insaciables empleados de mano de obra mitaya, el Corregidor Juan de Salazar Villasante, en 1563, obligó a miles de personas a trasladarse a dos sitios vacíos en las afueras de la ciudad de Quito, denominados Velasco y Villasante. En estos campamentos, los expulsados sufrieron frío y hambre, mientras construían las proyectadas ciudades indígenas. Pero se disgregaron poco después, y este proyecto precursor de las 'reducción' Toledana, no dio resultado duradero (Salomón, 1990: 119).

Los religiosos, por su parte, crearon parroquias para indígenas urbanos a fin de facilitar su evangelización.

De su lado las elites indígenas también tendían a romper la política del mandato indirecto, puesto que, a decir de Salomón, funcionaban como comerciantes, empresarios, buscaban ascender en el rango social del mundo español ocupando cargos públicos en la justicia española e incluso ayudaron militarmente a los españoles en sus guerras contra los “indios” aún no “pacificados”.

Para el mismo autor, cuando se desarrollan los liderazgos indígenas netamente coloniales, se puede empezar a decir que termina la etapa de la conquista y empieza la colonia (Salomón, 1990).

El período de “mandato directo” se caracterizó por una profunda transformación de la “base económica” precolombina: “*se sueldan en esta fase los diversos órganos de poder y aparatos estatales en torno a la Real Audiencia, adquiriendo el Estado Colonial su calidad de pleno elemento cohesionador de la estructura social global*” (Quintero, 1991: 35). Por otro

lado, las barreras que dividían la elite de la sociedad popular se ensanchaban tomando claramente una dimensión racial (Minchom, 1994).

Al mismo tiempo, el estado colonial español entra en crisis por la localización de Inglaterra como nueva metrópoli y por la apertura de un mercado mundial capitalista, lo que pone a la Real Audiencia en un permanente estado de crisis. La economía en esta fase se centra en el auge obrajero y en la hacienda (Quintero, 1991).

Es así como surge esta nueva forma de producción económica y social: la hacienda, la misma que tiene su origen y viabilidad en varios hechos: “1. *La expropiación de las tierras de comunidades, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, fue un movimiento de supeditación extraeconómica del trabajador a la hacienda; 2. El mecanismo del endeudamiento campesino que permitía, jurídicamente, la retención del mitayo en las tierras de la hacienda; y 3. La necesidad de las comunidades de abonar el tributo tasado por el Estado que obligaba a los caciques (mediante la estructura del corregimiento) a entregar a los terratenientes un cierto número de trabajadores cuyo jornal de cuentas servía para pagar el tributo*” (Quintero, 1991: 35).

El sistema de hacienda debilitó los vínculos con los que contaba la Real Audiencia para la dominación de los indígenas, puesto que, los terratenientes al arrebatar violentamente las tierras comunales, disolvieron las relaciones comunales, lo que significó que el papel que desempeñaban los caciques como parte del aparato estatal desapareciera, y así se dio una ruptura de la relación corregimiento-comunidad (Quintero 1991). Es así como la nueva clase terrateniente ligada al clero, empezó a tomar un papel predominante en la escena política de la colonia de finales del siglo XVII y XVIII.

La crisis económica en la que se sumió la Real Audiencia durante el siglo XVIII provocó que los poderes locales propongan medidas para aliviarla que iban en contra de las medidas propuestas por una metrópoli sumida en su propia crisis. Esta situación de antagonismo provocó que también en el ámbito político se distinguieran fuerzas contrapuestas: criollos y chapetones. Es así que:

Uno de los aspectos más importantes de esta coyuntura es que el conjunto de contradicciones y antagonismos sociales que habían brotado en la escena política sectorialmente alcanzan el centro neurálgico de poder (la Real Audiencia), cuestionando su hegemonía política ‘...de un acontecimiento de suyo tan

poco importante -nos dice F.G. Suárez- brotó la idea de la emancipación, que como sabia vigorosa comenzó a cundir por todo el cuerpo social (González Suárez, V)” (Quintero, 1991: 51).

Todos estos sucesos económicos y políticos no eran ajenos a los movimientos ideológicos que se venían gestando en esta época. A finales del siglo XVIII, empieza a darse dentro de los grupos criollos, un proceso de autoafirmación y definición que intentaba separar a los españoles criollos de los españoles europeos. Este proceso derivó de un movimiento que empezó en España denominado “*sociedades de amigos del país*”, impulsado por Carlos III, que procuraba el conocimiento de la propia realidad geográfica y social de las localidades. También en su versión criolla este movimiento pretendía la defensa de la localidad expresada con el término “país” (Roig, s/f).

En el seno de este movimiento de autorreconocimiento de los grupos criollos, nace el pensamiento ilustrado ecuatoriano, del que Eugenio Espejo es una de las figuras más importantes. Es precisamente este pensador ecuatoriano el que trata el problema de la desigualdad en general, y concretamente, por un lado, la desigualdad entre españoles europeos y españoles criollos y, por otro lado, la desigualdad entre criollos e indios.

Las ideologías eurocentristas de los pensadores europeos hablaban de la “imbecilidad natural” de los criollos, y estos, a su vez, presentaban los mismos argumentos acerca de los indios. Para Eugenio Espejo la desigualdad entre españoles y criollos era el producto de “prejuicios enajenantes”, mientras que a su parecer, la desigualdad entre criollos e indios se daba como consecuencia de varios siglos de opresión y explotación a los que estuvieron sometidos los indios.

Volvemos a encontrar en el pensamiento de Espejo, la tendencia a entender al hombre bajo los parámetros del “derecho natural”, el mismo que no desconocía la igualdad esencial entre criollos e indios, dando como explicación de la desigualdad aspectos históricos como la conquista y la posterior opresión a la que estuvieron sometidos los indígenas americanos. Sin embargo, el pensamiento ilustrado no llegó a reconocer el derecho a la diferencia de los indios, sino que más bien condicionó su igualdad a su capacidad de asimilación de los universales europeos, en este caso representados en la razón y la ciencia apropiados por los blancos criollos. El pensamiento ilustrado ecuatoriano,

entonces, estuvo lejos de superar los determinismos raciales presentes en el pensamiento social y cultural de la época.

El pensamiento social en esta etapa gira alrededor de términos como país, término que no solamente se refiere a lo geográfico, sino que se lo entiende como: “*un sistema de interrelaciones entre el hombre y la naturaleza localizado en un espacio y un tiempo*” (Roig, s/f: 34).

A pesar de que esta noción de “país” empieza en lo concreto, para los ilustrados debe entenderse desde lo universal, de ahí que la noción país, quedara integrada en una idea más amplia, la de “nación” o “naciones”. También nace en este contexto el concepto de “pueblo”, referido al conglomerado humano que conforma el país.

Todos estos conceptos se desarrollan en el seno de procesos de autonomismo de fines del siglo XVIII, que pretendían un trato no imperial, sino igualitario entre las diferentes “naciones” hispánicas, incluidas como “naciones” las, hasta esos momentos, colonias españolas en América. Este movimiento extendido por toda Latinoamérica, más tarde desembocaría en el separatismo independentista.

En la etapa colonial como he tratado de esbozar, existió la tendencia a reconocer el “derecho natural” de los indios que anunciaba su esencial igualdad humana, sin embargo, no se reconoció su derecho a la diferencia, es decir, su derecho a una cultura y un modo de vida diferente.

Por otro lado, el Estado colonial, cuyo fin era propiciar políticas de dominación a través del “derecho de gentes” o de la legislación enfatizó una diferencia esencial entre indios y españoles; el racismo, muy difundido en la legislación colonial pretendía una natural desigualdad entre españoles e indios. El racismo desempeñó un claro y amplio papel en todos los ámbitos de la vida social, política y económica de la colonia.

1.4. La República

El debilitamiento político y económico del gobierno colonial dio lugar a las guerras de independencia cuyas principales argumentaciones se encontraban inscritas dentro del pensamiento ilustrado que justificaba la emancipación de las colonias aduciendo que América no podía continuar bajo un sistema de opresión que no permitía su desarrollo económico, político y social. Las desigualdades en la estructura so-

cial, entonces, eran, según los ilustrados, una consecuencia de las relaciones opresor-oprimido que habían sido la regla en el sistema político colonial y cuya principal víctima era el “pueblo”.

Bajo el protagonismo de Simón Bolívar se desarrollan a partir de los anteriores argumentos, las guerras independentistas que culminan en lo que hoy es el Ecuador en 1822. Las campañas de independencia alcanzan también otras “naciones” que son parte del ideal americanista de Simón Bolívar, puesto que su idea de “nación” mantiene el ideal de universalidad de la comunidad hispánica reducida, esta vez, al mundo americano (Roig, s/f).

El tema de la desigualdad es ampliamente tratado cuando de lograr algún cambio de orden político o económico se trataba. Las posiciones que argumentaban que las desigualdades son de orden natural eran fuertemente refutadas en estas circunstancias, explicando la desigualdad en términos de ordenamiento político de la sociedad, la inferioridad no era cuestión de raza, sino de explotación.

Se debía tratar de conseguir la “igualdad” de todos los miembros de la sociedad; sin embargo, esa “igualdad” era el universal que proponía el grupo que intentaba lograr el poder y en el que no cabía de ningún modo la diferencia. En este sentido los indios reales, que aún conservaban una institucionalidad y un modo de vida diferente, no cabían como miembros diferentes de esa sociedad en el proyecto político criollo, sino que más bien constituían un “problema” a ser resuelto y su asimilación al universal criollo una necesidad. A pesar de las apariencias, el racismo aún conservaba un amplio espacio en el nuevo discurso.

El ideal americanista de Bolívar pone en evidencia la debilidad de las argumentaciones acerca de la desigualdad, puesto que, este ideal que, en una primera instancia, fue impedido por el imperialismo español, ahora era impedido, según Bolívar, por esa misma entidad que antes fue la motivación de su lucha: el “pueblo”. La palabra “pueblo” cambia aquí su connotación designando a todos aquellos grupos que no eran criollos y que ahora se llenaba de significaciones negativas.

En esta segunda fase del pensamiento ilustrado, representado aquí por Bolívar, las revueltas que ese “pueblo” intenta no son el resultado de su situación social, sino es una cuestión de “virtudes”, de “moral”, de “mentalidad”. Así vemos que se revierte el discurso expuesto por Espejo, según el cual, el problema de la desigualdad entre indios (“pueblo”)

y españoles era consecuencia de la relación opresor-oprimido, para ahora pasar a explicar esa desigualdad en términos psicológicos y morales.

El discurso ilustrado que en un momento fue liberador luego es opresor. Se vuelve a la afirmación de los valores coloniales dando a la desigualdad un carácter natural o esencializante y no histórico. En este contexto Bolívar propone “educar” al pueblo para alcanzar los ideales de la “nación” (Ibid).

El Bolívarianismo se apoyó en las teorías del empirismo inglés para explicar a las sociedades y al hombre, por lo tanto, el “derecho natural” era organizado a partir del “derecho de gentes” o de la legislación, volviéndose a poner énfasis en los deberes y no en los derechos. Esta tendencia a enfatizar la legislación más que el “derecho natural”, llevó como en la colonia, a mantener una legislación y leyes con claros matices racistas, puesto que, en esta etapa aun se contemplaban “obligaciones” que recaían con exclusividad en el sector indígena.

Por otro lado, la posición empirista y utilitarista sobre las que se apoyaba el discurso Bolívariano sobre la sociedad debilitaba la moral religiosa sobre la que podía mantenerse la “tranquilidad pública”, por lo que Bolívar rechazó a los autores empiristas con tendencias a rechazar la religión; tendencia de pensamiento que se mantuvo firme hasta las administraciones de García Moreno (Ibid).

El mantenimiento de los valores coloniales es muy evidente, puesto que, la administración política del Ecuador, en sus primeros años, no significó un gran cambio para las relaciones entre blancos, mestizos e indios o en términos de Quintero, entre las dos partes del bloque colonial (Quintero, 1990): criollos y mestizos, por un lado, e indios, por el otro, relaciones en las que

...el sector indígena pasa a ocupar el último lugar entre los grupos dominados, puesto que, se halla excluido de la sociedad española y se le asigna el papel de proveedor de fuerza de trabajo mediante la relación ‘mitaya’, y de productor de excedentes por la imposición del ‘tributo’, en provecho de los sectores dominantes, constituyéndose, efectivamente, en uno de los principales grupos explotados (Fuentealba, 1990: 49).

La estructura social colonial se mantuvo prácticamente intacta durante los primeros años de administración republicana, pues: “casi todo el multifacético sistema de gobierno colonial de la República de los

Indios que permitió durante tres siglos la administración étnica fue incorporado al flamante Estado-nación con algunas variaciones y adaptaciones” (Guerrero, 1993: 95).

Sin embargo, desde las luchas independentistas, los sectores dominantes se empiezan a plantear los cambios a lograrse en el nuevo estado republicano, cambios que implicaban un universal de igualdad, pero en términos de asimilación de los “otros” a ese universal, el del “estado ecuatoriano”, lo que implicaba una contradicción, pues el Estado-nación de la primera etapa republicana planteaba la igualdad ciudadana, pero aun reconocía a los indios como separados del resto de la población en su calidad de tributarios.

El tributo indígena en la primera etapa de la época republicana: *“representaba casi el 50% en el presupuesto del Estado Colonial; se aplicaba a la población masculina entre 18-50 años y equivalía a 2-3 semanas de trabajo como jornalero; se pagaba en dinero que se conseguía mediante producción y venta de mercancías o concertaje; su responsabilidad era individual o colectiva...” (Fuentealba, 1990: 47).*

Durante la administración Grancolombina a cargo de Simón Bolívar se intentó abolir el tributo; el Ecuador se acoge a esta medida en 1824 cuando pasa a formar parte de la Gran Colombia, pero esta carga impositiva es restablecida en 1829 por el mismo Bolívar; y es que en las primeras décadas del estado republicano el tributo indígena tuvo gran peso en el presupuesto fiscal, decayendo posteriormente cuando aparecen otros nuevos tributos ligados fundamentalmente a la exportación del cacao en los años cincuenta.

El tributo indígena tuvo dos consecuencias importantes para las relaciones con los otros sectores de la sociedad colonial y republicana: la primera consiste en la incorporación del indígena en el mercado regional, interregional y fronterizo, pues la necesidad de costear el tributo hizo que los indígenas se incorporaran al movimiento mercantil; por otro lado, para poder pagar el tributo, los indígenas se acogieron al “concertaje”.

Concertaje fue una institución que traducido textualmente significa simplemente contrato, pero: *“‘concierto’ se convirtió en el Ecuador en un concepto estable que designa a un indio que trabaja para un hacendado sobre la base de un convenio o contrato, la diferencia con el jornalero radica en que el concierto se ha endeudado con el patrón y vive en su huasipungo en los terrenos de la hacienda” (Oberem, 1981: 309).*

Sin embargo, la figura del concertaje, a través del endeudamiento de los indígenas con los terratenientes, pasa a perder su característica de relaciones libres de trabajo, para dar paso a una relación de trabajo “huasipunguera”, en la que:

El terrateniente usufructuaba una renta en trabajo del huasipunguero y su familia, mediante una relación social, ordinariamente vitalicia, en la que el campesino se comprometía a trabajar para el terrateniente, a cambio del derecho al cultivo de un pequeño lote de tierra, el ‘huasipungo’, y de una remuneración adicional pagada en especie o en dinero. (Larrea, 1990: 108)

El tributo llama especialmente la atención de esta tesis, puesto que era un impuesto exclusivo de los indígenas, que acentuaba la diferencia entre ser indio y no serlo, pues: “...el Estado republicano había reconocido legalmente una clasificación jurídico-política de los habitantes en dos tipos: los blancos, exentos de contribución, y los indios, obligados de tributar. Por consiguiente, el sistema político representativo y de ciudadanos seguía al pie de la letra la división colonial en castas; me refiero a la separación en grupos de habitantes reconocidos, definidos e instaurados por el Estado de acuerdo a derechos y obligaciones diferentes y discriminantes.” (Guerrero, 1993: 94)

Sin embargo, es importante anotar que: “...la ‘marginación’ o ‘discriminación’ de los indígenas respecto de la sociedad y cultura española dominante, se compensaba con la posibilidad de conservar y recrear aspectos fundamentales de su identidad étnica. El tributo en particular y la prestación de otros servicios como el trabajo subsidiario, aparecían como necesarias para recrear constantemente sus ‘derechos’ sobre la tierra y, en general, sobre ‘el gobierno indígena’, como lo han señalado algunos investigadores para el caso del Alto Perú.” (Fuentelba, 1990: 50).

Fuentelba no omite señalar los derechos y exenciones que beneficiaban únicamente al sector indígena. Los indígenas, por ejemplo, no pagaban alcabalas por transacciones mercantiles y transporte como lo hacía el resto de la población; por otro lado, no estaban obligados a cumplir con el servicio militar. Si el indígena estudiaba se lo exoneraba del tributo, lo mismo sucedía si era posta, correos, maestros de capilla, sacristanes, caciques o gobernadores. Adicionalmente los indígenas que poseían fortuna quedaban sujetos a derechos y obligaciones ciudadanos, pudiendo elegir y ser elegidos.

Adicionalmente los indígenas contaban con el “cabildo indígena” con funciones político- administrativas y judiciales dentro de los “pueblos de indios”. Estos cabildos reconocían y legitimaban las autoridades étnicas proporcionando a la comunidad una cierta autonomía.

Por otro lado, las comunidades controlan la tenencia y distribución de la tierra de las comunidades. Las tierras comunales son asignadas a los indígenas durante la administración colonial del siglo XVII. Se dispuso que cada comunidad tendría una legua de tierra en circunferencia fuera de un determinado número de cuadras en el pueblo y sin contar con el páramo.

Sin embargo, entrando a la mitad del siglo XIX el Estado ecuatoriano, luego de redistribuir las tierras comunales, vendió en subasta pública las tierras “sobrantes” que anteriormente eran administradas por la comunidad y que eran arrendadas a los mismos indios o a los blancos y mestizos (Fuentealba, 1990).

Las primeras administraciones republicanas, especialmente la de García Moreno, se caracterizaron por una continuidad casi estricta de las instituciones coloniales, los indígenas mantuvieron su status social que si bien era de explotación y discriminación, por otro lado, les permitía recrear su identidad étnica con una cierta autonomía, pues las instituciones étnicas como el cabildo de indios se respetaron, manteniéndose además los derechos y exenciones asignados a este grupo marcando claramente las diferencias de carácter étnico-racial entre los sectores sociales.

En las administraciones del estado colonial y en la primera etapa del Estado republicano se puede notar una fuerte tendencia de las clases dominantes a la inferiorización del otro como resultado de las políticas asimilacionistas que proponían al universal hispanico como el único y verdadero.

El “derecho natural” se construía a partir del “derecho de gentes” o de las interpretaciones que un sector de la sociedad, los criollos, daban al “derecho natural”. En esa interpretación la desigualdad explicada ya sea en términos de “naturaleza” o en términos “psicológico-morales”, era el eje de la organización social.

Sin embargo, por otro lado, esas mismas clases dominantes daban un espacio a la diferencia, pues si por un lado la lógica de la desigualdad se evidenciaba en leyes que daban un trato desigual a los diferentes sectores de la sociedad dependiendo de su “raza” o filiación étnica,

por otro lado, esa misma desigualdad daba cabida a la diferencia; si por un lado se exigía de los indios el tributo, por el otro se les permitía mantener su propia institucionalidad y modos de vida.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, sin importar si el discurso provenía de corrientes conservadoras o liberales, los sectores dominantes proponen la extensión de la “ciudadanía” a los sectores indígenas. La primera medida a tomarse fue la de la abolición del tributo en 1857, pero al mismo tiempo ello implicó el levantamiento de los derechos y exenciones exclusivas de los indígenas. Esta situación provocó que se debilitara el espacio para la reproducción social del sector indígena como un sector diferenciado del resto de la sociedad.

A partir de aquí empieza a manejarse un discurso que procura incorporar al indio dentro de la “cultura nacional”, representada por un idioma: el castellano, en unas leyes; las leyes del Estado ecuatoriano, con “igualdad” de derechos y obligaciones. A partir de aquí, el indio pasa de ser “indio tributario” a “sujeto indio”, pues:

...la condición y situación social de la población colonizada se prolonga en la construcción de la forma ciudadana en el Ecuador como un desdoblamiento de la misma forma política pero que ya no define quiénes, al ser reconocidos como miembros del Estado-nación, gozan de derechos, sino quienes son desconocidos y, por ende, una población con derechos omitidos, sometida a obligaciones de indios a disposiciones jamás estatuidas en la letra del ‘Diario Oficial’ pero claramente conocidas y ejecutadas por consensos implícitos y la legitimidad silenciosa de la costumbre... (Guerrero, 1993: 97).

Es decir, el Estado-nación desconoció a partir de aquí, al otro como diferente en el discurso, sin embargo, en la práctica el indio conservó las obligaciones de indio bajo una “administración étnica” en el ámbito privado o del “poder local” constituido básicamente por la hacienda, la iglesia e instancias de administración estatal local.

Según Fuentealba, la eliminación del tributo significó:

...un debilitamiento de las unidades comunales, tanto en lo que respecta a su unidad interna como en lo que atañe a sus condiciones materiales de producción, abriéndose en su interior procesos de diferenciación y de empobrecimiento que actuarán positivamente para que la hacienda consolide su hegemonía en el aspecto económico y político sobre el sector indígena... (Fuentealba, 1990: 73).

Por otro lado, el Estado no tomó medidas simultáneas para suprimir el trabajo precario, situación que se mantuvo por mucho tiempo más.

No existen investigaciones suficientes acerca de la reacción del sector indígena ante estos cambios, sin embargo, según Fuentealba, se producen continuas y violentas sublevaciones que contrastan con la relativa pasividad de las anteriores décadas de administración republicana (Fuentealba, 1990).

Sin embargo, la tendencia de pensamiento caracterizado por ser antirreligioso y por enfatizar el tema de la “libertad”, “la igualdad”, “la libre competencia”, “el sistema de salario”, empezaba a calar en los diferentes sectores de la sociedad, en especial en las nacientes burguesías. Así gobiernos como el de Urbina y Robles, influenciados por las ideas del liberalismo, toman medidas como la liberación de los esclavos y la abolición del tributo indígena.

Empieza, entonces, una etapa a la que Muratorio (1994) llama “progresismo” comprendida entre 1884-1895, en la que las elites empiezan a considerar la necesidad de “presentar” la imagen del Ecuador como una nación diferenciada con un carácter e identidad propia. Como dice Muratorio:

El nacionalismo es una práctica de identidad que procede a establecerla por el mecanismo de inclusión de lo supuestamente homogéneo y exclusión de la diferencia. Es un principio de organización social y una ideología de identidad y diferencia que se construye con el fin de legitimar interna y externamente a las naciones-estado o, como señala Hobsbawm (1990:9-10), a veces tiene como resultado el inventarlas (Muratorio, 1994: 17).

El otro, el indígena, fue asumido por las elites como una necesidad de plantear al mundo “civilizado” la diferencia que la naciente nación tenía con respecto a España. Este intento por recrear la propia auto-identidad de las elites, no estuvo exento de ambigüedades y contradicciones:

El ‘criollismo’ (Lavallé 1990,1992) fue la búsqueda de una identidad, específicamente, americana que afirmaba la diferencia con lo español, especificidad que, por una parte se vio necesitada de incorporar la diferencia del Otro indígena para separarse de lo español, y, por otro de hacer una ‘exasperada reivin-

dicación de su hispanidad (Lavallé 1992: 25) porque esta era puesta en duda por los prejuicios teóricos vigentes en la península (Muratorio, 1994: 17).

Por lo que el indio fue incorporado al ser nacional, pero de manera que la desigualdad real existente en el seno de la nación no apareciera, pues presentar al indio real significaba dar una imagen del país de “atraso” e “incivilización”. La imagen del indio incorporada a la nueva identidad de la nación fue, entonces, la del indio ancestral, la del Cara o el Inca, también ellos nobles y aristócratas (Muratorio, 1994).

El progresismo con tendencias liberales, pero moderadas, representaba los intereses de una burguesía costeña que al decir de Muratorio: “*usó a los Indios como ‘peones semióticos’ para sus propios intereses iconográficos y para legitimar sus propios éxitos económicos. En este proceso también empezó a construir una imagen del Ecuador como Ser colectivo. En este sistema dominante de representación, la imagen del mestizaje emerge como una ‘ficción maestra’ construida en un proceso dialéctico de exclusión e inclusión del Otro indígena*” (Muratorio, 1994: 177).

Es decir, que en esta etapa se consideraba positivamente el mestizaje, pero entre el “blanco moderno y actual” y el “indio aristocrático” de un pasado ancestral, el mestizaje real entre ese “blanco” y el indio actual era considerado negativamente, pues las teorías europeas del mestizaje, en las que a este se lo veía como un medio de contaminación con la barbarie, tenían mucha influencia sobre las elites gobernantes (Muratorio, 1994).

Es interesante recalcar que esta imagen del Ecuador fue creada en función de una idea evolucionista respaldada por un cientificismo con tendencias racistas muy legitimado en la Europa de la época, en la que las sociedades partían de la “barbarie” hasta llegar a la “civilización” cuyo espejo era fundamentalmente Europa.

Por lo tanto, la imagen que el Ecuador pretendía proyectar era, precisamente la de la salida de esa barbarie y su triunfal entrada en la civilización, para lo cual debía ser escondido al otro, al indígena, pues su verdadera imagen no correspondía con la civilización, sino que más bien se acercaba a la de la barbarie (Muratorio, 1994).

Esta corriente de pensamiento fue muy difundida entre los más destacados pensadores ecuatorianos, sobre todo, en escritores románticos como Juan Montalvo y Juan León Mera (Muratorio, 1994).

Los sectores tradicionales de las clases dominantes por su lado, proponían comprender la realidad social a partir de dos instituciones: la iglesia y la familia en defensa de una estructura tradicional de la sociedad que acentuaba la función de la autoridad paternal y del nacionalismo. Los problemas sociales, dentro de esta tendencia, continuaban siendo tratados a partir de la psicología y la moral (Roig, s/f.).

Se perfilaban, entonces, dos posiciones antagónicas: el pensamiento liberal que luego desembocó en el radicalismo y, el pensamiento conservador que introduciendo algunos cambios continuó con un pensamiento fuertemente legitimador de la sociedad tradicional, religiosa y latifundista.

A pesar de las diferentes tendencias de pensamiento que se perfilaban en el Ecuador de fines del siglo XIX, la consolidación de la estructura hacendaria en la sierra relacionada con el abastecimiento de productos al mercado nacional, y de la costa relacionada con la actividad agroexportadora, sobre todo, del cacao, basada en relaciones laborales precarias fue un hecho que continuó afectando al sector indígena y campesino hasta bien entrado el siglo XX.

La estructura hacendaria se basaba en dos aspectos fundamentales: el monopolio de la tierra y en el control de la mano de obra a través de mecanismos como el concertaje y la prisión por deudas: *“En efecto, en torno a estas estructuras se engarzaba una serie de comunidades indígenas en situación de ruptura frente a recursos productivos fundamentales. Para paliar sus necesidades, los campesinos se habían visto obligados a vincularse a la gestión hacendaria bajo múltiples modalidades productivas, donde predominaba la entrega de trabajo a cambio de recursos o servicios extendidos por el hacendado”* (Almeida, 1990: 170).

Dependiendo de como se daba este vínculo laboral con el hacendado se diferenciaban las comunidades propias, es decir, las que se desarrollaban dentro de las haciendas y las comunidades libres, cuyos miembros se relacionaban con las haciendas en calidad de “yanaperos” o peones “libres”...

Sobre este sistema integrado de economías campesinas se levantaba el poder político de un terrateniente, el cual dependía económicamente de la sobreexplotación de sus campesinos, dentro de una racionalidad centrada en la producción de bienes agropecuarios para el mercado interno y el disfrute suntuario de su utilidad (Almeida, 1990: 171).

Sin embargo, el auge de la exportación cacaotera experimentado hacia finales del siglo XIX y la correspondiente introducción del Ecuador dentro del mercado mundial como proveedor de materias primas, impuso al país el reto de realizar una reforma radical que permitiera la inserción del país en un régimen capitalista.

Esas reformas implicaban entre otras cosas la disolución de las relaciones precaristas de trabajo base de la estructura hacendaria de la época. Difícil tarea, puesto que, implicaba romper con la tradicional política conservadora-terrateniente profundamente arraigada en el Ecuador. Implicaba, además, combatir a un fuerte aparato ideológico que calaba las raíces de la misma cultura ecuatoriana: la iglesia Católica.

En este contexto, el liberalismo que se perfilaba algunos años antes, entra en una etapa de ascenso con un discurso en el que predominaba la doctrina de la “libertad”. Esta corriente de pensamiento deriva en el radicalismo, el mismo que pone nuevamente en vigencia la problemática de la opresión de las masas campesinas. El discurso radical hablaba de “luchas” para alcanzar la liberación de las masas campesinas con el objeto de incorporar al país dentro de la órbita de las grandes potencias mundiales (Roig, s/f.).

En este discurso del liberalismo radical, que Roig llama “liberalismo libertario”, la sociedad es un ente dinámico en el que cabe la palabra “lucha” y los conceptos de pueblo y multitudes, vuelven a cargarse de significados positivos, a diferencia del pensamiento tradicional en el que la sociedad era tomada como un ente estático susceptible de análisis, pero no de experimentación.

En el discurso del “liberalismo libertario”, términos como “dominación”, “explotación” y “servidumbre”, cobran nuevamente vigencia y la desigualdad vuelve a ser entendida bajo los parámetros de la relación opresor-oprimido, es decir en términos históricos y no de naturaleza, psicología o moral (Roig, op., cit.).

El indio dentro de este discurso: *“vuelve a retomar la imagen de la independencia del indio miserable, oprimido y vejado, pero no para liberarlo de la opresión española, sino para deslegitimar el papel de la administración política conservadora y el rol protector de la iglesia con respecto a los indígenas”* (Muratorio, 1994: 18).

Nuevamente se presenta el escenario donde un grupo, los criollos, proponen la igualdad de todos los miembros de la sociedad, pero en términos de asimilación al universal que ellos proponen. Ese universal

ya no es el que proponía Bolívar en su momento, el de la comunidad hispánica, sino un universal definido por el concepto “progreso” o mejora a través del tiempo para alcanzar un fin determinado.

Este pensamiento reconocía la evolución de las sociedades adviniendo que se dan avances en la sociedad en función de la complejidad, especialización e institucionalización; evolución cuyo punto culminante se podría reconocer en las sociedades europeas.

En el pensamiento de Abelardo Moncayo, uno de los principales gestores del liberalismo, el indio es tomado como instrumento para deslegitimar el poder de la iglesia y del sector político conservador. Para hacerlo recurre a una imagen del indio como un ser desgraciado debido a la opresión de la que han sido objeto por parte del poder conservador y terrateniente; así, términos como degradación, indolencia, tristeza, brutalidad, desconfianza, timidez, superstición, ignorancia, son utilizados para describirlo, y es que, según Guerrero, la exaltación de la desgracia del indio servía, al mismo tiempo para deslegitimar al opresor y para resaltar la imagen del salvador:

En síntesis, “el carácter del indio”, la apreciación de la psicología y del grado de conciencia, la evaluación de la inteligencia y la sensibilidad define en la estrategia un punto crucial. Las descripciones de la miseria y hasta de la degradación física carecen de suficiente alcance. Hay que alcanzar lo profundo, lo sublime y sagrado de un ser: su “alma”. La culpa, y por ende la deslegitimación histórica, de quienes han pervertido su esencia, no tiene calificativo; por oposición recíproca, tampoco lo tiene, pero, en cuanto a grandeza, la tarea de quienes han de liberarlo, de los encargados de la regeneración del indio, los civilizadores (Guerrero, 1994: 229).

El cambio que, sobre todo, las nacientes burguesías auspiciaban, requería, entonces, de una verdadera revolución política e ideológica. Las condiciones para el estallido revolucionario liberal estaban dadas: “*En la Revolución de 1895 confluyen dos proyectos políticos: el de la burguesía que, ya con el control de la economía, pugnaba por la dirección del Estado, y el de los campesinos que luchaban por la tierra y la supresión de las instituciones serviles*” (Ayala Mora, 1990: 119).

La figura de Eloy Alfaro condensó al líder que llevó a cabo esta revolución el 5 de junio de 1895. A partir de esta fecha se dan profundos cambios en el Ecuador especialmente a nivel ideológico, puesto que, se

promulgó una Constitución en la que consagró la libertad de conciencia y de cultos, y que, posteriormente, incluyó como función del estado la “protección de la raza oprimida” (Guerrero, 1994).

Sin embargo, a nivel político, Alfaro una vez en el poder tomó, más bien, una actitud conciliadora con el sector político tradicional, sin realizar reformas que vayan de acuerdo con el tono de radicalidad con el que llegó al poder; y es que las reformas prometidas implicaban medidas en contra de los intereses de las clases dominantes, con la consiguiente pérdida de apoyo de la burguesía bancaria costeña y la radical oposición de los latifundistas serranos. Para el sector indígena específicamente la revolución no significó cambios estructurales, pues: “*El Estado de la Revolución Liberal no eliminó ni substituyó al poder local como administrador étnico. Menos aún pretendió suprimir la división de facto entre ciudadanos blancos y sujetos indios*” (Guerrero, 1993: 97).

Sin embargo, se intentó tomar medidas tendientes a atraer mano de obra indígena hacia las haciendas cacaoteras de la costa, es por ello que, en 1897 se abolió legalmente el concertaje, sin que ello significara la abolición definitiva del trabajo servil en las haciendas serranas, sino que más bien los terratenientes tomaron medidas para asegurar el acceso a la mano de obra indígena: “*Básicamente, aumentó el asedio y usurpación terrateniente sobre los recursos comunales de campesinos que aún los detentaban, así como las tasas de explotación ejercidas en contra de las unidades campesinas insertas en las haciendas*” (Almeida, 1990: 171).

Leonidas Plaza le sucede en el poder a Eloy Alfaro. Durante su gobierno se retoma la radicalidad revolucionaria liberal solo en el hecho de la total y definitiva escisión entre el Estado e Iglesia. En lo político, en cambio, se consolida el pacto entre la burguesía costeña que se incrustó fuertemente en la dirección del Estado y el sector latifundista serrano que aseguraba así el sistema de hacienda en detrimento de los sectores populares y campesinos que pugnaban por cambios estructurales que les permitieran mejores condiciones de vida.

El liberalismo entra en una etapa de consolidación cambiando rápidamente de discurso. De la doctrina de la “libertad” se pasa a la doctrina del “orden”. En este nuevo discurso se da por sentado haber tomado las medidas para satisfacer las necesidades de todas las clases sociales, por lo que no se justificaban actitudes “revolucionarias”. Por otro lado, el tema de la desigualdad vuelve a ser tomado como un problema de mentalidad aunque aun explicada por la opresión (Roig, op., cit).

La nueva imagen del estado protector abre, según Guerrero, canales de comunicación con los indígenas, pero inaugurando una modalidad de representación:

...estableció una ventriloquía política. A través de mediadores étnicos privados y públicos del bando progresista (del teniente político al tinterillo, pasando por los compadres del pueblo o de la capital), un conjunto de agentes sociales blanco-mestizos habla y escribe en nombre del indio en términos de su opresión, degradación y civilización (Guerrero, 1994: 240). El indio es, entonces, representado ante el estado por el otro.

Se vuelve nuevamente a hablar, como en el bolivarianismo, de “emancipación mental” o de la “segunda independencia” que consistía en un proyecto educativo para el “pueblo”. La “emancipación mental” fue parte de los proyectos políticos de la “clase propietaria” como denomina Roig a la clase terrateniente de la sierra y agroexportadora de la costa.

La clase tradicional de la sierra proponía un “desarrollo hacia dentro”, en el que se trataba de consolidar la estructura social vigente. La otra fracción, la agroexportadora intentaba, en cambio, un desarrollo “hacia afuera”, es decir, intentaba ingresar a la nación como apéndice de la revolución industrial europea; para llevar a cabo cualquiera de estos proyectos era necesario recurrir a la “educación del pueblo” (Roig op., cit.).

Sin embargo, en esta fase ambos proyectos integraban el “liberalismo” dividido en dos alas: una “moderada y tradicionalista”, hija del tradicionalismo conservador auspiciado por la iglesia que: “*tuvo que situarse en el mismo campo instaurado por el discurso liberal; tuvo que competir, negociar y colaborar con el estado en la pedagogía y escolarización masiva primaria del buen ciudadano, para construir la nación homogénea de los ecuatorianos*” (Guerrero, 1994: 236). Esta al acabó denominándose “partido conservador”; y la otra “*radical*” que se apropió del nombre de “*liberal*” (Roig, op., cit.).

Sigue, entonces, una etapa de pensamiento influida por las anteriores representaciones mentales del indio en la que aparecen corrientes de pensamiento que explican al hombre y a la sociedad a partir de parámetros en los que el concepto de “raza” o de “esencia” tienen un papel fundamental. La “Psicología de los Pueblos”, tendencia de pensa-

miento muy extendida en Europa, pasa también en Latinoamérica a explicar a la sociedad.

Entre los autores que influyen esta tendencia en el Ecuador y Latinoamérica tenemos a Hegel, Wundt, Fouille y Le Bon; en todos ellos se encuentra la idea de la existencia de una psique del pueblo, algunos, incluso, como en el caso de Hegel, llegan a asegurar que el “pueblo” es una entidad metafísica, y que existe un “genio del pueblo” o “genio de las razas” (Roig, op., cit.).

La psicología de los pueblos, de la cual el pensamiento de Espinoza Tamayo es relevante en el caso ecuatoriano, se ve claramente influenciada, sobre todo, por el pensamiento de Le Bon, el mismo que presenta fórmulas decididamente racistas que hablan del “genio” de los pueblos o de “mentalidad” de los pueblos, entendida como “alma de la raza” sobre la base de una distinción entre “razas superiores” y “razas inferiores” (Ibid).

En este contexto, para Espinoza Tamayo el indígena estaría en desventaja frente a la “raza” hispana, puesto que, su “mentalidad” estaría llena de defectos. El autor, considera la indolencia como una de las características del indio lo que, a su vez, lleva al desaseo y a la miseria; por otro lado, como cualidades secundarias señala el servilismo, la astucia y el disimulo.

Todas estas son consideradas como características de una mentalidad inferior que podría alcanzar mayor grado de desarrollo a través de la educación:

Una sola cosa puede levantar el estado moral del indígena, y es una educación bien graduada y conducida, que se adapte a la psicología especial y al estado actual de su mentalidad, que poco a poco la vaya desbrozando, por decirlo así, y quitándole la corteza que los años de abyección y servidumbre han hecho crecer en su imaginación, encerrándola en los estrechos límites en que hoy se encuentra (Espinoza Tamayo, 1980:155).

Cuando este autor habla, en cambio, de la “raza conquistadora” se refiere a ella en otros términos, así: la altivez, el orgullo, el concepto especial del honor, la solemnidad, son las cualidades legadas por la “raza” hispana.

También el autor hace referencia a la “raza” negra como componente de la sociedad ecuatoriana, asignándole un papel negativo en la sociedad:

Están de acuerdo casi todos los sociólogos en pronunciarse contra la mala influencia que su mezcla con las demás razas ha ejercido para la constitución del tipo sud-americano, aportando caracteres psicológicos y cualidades mentales inferiores (Ibid).

La mezcla de estas “razas” y, por tanto de estas mentalidades, según el autor, ha dado lugar a una sociedad donde predomina el mestizaje, en el que, la “raza” india y negra son consideradas como un estigma, así, al referirse a la presencia de la “raza” blanca en el Ecuador Tamayo nos dice:

... aunque el número de individuos de raza blanca pura sea muy restringido, el de individuos de raza blanca con estigmas de mestizaje de indio o negro es muy crecido y los escritores más exigentes como Wolf, calculaban su número en la tercera parte de los habitantes del país (Ibid).

La mezcla de estas razas, según el autor, da como consecuencia un pueblo con una mentalidad particular. Influenciado por la descripción de la psicología de los pueblos sudamericanos esbozada por Bunge, señala que la pereza, la indolencia, la apatía, la vehemencia, la volubilidad el orgullo y la falta de originalidad son cualidades: “*características de las tres sangres que corren por nuestras venas: la india, la negra y la hispana*” (Roig: 96, s/f). Por lo tanto, las cualidades son para Espinosa Tamayo una cuestión de “raza”.

Dice Espinosa Tamayo:

indudablemente que a la indolencia y a la apatía se debe nuestro retraso en la vida progresiva de los pueblos; a la vehemencia, las veleidades de nuestra vida política, la facilidad de nuestros entusiasmos y la inconstancia en las empresas que requieren tenacidad; al orgullo, el desconocimiento que nosotros mismos tenemos; y a la falta de originalidad debe atribuirse el que solo seamos imitadores y el que las facultades inventivas no se hayan desarrollado entre nosotros (Roig: 97, s/f).

La lógica de la inferiorización ha calado hondamente en el discurso criollo, pues este acepta una visión degradada no solo de los otros, de los indios, sino de sí mismos, frente a una Europa considerada como el ejemplo de civilización.

Se puede notar, además, la influencia del pensamiento de Herbert Spencer sobre la Psicología de los Pueblos aplicada a América Latina. Su pensamiento evolucionista concedió un fuerte poder explicativo a la psicología de los pueblos, para la explicación de la “evolución social”.

Así, cuando Espinosa Tamaño habla de la educación como único medio para cambiar los defectos del pueblo, señala que esta no da sus efectos inmediatamente, sino que se requiere de generaciones para cambiar una determinada conformación cerebral:

Aunque más escasamente, también la clase popular, ha comenzado a dar su contingente a las Universidades, si bien es de notar que tal contingente viene siendo dado desde los primeros tiempos de la República. Pero se nota un hecho curioso, y es, que sin duda, por falta de acostumbramiento de las funciones cerebrales, en virtud de la ley de herencia, los primeros tipos de hombres cultos salidos de la clase popular que generalmente son hombres de color, no son espíritus sobresalientes, ni por la fuerza de él, ni por la solidez de los conocimientos adquiridos (Espinosa Tamayo, 19: 206).

Se puede notar claramente la influencia de la sociobiología, que sostiene que las características de una determinada sociedad tienen una directa relación con las leyes de la herencia. La educación, sin duda mejora la mentalidad, pero lo hace a través del tiempo.

El proyecto educativo, entonces, debería tender a eliminar todos esos defectos de nuestra psicología. La escuela, según Espinosa Tamayo, a la que todos deberían asistir, tendría el objetivo de reformar, sobre todo, los hábitos de turbulencia. El objetivo de la universidad, en cambio, sería el de fomentar la moralidad política de las clases dirigentes, mediante la creación de elites en las que primaran los altos ideales.

En el pensamiento de Espinosa Tamayo, se ven claramente estructuradas las dos lógicas del racismo, por un lado se inferioriza al otro, al aducir la presencia de mentalidades inferiores, y por el otro, se habla de “alma de la raza”, o de la “nación”, se habla de una expresión “exclusiva”, única e irrepetible de la naturaleza humana.

Aunque el pensamiento de Espinosa Tamayo pretende en algún momento no caer en los determinismos, tomando a veces una posición ecléctica en la que se introduce también, los aspectos económico-políticos como condicionantes de la no consecución del anhelado “progreso”, no puede liberarse de las influencias que indican al factor étnico y racial como el causante de el atraso en la “evolución social” del Ecuador.

La anterior línea de pensamiento se ve matizada por otras tendencias liberales que critican duramente a la psicología de los pueblos y a otras doctrinas europeas que aducían una inferioridad esencial en los hombres a partir de su color de piel o de las formas craneales (Roig, op., cit).

Pensadores como Agustín Cueva (1878-1938) rechazan posiciones que naturalicen la desigualdad y la opresión. Rechazan, además, posiciones que sostengan la superioridad de las razas sobre el mito de la pureza de sangre: “*probando, en primer lugar, la inexistencia de las razas ‘puras’ y, en segundo lugar, la capacidad del denominado mestizo*” (Roig, sf: 71).

Sin embargo, Cueva no supera la idea de la inmigración europea para traer al Ecuador, no solo capital, sino “buenas costumbres”, lo que nos lleva a pensar que en esta etapa no se dio la superación del determinismo racial en la explicación de la sociedad ecuatoriana.

Paralelamente, la naciente sociología planteaba también la necesidad de educar e instruir a los indígenas: “...*lo esencial en el Estado, digamos, es el espíritu, que se vale del conocimiento y del arte. Es decir, que debemos dar ideas y sentimiento a la Raza India, antes que nada; es decir que es menester instruirle y educarla.*” (Pérez Guerrero, 1986).

Luego de superar este obstáculo Ecuador encontraría su “télesis social”, o, en otras palabras, alcanzaría una “personalidad” o un “espíritu propio” como nación. Sin embargo, ese espíritu solo se alcanzaría si los otros, los indios asumen el universal de ego:

Formemos, pues, su alma a imagen de la nuestra; démosles nuestras necesidades, ideas y sentimientos y estará hecho lo principal: lo demás seguirá como efecto, como una consecuencia....Mientras no modifiquemos el espíritu indio, inútil es todo; aunque le demos todas las riquezas, todos los privilegios, todos los honores de la tierra, el indio seguirá siendo indio siempre, y será más extraño a nosotros que nosotros a los europeos y asiáticos (Pérez Guerrero, 1986: 98).

Sin embargo, esta tendencia procura la cultura y el progreso para todos los miembros de la sociedad y no solo para sus elites como en el pensamiento de Tamayo.

La “turbulencia del pueblo” vuelve, entonces, a ser explicada en términos de mentalidad. Mientras tanto, en la medida en que los anhelados cambios ofrecidos por la revolución no llegaban, los gobiernos liberales tuvieron que enfrentar la oposición de varios sectores de la sociedad, especialmente de los más explotados.

El gobierno de Plaza tuvo que afrontar las revueltas montoneras lideradas por militares en la costa norte del país. Por otro lado, se dieron levantamientos indígenas a lo largo de toda la sierra:

Los levantamientos indígenas de las primeras décadas se produjeron por dos razones básicas: a) en defensa de tierras y recursos ocupados arbitrariamente por los gamonales...; y b) en respuesta a abusos cometidos en su contra, tanto por hacendados como por funcionarios públicos empeñados en someterles a una ‘racionalidad’ que los indígenas no la compartían como propia (Almeida, 1990: 174).

Como consecuencia de las tensiones en el campo y de las recurrentes amenazas de levantamiento indígena, además de las presiones ejercidas por la burguesía agroexportadora para la modernización de las relaciones productivas, el gobierno de Baquerizo Moreno en 1916 abolió la prisión por deudas, mecanismo que hacía todavía posible el concertaje de facto (Ayala Mora, 1990).

A inicios de la década de los veinte empieza la vertiginosa caída de los precios del cacao en los mercados internacionales. Esta situación provoca una aguda crisis económica que va de la mano con movimientos de agitación social acelerando procesos de creación de organizaciones laborales que se van uniendo a las ya existentes y que junto a otros sectores como el artesanal y los subempleados generaron en el país un clima de protesta generalizada ante la falta de cumplimiento de las promesas de los gobernantes.

Esta situación culminó con una gran marcha pacífica realizada en Guayaquil el 15 de noviembre de 1922, la misma que fue repelida violentamente por el gobierno de Tamayo, provocando una masacre.. Es por ello que: “...ese 15 de noviembre de 1922 no pudo ser borrado como

un hito inicial en la lucha de los trabajadores ecuatorianos (Ayala Mora, 1990: 161).

El pacto entre la burguesía costeña y el sector latifundista serrano fue difícil de romper y se prolongó hasta entrados los años 20 cuando, el modelo liberal agroexportador y bancario entra en una profunda crisis que termina en la “revolución Juliana” del 9 de Julio de 1925: “*se trataba en realidad de un movimiento de carácter antioligárquico, dirigido en primera instancia contra el Banco Comercial y Agrícola, institución que no solo dominaba las finanzas nacionales, sino que además se permitía el lujo de designar desde el Presidente de la República hasta ministros y subsecretarios. La lucha contra esta columna vertebral de la burguesía distó mucho, sin embargo, de ser radical, limitándose a establecer ciertos controles insuficientes para poner en vereda a los poderosos banqueros de Guayaquil*” (Cueva, 1990: 91).

La “Revolución Juliana” trajo consigo algunas medidas sociales dirigidas, sobre todo, al sector obrero, pero que de ninguna manera significaron reformas estructurales:

La asamblea de 1929, sentó además algunos principios progresistas para la época, como el de la función social de la propiedad y la representación de las minorías políticas; estableció el habeas corpus y reconoció derechos para los hijos ilegítimos. En este periodo se instituyó también la Caja de Pensiones para empleados públicos, se dictó una legislación laboral para contratos, jornada máxima desahucio, trabajo de mujeres y menores y se crearon inspectorías de trabajo (Cueva, 1990: 95).

La revolución tiene también efectos positivos para el sector indígena, puesto que, el Estado adquiere mayor independencia frente a las clases dominantes, lo que permitió aumentar su capacidad de intervención en el ámbito de la administración étnica delegada al sector privado. (Guerrero, 1993). Sin embargo, según Cueva, en el mismo año hubo gran represión contra los levantamientos indígenas.

La década de los veinte se caracterizó no solo por la agitación política y social, sino por la ebullición de diferentes tendencias de pensamiento social. El pensamiento socialista empieza a adquirir peso político también en esta década. Para algunos autores, el pensamiento socialista en el Ecuador tiene sus antecedentes en pensadores como Juan

Montalvo, José Peralta o Belisario Quevedo, quienes denuncian la situación social y política del país.

Sin embargo, el socialismo va más allá de la denuncia, pasando a explicar los problemas políticos, económicos y sociales en base a la estructura de clases de la sociedad. Proponen, por tanto, la creación de una sociedad sin clases a través de la colectivización de los medios de producción.

La razón humana, a través de la ciencia, fundamentaría el nuevo modelo socioeconómico, sin dejar actuar, como en el liberalismo, a la ciega ley de la oferta y la demanda.

Por tanto, en el pensamiento socialista la problemática social ecuatoriana no es explicada en términos de raza, de psicología o de moral sino de clase. Incluso la terminología de denuncia de las condiciones de vida de los “indios” en este discurso cambia para utilizar la palabra “campesinado” designando a estos sectores sociales en términos no étnicos, sino de clase, homologando sus intereses con los de otros sectores de la sociedad ligados al agro.

En el pensamiento socialista la desigualdad y la opresión es el tema central de su discurso, por lo que se lo puede considerar como un discurso “libertario” que denuncia los problemas de explotación, pero en términos de clase. La parte étnica del problema social del Ecuador pasa a un plano secundario aunque no se pueda afirmar que el determinismo racial, muy difundido en el pensamiento social haya sido superado por el pensamiento socialista en el Ecuador de esta época. Los indios, por su parte, acogen este discurso en la medida en que les dio un espacio para exponer, al menos en parte, sus aspiraciones.

Por otro lado, los años 20 fue también una época de reestructuración de las fuerzas políticas creándose los modernos partidos políticos. El naciente Partido Liberal se distinguió de los liberales de la burguesía tradicional por sus propuestas más radicales con influencias de corte socialista. También los conservadores se reorganizaron políticamente basando sus propuestas en la doctrina Católica y el fascismo italiano. Surgió, además, formalmente, una nueva fuerza política: el socialismo que se estableció como partido en 1926 y que dio al escenario político ecuatoriano un nuevo matiz: *“La fundación del socialismo va más allá de la constitución de nuestro primer partido de izquierda; representó un fuerte impacto en toda la estructura ideológica, ya que se abrió todo un*

espacio de debate alrededor de los derechos sociales y la organización del pueblo” (Ayala Mora, 1990: 165).

El Partido Socialista empieza su tarea organizativa en el agro al establecer como sus puntos débiles la estructura hacendaria tanto de la sierra como de la costa. Se organiza, entonces, a los campesinos en sindicatos, estableciendo como derrotero de las luchas el aspecto salarial tanto de huasipungueros serranos como de finqueros y sembradores costeños (Almeida, 1990).

Este intento por incorporar a los indígenas dentro de la lucha obrera tuvo sus limitaciones en el determinismo racial que aún tenía mucha fuerza dentro de toda la sociedad, y que a pesar del intento del pensamiento socialista de desplazar la idea de la raza o etnia a un segundo plano en la explicación de la sociedad, aún continuaba ejerciendo su influencia: “...*el incipiente movimiento obrero tenía también imaginarios sobre los indígenas que establecieron fronteras rígidas basadas en estereotipos racistas* (cfr. Bustos 1992: 98). Alonso Tinajero, un delegado al Congreso Obrero de Ambato de 1938 expresaba la visión dominante de la época:

Sin el ánimo de contrariar las exposiciones de los que me antecedieron en la palabra tengo que manifestar que los indígenas no están en condiciones de exponer peor de defenderse. Y si es que permitimos la representación del indio tendremos que lamentar las consecuencias porque si vienen no vendrán quienes puedan explicar sus sufrimientos, sino ciertos capataces convertidos en el azote de sus mismos compañeros...El indio civilizado es un enemigo para sus compañeros y la sociedad, por lo mismo no soy penegirista de que se le saque de su condición. El nació para el agro...(para) trabajar y nada más (en Bustos 1992:98)” (Figueroa, 1997: 199).

Se puede notar, entonces, que aun dentro del naciente movimiento obrero existe la tendencia a establecer claramente una diferencia entre el “nosotros” y los “indios”, basada en la idea de que al “civilizar” al indio, este por su naturaleza traiciona a los de su propio grupo, por lo tanto no conviene su autorepresentación dentro del movimiento.

La década de los treinta se caracteriza por una continua crisis económica ligada a la inserción dependiente del Ecuador en los mercados mundiales y a la caída de las exportaciones. Adicionalmente, se dan trastornos monetarios y financieros que dan como resultado: “*desocu-*

pación, subconsumo, crisis mercantil, debilidad económica y conflicto político” (Miño, 1990: 39). En lo político se evidencia una crisis del poder, pues se suceden 17 gobiernos caracterizados por representar nuevamente los intereses de la clase terrateniente e incluso los de la oligarquía liberal (Almeida, 1990). La agitación social fue otra de las características de esta etapa. En el sector campesino, se evidenciaba una alta conflictividad, especialmente de las zonas de Cayambe en la sierra y Milagro en la costa.

La profunda crisis en la que se sumió la economía en esta etapa recayó sobre los sectores más débiles de la sociedad. En el campo serrano, los terratenientes buscaron medidas para incrementar nuevamente su renta, pues, esta había disminuido notablemente debido a la baja en los precios de los artículos ligados al mercado interno.

Los terratenientes, entonces, empezaron a exigir más horas de trabajo a los huasipungueros y sus familias; por otro lado, procedieron a levantar barreras legales a los comuneros, con el fin de ocupar tierras pertenecientes a las comunidades aledañas. Estas circunstancias desembocaron en revueltas y movilizaciones en la sierra que se dan a lo largo de toda la década (Almeida, 1990).

En este contexto resurge con fuerza el indigenismo que tuvo sus orígenes en el Ecuador a finales del siglo XIX cuando se denunciaba la problemática indígena, intentando, a través de políticas proteccionistas frenar el avance de los latifundios sobre las tierras indígenas (Figueroa, 1997).

En los años treinta, el movimiento indigenista recobra fuerza, aún influenciado por tendencias de pensamiento que definían a los sectores indígenas como incapaces de autorepresentación, puesto que su falta de “educación” y de “cultura” no les permitía ser parte activa de la sociedad.

Uno de los más importantes representantes de esta tendencia fue Pío Jaramillo Alvarado y su obra “El Indio Ecuatoriano” editada en 1922, donde se denuncia la situación del indio ligado a la hacienda, y se intenta promover un tipo de comunidad libre que se suponía ayudaría a superar el “problema indígena”: “*En el discurso indigenista la comunidad indígena libre era un sector que podría cumplir importantes roles: el comunero libre, a diferencia del concertado, tenía un espíritu emprendedor abierto a una ideología de integración y desarrollo:*

‘el comunero es trabajador, bien nutrido, viste con aseo, sabe defender sus derechos ante las usurpaciones de los hacendados vecinos, recobra zonas de cultivo abandonadas, utiliza la irrigación, constituye el núcleo reivindicatorio de los derechos agrarios del indio, organizando las huelgas; trabaja como peón libre sin admitir concertajes, y por todos estos caracteres, el hacendado no mira bien al comunero y propaga la urgencia de dividir los territorios que este ocupa’ (Jaramillo (1922) 1980:150)...El comunero libre representaba también la posibilidad de la disolución de los lazos colectivos atávicos y, por lo tanto, la posibilidad de la introducción de la mediana propiedad capitalista:

‘...cuando las comunidades se desarrollan en localidades que les permiten recibir la influencia de la cultura objetiva y los estímulos de la instrucción, el sistema comunal suele disolverse insensiblemente, apareciendo la pequeña propiedad con sus ventajas inherentes’” (Figueroa, 1997: 199)

El indigenismo de los años veinte y treinta veían al indio como un problema específico al que debía dársele solución específica.

Por otro lado, el movimiento obrero en el agro seguía su curso, hacia finales de 1930, indígenas serranos de la zona de Cayambe, influenciados por el Partido Socialista, se organizan en sindicatos y realizaron protestas en las que: *“Un pliego de peticiones presentado a fines de 1930 reivindica derechos laborales como las 8 horas de trabajo, salarios, la eliminación de trabajos gratuitos, otros puntos que atañen a la coacción física de los terratenientes y a la devolución de huasipungos que hubiesen sido arrebatados. La respuesta agresiva de los arrendatarios provocó una huelga que tuvo varios meses de duración y donde la intervención de arrendatarios, Asistencia Pública y Ministerio de Previsión Social, forzaron a una salida que fue la derrota de los campesinos, pero dejó marcada la huella de la huelga como forma de lucha por primera vez utilizada en el campo serrano” (Ibarra, 1990: 178).*

En esta misma década, bajo el gobierno del General Enríquez Gallo, influenciado por las ideas socialistas, se dictan varias leyes tendientes a beneficiar al sector obrero y campesino; entre ellas: las leyes de Comunas, Previsión Social, y el código de trabajo que, según Almeida, inciden en la trayectoria de las luchas populares. Adicionalmente fue una etapa en la que se consolidaron las organizaciones populares y campesinas.

Por otro lado, en el aspecto político, se dieron también algunos cambios. El creciente subproletariado y las clases medias provocaron el replanteamiento de posiciones entre la izquierda y la derecha. Así el

Partido Socialista registro dos tendencias: “*La primera que afirmaba que el proceso debía ser conducido por el proletariado en alianza con el campesinado, deslindándose campos con la pequeña burguesía y la gran burguesía modernizante; la segunda, que fijaba la preeminencia de la pequeña burguesía en la conducción de los cambios, tomando en cuenta la debilidad política de campesinos y proletarios.*”

Posteriormente, estas tendencias habrían de desembocar, por separado, en la fundación del Partido Comunista (1931) y en la reconstrucción del nuevo Partido Socialista Ecuatoriano (1933).

Las líneas de trabajo, obviamente, habrían de diferir, por cuanto el PC centralizó su interés en la organización de sindicatos obreros y campesinos, así, se fundó la FEI, Federación Ecuatoriana de Indios en 1947 primera organización de campesinos indígenas del país que según Guerrero se convierte en:

...una suerte de aparato indigenista no estatal; preciso, un organismo de mediación, de expresión y traducción (una ventriloquía política) de sujetos sociales, los indios, carentes de reconocimiento (legalidad y legitimidad) y, por ende, de discurso reconocido y acceso directo al sistema político. Tampoco buscó erigir a los huasipungueros en ciudadanos étnicos (Guerrero, 1993: 102).

En tanto el PS consolidó su participación en la institucionalización de la democracia formal ecuatoriana, tarea a la cual se sumaron la mayoría de sus dirigentes (Almeida, 1990: 178). La intervención de los partidos políticos en el agro, también contribuyó a la degradación de la administración étnica privada, pues, los conflictos y resistencias comunales traspasaron el ámbito de lo privado a través de organismos como la FEI (Guerrero, 1993).

A principios de la década de los 40 se da un repunte en la agroexportación ligado, esta vez, al banano, situación que colaboró para la revitalización en el poder de la burguesía costeña.. Se suceden por ello en el poder varios períodos de gobierno caracterizados por ser frontalmente antipopulares y por la gran represión de la que hicieron uso.

Posteriormente, se entra en un período de estabilidad política con gobiernos que si bien representaban los intereses de la burguesía liberal iniciaron con lo que Cueva llama políticas “dearrollistas” que lograron dar una cierta, pero momentánea estabilidad económica y social al Ecuador hasta los años 60. El modelo económico que se intentaba im-

plantar en el Ecuador focalizó el problema de la economía en la producción y no únicamente en lo monetario. Se intentaba, entonces, “modernizar” al país a través de su industrialización.

En lo político, este nuevo enfoque tuvo profundas consecuencias, pues implicaba una serie de cambios a los que varios sectores tradicionales del país se oponían. El monopolio de la tierra y la disolución de relaciones laborales precaristas era una premisa para lograr la necesaria modernización del agro ecuatoriano y hacia allá tendían las políticas estatales, lo que implicó, a su vez, una intervención cada vez más profunda en la administración étnica privada (Guerrero, 1993).

El campesinado de la sierra y de la costa, que para esta etapa contaba con una estructura organizativa más eficiente en el contexto político ecuatoriano a través de los sindicatos, presionaba por mejores salarios, mejores condiciones de vida y, sobre todo, por una mejor distribución de la tierra, que a la larga desembocó en una de las reformas políticas más profundas del Ecuador: la reforma agraria. Hacia allá apuntaba también el apoyo de sectores terratenientes que encontraban viabilidad en el proceso de modernización (Almeida, 1990).

Sin embargo, el nuevo “modelo económico” no significó para los sectores indígenas y campesinos el cambio que esperaban, pues la marginal inserción de estos dentro de la estructura económica del país continuaba. Por un lado, porque el modelo no logró erradicar las relaciones de trabajo no capitalistas especialmente en la sierra, y, por otro lado, porque el sector agroexportador de la costa ligado especialmente al banano, con el que los campesinos mantenían relaciones salariales, basaban su competitividad en el mercado internacional en la utilización intensiva de mano de obra más que en la tecnificación del agro, lo que significó para los campesinos salarios que llegaban únicamente a niveles de subsistencia.

El sistema hacendatario serrano era funcional a la estructura agraria costeña, puesto que mantenía disponible la mano de obra necesaria, y por otro lado, producía bienes de subsistencia de precios bajos, todo ello también en base de la explotación intensiva de mano de obra, sobre todo indígena.

El campesinado indígena continuaba sujeto al sistema de huasipungo que llevaba a este sector a situaciones de extrema pobreza. A través del sistema de endeudamiento se permitían aun continuos abusos

de los terratenientes provocando una de las situaciones sociales más humillantes en la historia del país (Larrea, 1990).

En esta etapa se dio un relativo impulso a la industria gracias a la ampliación del mercado interno, aunque esta actividad no tuvo gran peso en el crecimiento económico del país.

El auge bananero provocó, además, la urbanización y el crecimiento de los estratos medios, sobre todo, de Guayaquil, perfilándose así, en esta etapa, como el polo de crecimiento económico del país.

El “nuevo modelo económico” se mostró incapaz de realizar una mejor distribución de los recursos, dando como resultado un sistema altamente concentrador de la riqueza: *“En síntesis, elementos vinculados a la estructura del modelo de crecimiento, como los salarios de subsistencia en el sector exportador, la funcionalidad del mantenimiento, recreación y reproducción ampliada de las relaciones no capitalistas, sobre todo, en el sector agropecuario doméstico, la naturaleza oligopólica del mercado de exportación, la participación de transnacionales extranjeras y la elevada concentración de la tenencia de tierra, conllevaron un tipo de crecimiento que benefició en forma muy limitada a las clases populares, mantuvo su situación de pobreza y se sustentó sobre ella, condujo a una profundización de los desniveles sociales y regionales y benefició solamente a reducidos sectores pertenecientes a las clases dominantes y a los estratos medios que se expandieron, sobre todo, en Guayaquil y Quito”* (Larrea, 1990: 115).

El modelo agroexportador ligado al banano entró también en crisis en la década de los 60 por la pérdida de participación nacional en los mercados externos. Por otro lado, el sistema hacendatario tradicional serrano entra también en crisis por el aumento de la demanda interna y por la diversificación y especialización de las haciendas, como es el caso de las haciendas lecheras cercanas a Quito.

Esta situación, ligada a aspectos políticos como la emergencia del movimiento indígena y en general por la presión campesina hizo que un grupo importante de terratenientes empezara a disolver las relaciones no capitalistas y a tecnificar las haciendas, por lo que, la presión campesina disminuyó y mejoró la productividad (Larrea, 1990).

El modelo de administración étnica privada empieza definitivamente a desmoronarse pues:

los patrones de hacienda hoy en día ya no gobiernan sujetos indios en sus empresas agrícolas, sino que, como eficientes capitalistas, gerencian una fuerza de trabajo asalariada. Tampoco pervive aquella nebulosa de poder (hacienda, iglesia, funcionarios estatales, vínculos privados interétnicos) cuyo ápice monopolizaban” (Guerrero, 1993: 105), se genera, entonces un vacío de poder, que es llenado de manera autónoma por los indígenas lo que crea el preámbulo para el surgimiento de un discurso indígena de corte étnico.

La dictadura militar de 1963 ante la crisis del modelo económico empieza a gestar un cambio en el que se dio énfasis no solamente al desarrollo “hacia afuera” ligado a la agroexportación, sino también: “a una ampliación y desconcentración del mercado interno, impulsado, sobre todo, por el crecimiento de la industria nacional, gestado desde el Estado a través de una política de sustitución de importaciones” (Larrea, 1990: 118). Todo ello a partir de tres medidas: impulso al crecimiento de la industria, reforma agraria y expansión de la actividad del Estado.

La actividad industrial, si bien en una primera instancia tuvo un empuje debido a la sustitución de importaciones, pronto empezó a mostrar su debilidad debido a la profunda crisis del sector agroexportador ligado al banano que minó las posibilidades de obtener las divisas necesarias para mantener la estructura industrial que se había planteado; para mitigar esta situación se recurrió al endeudamiento externo. Por otro lado, también el fracaso de las políticas redistributivas contribuyeron al debilitamiento del sector industrial (Larrea, 1990).

La reforma agraria, otra de las medidas con las que se intentaba cambiar el modelo económico, implementada además por la Ley de Abolición del Trabajo Precario, contribuyó a la disolución de la hacienda tradicional, aunque la tenencia de tierra aún estaba altamente concentrada.

Se dio por otro lado, la consolidación del Estado en el proceso de acumulación, además de su incidencia en la consolidación del sector industrial y un impulso limitado al desarrollo regional. Se modernizaron, por otro lado, la estructura fiscal y los organismos de planificación (Larrea, 1990).

El inicio de la explotación petrolera a partir de 1972, con una amplia participación del Estado en los excedentes, fue uno de los aspectos de mayor incidencia en la transformación de la sociedad ecuatoriana en esta etapa. El Estado, bajo la dirección de los militares, trata de ga-

rantizar un nuevo proyecto socioeconómico y político. Además de la modernización del Estado, se proponen el desarrollo y la integración nacionales (Sánchez Parga, 1988).

Según Sánchez Parga 1988, la integración nacional no habría sido el objetivo de los grupos oligárquicos que habrían tenido la dirección del país en etapas anteriores, puesto que, los mencionados grupos jamás lograron representarse el espacio en términos nacionales, sino parciales y regionales. Es por ello que, para este autor, el obstáculo para la integración nacional no es lo indígena, sino la mencionada parcelación de lo real.

Como consecuencia el Estado de los años setenta debe asumir un discurso homogeneizador y nacionalista para soldar una identidad nacional acorde con la necesaria modernización del Estado. Nacionalismo y desarrollo son los nuevos ejes de dicho discurso. Alrededor de las ideas de “orden” y “progreso” se propicia una unión frágil y coyuntural de los diferentes sectores sociales, gracias a la lubricación que proporciona a esta unión el auge petrolero.

En esta etapa las desigualdades entre los sectores de la sociedad son explicadas en términos de “atraso”, “subdesarrollo” y “marginalidad”, problemas que se resolverían acelerando el ritmo de crecimiento económico (Ibid, 1988).

El problema de la desigualdad era ante todo en este discurso un problema económico, el tema social central del mismo no se centraba en diferencias étnicas, de raza o de mentalidad, ni siquiera de clase, sino en la idea de una “integración nacional” con el fin de alcanzar el “progreso”, la meta era precisamente homogeneizar a la población y no profundizar en sus diferencias.

Sin embargo, el determinismo racial aun continuó, aunque ambiguamente, siendo parte del discurso social hacia finales de los años 60 y principios de los 70, aún se pensaba en los indígenas como sujetos no susceptibles de cultura, así el pensamiento de Cueva define a la cultura nacional como parches y remiendos entre una cultura aborígen destruida, una cultura europea mal copiada por las elites y una cultura mestiza mal lograda. Cueva define a la cultura nacional como parches, remiendos, como bloques deshechos su noción está próxima a las definiciones pre-boasianas que identifican a la cultura como perteneciente a las artes o a los bienes mayores, y por eso niega que los sectores pobres tengan cultura:

Comencemos por observar lo que ocurre en los sectores más pobres de nuestra población. En ellos, y cuasi huelga decirlo, las condiciones de vida en la miseria absoluta no son propicias para el florecimiento cultural (Cueva (1967) 1987:114) (Figueroa, 1997: 205). Al ser el sector indígena uno de los menos favorecidos económicamente dentro de la sociedad, entonces, según este autor, no era susceptible de cultura en los términos planteados.

Los años ochenta se caracterizan por una revalorización de las culturas indígenas. Un nuevo indigenismo marcaba la pauta del pensamiento social iniciado en esta etapa y continuado hasta nuestros días. Este neoindigenismo da un nuevo tratamiento al tema de la cultura en el Ecuador: “*El tratamiento de la cultura recibió un nuevo empuje, manifiesto en un neoindigenismo que, a diferencia del indigenismo de los años treinta, resaltó los aspectos de la diferencia, del reconocimiento de la pluralidad y de la recomposición étnica*” (Figueroa, 1997:206).

Dentro de los estudios sociales, los indígenas, anteriormente diluidos en la categoría “campesinado”, pasaron a ser un componente específico de las investigaciones:

no solo como sectores subordinados, sino como movimientos que buscan redefinir su participación en el espacio nacional con demandas y discursos propios y como actores de primer orden, en la definición de la identidad cultural nacional (Figueroa, 1997: 206).

Hasta el apareamiento del neoindigenismo el discurso acerca de la sociedad difundido por las elites se caracterizó por ser altamente homogeneizador y asimilador de las diversas culturas existentes en el Ecuador. Este discurso tendía a negar la diferencia y en muchos casos a asumir que esas diferencias eran simplemente de orden económico.

Sin embargo, hasta el apareamiento del neoindigenismo, no se había podido superar la idea de que las diferencias eran cuestión de “raza”, de “etnia”, o en otros términos de “esencia” lo que llevaba casi ineludiblemente a la inferiorización de aquellos que eran diferentes. El neo indigenismo da un vuelco a este discurso, intentando superar el determinismo racial en el pensamiento acerca de la sociedad y la cultura en el Ecuador.

El estado de los años ochenta paralelamente empieza a desarrollar políticas tendientes al reconocimiento de la diferencia, así el voto de los

analfabetos es un paso adelante, puesto que la mayoría de la población indígena era analfabeta.

Estas nuevas tendencias de pensamiento se van desarrollando en un contexto en el que los fuertes ingresos fiscales como consecuencia del boom petrolero hicieron posible una política redistributiva que fue dirigida, sobre todo, al sector industrial y agropecuario mediante la concesión de créditos subsidiados lo que condujo a la modernización de esos sectores. Sin embargo, esta política no llegó de manera equitativa a los sectores mencionados, sino que se dio un proceso de diferenciación sectorial y regional. La industria, sobre todo, y la modernización del agro, en menor medida, se vieron impulsados principalmente alrededor de las dos ciudades más grandes, Quito y Guayaquil, el resto de ciudades y provincias tuvieron un acceso muy limitado a los beneficios de los excedentes petroleros.

El campesinado y el sector indígena recibe los beneficios del petróleo de manera marginal. El limitado acceso a la tierra, la falta de empleo en el campo sumada a una estructura de precios de los productos que permiten apenas la subsistencia de los campesinos e indígenas, provocan una situación donde la migración hacia las ciudades es vista como la mejor alternativa. Si bien tanto el acceso a la tierra como el acceso a créditos se dan de manera diferenciada dependiendo de las condiciones regionales, en general se puede observar procesos de semiproletarización o proletarización definitiva de los campesinos (Larrea, 1990).

La intensa migración que se da hacia los centros urbanos en esta etapa no está en relación con una demanda de fuerza de trabajo en el sector industrial urbano, sino, más bien, se relaciona con la falta de empleo en el campo, situación que lleva al rápido poblamiento de las ciudades que no garantizan condiciones de vida aceptables para los migrantes quienes pasan a formar parte, sobre todo, del sector informal.

Otra de las características de esta etapa, es el significativo crecimiento de los estratos medios de la población, ligado, sobre todo, al crecimiento del Estado y del gasto público y a la bonanza petrolera.

Para fortalecer la incipiente estructura industrial del Ecuador, en esta etapa, no fueron suficientes los ingresos del Estado por concepto de excedentes petroleros, por lo que se inició una agresiva política de endeudamiento externo con el fin de obtener las divisas necesarias para el funcionamiento del sistema industrial. Las consecuencias de la política de endeudamiento se sentirían en los años siguientes.

La desigual redistribución de los recursos provoca un crecimiento económico también desigual, que al mismo tiempo genera pocas posibilidades de trabajo, sobre todo en el campo.

Esto determina que a pesar de la bonanza petrolera, el Ecuador no pueda superar el figurar entre los países con mayor pobreza de América Latina: “*El déficit de vivienda, la desnutrición, el subempleo y un insuficiente acceso a los servicios de educación y salud continúan siendo problemas que afectan masivamente a la población nacional, pese a los limitados avances en algunos campos*” (Larrea, 1990: 144).

Los últimos veinte años de vida republicana se han caracterizado por la sucesión de débiles gobiernos democráticos. La incapacidad de crear un modelo socioeconómico que distribuya mejor la riqueza y que resuelva los problemas básicos de la mayoría de la población, sumada a los altibajos del precio del petróleo y al gran peso que cobró la deuda externa en el presupuesto nacional, ha provocado en estos últimos años el agudizamiento de la pobreza que al empezar este nuevo siglo llega a niveles alarmantes.

Esta situación provoca que dentro de la sociedad ecuatoriana, varios sectores impugnen el modelo social y económico vigente.

El Estado, por su parte, pasa a presentar como la principal causa de la crisis a la “burocracia” y a la falta de modernización del estado, por lo que se propone:

la privatización del aparato productivo controlado por el Estado, la descentralización y descongestión administrativa, la eliminación del proteccionismo social y de los subsidios económicamente ‘irracionales’ y, sobre todo, el disciplinamiento de la fuerza laboral y la ruptura de los bolsones de producción tradicional autosuficiente (Almeida, 1993: 10).

Sin embargo, el movimiento indio de corte etnicista gestado años antes empieza a mostrar protagonismo en la escena política. El contexto inmediato para apareamiento de este movimiento estaría en: “*la disolución de la hacienda y el apareamiento de un grupo social indígena con fuerza tanto en términos políticos como económicos*” (Moreno y Figueroa, 1992: 33), además del influjo internacional en la toma de conciencia de sectores indígenas y de la influencia de las Ciencias Sociales (Ibid).

En este contexto se produce el levantamiento indígena de 1990 el mismo que impugna directamente al Estado-nación ecuatoriano en el que el indio era visto como:

un 'otro' pasivo y animalizado que hay que liberar para que, una vez modificado 'el carácter peculiar del indio' -expresión de un teórico de la revolución liberal- alcance la ciudadanía ecuatoriana, dentro del modelo evolucionista y darwinista blanco-mestizo Guerrero, 1993: 106).

El objetivo medular del levantamiento fue, entonces, buscar un modelo político donde su diferencia esté representada. Así el proyecto étnico se centró: “*en la búsqueda de un espacio que implicara su reconocimiento como 'nacionalidades indígenas' al interior del país*” (Almeida, 1993: 13).

Los argumentos del discurso del movimiento indio, muy influenciados por el neoindigenismo se basan, sobre todo, en la idea de una especificidad cultural de los indígenas, la misma que es propuesta como una alternativa al modelo social existente. En este contexto, la comunidad indígena se convierte en el eje que articula el discurso acerca de la especificidad social y cultural indígena (Figueroa, 1997).

Una de las principales características de la comunidad indígena en el discurso neoindigenista es su característica de contraposición a la racionalidad occidental: “*La comunidad sería una de las expresiones del carácter bifronte del mundo andino y expresaría lo opuesto a 'occidente'; así mientras la heterogeneidad es la característica de occidente, la homogeneidad es inherente a la comunidad andina ya que: 'la simetría es la forma ideal, o el imperativo sociológico del intercambio, de las relaciones sociales en las culturas andinas'* (Sánchez Praga 1989)” (Figueroa, 1997:208).

Otra de las características que se intenta dar a la comunidad andina es su carácter antiestatal: La comunidad como antiestatal es, a su vez, uno de los iconos sobre los cuales se intenta fundamentar las demandas de los movimientos. Así J.M. Cabascango, un líder regional de la provincia de Imbabura y alto dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, sostiene:

Ese principio de comunidad, de reciprocidad, de solidaridad que ha existido en la comunidad, ese es un aspecto muy fundamental. O sea en nuestra cabeza

está metido ese principio y eso no lo va a terminar la colonización, toda la influencia externa, la política de culturación o de integración que el Estado plantea como política nacional a los pueblos indígenas. Nosotros hemos mantenido como comunidad esa fuerza organizativa. Esa base organizativa que está sustentada en ese principio de comunidad, de trabajo colectivo, de reciprocidad, eso ni las sectas religiosas, ni los partidos políticos ni el estado han conseguido romper (Cabascango, entrevista personal) (Figuera, 1997: 209).

Las diferencias entre los indígenas y los “otros” están nuevamente marcadas, pero esta vez desde los indígenas, para quienes la reciprocidad, solidaridad, y comunidad no han sido ni serán cambiadas por influencias externas, puesto que están “metidas en sus cabezas” desde tiempos precolombinos, en este sentido, constituyen no solo una cuestión de mentalidad puesto que esta puede ser cambiada o influenciada por otras ideas, sino que esos principios serían la “esencia” de la cultura indígena ecuatoriana.

Se puede notar en el discurso social del movimiento indígena una fuerte tendencia a la diferenciación sin que esté muy claro el papel que los “otros” juegan dentro del modelo social alternativo propuesto. No se habla de ni se establece una relación con el otro, es un discurso que se encierra en sí mismo, en su especificidad, en su particularidad.

En este contexto, el Estado-nación ecuatoriano empieza a incorporar en su legislación formas de reconocimiento de la diferencia. Ejemplo claro de ello son las nuevas constituciones en las que se da un nuevo tratamiento al tema de la sociedad y la cultura indígenas. Así la reforma constitucional de 1996 contempla:

Art. 1. “El Ecuador es un país pluricultural y multiétnico. Su idioma oficial y de relación intercultural es el castellano. El quichua y las demás lenguas indígenas son reconocidas dentro de sus respectivas áreas y forman parte de la cultura nacional”.

La Constitución vigente desde 1998 incorpora a la letra de la Ley los siguientes aspectos y derechos para los Pueblos Indígenas:

La nueva constitución reconocería el derecho de los pueblos indígenas a:

- La identidad colectiva;

- A desarrollar sus tradiciones en lo espiritual, económico, social, cultural, lingüístico y político;
- A conservar la propiedad de sus tierras comunitarias (como hábitat, no como propiedad), que tendrán carácter de inalienable;
- A participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables;
- A ser consultados sobre planes y programas de explotación de recursos no renovables;
- A sus prácticas para el manejo de la biodiversidad;
- A sus propias formas de organización social y ejercicio de la autoridad;
- A la aplicación de sus normas y procedimientos en la solución de conflictos internos (derecho consuetudinario);
- A no ser desplazados de sus tierras;
- A la propiedad y valoración de sus conocimientos ancestrales;
- A un sistema educacional intercultural bilingüe;
- A fijar prioridades relativas a su desarrollo económico y social;
- A participar en los organismos del Estado y a practicar su medicina tradicional.
- Se reconocen circunscripciones territoriales indígenas cuya administración fijará la ley, donde sus idiomas serán los oficiales, además del castellano.

En la nueva constitución, entonces, se plasma la intención de cambiar la posición del Estado frente a las diferencias, guiando su política hacia la construcción de prácticas estatales, institucionales y locales, que contemplen mecanismos de participación y consulta de los pueblos mejor estructurados. Hacia la búsqueda de consensos y mecanismos efectivos de flujos de información. Hacia el respecto de la autodeterminación identitaria y cultural de los pueblos indios.

Adicionalmente, la influencia del discurso acerca del derecho a la diferencia como fenómeno mundial, se evidencia en la firma del convenio 169 con la OIT, en el que además de los derechos reconocidos en la constitución se incorpora otros como el derecho a la consulta y a la participación de los pueblos indios en todas las actividades de extracción, explotación, estudios de investigación sobre los recursos naturales existentes en sus territorios.

El espíritu del convenio 169, es que la consulta debe desarrollarse preferentemente a través de organizaciones representativas. El objetivo final de la consulta debe llegar a acuerdos efectivos que incluyan los reclamos indígenas y sus puntos de vista. El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas los siguientes derechos colectivos:

- A mantener, desarrollar, fortalecer su identidad y sus tradiciones en lo espiritual, económico, lo cultural, lo social, lo lingüístico, etc.
- A conservar la propiedad imprescriptible.
- A ser consultados sobre planes de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente.
- A participar en los beneficios que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible, y
- A recibir indemnizaciones por los perjuicios socio-ambientales que les causen.

Adicionalmente a este capítulo, en el texto constitucional, se consagran un conjunto de derechos al ambiente, que desarrollan una interesante relación entre los derechos colectivos y los derechos ambientales.

Básicamente esta convención aboga por el respeto y la participación efectiva de los pueblos en las decisiones de su interés. Ya no persigue la integración, reconoce derechos humanos colectivos como la libre determinación, la autonomía y el desarrollo y sustituye el término “poblaciones indígenas” por “pueblos indígenas”

Esta sustitución de términos origina un nuevo problema que tiene que ver con la autodeterminación interna y externa de estos pueblos, y que ha sido la causa para que muchos países rehusen a firmarlo, pues se ha considerado que el término podría amenazar su integridad territorial.

No obstante este problema se ha salvado en alguna medida, por la aclaración que hace el mismo Convenio 169 del uso del término pueblo, que no tiene que ver con la concepción del derecho internacional, que hace alusión a un grupo humano caracterizado por una cultura, lengua, cosmovisión, organización e identidad. En el caso del convenio la definición se amplía hasta otorgar a los pueblos indígenas el derecho

a un gobierno propio y a diferentes formas de autonomía. (con ciertos límites: la secesión por ejemplo, estipulada en otros tratados).

Estos derechos asentados en los instrumentos mencionados amparan tanto a los indígenas como a campesinos en un sentido colectivo e individual. Evidentemente con estas reformas y normativas legales se consolida un marco de protección del territorio, de la cultura, la identidad, la economía, la política, la biodiversidad, los recursos, etc. de los pueblos indígenas.

Finalmente, lo que se intenta perfilar en estas primeras páginas, es el contexto en el que han aparecido y se han desarrollado las lógicas que dan sustento al racismo: la desigualdad y la diferencia, desde la conquista hispánica hasta la actualidad en lo que hoy conocemos como Ecuador.

A partir de la conquista un nuevo escenario de relaciones se iniciaba en América, la dominación española marcaba el inicio de una nueva sociedad en la que los indígenas pasaron a ocupar el último eslabón en la escala social.

A través del tiempo desde la conquista hispánica el nivel o los planos del racismo han cambiado. Se puede ver en el estado colonial un estado abiertamente racista con políticas y programas de exclusión y discriminación masivas donde los intelectuales contribuían a movilizar los recursos del derecho para afirmar categorías raciales y estructuraban las instituciones en función de esas categorías, como por ejemplo el tributo indígena y la mita. Las lógicas del racismo aparecen bien articuladas, la diferenciación entre la dicotomía español o criollo/indio aparecen muy claras así como también la inferiorización del indio y su consiguiente intento de asimilación al universal hispánico.

En el estado republicano se empiezan a notar tendencias a reconocer en los otros una igualdad natural derivada del derecho natural muy discutido en la etapa anterior, pero que tuvo pocas repercusiones en la vida práctica de la sociedad colonial. El estado republicano, en cambio, intenta reconocer la igualdad de los habitantes, otorgando la ciudadanía a todos los miembros de la sociedad incluyendo a los indígenas, se toman medidas como la abolición del tributo y la mita, aunque en esta primera etapa aun se mantienen instituciones que destinan al indígena a la marginación social y económica como el concertaje y posteriormente el huasipungo.

En esta etapa si bien se intenta el reconocimiento de igualdad del otro, se lo hace en términos de asimilación al ideal criollo negando la presencia de la diferencia en el otro. El racismo baja su intensidad en esta etapa y aunque todavía es un principio de acción política, al menos a nivel de Estado ya no sanciona abiertamente al indígena como esencialmente “inferior”.

El pensamiento social, sin embargo, en esta etapa, mantiene la idea de diferencia entre el pueblo y las elites dirigentes en términos de “falta de educación” o de “mentalidad”, justificando así, su integración a la “sociedad nacional”. Las vertientes de pensamiento socialista, en cambio, enfatizan las relaciones de dominación económica para explicar la desigualdad de los indígenas frente al resto de la sociedad, pero siempre dentro de un proyecto de integración, esta vez al universal socialista.

Las políticas integracionistas del Estado continúan hasta los años ochenta cuando el discurso acerca de los indígenas empieza a cambiar. Nace un neo indigenismo que esta vez enfatiza la diferencia del indio, proyectando, incluso a esa diferencia como un modelo social alternativo.

El indio, por su parte, rompe con el modelo de “ventriloquía política” impugnando directamente al Estado. El Estado influenciado por las nuevas tendencias de pensamiento inicia políticas de reconocimiento de la diferencia a través de el voto de los analfabetos y la educación bilingüe. Posteriormente dentro de una nueva Constitución se reconoce además la multiculturalidad en el Ecuador, aunque a través del convenio 169 firmado con la OIT se reconoce la plurinacionalidad en el Ecuador.

El racismo en el Ecuador de la actualidad si bien ya no es una política de estado, aún continúa en un plano al que Wieviorka llama “infrarracismo”, es decir, existe la presencia de doctrinas y la difusión de prejuicios además: *“la segregación, aun social, en la misma medida que racial, puede esbozarse por ejemplo alrededor de bolsas en que la miseria y el paro comparten ciertos grupos étnicos con la marginación; la discriminación se encuentra aquí y allá.”* (Wieviorka, 1995: 102), sin embargo, no aparece ninguna articulación organizada entre dichas acciones. Por otro lado, sin embargo, aparecen discursos tendientes a enfatizar las diferencias, esta vez de los indígenas en términos culturales, en las que no se ve muy clara la presencia del otro.

En conclusión, se puede notar que en lo que hoy es el Ecuador, el racismo ha estado presente con relación a dos universales: en una primera etapa en relación con el universal hispánico ligado fundamentalmente a la escolástica, la teología y el humanismo; y en una segunda etapa el universal era la razón, la libertad y la individualidad. (Roig, 1977).

Sin embargo, también la lógica de la diferencia se ha hecho presente a lo largo de esta historia, primero explicada directamente en términos de “raza”, cuando se discutía acerca de la humanidad indígena, y luego en términos de “mentalidad” de la que nos hablaba el pensamiento liberal y que diferenciaba al “pueblo” de las “elites”.

Posteriormente, se empieza a hablar del valor de lo particular enfatizando también la diferencia, pero en términos de “cultura”. Presentes, entonces ambas lógicas del racismo, este tuvo, y aún tiene un papel en la historia de la sociedad ecuatoriana.

Segunda parte

2.1. La modernidad

Creo necesario ilustrar un poco la discusión que se ha entablado acerca de la modernidad desentrañando algunas posiciones.

A la modernidad se la puede entender de diferentes formas. Para explicar la modernidad algunos autores la relacionan con la “revolución industrial” dada en Europa a finales del siglo XVIII. Erwin Frank (1998), por su parte, relaciona la modernidad con la ‘revolución científica’ del siglo XVII sin la cual, según muchos autores, no habría podido darse la revolución industrial. La principal característica de la famosa “revolución científica” era que transformaba la experiencia humana anteriormente subjetiva en conocimientos “objetivos”, comprobables y verdaderos.

Según Erwin Frank, la causa principal por la que se produjo la mencionada revolución científica estuvo en relación con la pérdida de autoridad por parte de la iglesia Católica del “saber revelado” que caracterizó la época medieval, lo que se expresó en verdaderas crisis de los intelectuales del momento:

Esta crisis se expresó tanto en las siempre nuevas y siempre más radicales, re-interpretaciones de la verdad bíblica, de los ‘padres de la iglesia’ y de los autores de la antigüedad clásica, cuanto en un verdadero auge del misticismo alquimista y astrológico y la revalorización de un saber netamente pragmático, como aquel demostrado por los ingeniero-artistas del Renacimiento, o también por la teoría política de Maquiavelo. (Frank, 1998: 330).

La consecuencia más significativa de esta revolución fue la separación entre el mundo y los hombres: “...la constitución de un mundo que ya no existe para el hombre, pero que, justamente por esto, resulta ciento por ciento ‘a su servicio’ (Ibid).

Enrique Dussel, por su parte, aprehende el problema de la modernidad de manera diferente. Según este autor, la modernidad sería impensable fuera del contexto del “descubrimiento de América”, puesto que este le da a Europa y específicamente a España y Portugal en pri-

mera instancia, la posibilidad de descubrir o construir su periferia: “*La experiencia no solo del descubrimiento, sino, especialmente de la ‘conquista’ será esencial en la constitución del ‘ego’ moderno, pero no solo como subjetividad, sino como subjetividad ‘centro’ y ‘fin’ de la historia*” (Dussel, 1994:29). España y Portugal se constituyen, entonces, en el espacio donde se origina la modernidad, su momento originario, puesto que: “*El ‘ego’ o la ‘subjetividad’ europea inmadura y periférica del mundo musulmán se irá desarrollando hasta llegar con Hernán Cortés, en la conquista de México (el primer ‘espacio’ donde dicho ‘ego’ efectuará un desarrollo prototípico), a constituirse como ‘Señor-del-mundo’, como Voluntad-de- Poder*” (Dussel, 1994:29). América es así, el origen del pensamiento moderno, la modernidad, entonces, es parte constitutiva de América y de su historia hasta nuestros días.

La modernidad, según Dussel, marca, entonces, las relaciones de alteridad de Europa, no solo con los pobladores amerindios, sino con todo el mundo no europeo. Una relación que entiende a Europa como “centro” del mundo y en la que los otros son susceptibles de conquista, asimilación o dominación por parte del mundo “civilizado”.

La modernidad para Frank en cambio, es un hecho totalmente independiente del descubrimiento de América y esta llega al continente americano casi de manera casual:

...cuando en la mitad del siglo XVIII los primeros representantes de este ‘hombre occidental moderno’ llegaron finalmente a este continente o, respectivamente, cuando los primeros latinoamericanos, después de viajar y estudiar en Europa regresaron transformados en tales ‘hombres modernos’, ellos ‘descubrieron’ aquí una ‘realidad’ hasta entonces desconocida: la América Latina ‘atrasada’ y ‘pobre’, justamente aquella América Latina que persiste todavía. (Ibid: 333). Fueron entonces estos “hombres modernos” del siglo XVIII los que trajeron la modernidad a América.

Sin embargo, creo que se habría necesitado de mucho más que unos pocos intelectuales criollos o de unos inmigrantes europeos para implantar en un continente tan vasto un “habitus” como llama Frank a la modernidad, es decir, una forma de sentir y experimentar el mundo.

Por otro lado, negar la importancia que tuvo dentro de la revolución científica e industrial europea el descubrimiento de América, es negar el aporte que indudablemente hizo el colonialismo no solo eco-

nómicamente, sino también políticamente, a los nacientes estados europeos.

Henrique Urbano (1990), por otro lado, resalta otra forma de entender a la modernidad en la que lo importante no es si su inicio tiene o no relación con América, sino en el hecho de que la modernidad es ante todo una forma de racionalidad que va: “*hacia el paulatino abandono del recurso a la trascendencia como forma de discurso sobre la existencia del mundo, de la sociedad y de las cosas*” (Urbano, 1990: 12). En este sentido, no es que la modernidad se vaya en contra de una u otra tradición, sino que critica la idea de un valor normativo o coercitivo de esa tradición negando así una razón de la historia. De esta manera, la modernidad se deslindaría de pertenecer a una u otra cultura particular, sino que, simplemente, se definiría como una racionalidad en la que la tradición o la trascendencia pierden su valor explicativo acerca del mundo.

Según este autor se tiende a confundir los términos, cuando se habla de modernidad, modernización, modernismo o industrialización y se los toma como sinónimos. Es indispensable entonces hacer algunas distinciones. Modernización o “*aumento de productividad por efecto de la innovación tecnológica*” (Urbano, 1990: 10), no necesariamente implica una coincidencia rigurosa con el discurso crítico de la modernidad; así como tampoco industrialización o “*proceso técnico o instrumental*” (Ibid) tiene necesariamente una relación con la “*mentalidad moderna*”:

Al adoptar una técnica, al cambiar un instrumento tradicional por una máquina, no se asume necesariamente el espíritu que permitió que ellas existan. A la larga ese hecho puede tener una profunda influencia sobre los modos de ser, pensar y actuar de los que lo asumieron. Pero ese es otro cuento. (Urbano, 1990: 11)

En conclusión, puede ser que en muchas de las críticas a la modernidad se esté confundiendo modernidad con un modo específico de sociedad o de cultura. Si bien la modernidad viene de la tradición de pensamiento occidental, la modernidad no sería sino una racionalidad crítica, que niega no a la tradición, sino a su valor normativo. En este sentido Urbano incluso nos habla de una “*razón andina*”, no como una norma ni como un valor coercitivo sino: “*como principio sociológica-*

mente sugerente. Es decir no como filosófica y universalmente valedero, sino como aceptable en su tiempo y pretéritas circunstancias.” (Urbano, 1990: 35) “Razón andina” basada en: “*el hecho de que a diferencia de muchas sociedades, algunas zonas de los Andes prehispánicos poseían la capacidad de comprender lenguajes ajenos sin sentirse amenazados por la existencia de dioses o héroes desconocidos o extranjeros. ...Sugiero la posibilidad de una apertura o de una capacidad comprensiva que, sin ser crítica, moderna o ilustrada, alcanzó a aceptar formas de lenguaje que otras tradiciones supuestamente más abiertas negaron en algún momento de su historia*” (Urbano, 1990: 36).

La modernidad entendida como razón crítica capaz de construir racionalmente los destinos de la sociedad, ha sido parte integrante del proyecto nacional desde el inicio de los estados-naciones latinoamericanos. La concepción de nación derivada ya sea del liberalismo o del socialismo, ha estado marcada por tendencias homogeneizantes derivadas del pensamiento moderno. La nación conceptuada como:

“base soberana para todo poder político” ha configurado un: “sistema cultural que identificaba a los grupos hegemónicos con la nación, y, la idea de nación con dichos grupos” (Rivera, 1998: 380), lo que significó para el Ecuador el mantenimiento de un modelo de nación basado en “*relaciones neocoloniales y prácticas etnocidas*” (Guerrero, 1993: 108).

Como consecuencia la categoría nación en el Ecuador ha estado cargada de imaginarios acerca de los otros, los indios, en medio de ideologías homogeneizadoras que a la larga han llevado a excluir lo diferente:

Visto de esa manera, el proceso de construcción nacional implica la ejecución de una serie de relaciones asimétricas de explotación y poder, de acceso diferenciado a recursos y servicios, de un desarrollo regional desigual, de la instauración de privilegios y prebendas para un determinado sector poblacional, pero desde un punto de vista ideológico, existe una serie de prácticas identitarias que incluyen lo supuestamente homogéneo y excluyen las diferencias (Ibid).

2.2. Los discursos modernos

A continuación se presentarán las entrevistas que generaron los discursos producidos por actores blanco-mestizos considerados como “agentes de modernidad”, es decir, actores que a través, sobre todo, de sus actividades profesionales, difunden los valores del universal moderno.

Entrevista No. 1

La siguiente entrevista se la realizó a un individuo de género masculino identificado como blanco mestizo, cuya actividad profesional está en relación con la industria de las flores desplegada en la provincia de Pichincha, por lo que, se infiere que el actor está en constante interrelación con población indígena, que, en gran parte, conforman la fuerza de trabajo de este sector industrial en la provincia, por lo que se espera que el actor tenga definido un discurso acerca del otro con relación a su etnicidad. Creo importante también señalar el marco del contexto de situación (Brown, Yule, 1993) que se refiere al espacio y tiempo en el que se realizó la entrevista, el espacio donde se desarrolló el discurso fue la oficina donde el actor despliega sus actividades profesionales, en donde no hubo otros oyentes. La entrevista tuvo lugar en el mes de marzo del año 2000, lo que nos dice que el discurso del actor es muy actual.

Edad

39 años

Por la edad del actor podemos esperar que en su discurso aparezcan nociones acerca del otro influidas por el discurso social ecuatoriano de los últimos 20 años, en los que, se empieza a reconocer la presencia de un otro, con sus particularidades, pero aún dentro de un único universal moderno.

¿De dónde es?*Quito- Ecuador*

El actor procede de la principal ciudad de la sierra ecuatoriana y centro del poder político del Ecuador. Por lo que, se espera que la modernidad, con mayor presencia en los centros urbanos, haya ejercido un fuerte poder argumentativo en el discurso del actor. Por otro lado, se espera que el principal “otro” en su discurso sea el indio.

¿Qué es usted?*Soy ingeniero comercial*

Esta respuesta, cuando todavía no se ha desarrollado un co-texto (Ibid), es decir, cuando todavía no se ha producido un discurso previo, puede decirnos dos cosas: que el emisor interpreta la pregunta influenciado por el contexto, especialmente, por la presencia de un receptor que se presenta como una investigadora universitaria, por lo que el actor intenta colocarse en el mismo nivel del receptor, es decir enunciando su posición profesional; o por otro lado, la respuesta puede querer decir que ser ingeniero comercial es una de las principales autoidentificaciones del actor.

Hábleme de su familia

Soy casado, tengo tres hijos: uno de trece, diez y un año. Me encanta mi familia, soy bastante dedicado, creo que es el centro de todas las actividades, es la razón de ser de todas las actividades, de todas las cosas que hacemos día a día es el para qué hacemos, muchas veces inclusive es el como hacemos.

Con esta pregunta intentamos entender al actor dentro del entorno familiar y social. El montaje (Ibid) de la respuesta, es decir, la primera oración alrededor de la cual girará su posterior argumentación, nos indica que el actor entiende por familia a su familia nuclear, siendo esta el centro de su quehacer.

Hábleme de su vida de estudiante incluyendo el proceso: escuela, colegio, universidad

Yo hice mi primaria en el colegio Intisana, ahí estuve desde el primer grado hasta segundo curso, siempre me ha gustado estudiar, esa posiblemente es mi profesión frustrada y habría querido estudiar toda mi vida. Yo hice mi secundaria en la Academia Militar Ecuador y luego empecé a estudiar el primer año de medicina; luego dejé eso y me dediqué a estudiar administración, hice seis años de ingeniería comercial en la Universidad Tecnológica Equinoccial, luego mi maestría de gerencia empresarial en la Politécnica Nacional, después hice un programa de alta gerencia en INCAE en Costa Rica, y el año pasado hice un programa de alto desarrollo empresarial en el Instituto de Desarrollo Empresarial. Siempre me ha gustado estudiar, considero que el estudio y la preparación es indispensable no solamente para cargos ejecutivos o gerenciales sino para toda actividad, porque si eso se combina con la experiencia, con el trabajo es mucho más fácil; yo desde segundo año de universidad he trabajado siempre, he tenido horario de 7 de la mañana a 9 de la mañana clases, y luego teníamos de seis de la tarde a 10 de la noche y en el resto de tiempo trabajaba, eso hacía que se complementen mucho mejor lo que uno aprendió en las aulas con lo que uno practicaba en el día a día no, porque a veces parece que la teoría nunca llega a concretarse con la realidad y eso de vivir en el mundo hace que uno sea muy práctico, muy útil, le ayuda a ganar a uno tiempo, es como cuando uno siembra en un terreno preparado o no preparado es decir es más fácil trabajar con conocimientos y más fácil los conocimientos para trabajar.

Esta pregunta también está dirigida a contextualizar el discurso del actor, pues su formación académica nos da pautas para entender las tendencias de pensamiento que podemos encontrar en su discurso. En el montaje de la respuesta podemos encontrar dos partes: primero el actor hace una reseña de las instituciones donde recibió su educación formal, posiblemente, siguiendo la tematización sugerida en la pregunta; dentro de las cláusulas secundarias se señala en esta parte del discurso la disposición positiva hacia el aprender; en otra parte de la respuesta se señala la importancia de la educación en relación con el trabajo, consecuentemente, para el actor la educación formal tiene, además, un gran valor utilitario.

¿Cree que la educación es necesaria?

Indispensable, vea, si no tenemos una población educada no vamos a poder salir a ninguna parte, esto no es cuestión ni de política ni de nada, simplemente es tener capacidad y tener habilidades para poder enfrentar al mundo, si no tenemos a todo el mundo preparado y capacitado no vamos a salir adelante. La educación es indispensable a todos los niveles, a niveles gerenciales a niveles técnicos, a todo nivel. No necesariamente la educación es cultura, son dos cosas diferentes, lo que si se necesita es gente preparada, gente educada, si los ecuatorianos no estamos entrenados no vamos a ir bien..

La tematización de la respuesta, cuando el actor inicia su discurso con la palabra: “indispensable”, nos indica que la educación es una condición sin la cual la “población” no podría “salir adelante”. Por lo tanto, se asigna a la educación formal un papel fundamental dentro de la sociedad. El montaje de la respuesta, la divide en dos partes. En la primera parte el actor hace una inferencia e interpreta la pregunta en relación con la “población”, colocando a la población del Ecuador en un contexto de competencia mundial donde la educación formal es el arma principal. En la segunda parte del discurso se intenta resaltar que cuando se habla de educación, no se está hablando de cultura, por lo tanto, la educación formal es “indispensable” para “todos”, sin importar su cultura, incluso los gerentes deben educarse o prepararse mejor.

Qué es ser ecuatoriano?

Es una serie de sentimientos, para mi personalmente una serie de sentimientos confusos, a veces quiero y otras veces no quiero. Con esto quiero decirle que me siento ecuatoriano, pero muchas veces me revelo contra lo que está pasando, como que no me identifico con muchas de las cosas que están pasando en el país, pero al mismo tiempo digo, bueno, este es mi país y este el país donde van a vivir mis hijos, tengo que hacer algo por él. Yo he dicho muchas veces a mis amigos dos cosas: o hagamos algo por el país o vamos a otro país, pero quedarnos en el medio sin hacer nada no tiene mucho sentido. Yo culpo, y entre ellos me incluyo, que las elites quienes hemos estado o quienes han estado al mando son los culpables de la crisis, nosotros muchas veces con facilidad decimos, a no, es que nuestra gente es vaga, pero eso es mentira, yo tengo gente que trabaja 17

o 16 horas por salarios de 60, 70 dólares y están contentos, no se puede decir que nuestra gente es vaga, somos las elites las que no hemos sabido llevar adelante el país.

En el montaje de la respuesta se pueden distinguir dos partes. La primera en la que el actor relaciona su identidad como ecuatoriano con sentimientos, por tanto el ecuatoriano para el actor es un individuo que se siente ecuatoriano, ese sentimiento de identidad se ve afectado por: “muchas de las cosas que están pasando en el país”, para entender este enunciado es necesario remitirse al contexto más amplio del Ecuador del 2000, donde sobre todo, los escándalos de corrupción política han marcado el contexto al que se refiere el actor, llevándolo a considerar negativamente su identidad como ecuatoriano. Seguidamente el tema alrededor del que gira su discurso está en relación con ese país en crisis del que nos habló el co-texto, poniendo en las espaldas de las élites la responsabilidad de esa crisis. Es importante recalcar que el actor se identifica como parte de las élites que han dirigido al país a la mencionada crisis.

Describe un ecuatoriano

Es un individuo al que le da vergüenza de ser ecuatoriano, como que todo lo que nos pasa o lo que estamos viendo es siempre otro estereotipo, el estereotipo americano o puede ser el estereotipo europeo, si, siento ese complejo, pero también hay mucho cariño para la tierra, hay mucha unidad familiar, hay mucha relación de tipo familia que es la que hace que realmente se mantenga con coherencia el ecuatoriano. En el resto de cosas le veo un poco con sentido de inferioridad, lo cual no es cierto, no, somos capaces, podemos, pero a veces sentimos como que somos menos.

Se pueden distinguir dos partes en este discurso: la primera, alrededor de la que gira las argumentaciones secundarias, en la que es el tema psicológico es el principio explicativo: el ecuatoriano es un individuo acomplejado, que siente vergüenza de su realidad y que prefiere reflejarse en el espejo de Estados Unidos o Europa; y una segunda parte en la que se intenta crear una imagen más positiva argumentando alrededor de un tema social como es la unidad familiar.

¿Cuál es el principal problema del ecuatoriano?

Básicamente la educación, es falta de preparación, pero aparte de eso yo creo que es falta de confianza en sí mismo, si podemos no, y el hecho es que hay ecuatorianos que triunfan en el Ecuador y en el exterior en el plano económico en el plano cultural en el plano deportivo, pero esos los vemos como unos satélites aislados, la verdad es que todos podemos hacerlo, yo veo por ejemplo el colombiano es mucho más comprometido con su país es mucho más orgulloso de su país.

En esta respuesta, se pueden distinguir dos ejes alrededor de los cuales gira el discurso. Por un lado, vuelve a salir un tema social como uno de los principales problemas del ecuatoriano: la falta de educación, y por otro, se vuelve a señalar como causa de los problemas un aspecto psicológico: el complejo de inferioridad.

¿Porqué existe desigualdad entre ecuatorianos?

Por los egoísmos típicos, por los egoísmos de siempre, existe una desigualdad, sobre todo, en el plano de ingresos es muy grande y es porque no estamos dispuestos a ceder nada ni unos ni otros, y los que más necesitan son siempre los que están cediendo más entonces los grupos elitistas, los grupos de poder siempre están sacando ventaja en todos los puntos. Las élites no ceden y familias, jubilados, tienen que pagar a altísimos costos los caprichos de esta gente.

Para argumentar acerca de la desigualdad se acude una vez más a explicaciones psicológicas. La causa está en el egoísmo de las élites que no ceden poder a otros sectores de la sociedad.

¿Qué se debe cambiar para evitarla?

Ser más solidarios, ser más justos, ser más humanos, pensar que con muy poco podemos hacer mucho por nuestros semejantes. Usted va y ve que se necesita para una operación del corazón 5 millones de sucres y a veces no se puede reunir cinco millones de sucres que no llegan a ser casi ni 200 dólares y una criatura se muere por eso, entonces tenemos que ser más solidarios, más justos, entregarnos un poco más.

Para contrarrestar el egoísmo de las elites que provoca la desigualdad se propone incorporar valores humanos como solidaridad, humanidad, justicia a toda la sociedad sin excepción.

¿Tiene esa desigualdad relación con la raza o con la etnia?

Yo creo que sí, usted puede ver que los menos favorecidos son siempre los indios o los negros.

El actor contesta afirmativamente a la pregunta, aceptando así la relación entre desigualdad y etnicidad.

¿Porqué cree que nunca ha habido un indio presidente de la República?

Vea, eso está marcado por dos puntos a mi forma de ver. El primero es que ellos sienten que no estarían capacitados o no tienen la personalidad o la actitud necesaria para ser de iguales iguales, tienen una especie de complejo de inferioridad que posiblemente ha sido impuesto por las otras razas, por la raza blanca o por la raza mestiza durante muchos años. Entonces, como que no tienen derecho, como que le ven el blanco como el patrón, como el amo. El otro, posiblemente, es que ahora con los cambios políticos y sociales que hemos vivido en los últimos tiempos no tienen tampoco una aceptación de todos el grupo, los ecuatorianos somos multiétnicos, llenos de pluralismos sociales, hay posiblemente un costeño que no le ve a un indígena como presidente de la República porque ni creen ni representan sus mismos intereses yo creo que... a mí personalmente no me desagradaría que un indígena sea presidente de la República siempre y cuando sea presidente de todos.

Con esta pregunta se intenta complementar la anterior indagando sobre las causas que el actor asigna, a la exclusión de aquellos no pertenecientes al grupo que tradicionalmente han poseído el poder político en el Ecuador. La respuesta nos habla de una visión marcada por un determinismo psicológico: el indio tiene un complejo de inferioridad que le impide sentirse capaz de acceder al poder en el Ecuador. Por otro lado, cuenta también su falta de representatividad, puesto que al ser el Ecuador un país “multiétnico”, su representatividad es limitada, por último, el actor expresa su disposición para aceptar al indio como poseedor del poder político si es capaz de deslindar de su accionar político el

aspecto étnico: “siempre y cuando sea presidente de todos”, indios y no indios.

¿Qué significa la palabra progreso?

Progresar para mí es fundamentalmente salud, educación para todos, agua potable, alcantarillado cosas que en otros países ni siquiera se consideran porque están dadas por descontado. Aquí aparte de las tres ciudades Quito, Guayaquil, Cuenca, y en las áreas urbanas porque si usted se va un poquito más afuera ya no encuentra nada. Progreso es un uso racional de los desechos de la basura, la no contaminación, el vivir una vida agradable y seguro. No necesariamente el progreso es un PIB altísimo ni un ingreso per cápita porque esos son índices que no nos dicen mucho.

En el discurso del actor, el progreso está en relación con el bienestar de la población de un país en términos de ecología, salubridad y seguridad. Es importante anotar que en esta parte del discurso se toma como referencia de progreso a “otros países”, es decir, sale a relucir una idea de evolución, de llegar a un estado alcanzado ya por otras sociedades.

¿Hacia donde se dirige ese progreso?

Creo que estamos conciliando las dos cosas, a veces al progreso lo consideramos como resultados económicos y no lo que le había dicho anteriormente, para mí el progreso es, yo consideraría que el progreso tiene que ser para todos y no solamente para grupos económicos y de poder, sino para todos, es decir que la gente tenga entre otras cosas tenga igualdad de oportunidades, que un hijo de un campesino pueda acceder a la universidad que no necesariamente sea gratuita porque eso nos ha causado mucho daño, pero que tenga posibilidades de ingresar a una universidad tan buena como la que pueda ingresar un niño de una familia rica porque ahí estamos marcando diferencias muy grandes, hoy por hoy usted ve que niños de las escuelas privadas están todos en clase, capacitándose, estudiando, aprendiendo, y los de los públicos están sin hacer nada, lo que estamos haciendo es que la brecha siga siendo cada vez más grande, mañana o dentro d diez años o quince años cuando esos niños tengan que competir por un puesto de trabajo que es lo que va a pasar, va a empezar a pagar la huelga

de hace diez años la va a pagar ese rato, y la va a pagar no solamente él, sino sus hijos y las futuras generaciones, entonces hay que conciliar eso.

Según la respuesta del actor, la dirección del progreso debería ser bienestar “para todos” y no solo para quienes detentan el poder en el país. Una segunda parte del discurso ejemplifica ese “para todos” en base al tema de la educación, dándole, nuevamente, un papel central para la consecución del anhelado progreso.

¿Qué papel tiene el conocimiento científico en ese progreso?

Indispensable siempre y cuando esté orientado al servicio del hombre, tenemos que pensar que el conocimiento del ser humano tiene que estar al servicio del ser humano y no el ser humano al servicio del conocimiento lo que hacemos tiene que estar al servicio y para el bienestar del ser humano, a veces nos olvidamos del ser humano y nos convertimos en un ser material, el conocimiento tiene que servir para el ser humano.

Con esta pregunta se intenta indagar si la definición dada de progreso tiene o no relación con el eje fundamental del pensamiento moderno: la ciencia, o conocimiento lógico, objetivo, no trascendental. Con una sola palabra el actor define el papel de la ciencia en el progreso: “indispensable”, es decir, no se podría prescindir de la ciencia para la consecución del progreso, es decir para la consecución del bienestar común. No obstante, el actor advierte acerca de una posible desviación de lo que debería ser la ciencia: conocimiento al servicio del hombre.

¿Cómo cree que sería el mundo sin la ciencia?

Como una selva, que volveríamos a la prehistoria donde las razones fundamentales serían crecer, reproducirse y morir, como la selva, una pequeña aldea de salvajes

El peso asignado a la ciencia en la sociedad es elocuente en esta respuesta, la ciencia es fundamental para el hombre en general puesto que a la ciencia se le atribuye el estado de civilización, pues sin esta volveríamos a ser “salvajes”, entendiendo “salvaje” como un estado de animalidad, de falta de cultura. Al interpretar de esta manera el papel de la ciencia en la sociedad se da poco espacio a la aceptación de un otro que no asuma totalmente el ideal de la modernidad.

¿Cree válidos otros tipos de conocimientos?

Sí, tipo culturales, de experiencias religiosas, muchos conocimientos que no están documentados en estudios rigurosamente controlados por la parte científica que necesariamente son parte de la forma de ser de la gente y de los ecuatorianos, lo que son los shamanes, lo que son las transmisiones hereditarias de anécdotas de procedimientos de formas de vida de medicina de tradiciones, de historia que necesariamente no están documentados científicamente pero hacen parte de la forma de ser de las personas.

En el discurso desplegado a partir de la anterior pregunta, el actor acepta otros tipos de conocimiento, pero subordinadamente al conocimiento universal de la ciencia. Se insiste siempre que se los acepta por ser parte de la “forma de ser” de las personas, de los ecuatorianos, es decir que se acepta esos conocimientos como forma de respeto a los que los producen.

¿Qué es ser moderno?

Bueno, para mí significa poder acoplarse con facilidad a las condiciones actuales de vida, que no necesariamente pueden ser las mejores del mundo pero ser moderno es estar al tanto, ser capaz de conciliar y vivir razonablemente en ese mundo de modernidad que no necesariamente puede uno estar de acuerdo, pero ser moderno significa adaptarse a ese sistema. Ser moderno para mí no significa...no creo que ser moderno sea el uso de Internet o el teléfono o la televisión, sino que sepa conciliar razonablemente ese mundo con el mundo que uno quiere vivir porque a veces no es el mundo que uno quiere vivir, el ser moderno es conciliar razonablemente, no apartarse de la realidad ni quedarse en el tren de la historia.

La respuesta nos indica que ser moderno es, fundamentalmente, adaptarse a una realidad, a una realidad dominada por la tecnología. El actor se adapta, se acomoda a una situación aunque no le guste con el fin de no quedarse del “tren de la historia”; es decir el actor quiere ser parte de “la historia”, refiriéndose con ello a una historia “universal”, la historia del hombre moderno.

¿Qué significa en su vida la modernidad?

Facilidades y complicaciones a la vez. La modernidad a veces decimos nos sirve para comunicarnos, la televisión, la cantidad de información a la que estamos sometidos permanentemente, eso desde un punto de vista puede ser muy bueno, pero desde otro punto de vista puede ser muy malo porque ese exceso de comunicación nos hace que no seamos capaces de realmente tomar aquello que es realmente relevante para todos nosotros; además, puede ocasionar también un aislamiento del ser humano donde cree que con esa información ya tiene todo el conocimiento y eso muchas veces está ocasionando que se vaya terriblemente aislando el ser humano, se vaya volviendo muy individualista, muchísimas veces y en muchas empresas pasa que por la modernidad dejamos de comunicarnos con las personas, estamos en la oficina de alado y yo no le hablo le mando un e mail, le mando un correo electrónico y salado, estamos perdiendo la relación con los otros con las personas con los seres humanos, y yo creo que ese es el objetivo fundamental relacionarnos con los seres humanos, en las familias pasa con mucha frecuencia que la televisión ha destrozado la familia donde papá y mamá y todos los hijos lo único que quieren es estar pegados como idiotas a las 15 pulgadas de la televisión y se ha perdido la comunicación, no sabemos ni lo que queremos cada uno ni hacia donde vamos, ni porqué vamos hacia allá, se ha perdido una cantidad de cosas que posiblemente nuestros abuelos si disfrutaron como fue las habilidades para tocar el piano, para tocar la guitarra, para hacer teatro, para conversar, se ha acabado la tertulia porque prendemos la televisión y nos aislamos completamente en la televisión, por otro lado la modernidad si es una maravilla en los avances médicos, los avances en comunicaciones si se usan racionalmente, las facilidades de transporte es decir, usted mañana está en seis horas está en Los Angeles, para ese tipo de cosas si, pero siempre y cuando tengamos como centro de todo el ser humano, si perdemos el ser humano no tiene sentido, que saco llegar a algún lado en seis horas para qué con objeto de que si no hay un contacto con el ser humano, entonces, la modernidad es buena y es mala y hay que ser suficientemente capaz para aceptar y para adaptarnos a esa modernidad, es decir que es ser moderno, es aceptar racionalmente eso sin que ello signifique un alienamiento a nuestra formación y a nuestra vida.

En la respuesta se puede ver que modernidad y tecnología adquieren el mismo significado. Para el actor su influencia ha sido positiva y

negativa. La valoración positiva que se da a la modernidad está en relación con las facilidades que la tecnología produce en la vida de las personas. La valoración negativa radica en la ausencia de relaciones humanas que la modernidad provocaría. Por otro lado, se ve a la modernidad como una amenaza de “alienamiento a nuestra formación y a nuestra vida”, es decir, que existe una vida propia, ajena a la modernidad que es preciso conservar.

A lo largo de su vida se ha relacionado con diferentes tipos de gente, hábleme de las diferencias

Vea, yo he tenido la suerte de relacionarme con mucha gente en mi vida a pesar de que no tengo tantos años como experiencias, pero a mi personalmente me es muy fácil relacionarme con la gente, y uno de mis primeros trabajos, fue un trabajo en Quito hace veinte años, en un museo un museo de artesanías que había en la 12 de Octubre y Madrid, y una de mis compañeras fue una chica indígena de Otavalo, los dos hacíamos de guía, entonces fue una experiencia sumamente interesante, aprendí una cantidad de formas de ver las cosas diferentes y por lo tanto aprendí a respetar esas formas y a entender esas formas. Me he relacionado con... aunque ahora no es una palabra bien recibida, con banqueros cuando ha sido el caso, y me relaciono todos los días de mi profesión con la gente más humilde que trabaja en el campo y me es muy fácil relacionarme. Qué es lo que la gente busca, la gente busca a la gente, la gente busca no que se le trate como un objeto en la nómina, sino que se le trate como un ser humano, con problemas, con necesidades, con alegrías. Vea, no hay muchas diferencias entre las personas, las diferencias son de tipo económico, las personas siguen siendo seres humanos, sienten las mismas necesidades, tienen los mismo problemas, es decir los problemas de un hombre con un millón de dólares más o menos tiene el mismo problema que uno sin un millón de dólares, tienen que comer, descansar, ser amados, sentirse aceptados, y el dinero no necesariamente da eso, yo lo que he visto es que la gente quiere que se le trate como gente, las diferencias le digo que aparte de la parte económica no existen.

El impacto que las diferencias han producido en el discurso del actor, pone en primer plano al aspecto étnico, pues se inicia presentando diferencias con el sector indígena explicadas en términos de la visión del mundo; El discurso pasa luego a ejemplificar otro tipo de di-

ferencias, pero llegando a la conclusión de que exceptuando las económicas las diferencias no existen realmente, o no son importantes, enfatizando, en cambio, la categoría universal “ser humano”, por lo que si bien el otro, etnicamente hablando, aparece en el discurso, no se da importancia a su especificidad.

¿Cuál cree usted que es la principal diferencia entre usted y un indio?

Vea, la falta de oportunidades que ha tenido él, eso fundamentalmente. Bueno puede haber también un problema genético, puede haber un problema de muchos años atrás, pero fundamentalmente, el principal problema es la falta de oportunidades, es decir, vea, yo he estado mucho en el campo porque me encanta salir al campo, yo he tenido mucho contacto con la gente, yo soy muy aventurero en mi vida, créame que pasa una cosa muy interesante, cuando nosotros vamos a la montaña con los amigos, la persona más importante es el indígena que va con nosotros porque sin él no somos capaces por ejemplo de poner la carga en un caballo, a mí me da un mes entero y yo no le pongo la carga en el caballo, el indígena si es capaz de poner todo el equipo que se lleva todo lo que se lleva a la montaña es capaz de ponerla en el caballo, en ese campo él es mucho más capaz que yo, si le traigo a él a esta oficina posiblemente yo soy mucho más capaz, entonces es simplemente es diferencias de oportunidades, si usted va al páramo por ejemplo y se topa con los indígenas, él dice vea patrón por aquí pasó el ganado; ¿como sabes?; vea ahí está la huella, está rota la pajieta, por allá se fue; pero, ¿como sabes?; porque ahí está la pisada. Ellos deben sentir lo mismo cuando usted dice ve ese Ford Explorer modelo 99, cómo puede saber si el carro pasó a 80 Km. por hora, entonces volvemos a la pregunta, capaces para que, incapaces para que, si a mi me dan un azadón, yo no soy capaz, si a él le das una contabilidad él no es capaz, entonces posiblemente son diferentes oportunidades que se tuvo, yo creo que no se les dio, no se les da todavía aún las suficientes oportunidades, no le damos educación, no le damos salud, no le damos atención, conocemos como viven en condiciones infrahumanas, gente que no tiene nada, más abajo de eso no se puede llegar, ya no existe nada menos. ¿Cuáles son las diferencias?, básicamente la falta de oportunidades. Usted ve que hay una cantidad de gente indígena, capaces, respetables, no voy a juzgar si estoy de acuerdo o no con ellos simplemente se encuentra que hay gente bien preparada, inteligente con posibilidades lo que demuestra que no neces-

riamente los indios son tontos, son idiotas o degenerados mentalmente eso es un miedo que tenemos las otras sociedades.

En esta parte del discurso, las argumentaciones acerca de la diferencia étnica con el indio gira alrededor del tema de las “oportunidades”, las diferencias son por lo tanto un problema social a superarse a través fundamentalmente de la educación, se pone, entonces a un mismo nivel y prácticamente a través del mismo discurso el tema de la desigualdad y de la diferencia. El otro como diferente no aparece, a pesar de que aparentemente si se aceptan al menos identidades diferentes, así el discurso expresa la dicotomía entre yo y el otro, aunque esta relación se la expresa en términos de subordinación o paternalismo: “yo” o “nosotros” no les damos oportunidades a “ellos”, los indios. Creo importante anotar que la única alusión que se hizo acerca de diferencias no sociales fue la breve alusión a una diferencia genética.

¿Qué es un indio?

Es un ser humano con rasgos anatómicos ligeramente diferentes a los míos y a los del estereotipo o sociedad que queremos estar acostumbrados, gente de una paciencia infinita, gente de una humildad sin límites, gente con una capacidad de comprensión incluso mejor que la nuestra, gente que ve en lo sencillo, en lo simple, en lo práctico la razón de la vida, gente que no cree que el tener bienes materiales es el objetivo en la vida, gente que ve un poco más allá de lo que nosotros vemos.

El discurso identifica al indio fundamentalmente con la categoría universal de “ser humano”. Se hace mención a rasgos físicos diferentes y a cualidades positivas: paciencia, humildad, comprensión, sencillez, no materialismo. Es importante notar, sin embargo, que el actor anota que el indio no es el “estereotipo” de individuo o sociedad que la “gente” desearía estar acostumbrada, refiriéndose con el término gente a los no indios, plantea, entonces un problema de no aceptación del indio por parte del sector no indio.

Describe un indio

Un indio es ante todo un ser humano, un ser de una inmensa paciencia y con una gran humildad, un ser muy trabajador y de mucha

fuerza, pero son además reservados creo que por la gran opresión de la que han sido objeto.

Se inicia la descripción insistiendo en el universal de ser humano, incluyendo cualidades siempre positivas como paciencia y humildad, anotando adicionalmente su buena predisposición al trabajo, su fuerza y un aspecto importante de resaltar: el hecho de que en su psicología se notan rasgos producto de la dominación de la que han sido objeto.

¿Qué es usted?

Un ser humano. En el sentido que estábamos hablando pues creo que soy un mestizo, que he recibido también la herencia europea y no se de que más.

Pregunta que se repite en la entrevista con el objeto de, luego de haber desarrollado un co-texto en el que se incluía el tema de la alteridad, obtener información acerca de la autoidentificación étnica del actor. En la respuesta encontramos que el actor se identifica nuevamente con la categoría universal “ser humano”, aunque luego no con mucha convicción afirma ser un mestizo enfatizando su herencia europea.

Describa un mestizo

Un mestizo es una variedad, digamos una mezcla de razas, yo diría o quisiera que esa variedad fuese positiva, es decir, que saquemos de cada una de las razas que nos puedan haber dado nuestra influencia directa, poder haber sacado cosas positivas.

La descripción identifica al mestizo con “mezcla de razas”. Por otro lado, señala el deseo de poder obtener “lo mejor” de esas “razas” sin presentar convicción alguna al respecto.

¿Cree que existen las razas humanas?

Creo que en este momento es muy difícil conseguir razas puras, porque si bien es cierto es muy fácil diferenciar la raza negra pura, la raza aria, la blanca pura, la raza amarilla existe una gran variedad de componentes propios, pero en este momento quien diga que es de pura raza, de pura sangre ya no se le cree en absoluto.

En la respuesta a esta pregunta, el actor nos dice, por un lado, que acepta la existencia de razas humanas, pero, al mismo tiempo, enfatiza que no existen en la actualidad razas puras.

¿Qué significa la palabra raza?

Creo que no tiene sentido, pero creo que se la podría definir como características físicas comunes a determinados grupos.

La noción de raza en esta respuesta no es muy aceptada, pero, en todo caso, se la relaciona con características fenotípicas.

¿Qué significa la palabra etnia?

Para mí la verdad es que no estoy formalmente informado de lo que puede significar, pero yo entiendo como etnia un grupo de personas que viven bajo ciertas condiciones climáticas, sociales, psicológicas, económicas, en un lugar definido, que culturalmente tienen que ver consigo mismo que físicamente tienen rasgos muy parecidos posiblemente motivo de herencias o transmisiones de tipo genético.

La definición de etnia en esta respuesta relaciona a un grupo de personas con un entorno, y una cultura, señalando además, que dichos individuos comparten rasgos genéticos.

¿Qué significa racismo?

Racismo es un complejo de inferioridad, en vez de un complejo de superioridad, muchas veces decimos con comodidad estos indios ociosos, estos indios de mierda y eso es un complejo, es porque tenemos mucho miedo, miedo de que la gente se de cuenta de la verdad.

La noción de racismo enfatiza problemas psicológicos del protagonista de la acción racista, el racismo, según este actor, señala: un “complejo de inferioridad” y “miedo” con relación al otro.

En síntesis, se pueden destacar de este discurso varias conclusiones. En primer lugar, la categoría ecuatoriano, imaginario que se lo ha presentado como integrador de una identidad nacional, está bastante devaluado, más lleno de apreciaciones negativas. No obstante, el actor se muestra dispuesto a mantener ese imaginario cambiando sus contenidos negativos, que son sobre todo, de orden psicológico.

En la siguiente parte de la entrevista se intenta averiguar las argumentaciones acerca de la desigualdad. El actor explica la desigualdad en términos psicológicos, por un lado, las élites no han podido superar el “egoísmo” que es el que mantiene las relaciones de desigualdad en la población; y por el otro, los indios no pueden superar su “complejo de inferioridad” frente al blanco mestizo, lo que no le permite mantener una relación de igual a igual; es decir, no es precisamente el universal de la nación el que inferioriza al indio, sino que es el mismo indio quien no puede superar su imagen de inferioridad.

La siguiente sección trata de averiguar la influencia de la modernidad en el discurso. Se puede notar que la modernidad ha ejercido una gran influencia en el pensamiento del actor. Partiendo de una tendencia humanista, en la que el hombre en general debería ser el centro de todas las actividades humanas, el actor da un papel fundamental a la ciencia y al progreso como único camino para la humanidad. Esta tendencia universalista queda muy clara cuando señala que sin la ciencia el hombre no habría alcanzado la civilización y que viviría en un estado de animalidad. Por otro lado, el actor señala como necesidad el ser parte de la historia, de una historia universal. Se puede notar también en su pensamiento la influencia ejercida por el pensamiento particularista aunque sin mucha convicción, cuando acepta la validez de otros tipos de conocimiento relacionados fundamentalmente con la tradición; y al mismo tiempo nos habla de la modernidad, entendida como tecnología, como amenaza a una formación, a una forma de vida propia y particular.

Seguidamente se pensó en una sección destinada a obtener información acerca de las argumentaciones acerca de la diferencia. En las respuestas se puede notar una tendencia muy fuerte a no reconocer las diferencias en el otro, en el indio, exceptuando las económicas, es decir que superadas esas diferencias económicas se daría una completa identidad entre el actor y los indios. En alguna parte de su discurso se habló de diferencias en cuanto a visión del mundo, pero luego estas apreciaciones fueron arrasadas por la idea de diferencias únicamente económicas. Al consultársele sobre si mismo como grupo diferente, se obtuvo únicamente respuestas que hacían referencia a rasgos físicos, pero en ningún momento se habló de diferencias culturales o de forma de vida. En sus respuestas la categoría “ser humano”, cobra gran fuerza explicativa.

En la última sección se indagó acerca de las nociones de raza, etnia y racismo. Encontramos en primer lugar una posición de crítica frente al problema del racismo, las nociones de raza, y etnia estaban bastante bien argumentadas, por lo que podemos decir que cuando se hace referencia a estos aspectos en el discurso, el actor tiene claras sus definiciones.

En conclusión podemos decir, en primer lugar, que en este discurso la lógica de la desigualdad es la que prima, pues el universal de la modernidad está muy presente, anulando casi completamente a la diferencia, pues, prácticamente no se la reconoce. Entonces, el discurso acerca del otro está lleno de argumentaciones en las que prima la relación igualdad/desigualdad, explicando esa desigualdad en términos paternalistas, cuando los poseedores de el universal de la modernidad, por “egoísmo” no dan a aquellos que no lo poseen la oportunidad para obtenerlo.

En el discurso no se imputa a la raza las razones para la desigualdad, sin embargo, esta lógica del racismo tiene una fuerte presencia, lo que podría eventualmente, al ver que esos otros no aceptan su universal, llevar a acciones discriminativas o excluyentes basadas en determinismos raciales. Y es que, la carga valorativa negativa del racismo, no habría permitido, a través del discurso, desentrañar determinismos raciales, no obstante, el racismo tiene un espacio cuando el equilibrio entre universalismos y particularismos se rompe (Wieviorka, 1990), por lo tanto, el reconocer únicamente el universal de ego, sin aceptar las diferencias, podría, en determinadas circunstancias, llevar a argumentaciones racistas.

Entrevista No. 2

La siguiente entrevista fue aplicada a un individuo de género masculino identificado como blanco- mestizo. Su actividad laboral está ligada a una institución de estado ecuatoriano destinada a apoyar la producción agrícola en el Ecuador, el actor ha trabajado en la institución durante muchos años, por lo que se espera que en su discurso acerca de la alteridad, esté presente el indio, pues él ha estado tradicionalmente ligado a la agricultura. La entrevista se la realizó en la oficina del mencionado funcionario, aunque ante la presencia de otros funciona-

rios de la institución. La entrevista fue realizada en el mes de octubre del año 2000.

Edad

Generalmente es difícil indicar edad, pero yo sí puedo decir porque ya estoy cubierto de canas. 61 años.

Podemos inferir por su edad que su discurso estará influenciado por el pensamiento social de los años 60 y 70, época del boom petrolero, la reforma agraria, y las políticas desarrollistas características de esa etapa. El discurso social, en esta época, estaba ligado más hacia una idea de integración nacional, por lo que, se espera que si se reconoce la diferencia en el otro, se lo hará muy marginalmente.

¿De dónde es usted?

De Riobamba, Ecuador, América del Sur.

El actor proviene de una provincia de la sierra central ecuatoriana, pero de la capital de dicha provincia, donde los ideales de modernidad, se espera, estarán muy difundidos.

¿Qué es usted?

En qué sentido... soy un ciudadano ecuatoriano, que amo mi patria, que he vivido solo en mi país y que cuando tuve la oportunidad de salir fuera del país no acepté porque creo que es deber de todos los ecuatorianos resolver primero los problemas de la patria para luego poder salir fuera. En este caso como los problemas de mi patria no están resueltos, no se resolverán creo que todos debemos unir los hombros para luchar por nuestro país.

Posiblemente influido por la presencia del receptor que se presenta como una investigadora social, y es su afán de colaboración con el acto comunicativo requerido, el actor se define en primer lugar como ciudadano, categoría que unifica a todos los individuos dentro del estado-nación. Prosigue su discurso recalando su actitud de lucha por su patria.

Hábleme de su familia

Bueno, si me pregunta quien es mi familia, mi familia son todos los ecuatorianos, mejor dicho todos los cholos ecuatorianos, porque aquí parece que existimos dos castas, una la de los cholos ecuatorianos que somos quienes amamos a nuestra patria y otros son los advenedizos que llegan al poder o llegan a cualquier circunstancia y lo único que se preocupan es de robar y no de los problemas acusiantes que tiene el país, y no de ayudar a la gente que más necesita.

La respuesta nos indica que el actor está muy influenciado por la presencia de una investigadora social como receptora, lo que hace que el actor conduzca su discurso hacia el tema de la ecuatorianidad y, seguidamente, hacia el tema de una diferenciación social en términos de “castas”, haciendo una dicotomía entre los “cholos ecuatorianos” y los “advenedizos”.

¿Quiénes son esos advenedizos?

No hace falta dar ejemplo, pero simplemente con que mire los apellidos usted se podrá dar cuenta, cuando usted oye un apellido Heredia como el mío, un apellido Buenaño, un apellido... esos somos los verdaderos ecuatorianos, esos somos los de ancestro ecuatoriano los que somos hijos, nietos, bisnietos y chusnietos de ecuatorianos y de indias. Osea los que tenemos la raza indoespañola, los que nos consideramos que tenemos la misma raza, los que hemos vivido en el Ecuador y nos hemos sacrificado por nuestro país, los que descendemos de gente que vivió en nuestro país, que trabajó y se forjó para llevar adelante el país, no quienes vinieron a vender casimires y al poco tiempo aparecen millonarios sin saber ni siquiera cual es el origines de la fortuna..

Se pidió al actor que aclare la categoría “advenedizos” y lo hizo en función de la categoría “raza indoeuropea”, para referirse a aquellos individuos que han pertenecido tradicionalmente al Ecuador, los otros, los “advenedizos” serían los recién llegados a los que no les importa el país. Es importante notar que en una parte de su discurso el actor define como verdaderos ecuatorianos a los descendientes de “ecuatorianos e indias”, con lo que se intenta recalcar la presencia del indio en la ecuatorianidad, pero como componente del mestizaje.

Hábleme de su vida de estudiante, incluyendo el proceso: escuela, colegio, universidad

Ah.... esas son las mejores añoranzas que existen en la vida. La vida de escuela, la niñez es recordar los primeros amigos, es recordar a los profesores, es recordar cuando comienza uno mismo a formarse, e.... tengo anécdotas, por ejemplo yo... como le expliqué soy riobambeño y me educaba en segundo grado de primaria y el profesor por algo me castigó, algo injusto, yo reclamé airadamente pese a mi edad, ordenó que me bajen al patio y me mojen en la cara para que me pasara las iras, entonces, esa es la vida. Bueno la vida de secundaria que nomás recordar, se empieza a recordar desde el primer amor que uno se ha tenido, son los recuerdos en que ya se forma la personalidad de uno, ya se puede discutir con el profesor, ya se puede pelear con el profesor, en nuestra época acostumbrábamos mucho leer y recuerdo decir que cuando estudiábamos por decir literatura española, nos preocupábamos de leer los autores españoles, los libros españoles, de tal manera que cuando el profesor venía con una nueva clase nosotros ya entrábamos a discutir, entonces era una vida muy linda. La vida de universidad también es bonita más por los compañeros, pero ya existe un egoísmo, una lucha profesional, ya en cierto punto algunos compañeros quieren sobresalir no en base de la capacidad, de su talento, sino en base de la habilidad que se ha hecho tan propia de nuestro país en que más vale una palanca, más vale el tener un amigo que el ser capaz y el demostrar que se puede servir frente a la sociedad ecuatoriana y no frente a la palanca.

El discurso está bien estructurado en el tiempo, pues se habla secuencialmente de escuela, colegio y universidad. Se puede notar que en el discurso del actor, su educación no está en relación con la idea de superación, sino que recalca un aspecto emotivo.

¿Cree que la educación es necesaria?

Totalmente, lo principal de un país son sus recursos humanos y para tener el mejor recurso humano forzosamente tiene que prepararse para hacer frente a la patria, estamos entrando a la época de la globalización, entonces tenemos que hacer frente a los países con tanta tecnología, si bien este momento usted sabe que toda la tecnología nos mandan gratis prácticamente a los países subdesarrollados, si usted se pone a analizar el apa-

rato que ha puesto junto a mí, cuanto cuesta cada uno de sus circuitos y sus cosas, verá que es una fortuna, sin embargo al precio que llega es increíble, osea toda esta tecnología prácticamente nos llega gratis, pero e... desgraciadamente si nosotros no nos preparamos para hacer frente ahí si estamos fregados.

El actor infiere que cuando se pregunta si es necesaria la educación, se refiere a la educación de la población de un país, homogeneizándolos con el término “recursos humanos”. La educación es para el actor, fundamentalmente, un arma con la que enfrentar a “otros países”, colocando a su país en un contexto mundial.

¿Qué es ser ecuatoriano?

Ser ecuatoriano es ser un individuo que ame a su patria, que conozca sus problemas, que viva sus problemas, que sepa sus necesidades y como solucionar sus necesidades, usted frente a eso me dirá, entonces son muy pocos los ecuatorianos, no yo creo que son muchos los ecuatorianos. Es ecuatoriano el indio que conoce sus necesidades, y si bien porque los gobiernos de turno no le han dado la capacidad de prepararse, no puede el expresarse el como solucionar sus necesidades, pero si usted dialoga con él sabe como puede solucionarse sus necesidades, entonces yo considero que es ecuatoriano el que conoce a su patria, el que ama a su patria, el que vive en su patria, el que sabe sus necesidades y sabe como solucionarlas.

El actor acepta muy positivamente la categoría ecuatoriano, ligándola a un aspecto emocional, pues se argumenta la razón de la ecuatorianidad en el amor a la patria. En su discurso el otro, el indio aparece súbitamente recalcando su marginalidad dentro de la nación a la que de todas formas pertenece por el amor que le profesa.

Describe un ecuatoriano

Un ecuatoriano... en ese caso me haría una descripción mí. Un hombre... un hombre común, que cuando escucha el himno nacional se pone de pie, que cuando ve la bandera ecuatoriana se saca el sombrero, que cuando ve a un hermano trata de conocer su problema para solucionarlo, un hombre en general que ame a la sociedad, un hombre que sepa lo que es la patria y ame a su país.

Los elementos alrededor de los que se describe al ecuatoriano están, en primer lugar, a un nivel muy universal, cuando dice que es ante todo un hombre. Luego pasa a localizar más a ese hombre en relación a los símbolos de la ecuatorianidad, y, nuevamente, aparece el amor a su patria, como el elemento distintivo del ecuatoriano.

¿Cuál es el principal problema del ecuatoriano?

En la actualidad el principal problema del ecuatoriano es vivir en un mundo de la corrupción. Si nosotros nos ponemos a ver al país...a ver a América a través de los tiempos, primero comenzó la corrupción en México creo, y luego comenzó a expandirse en toda América y en la actualidad está la corrupción tan metida en instituciones públicas y privadas que prácticamente es muy doloroso ver. Ese es uno de los principales problemas que existe en el país, porque si usted se pone a analizar corrupción es el que no exista un profesor que no esté suficientemente preparado para enseñar al alumno; corrupción es el juez que no está preparado, el que dicta resoluciones, sentencias, que están fuera de la realidad, fuera de la verdad, fuera de los hechos; entonces para mí ese es el principal y el fundamental problema. Haciendo un análisis, usted ve que simplemente para ser diputado en la actualidad, se necesita tener dinero para la campaña, consiguiendo dinero para poder comprar un puesto y llegan sin tener una preparación adecuada y llegan sin saber como solucionar los acusantes problemas que tiene este momento el pueblo ecuatoriano, creen en muchas ocasiones que solucionar un problema es dictar una ley nueva o abolir una ley, cuando en realidad los problemas fundamentales son: educación, salud y alimentación. Para llegar a un desarrollo se necesita tener un hombre que esté alimentado, que tenga salud, y que tenga una buena educación, solo así se puede llegar al desarrollo, caso contrario, es muy difícil llegar al desarrollo, entonces si es que tenemos nosotros mandatarios que no conocen como solucionar los problemas si estamos prácticamente acabando con nuestro país.

Para el actor, el principal problema de la nación es un defecto de orden social: la corrupción, de la que se derivan otros problemas secundarios como falta de educación, salud y alimentación. Se insiste, entonces, en una visión unificadora de la realidad social.

¿Por qué cree que existe desigualdad entre ecuatorianos?

Bueno, la desigualdad entre ecuatorianos es ancestral, usted conoce que desde la conquista aquí los españoles creyeron que eran dioses y... nosotros los mestizos éramos hasta otra raza, posteriormente cuando existió solo el mestizaje, muchos de los mestizos ya se creyeron españoles, si no le invito a Ud. a que en la actualidad hablar con cualquier ecuatoriano... le invito a ver a cualquier ecuatoriano y a preguntarle que cual es el origen, y le dirá orgullosamente que prácticamente es hijo de españoles, venido de españoles y nada más, y nadie se siente orgulloso de ser descendiente de los indios, cuando en realidad nosotros tenemos más sangre india que sangre española.

Es importante señalar en primer lugar, que el actor borra completamente la diferencia, pues el otro se diluye en la categoría “mestizaje”, lo que nos indica que la ideología del mestizaje está muy presente en su discurso. En este contexto, la desigualdad no sería más que un defecto tradicional de los ecuatorianos que viene por parte de la raíz española de los actuales mestizos, para quienes la desigualdad es una cuestión de raza. El actor denuncia, entonces, la presencia en la sociedad de una de las lógicas del racismo, puesto que los ecuatorianos se sienten superiores a los “otros”, a los indios por la raza.

¿Qué se debe cambiar para evitarla?

Que nomás se debería cambiar. Son tantos los problemas que se debería cambiar para evitar la desigualdad.... e... primero dictar una ley impositiva de que los ricos paguen los verdaderos impuestos que tienen que pagar para no vivir nosotros, simplemente de nuestros recursos naturales y nuestros recursos naturales invertir en en función social, de esta manera nosotros estaremos teniendo e... un campesino bien pagado, un agricultor bien pagado, y no solo que sean bien remunerados quienes trabajan en entidades privilegiadas como Banco Central, como Superintendencias donde son unos sueldos que no se admiten que puedan existir en el Ecuador, si un campesino gana un sueldo de miseria no puede admitir Ud. que un superintendente tenga que ganar una cantidad tan grande, entonces habría que llegar, que cambiar y establecer salarios dignos para todos los ecuatorianos sin privilegios, sin importar la entidad en que esté.

El actor cambia bruscamente su discurso acerca de la desigualdad para desarrollarlo ya no en el plano histórico de tradición o de costumbres, sino en el plano netamente social, situando la desigualdad dentro de la inequidad, sobre todo, económica.

¿Tiene esa desigualdad relación con la raza o con la etnia?

Mire, yo creo que el 90% de los ecuatorianos somos de la misma raza, o sea indoespañoles, habrá un 10% que son llegados posteriormente y entonces son de otra raza no, hablemos de cuando llegaron los chinos y que se siguen casando entre chinos, la llegada de los japoneses que se siguen casando entre japoneses, de los libanenses que antiguamente en Guayaquil se les llamaba los turcos y que se siguen casando entre turcos.

En la respuesta a esta pregunta que trata de insistir sobre el tema de la diferencia, se produce el efecto contrario, es decir, el actor borra completamente la diferencia en relación con el indio, e insiste, nuevamente, una dicotomía entre “indoeuropeos” y “recién llegados”.

¿Alguna relación con la etnia?

Es que son los únicos que son distintos, todos los demás somos de la misma etnia, indoespañola.

Se intenta nuevamente insistir en una diferenciación étnica, pero para el actor raza o etnia indoeuropea tienen el mismo significado.

¿Por qué cree que nunca ha habido un indio presidente de la República?

Porque nunca los países se preocuparon... nunca los gobernantes se preocuparon de dar educación al campesino ecuatoriano, yo no digo indio porque también si se pone a ver la cara de los indios es igual que la cara nuestra porque son tan indoespañoles como nosotros, o sea ha sido una mezcla ya casi total por eso le hablaba de un 90% que somos de la misma etnia o sea indoespañoles, usted ve que muchas ocasiones se presentan un indígena vestido de poncho que muchos dicen es disfrazado, totalmente barbado, que tiene más barba que quienes se dicen blancos, es entonces somos de la misma etnia, sino que los unos no tuvieron la suerte de tener educación porque los gobiernos de turnos todo el dinero que se sacaba que

se tenía en el presupuesto nacional se gastaba en las ciudades y nunca se llegó con educación ni con un... nada al campesinado ecuatoriano, en la actualidad pleno siglo XX si usted visita comunidades indígenas verá que no existe centros de salud, que no existe... que no existe agua potable, que no existe alcantarillado que no se ha solucionado las necesidades básicas.

El actor vuelve a borrar la categoría indio como diferente, prefiere utilizar la palabra “campesinado” unificándolos racial y étnicamente a los demás miembros de la sociedad, retomando la categoría “indígena”, para indicar su marginalidad, no en términos culturales o étnicos, sino sociales.

¿Qué significa la palabra progreso?

Progreso simplemente seguir adelante, porque el querer indicar que progresar es llegar hacia mejores rumbos no considero, progreso es simplemente seguir adelante, yo creo que desarrollo eso si está sobre el progreso, desarrollarse es prepararse lo suficiente en todo campo para poder solucionar los problemas nacionales.

El actor se resiste a definir la palabra progreso y la sustituye por “desarrollo”, dando al vocablo simplemente la noción de mejora.

¿Hacia dónde se dirige ese desarrollo?

Ese desarrollo tiene que dirigirse hasta conseguir el bienestar del pueblo.

De la respuesta se concluye que el “desarrollo” tiene un importante papel para la sociedad, puesto que con el se pretende conseguir bienestar para todos.

¿Qué papel tiene el conocimiento científico en el desarrollo?

Esencial, e... mire con la ciencia uno se puede conocer absolutamente todo, en la actualidad nosotros tenemos la televisión que al momento estamos viendo y viviendo las necesidades de un pueblo, estamos viendo y sintiendo lo que pasa en otros países y eso simplemente por ponerle la televisión, ya científicamente estamos viendo dentro del campo médico, e... cuantos adelantos que ha existido, antes la gente moría absolutamente de todo porque no existía la medicina, la medicina adecuada para curar, en-

tonces quienes hemos sobrevivido somos los que verdaderamente somos fuertes, porque si revisamos la mortalidad infantil que existía hace 50 años, es totalmente diferente a la mortalidad infantil que existe en la actualidad u esto analizado solo la ciudad porque en el campo la mortalidad todavía sigue siendo grande y toda ves que no se ha llegado con los elementos básicos.

Para alcanzar ese bienestar común, la ciencia tiene un papel fundamental, pues esta permite el conocimiento que produciría el desarrollo.

¿Cómo cree que sería el mundo sin la ciencia?

Sin la ciencia volveríamos tal vez a la época de los cavernícolas, porque por la ciencia hemos aprovechado de todo, sin la ciencia volveríamos a la época cavernícola..

La respuesta nos dice que este actor también da a la ciencia un valor civilizatorio, pues sin este tipo de conocimiento volveríamos a la incivilización.

¿Cree válidos otros tipos de conocimiento?

Es que todo conocimiento viene a ser científico, e... hay muchas cosas que dicen que no están dentro de la ciencia, pero si Ud. se pone a analizar todo cae dentro de la ciencia, entonces el mismo conocimiento que dicen de la naturaleza es justamente científico.

Para el actor, el único conocimiento posible es el científico, negando, no solamente la validez de otros tipos de conocimiento, sino su existencia como conocimiento, dando, entonces un espacio muy limitado a la aceptación de la diferencia, pues, los otros conocimientos quedan absorbidos por el univesal moderno de la ciencia.

¿Qué es ser moderno?

Bueno, ser moderno es vivir de acuerdo con la época actual, con todos los adelantos que nos ha traído la ciencia, que nos ha traído el tecnicismo, el conocer para que sirve la máquina computadora, es el saber que es lo que pasa en el mundo, ser moderno es vivir el momento que vive el mundo.

Para el actor lo moderno está en relación con dos elementos: la ciencia y la tecnología, por un lado, y, por el otro, con la actualidad. Por lo tanto lo moderno, es lo no tradicional.

¿Qué significa en su vida la modernidad?

Preparación total, el vivir preparado, el tratar de estudiar el tratar de ver que es lo que pasa en el mundo y en general tratar de superarse día a día.

La modernidad es aceptada positivamente por el actor, pues él se muestra dispuesto a asumirla dentro de su vida.

A lo largo de su vida se ha relacionado con diferentes tipos de gente, hábleme de las diferencias

Mire, usted ve yo trabajé...yo me inicié prácticamente trabajando en el IERAC en el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria, le hablo de los años 60 de la década del 60, la reforma agraria como Ud. conoce salió en 1964 y fue impactante para mi siendo un ciudadano llegar al campo y encontrarme con un campesino que vivía como esclavo, le tenían como esclavo, en que todavía le marcaban como al ganado, cuando decían que había cometido un robo, y entonces ver la diferencia de lo que es la ciudad y el campo es algo que me enterneció mucho.

La respuesta nos habla de que el impacto causado por la diferencia se sitúa en la dicotomía campo-ciudad. No se marcan diferencias étnicas, sino se habla del campesino dominado y esclavizado.

¿Cuál cree usted que es la principal diferencia entre Ud. y un indio?

No existe ninguna diferencia, tal vez la falta cultural porque a él no le llegó la escuela, porque no le llegó el colegio, porque no le llegó la universidad, tal vez no se desarrolló mucho intelectualmente por falta de alimentación, pero eso también por culpa de los gobiernos, pero del resto somos totalmente iguales.

No se acepta en el discurso una diferencia a nivel étnico entre el actor y el indio, todas las diferencias que eventualmente se aceptarían giran alrededor de explicaciones sociales: falta de cultura tomada como

sinónimo de educación, falta de alimentación, en conclusión, defectos causados por una inequidad social.

¿Qué es un indio?

Es un hermano, es un ecuatoriano, es un hombre como yo.

El actor no reconoce en el otro su particularidad, sino que lo conceptualiza a partir de categorías universales.

Describe un indio

Nuevamente me va a obligar a que me describa yo, es un hombre igual que yo, que no ha tenido la suerte de tener universidad, que no ha tenido la suerte de tener colegio, pero que... le digo en realidad hay cosas impactantes, en una ocasión que yo estuve en el oriente ecuatoriano se nos viró la canoa, y quien nos guió para salir a la orilla fue un niño de 14 años, luego le pregunté que qué tiempo hacíamos desde el lugar donde nos había dejado la canoa hasta el sitio que teníamos que llegar caminando, y él se me rió, volví a preguntarle y se me volvió a reír, al preguntarle por qué se ríe me dijo que mi pregunta era muy tonta, porque en realidad dependía de mis pies el tiempo en que podamos hacer hasta el sitio que íbamos a llegar, mire esa que podríamos decir, esa filosofía propia del indio, esa filosofía propia... que es una filosofía propia del ecuatoriano, propia de nuestra raza.

Nuevamente se relaciona al indio con la categoría universal hombre, luego el actor hace un breve relato en el que se nota un cierto reconocimiento de una especificidad del indio, pero que enseguida es absorbida por el ideal único de la ecuatorianidad.

¿Qué es usted?

Un indio ecuatoriano, hablemos realmente un cholo ecuatoriano, hace un momento le hablaba de los cholos ecuatorianos, un cholo ecuatoriano.

El actor se autoidentifica primero como indio y luego pasa a identificarse como cholo ecuatoriano, lo que se podría interpretar como que hace un énfasis en el mestizaje.

Describe ese cholo ecuatoriano

Ya le describí quien era yo, le describí en toda forma, entonces es lo mismo que le he descrito no.

La respuesta no da elementos adicionales para relacionarlos con la autoidentificación del actor.

¿Cree que existen las razas humanas?

Bueno, yo si creo que existen las razas porque nuestra raza ecuatoriana es especial, es una raza indoespañola propia nuestra, y usted ve que frente a nosotros hay gente que es completamente distinta a nosotros en rasgos fisonómicos y también en cuestión de costumbres y demás no, bueno, las costumbres en función hasta del medio ambiente, pero en cambio en fisonomía y de todo si son distintos a nosotros. Los arios se creyeron otra raza justamente porque eran distintos a los demás, entonces si considero que existen distintas clases de razas.

El actor considera que si existen las razas humanas y las relaciona con rasgos físicos. Habla incluso de una raza indoeuropea a la que pertenecerían todos los ecuatorianos. En interesante recalcar que el actor relaciona costumbres con medio ambiente y no con raza.

¿Qué significa la palabra raza?

Raza son los rasgos físicos de una persona, para eso simplemente los rasgos porque ya lo demás viene en función del medio ambiente y de otras cosas.

Se reitera la respuesta anterior, relacionando raza con rasgos físicos, y “lo demás” refiriéndose seguramente a las costumbres se lo relaciona con el medio ambiente.

¿Qué significa la palabra etnia?

También es la raza prácticamente, también es la mezcla de una con otra raza.

Etnia y raza para el actor cobran el mismo significado, aunque al definir etnia incluye la noción de mezcla de razas, por lo que se infiere

que para el actor la etnia no tiene que ver con la tradición o las costumbres, sino únicamente con rasgos físicos.

¿Qué significa racismo?

Racismo de acuerdo a lo que dicen es el odio a determinadas gentes que pertenecen a otra etnia a otra raza, nosotros si le puedo decir había un racismo de ecuatorianos con ecuatorianos de cholos contra cholos, a diferencia de los Estados Unidos que existe un racismo de blancos contra los negros, aquí en cambio, existe una raza de ecuatorianos contra ecuatorianos.

El racismo para el actor está en relación a un sentimiento: el odio, un odio dirigido hacia otras etnias o razas. Es importante anotar que el actor señala además la existencia en “otro tiempo” de racismo entre ecuatorianos, puesto que los individuos enfrentados pertenecen a la misma raza, sin embargo para el actor el racismo es un problema ya superado.

Del anterior discurso se pueden sacar algunas conclusiones. En primer lugar, el Estado-nación tiene mucha legitimidad para el actor en los términos en que este está planteado, pues la categoría ecuatoriano, está asumida muy positivamente. En ella no se plantea el problema de la diferencia, pues el indio está completamente diluido en la ecuatorianidad.

La desigualdad, por otro lado, es argumentada en términos históricos y sociales, pues, para el actor la desigualdad en el Ecuador ha sido cuestión de tradición y de defectos sociales como corrupción y falta de educación fundamentalmente. En su discurso acerca de la desigualdad se descarta abiertamente la categoría indio como diferente y se la diluye en la idea del “mestizaje”.

La modernidad, por su parte ha ejercido una influencia muy fuerte en su discurso, pues ciencia y “desarrollo” son los pilares fundamentales del estado de “civilización” de las sociedades, lo que demuestra que existe una fuerte relación entre ciencia y evolución social. El otro como diferente es contundentemente negado en esta parte del discurso, pues ni siquiera se le da la posibilidad de poseer conocimientos propios, no ligados al universal de la ciencia. Por otro lado, la modernidad es asumida muy positivamente por el actor en su propia vida.

La diferencia es argumentada confirmando la anterior tendencia de su discurso, pues el indio desaparece completamente, siendo absor-

vido por la ideología del mestizaje, que en el actor aparece bajo el nombre de “raza indoeuropea”, cuya oposición fundamental se centra en la categoría “advenedizos”, refiriéndose a los descendientes de migrantes recientes establecidos en el país.

Por otro lado, se puede notar en el actor una confusión alrededor de los términos raza y etnia, a los que les da el mismo significado que hace referencia a rasgos fenotípicos, señalando separadamente la noción de “costumbres” en relación al medio ambiente, por lo que puede decir que el actor no funde los conceptos de cultura y raza, base de determinismos raciales.

En síntesis, el discurso del actor está totalmente estructurado en base a la lógica de la desigualdad. En este discurso se puede distinguir claramente la influencia del pensamiento social que estructuró el Estado-nación ecuatoriano, en el que el otro fue desconocido y absorbido por la categoría “ecuatoriano”. Se puede distinguir, asimismo, la influencia del pensamiento social de principios del siglo XX, en el que para lograr que el otro se someta al universal de ego se propuso el mecanismo del mestizaje borrando así toda diferencia. De este discurso lo único que queda para el indio confundido en la categoría campesino, es una actitud paternalista que procura su asimilación al universal de ego. El racismo, por lo tanto, tiene aquí un espacio muy amplio, ya que, aunque no se pudo obtener definiciones claras que nos indiquen la presencia de determinismos, estos pueden aflorar en contextos más apropiados.

El análisis de los discursos presentados en las anteriores páginas, indica que la lógica de la desigualdad, una de las bases del racismo, está muy presente en los discursos de ambos actores, sin embargo es importante distinguir algunas diferencias. En primer lugar, y posiblemente derivado del factor edad, los discursos se ven influenciados por las corrientes del pensamiento social ecuatoriano de manera diferenciada.

Podemos notar, por ejemplo, que en el discurso del actor No. 1 la legitimidad del Estado-nación en los términos en los que actualmente funciona, está puesta en tela de duda; para el actor No. 2, en cambio, esa legitimidad está sobreentendida. Lo que indica que, posiblemente, en el actor 1 hayan ejercido alguna influencia, las ideologías impugnadoras del actual Estado-nación, entre ellas, las del movimiento indígena.

Por otro lado, si bien en el actor No.1 prima la lógica de la desigualdad, contradictoriamente el otro aparece tímidamente en su dis-

curso como diferente. En el discurso del actor No. 2 en cambio, la lógica de la desigualdad es muy bien estructurada, por lo que el otro definitivamente es eliminado. Por lo tanto, se puede notar, aunque vagamente, la influencia de la presencia política y social del indio en el Ecuador en el discurso del primer actor, mientras que en el discurso del segundo, aun prima fuertemente la ideología del mestizaje.

La modernidad, sin embargo, ha ejercido en ambos actores la misma fuerte influencia. Es sintomático, que ambos actores relacionen a la ciencia con un estado de evolución social, lo que indica que la aceptación de un otro fuera de estos parámetros está definitivamente negada.

Por último no se ha podido detectar la presencia de determinismos raciales, aunque como se dijo, estos generalmente no aparecen sino en contextos de abierta confrontación con el otro.

Para concluir, se puede decir que los discursos, lejos de mantener un equilibrio entre lo universal y lo particular, inclinan la balanza hacia la incorporación del otro en el universal de ego.

2.3. Particularismos y fundamentalismos étnicos

A diferencia de Colón, nosotros, en la época contemporánea, podemos decir con certeza que: “*No hay más tierras lejanas. Finisterre.*” (Neira: 474).

Y es que los avances tecnológicos sobre todo de comunicación y transporte propios de la época industrial, han convertido al mundo en una pequeña casa donde habitamos, entre otros, los seres humanos. Una casa en la que los problemas de los demás se han convertido en nuestros propios problemas al punto de que:

los cambios políticos no se limitan a un territorio o país, se contagian. ... La separación entre lo nacional y lo internacional solo es tópica. Da cuenta de manera insuficiente del imbricado juego de tensiones y reacciones de vasos comunicantes. De algo que podríamos llamar la translateralidad: economías, corrientes ideológicas, acontecimientos, comunicaciones, modas, estilos de vida (Neira: 473).

Translateralidad expresada en los múltiples organismos internacionales como la ONU, OEA, UNESCO, etc., etc., que nos dicen que: “*hay un espacio público por encima de la sociedad política local y del esquema del poder nacional*” (Ibid). Otro buen ejemplo del mismo estilo son las empresas transnacionales, es decir las que no tienen nacionalidad, pero que tienen un fuerte poder económico a nivel mundial.

Ante esta mundialización provocada por la “*democracia totalitaria industrial*” (Ibid), se presentan diversos movimientos que reivindican lo local, lo particular. El mismo debate acerca de la ciencia y la modernidad muestra este fenómeno reivindicativo: la postmodernidad aparece para decirnos que también los saberes particulares son válidos, que la *verdad* es relativa:

Al respecto autores que siguen a Foucault han caracterizado al concepto de ‘verdad’ como simplemente un saber relativo sujeto a relaciones de poder ... Quien tiene el poder construye ‘su’ verdad para imponerla sobre quien carece de él y así justificar su posición. A la inversa, las ‘verdades’ de los dominados son ‘saberes oprimidos’ que no solo expresan tal situación sino una opción de ‘contraverdad’ y ‘contrapoder’ (Almeida, 1995: 8).

De esta manera se produce lo que Neira llama la “guerra de las identidades”, guerra contra la homogeneización que reivindica lo particular ante lo universal: “*Lo que nos debe llamar la atención preferentemente es esta deflación de lo universal en beneficio de la rehabilitación militante de lo particular, de lo concreto contra lo abstracto, de códigos de pertenencia precisos-como hablar catalán, ser lesbiana u homosexual, musulmán chiíta- formas de escapar al patrón del hombre medio e indiferenciado- y aferrarse a algo distinguible porque identidad viene de reconocimiento. Esta cuestión de la diferencia pues atraviesa nuestra época, la transita de parte a parte. Diferencias de sexo, cultura, culturas, códigos nacionales o regionales.*” (Neira, s/f: 488).

Dentro de lo particular, entonces, cuentan identidades de grupos de edad, de género, de sexo etc, y también de cultura y étnicas que son las que nos interesa en este trabajo. Estos movimientos reivindicativos en contra de la homogeneización de las identidades, por lo tanto no se dan únicamente como reacción ante la colonización occidental a América Africa o Asia, sino dentro del mismo occidente:

De una parte en los Estados Unidos, ‘civil right’ de los negros, Cleaver, Black Power, New Left americana, rebelión de los ghettos: sexuales, raciales, comunales. De chicanos que quieren quedarse en chicanos. Negros en negros. De jóvenes que han creado ‘su’ subcultura de la juventud. (Ibid)

No obstante, las crisis de las identidades no son nuevas por lo menos dentro de los pueblos colonizados. La América Andina es un buen ejemplo de ello. Las resistencias de los pueblos aborígenes a la colonización hispana temprana, se las puede contar como dentro de las mentadas crisis identitarias. En el Ecuador las sublevaciones contra la colonización han sido diversas, a través del tiempo estas han cobrado distintas formas. Sin embargo, se puede situar al levantamiento indígena de 1990 como un momento crucial en la reivindicación de la identidad étnica indígena, a partir de este levantamiento el indio pasó a tener un fuerte papel protagónico dentro del estado nacional ecuatoriano.

Las reivindicaciones identitarias de los indígenas pasaban por el reconocimiento del estado ecuatoriano como un estado plurinacional y multiétnico, resaltando que el aspecto unificador y homogeneizador del estado nacional no correspondía a una realidad plena de diversidad en cuanto a lenguas y culturas: “*Lo que sucede es que el Estado ecuatoriano*

representa a una Nación supuestamente homogénea desde el punto de vista de las clases dominantes. Pero no es esta la realidad, la realidad es pluricultural y el Estado no expresa ese carácter.” (En Maldonado, 1992: 153)

El movimiento indígena, portavoz de este proyecto reivindicativo, propone al Estado un modelo alternativo, donde se reconozca la “plurinacionalidad”, aclarando que “nacionalidad” no significa soberanía, la misma que recae sobre el concepto de Estado, sino reconocimiento de la diferencia, la nacionalidad contaría, entonces, con: “*todos los elementos objetivos de la nación: territorio, historia, lengua, organización, solidaridad de sus miembros y símbolos de diferencia respecto a otros grupos*” (Ramón, 1992: 9), a lo que hay que añadir la dimensión de la conciencia, es decir que la nacionalidad sería no una “nación en sí”, como en el caso de la etnia, sino una nación “para sí” (Ramón, 1992).

El movimiento indígena, por lo tanto, demandaba al Estado el reconocimiento de la plurinacionalidad:

...nuestra principal demanda radica en que la sociedad ecuatoriana o el Estado ecuatoriano reconozca la existencia de nuestros pueblos indígenas, no solamente como elementos del pasado o portadores de un rico folklore, sino como pueblos o nacionalidades y, por tanto a ser considerados como parte constitutiva del Estado a fin de guiar nosotros mismos el destino que nos corresponde ejerciendo el derecho de libre autodeterminación (De la Cruz, 1992: 137).

Es en este sentido que el movimiento indígena plantea la plurinacionalidad del Estado: “*porque nos sentimos iguales a cualquier otra sociedad, a cualquier otro pueblo, pero al querer la igualdad no queremos que desaparezcan nuestras propias características, lo que anhelamos es mantener nuestra propia identidad y en base a esta diferenciación estar en una relación de igualdad con el resto de la sociedad*” (Ibid) .

El discurso indígena plantea el reconocimiento de la diferencia en el seno del Estado, al mismo tiempo que critica el modelo de desarrollo dependiente e injusto dentro del que se ha desarrollado. Como alternativa:

busca un nuevo estilo de desarrollo basado en seis principios fundamentales: la equidad social, el respeto y la armonía con la naturaleza, la mayor eficiencia productiva lograda con la potenciación de los conocimientos acumulados

históricamente sobre nuestro medio por las diversas sociedades que lo han habitado, la asimilación crítica de las alternativas producidas por el conjunto de la humanidad, especialmente de los conocimientos de la ciencia crítica de la post-modernidad, la combinación de la iniciativa individual con el beneficio comunitario (comunitarismo privado), y un estilo de vida sencillo, sobrio, a la manera india...-Se plantea conseguir una-... cultura andina moderna y universal que pueda mostrar una sola identidad, pero que al mismo tiempo se abra a las distintas culturas para un intercambio fructífero (Ramón, 1992: 22).

En este discurso podemos notar que se propone reconocer la diferencia dentro del Estado, pero en términos de apertura, en el discurso lo particularmente indígena no se atomizaría o encerraría en sí mismo reconociendo en el otro la presencia de “lo mismo” y mostrándose incluso dispuesto a integrar dentro de lo indígena los aspectos positivos del “otro”. Se ha establecido, entonces, vías de comunicación con el otro, sin claudicar su derecho a ser diferentes. El espacio al racismo por lo tanto en este discurso se ha cerrado, pues por un lado no se plantea la imposición de un universal al otro, pero tampoco se enfatiza la diferencia al extremo de cortar la comunicación con ese otro.

No obstante, dentro del discurso de los mismos intelectuales indígenas se llega en ocasiones a conclusiones como:

El problema es que los pueblos no indígenas no disponen de una cultura propia, en la sociedad capitalista el conflicto de identidad es de estos pueblos, mientras que los pueblos indígenas luchan por la defensa de su cultura (Maldonado, 1992: 153).

Por un lado se plantea la capacidad de los pueblos indígenas a adaptar elementos de la otra cultura a la propia, y por el otro se niega la presencia de “lo mismo” en el otro, al negar su capacidad de producir cultura, abriendo de esta manera un espacio al racismo.

José Quimbo, nos dice que los principios éticos propiamente indígenas se basan en tres premisas fundamentales: **ama llulla**, **ama quilla**, **ama shua**, no se debe ser mentiroso, no se debe ser holgazán, no se debe ser ladrón: *“en la sociedad indígena es muy importante decir la verdad, lo que equivale a un hombre íntegro; de igual manera un holgazán se consideraría como un antisocial; es importante traer a colación el precep-*

to que dice: 'Maquica rurash pantin shimica rimashpantin', que se traduciría como: 'mientras la mano hace, la boca habla' (Quimbo, 1992: 208).

Según el autor, también el ladrón tendría una grave sanción social. Estos serían para este intelectual principios particularmente indígenas, no obstante, no da a esos principios el valor universal que tienen, como si en la cultura de los otros la mentira, el robo y la vagancia no fueran también antiéticos, nuevamente se niega, entonces, la presencia de “lo mismo” en el otro, dejando de establecerse los vasos comunicantes necesarios para una convivencia armónica entre diferentes.

Lo mismo ocurre cuando se dice que las bases de la cultura y sociedad indígenas son la reciprocidad y solidaridad, sin embargo, por otro lado, Levi Strauss 1966 nos dice que esos son los principios básicos de toda sociedad.

En conclusión, dentro del discurso del movimiento indígena se ven dos posiciones, incluso dentro del discurso de un mismo actor: por un lado, una posición de apertura que intenta mantener un equilibrio entre la particularidad indígena y lo universal; y, por el otro, una posición que particulariza tanto lo indígena que no alcanza a ver en el otro la presencia de “lo mismo”, lo que podría desembocar en:

la amplificación de la visión relativista de las culturas, según la cual las etnias son entidades específicas, autónomas entre sí, iguales entre sí. Cuando este relativismo se aplica a reivindicaciones étnicas, los racismos se refuerzan con la avalancha de estereotipos que, a su vez, favorecen el compartimento de las comunidades de referencia, el repliegue en sí mismos y las tentaciones integristas... (Rivera, 1999: 30)

2.4. Los discursos Particulares

En la siguiente sección se presentan las entrevistas aplicadas a actores indígenas considerados como “intelectuales”, es decir, aquellos “expertos” (Gramsci, 1972) encargados de generar la conciencia de indianidad a su grupo.

Entrevista No.1

La siguiente entrevista se la realizó a un individuo de género masculino identificado como indígena. La principal actividad desplegada por el actor está en relación con la representación indígena dentro del espacio que el Estado da específicamente a este sector de la sociedad.

Por otro lado, el actor es uno de los principales gestadores de la universidad indígena y, por lo tanto, uno de los más destacados intelectuales del movimiento indio actual en el Ecuador. Se espera por tanto, que su discurso esté fuertemente influenciado por los ideales de reconocimiento de la diferencia característico del mencionado movimiento.

Por otro lado, es importante anotar aquí que el idioma materno del actor no es el español, sino el Quichua, lo que seguramente influenciará en el montaje y tematización de sus ideas, aspecto muy importante de tomar en cuenta al momento de la interpretación, la misma que se espera tendrá que contar con un mayor número de inferencias por parte del analista. La entrevista fue realizada en la oficina donde trabaja el actor en presencia de otros oyentes en el mes de marzo del año 2000.

Edad

40 años

Por la edad del actor podemos esperar un discurso fuertemente influenciado por el movimiento indio que empezó a cobrar carácter étnico desde los años ochenta, a lo que se suma el hecho, antes explicado en el contexto, de que el actor mismo es parte de la intelectualidad que hoy lleva adelante el mencionado movimiento.

¿De dónde es?

Soy de nacionalidad Quichua pueblo Cañari.

El actor, procede de la sierra sur del Ecuador, donde la presencia del Estado y, por tanto, de la modernidad es menor que en los ejes centrales del poder político. La forma en la que el actor enuncia su procedencia nos habla además, de una fuerte autoidentificación étnica.

¿Qué es usted?

Soy un pueblo Cañari con propia identidad y con sus propias raíces.

A través de esta respuesta, podemos entender que la intención del actor es destacar una autoidentificación no individual, sino colectiva: “soy un pueblo”, por otro lado, esta identificación hace referencia a una identidad étnica, haciendo especial énfasis en su particularidad: “con propia identidad y con sus propias raíces”.

Hábleme de su familia

Mi familia radica en Cañar, somos agricultores tengo 7 hermanos. Todos son agricultores, de la familia soy el único profesional.

A través de esta respuesta podemos conocer que el actor proviene de un medio rural, donde la presencia del Estado y por ende de la modernidad es mucho menor. El actor no hace referencia a su familia nuclear, pues fuera de esta entrevista se manifestó la existencia de su familia nuclear radicada en Quito, por lo que se puede inferir que su idea de familia enfatiza a la familia ampliada.

Hábleme de su vida de estudiante incluyendo el proceso: escuela, colegio, universidad

En escuela no tuve ningún problema porque estudié en escuela rural en propia de mi comunidad, pero en colegio sí... osea yo soy de Cañar el primer profesional tonces entré no así libremente, sino a través de un cura, porque el cura hizo mi padre, él se fue a hablar con el rector pero el padre antes que eso antes de ir llevando al colegio me hizo confesar: si quieres estudiar, si quieres estudiar preguntó más de diez veces entonces dijimos si queremos estudiar, si queremos estudiar, hizo comprometer así; fue habló con el rector, consiguió cupo porque ahí en Cañar a lo menos son super racistas, por eso mismo incendiaron la casa del UPCC, porque el UPCC empezó a tener una infraestructura bastante buena, todo completo para un desarrollo integral sustentable, después, la tienda comunal que repartía a todos los miembros de las organizaciones, entonces eso repercutía a los almacenes grandes, porque indígena compraba palas, azadones, picos, ya no compraba donde los comerciantes mestizos, sino de la misma organización, entonces ahí dentro de la UPCC estuvo más o menos 60

personas ahí incendiaron la casa. En Cañar existe muy muy racismo, entonces nosotros estuvimos en medio, como si fuera, entre estudiantes mestizos, nosotros fuimos como animales, a nosotros nos veían raros, pero en notas si empezamos a dar palo, ellos sacaban 15, 14 sobre 20 nosotros sacábamos 18 sobre 20, 19 sobre 20 y en eso si no me han explotado mucho, en notas los profesores, yo no se por que solo los alumnos, de ahí los profesores sabían poner notas exactas. Yo me acuerdo...la mujer del vice rector era mi compañera y ...veras era administración legal se graduaba en contabilidad en administración y comercio, y de ahí en ese último exámenes de grado legislación administrativa no se que eran dos hojas verás, dos hojas en año y esa yo me sabía como padre nuestro, yo dije que saco 20 para graduar ese tiempo creo que era 12 y solo puso 12, y el mismo rector daba Matemática, también puso 11, bueno en Matemática yo siempre he sido un poco maleta, no me ha gustado, en la universidad también he pasado con las justas en matemática, en lógica en estadística, en esas materias yo he sido un poco vago. En la universidad igual, osea también yo como vez mantengo mi identidad tal como estoy participé en universidad y ahí como anécdota es a nosotros al principio vieron medio raro, pero después si hicimos amigos con todos los alumnos. Después tuve una materia que se llamaba geografía económica, de ahí yo preparé y yo saqué una sigla que se llama ENA economía nativa andina, hice de conceptualizar un poco, empecé a decir por ejemplo, los indios no manejamos dinero, por ejemplo si es que usted a un indígena traduce por ejemplo como se dice dinero en Quichua dicen culqui, pero culqui no significa dinero, no es moneda, sino es un metal que traducían los incas o nuestros ancestros, por ejemplo oro es curi, metal de plata es culqui entonces los indios nunca conocíamos dinero ni moneda sino que manejábamos el trueque, la reciprocidad y el intercambio, tonces ahorita hay desviaciones, mal manejo administrativo en las organizaciones de los proyectos, no sabemos manejar la cuestión económica porque por ejemplo los mestizos o los no indígenas ya saben administrar desde guaguas, ya conocen todo, para nosotros es otra cosa.

El montaje de la respuesta se inicia con la idea de que el actor no tuvo problemas con la educación primaria porque la realizó en una institución perteneciente a la comunidad, fue cuando debió salir de su comunidad para seguir estudiando cuando empezaron sus problemas que se resumirían en el racismo por parte de la población blanco mestiza en contra de los indios. Por lo tanto, sobre todo, el colegio fue un fuerte elemento de autoidentificación, por el rechazo que su indianidad

producía en los otros. En otra sección del discurso el actor enfatiza su superación, señalando incluso una cierta superioridad de sus capacidades frente a las de los otros.

¿Cree que la educación es necesaria?

Por supuesto que sí porque con eso identificas su pueblo, su vestuario, su tecnología de su propio pueblo y también alimentas la ciencia, es necesario porque la educación conduce a la familia y al pueblo.

Nuevamente se puede apreciar en la respuesta el valor autoidentificativo de la educación: “la educación conduce a la familia y al pueblo”, no obstante, se entiende a la educación no solamente como depositaria de conocimientos científicos, sino como depositaria de conocimientos tradicionales: “identificas su pueblo, su vestuario, su tecnología de su propio pueblo”, es decir, que aquí se está hablando de una educación donde está ampliamente incluido el indio como particularidad.

¿Qué es ser ecuatoriano?

Para mí no existe ser ecuatoriano, osea los indios no podemos tener límites, yo no soy ecuatoriano sino más bien soy indio; por identificación yo podría decir soy del Ecuador pero vos sabes los indios habitamos Bolivia, Perú, la ideología del indio es reconocer todo ese pueblo, unir todo ese pueblo, para mí ser un ecuatoriano es muy limitante.

En esta respuesta podemos encontrar que la categoría ecuatoriano no tiene sentido para el actor, es decir que él no se identifica como ecuatoriano, si acaso utilizaría el término Ecuador para reconocimiento espacial, pero no cultural. Se identifica únicamente como indio y habla de una identidad cultural con los indios de Bolivia y Perú. Es decir, reconoce espacialmente al Ecuador, pero dentro de él no se reconoce sino a sí mismo como pueblo indígena, sin hacer alusión a otro pueblo o cultura.

¿Por qué cree que existe la desigualdad en el Ecuador?

Para mí la desigualdad existe por el racismo y por el poder económico, porque la gente osea a nosotros ha tratado como salvajes, como igno-

rantes, pero eso no debería haber, debería haber equidad, respeto, debería haber interculturalidad.

En esta respuesta se acepta tácitamente la categoría Ecuador haciendo alusión a la presencia de un otro, puesto que ese otro fomenta las relaciones de desigualdad, la misma que es explicada a partir de dos argumentos: racismo y poder económico, enfatizando la manera como esa desigualdad ha afectado la vida de su grupo, anhelando además un cambio a lograrse a través de relaciones interculturales, estableciendo, entonces, vías de comunicación con el otro.

¿Qué se debería hacer para cambiar la desigualdad?

Yo creo que debe haber un manejo de la interculturalidad, el no indígena tiene que estudiar los comportamientos, costumbres tradiciones de los indígenas y nosotros igual y eso llevaría a una sociedad intercultural, en caso contrario...porque nosotros también tenemos que conocer los códigos de los mestizos, por ejemplo yo no puedo ir a tu casa y portarte como indio, entonces yo tengo que más o menos seguir su código, código es comportamiento, si vos vas a mi casa también osea no puedes portarte como sabes portarte en la casa, tienes que entrar a nuestro espacio, por ejemplo mi espacio es este y tienes que respetar.

En esta respuesta se insiste sobre las relaciones interculturales como base para lograr un respeto mutuo y así poder lograr relaciones simétricas entre grupos distintos. Se recalca además la importancia del respeto a la diferencia.

¿Tiene la desigualdad relación con la raza o la etnia?

Sí, porque los dos tenemos pensamientos diferentes, los dos tenemos una cultura diferente, somos diferentes de una etnia y de otra, de otro pueblo.

Al relacionar esta respuesta con el co-texto, notamos que se intenta recalcar el aspecto de la diferencia étnica en relación al tema de la desigualdad.

¿Por qué cree que nunca ha habido un indio presidente de la República?

Por el poder económico algo que nosotros siempre hemos sido marginados, explotados discriminados y yo podría decir que nosotros hemos hecho valer nuestros valores a partir del 90 con el levantamiento indígena hemos invadido a los mestizos, hemos demostrado que nosotros también somos capaces, que nosotros también queremos el poder, nuestra presencia en Ecuador es a partir del 90 nada más.

Las argumentaciones dadas en esta respuesta nos hablan de un poder económico que no ha permitido a los indígenas participar en la vida política del país. Hace alusión al levantamiento indígena de 1990 como un momento crucial de su lucha, en la que los mestizos son vistos como el grupo antagónico al que le han demostrado su fuerza.

¿Qué significa la palabra progreso?

Progreso no existe en quichua, tampoco no hay desarrollo, sino más bien hay un reencuentro de nuestras raíces, reencuentro entre pueblos, entre nacionalidades y eso nos permite abrir un camino para el desarrollo.

La respuesta nos indica en primer lugar, que si la palabra progreso no existe en el Quichua tradicional, entonces no existe para él como pueblo o cultura y no puede por lo tanto definirlo, ni siquiera en español. Se resiste entonces a dar una definición de progreso y se repliega hacia la particularidad, solo hay: reencuentro entre pueblos, entre nacionalidades, aunque posteriormente habla de abrir un camino para el desarrollo.

¿Qué papel da al conocimiento científico en ese desarrollo?

Complemento a nuestra sabiduría indígena, por ejemplo para nosotros es complemento manejar una computadora, osea porque nosotros no podemos escribir en el terreno, osea en tierra, tenemos que utilizar computadora, tenemos que utilizar laboratorio, es un complemento a nuestra sabiduría, porque nosotros también tenemos una ciencia una lógica, por ejemplo yo te pregunto a ti que significa en español 11, 12, 13, 14, 15, 16, simplemente puedes traducir 10 con 6 ,cierto, de ahí viene la lógica 17 ,18, nuevamente pierde en el 20; si es que hablan con la lógica debería ser dos dieces, en cambio, si tenemos 11 tenemos chunca shuc, chunca ishcai,

chunca quimsa y veinte decimos ishcai chunca, son lógicos ahí hay una lógica, sino que más bien no ha habido una investigación profunda.

Está claro que a la ciencia no se la toma como conocimiento único y último sino como: “complemento a nuestra sabiduría”. Se enfatiza en el valor de los conocimientos indígenas aludiendo además a la lógica de la lengua Quichua en contraposición a la falta de lógica del castellano. Por otro lado, se acepta la introducción de la tecnología en la vida indígena.

¿Cómo cree que sería el mundo sin la ciencia?

Sin la ciencia hubiera sido más mejor, mejor porque los indígenas tenían ciencia y ahora la ciencia occidental a nosotros hablando de los indígenas la civilización se ha cortado nuestra ciencia, prueba de eso la agricultura por ejemplo yuca no se llegó a dar todo el proceso, por ejemplo papa si, maíz si, yuca se quedó en el proceso, el camote quedó en medio camino pero papa si, yo no puedo comprobar sino que los mismos científicos pueden comprobar.

En esta parte el actor señala que un mundo sin la ciencia sería más que posible, sería incluso mejor, pues los conocimientos indígenas habrían sido suficientes e incluso se ve al conocimiento científico occidental como la causa del estancamiento del conocimiento particular indígena. Se puede notar, además, que en cierto momento del discurso las nociones de ciencia y conocimiento en general cobran para el actor el mismo significado.

¿Cree válidos otros tipos de conocimientos?

Si, por ejemplo las tecnologías indígenas, la biotecnología.

Esta pregunta parecería demasiado reiterativa dada la respuesta anterior, sin embargo, se han introducido nuevos conceptos como tecnología y biotecnología que intentan enfatizar la particularidad indígena.

¿Qué significa ser moderno?

Para nosotros no existe ser moderno, moderno para mí es cambiar de cultura, entrar a la globalización, salir a la aculturación.

En esta respuesta se puede notar que el actor define lo moderno como cultura, por lo tanto ser moderno es perder su particularidad, perder su propia cultura.

A lo largo de su vida se ha relacionado con diferentes tipos de gente. Hábleme de esas diferencias

No me ha impresionado, más bien yo tengo amigos internacionales, más me ha impresionado un poco en conocimientos, más osea antes que sepamos nosotros los indígenas ellos saben mejor el pensamiento indígena, eso me sorprende, mejor que los indios saben saber los extranjeros.

La diferencia que más ha impactado al actor está en relación con un otro, pero recalando que al referirse a otro quiere decir a los extranjeros, es decir, que aquellos poseedores de esa diferencia no comparten el mismo espacio ni territorial ni político. La diferencia radica en los amplios conocimientos que esos otros poseen en relación a las particularidades del grupo étnico al que pertenece el actor.

¿Cuál es la principal diferencia entre usted y un mestizo?

La piel.

En esta respuesta la diferencia radica únicamente en una característica fenotípica. No se habla del otro, de sus diferencias, de su cultura, lo que podría interpretarse como que las diferencias presentes en el otro no son importantes para el actor.

¿Qué es un indio?

Ya no existe indio para nosotros ahora estamos en un proceso de la reconstitución de los pueblos y las nacionalidades, indio es traído de los conquistadores y... bueno vino de india, entonces ahorita estamos en la reestructuración de pueblos y nacionalidades.

Esta respuesta nos dice que en el actor existe la intención de desechar la categoría homogeneizadora indio, impuesta por la sociedad dominante, que designaba a los conquistados, a los dominados, para revitalizar las identidades particulares de los pueblos indígenas. Por lo tanto según el actor, el indio no existe, sino pueblos y nacionalidades.

¿Cómo describiría un indio?

Yo no describiría como indio, sino como pueblo que tenga su historia su idioma su espacio, su naturaleza.

La respuesta nos dice nuevamente que la categoría indio es insuficiente para describir la diversidad indígena. Sin embargo, se habla de que la identidad de los pueblos indígenas está dada por una historia, un idioma, un espacio y una naturaleza particulares.

¿Qué es un mestizo?

Un mestizo es de habla hispana de otra cultura.

Se puede notar a través de la respuesta que el idioma es un elemento muy importante para la identificación, por lo tanto la identificación del mestizo se da por la lengua, enfatizando además que pertenece a otra cultura.

Describe un mestizo

Eso que es diferente a la cultura nuestra, que habla solo monolingüe, que es poco racista, egoísta, no solidario, individualista.

La respuesta enfatiza la diferencia entre ego y el otro, el mestizo: “diferente a la cultura nuestra”, dando valoraciones negativas a esa otra cultura: “racista, egoísta, individualista, no solidario”

¿Cree que existen las razas humanas?

Si, porque creo que existen sangres diferentes.

La respuesta es definitivamente afirmativa, se habla incluso de: “sangres diferentes”

¿Qué significa la palabra raza para usted?

Otro pueblo, otra nacionalidad, otra etnia.

Al definir razas humanas como sangres diferentes, en la respuesta se está diciendo que la nacionalidad, la etnia, o el pueblo depende de la raza, o de la sangre.

¿Qué significa la palabra etnia?

Desde el punto de vista antropológico es etnia, pero para nosotros es nacionalidades y pueblos.

Para el actor etnia y nacionalidades son lo mismo, por lo tanto la etnia hace referencia a una cultura específica.

¿Que significa racismo?

Explotación, discriminación, desigualdad.

La respuesta relaciona acertadamente al racismo con acciones específicas que expresan dominación.

La primera parte de esta entrevista nos da luces sobre los elementos que dan contexto al discurso del actor. En consecuencia sabemos que el actor procede de la provincia de Cañar, donde aún vive su familia que se dedica a la agricultura. Sabemos que la principal autoidentificación del actor es étnica. Para el actor la educación ha sido un elemento que le ha permitido pensarse y sentirse como diferente, primero por la confrontación con los otros, con los mestizos, en el seno de los establecimientos educativos; y luego porque en el nuevo modelo de educación se plantea el reconocimiento de la diferencia y el conocimiento de su particularidad étnica. Por otro lado, se puede notar en el actor un sentimiento de superación por haber conseguido una profesión.

La segunda parte de la entrevista en la que se intenta indagar acerca de los contenidos de los que se llena el término ecuatoriano y sus valoraciones, solo se pudo conocer que el actor no se identifica como ecuatoriano, sino que más bien niega definitivamente esta categoría. Paralelamente se aduce que para él solo hay pueblos y nacionalidades indias.

Para el actor la desigualdad es una consecuencia de la homogeneización étnica, pues pone énfasis en indicar que relaciones interculturales de igual a igual, superarían el problema de la desigualdad fomentada por el poder de aquellos que tienen en sus manos la economía. Recalca el actor al levantamiento de 1990 como el momento en que los indios se hacen presentes ante los mestizos para reivindicar su lucha por la igualdad y el reconocimiento.

Por otro lado, el actor acepta el conocimiento científico, pero como complemento al conocimiento particular indígena, por lo tanto, se

podría interpretar como que la modernidad ha ejercido influencia relativa en su discurso, sin embargo, el actor se resiste a dar siquiera definiciones como progreso, indicando que este vocablo no existe en quichua y por lo tanto no lo puede definir; ve en el vocablo moderno un sinónimo de la otra cultura por lo que tampoco lo acepta ni se intenta siquiera una definición.

En las argumentaciones acerca de la diferencia expresadas por el actor, podemos notar que los principales elementos que se destacan de esas diferencias son la lengua, la historia y el entorno. Sin embargo, cuando se intenta indagar acerca de la diferencia en los otros, en los mestizos, las respuestas son muy escuetas y apenas hacen alusión a elementos fenotípicos como la piel, o valoraciones negativas como: racismo, individualismo, falta de solidaridad.

Por último, en las definiciones recogidas acerca de nociones alrededor de las que se argumenta el racismo, encontramos que la presencia de las razas biológicamente distintas es evidente para este actor, y al mismo tiempo presenta como sinónimos de raza las palabras pueblo, etnia y nación, lo que podría llevar eventualmente a que las argumentaciones acerca de la diferencia, puedan desembocar en determinismos raciales, los mismo que se creían superados dentro del discurso social ecuatoriano. No obstante, se dan valoraciones negativas al racismo, al asociarlo con acciones como discriminación o explotación.

Creo que es importante contextualizar aún más este discurso dentro de las relaciones asimétricas a las que los indios han estado sometidos durante siglos. El racismo por parte de la sociedad dominante en contra de los indios, ha estado presente a lo largo de la historia, como se vio en la primera parte de este trabajo, lo que ha determinado la reacción negativa de los indios hacia la sociedad nacional.

Este discurso expresa, sin embargo, la intención de no llevar al extremo la diferencia, uno de los mecanismos a través de los cuales el racismo abre espacios, esta intención se evidencia en la idea de construir un país más justo en base al mejoramiento de las relaciones interétnicas abriendo, entonces vías de comunicación con los otros. Sin embargo, al mismo tiempo, se nota una marcada tendencia a enfatizar las particularidades, sin que la entrevista logre obtener mayor información concreta acerca del otro, a pesar de los reiterativos intentos. Exceptuando los adjetivos negativos con los que se da una escueta definición del otro, no se pudo obtener información acerca de como ve el actor al

otro, al mestizo como diferente, en otras palabras, el mestizo prácticamente no aparece en el discurso del actor. A esta actitud no se la puede calificar de racista; sin embargo, puede constituir el terreno donde el racismo puede aparecer. Lo que sí preocupa dentro de este discurso es que, a pesar de la carga valorativa negativa que tiene el racismo, pues el mismo actor se ha sentido víctima de él, las definiciones de razas humanas, etnia tienen una clara tendencia a fundamentar determinismos raciales, que si se articulan con las lógicas del racismo, pueden producir acciones de exclusión, discriminación, prejuicio o violencia francamente racistas.

Entrevista No. 2

La siguiente entrevista fue aplicada a un individuo de género masculino identificado como indio. El actor es presidente de la COIRA Confederación de Organizaciones Independientes de la Amazonía que, según se dijo, representa a los indígenas de la amazonía, cuyo objetivo es captar recursos para entregarlos directamente a los pueblos indígenas amazónicos. La entrevista fue realizada en la oficina donde labora el actor frente a la esporádica presencia de otros oyentes; se la realizó en el mes de noviembre del año 2000.

Edad

38 años

Por la edad podemos esperar que el actor revele en su discurso influencias del pensamiento del movimiento indio de los últimos 20 años, cuyo objetivo ha sido, fundamentalmente, el reconocimiento de la diferencia india.

¿De dónde es usted?

Soy de Morona Santiago, parroquia Don Bosco.

Por la procedencia sabemos que el actor proviene de un medio rural donde los efectos de la modernidad han llegado marginalmente.

Hábleme de su familia

Bueno, e..., yo le puedo decir que soy casado, tengo tres hijos, voy al cuarto, em..., nuestra familia está conformada por cuatro hermanos que vivimos... somos huérfanos de padre y tenemos solo nuestra madre, que más le puedo comentar... eso.

El actor hace referencia, en primer lugar, a su familia nuclear, aunque inmediatamente incluye a su familia ampliada, lo que nos indica que existe un amplio sentido de pertenencia familiar.

Hábleme de su vida de estudiante incluyendo el proceso: escuela, colegio, universidad

Bueno, yo hice la escuela desde primero a quinto grado, hice en una escuela de mi comunidad llamada Tsun Tsun, osea es una comunidad Shuar, de primero a quinto, luego pasé a sexto grado a la parroquia... al predio urbano de la parroquia a la escuela Juan León Mera, hice la primaria; ciclo básico hice en la escuela... en ese entonces en el colegio agropecuario en Yanuncay; el ciclo diversificado en el Colegio Don Bosco en la ciudad de Macas, la capital provincial; y de ahí quería entrar a la Escuela Politécnica del Ejército, hice mi preuniversitario no logré continuar mis estudios, me saqué una beca, pero no logré reunir los gastos que me correspondían a mi, suvencionar no pude, no lo pude lograr, esa ha sido mi vida estudiantil.

El actor señala en orden cronológico los establecimientos en los que estudió. No hay ninguna alusión a lo que su vida estudiantil ha significado para el actor, aunque los últimos enunciados denotan una actitud muy positiva hacia la educación formal, pues el actor deseaba continuar, pero no pudo hacerlo por causas económicas.

¿Cree que la educación es necesaria?

Por supuesto, yo pienso de que la educación es una formación integral de la persona, la persona por más criterios que tenga si no los complementa con el sistema educativo actual, no, no lo saca a la luz del día a la opinión pública su criterio, tiene dudas, tiene recelo tiene miedo inclusive de incorporarse, opinar, en una sociedad, entonces pienso que la educación es primordial.

La primera palabra que expresa el actor es elocuente, “por supuesto”, afirmando así que la pregunta es obvia. El actor infiere la pregunta y la coloca en términos individuales y no sociales, pues habla de la educación como un elemento necesario para la superación personal. Es importante anotar que el actor empieza a expresar la idea de la educación como medio para incorporar a la persona dentro de la sociedad, y aunque no se especifica a que persona se refiere, se infiere que se refiere a la persona indígena, lo que denota que el actor ve al indígena como aislado de la sociedad. Se toma, además a la educación como medio para superar un aspecto psicológico de esa persona el “miedo” a expresar lo que piensa, aunque lo que piense sea bueno.

¿Qué es ser ecuatoriano?

Ser ecuatoriano es sufrir, yo le conceptúo así, ser ecuatoriano es sufrimiento, pero paralelo a eso también tenemos muchas potencialidades mucha libertad de opinar inclusive de trabajar de tener oportunidades que no lo podemos lograr porque tal vez el sistema no lo facilita, el sistema no nos da oportunidad, el sistema es muy compleja en el Ecuador, y ser ecuatoriano lo sintetizo de que tenemos que aguantar nosotros sufrimiento, pero ese sufrimiento a veces se compensa con el... con la libertad del ser humano, osea el hombre tiene el espacio necesario para demostrar lo que es y pienso que ahí estamos bien como ecuatorianos, estamos bien, pero que hay un poco que esforzarse para lograr un espacio.

El actor define la ecuatorianidad en términos emocionales, pero negativamente, pues el actor la relaciona con el sufrimiento. Esta definición es particularmente elocuente, pues señala claramente lo que el actor siente ante un estado nación que ha pretendido por décadas negarlo y asimilarlo a un universal donde su particularidad no tiene cabida. Cabe recalcar, sin embargo, que el actor habla al mismo tiempo positivamente del Ecuador como un espacio donde es posible una libertad como ser humano, aunque señala que lograrla no es fácil. Se infiere en esta parte de la respuesta que el actor se refiere al espacio que el sector indígena ha logrado en estos últimos años en la vida política nacional.

Describe un ecuatoriano

Primero debería describirle un ecuatoriano amazónico, pero yo describiría al ecuatoriano como libre, a veces le podría decir que en su momento es vago, en su momento es vago, pero... no se, no podría decirlo en concreto que es un ecuatoriano, me falta bastante estudiarlo.

Se intenta en la primera parte de la respuesta recalcar que la categoría ecuatoriano no debe ser entendida sino desde la diversidad, sin embargo, inmediatamente el actor describe al ecuatoriano genérico relacionándolo con la vagancia, por último el actor duda ante la pregunta y confiesa no habérsela planteado antes.

¿Cuál cree que es el principal problema del ecuatoriano?

Económico, económico, falta de oportunidades de trabajo, y también es el sistema social que... que es un problema en ese aspecto.

Puesto que el actor no se ha planteado un imaginario del “ser ecuatoriano”, su respuesta se dirige a un problema concreto de la población: la economía. Se habla también de un problema social, pero no se especifica de que tipo.

¿Porqué existe desigualdad entre ecuatorianos?

Yo pienso que es... es... es el resultado del silencio mismo nuestro, no tenemos... no ganamos el espacio en el que estamos sometidos en el Ecuador, es el sistema capitalista dominante, dominante en el sentido de que pocos son los que nos manejan y somos muchos los que no podemos entrar en ese sistema, ese sistema muy reducido no, no da oportunidades.

Cuando el actor dice “nuestro”, suponemos que el actor se refiere a toda la población, entonces, la desigualdad sería explicada por la falta de presencia de la población frente a un sistema capitalista que brinda beneficios a muy pocos y domina a la mayoría.

¿Qué se debe cambiar para evitarla?

Cambiar el gobierno no ha dado resultados; yo pienso de que nosotros debemos cambiar nosotros mismos, decir yo que hago para el Ecuador, si hago esto que gano y si no hago que pierdo, osea eso debemos de no

sotros reflexionar y como ecuatorianos tratar de de ver lo positivo y de hacer, eso nos falta.

La respuesta señala una gran desconfianza en el sistema político. Para cambiar la situación de desigualdad el actor invita a buscar las soluciones desde la propia población, aunque es interesante notar que el actor diferencia entre gobierno y Ecuador, pues aunque deslegitima a los gobiernos, no lo hace con la categoría Ecuador.

¿Cree que la desigualdad tiene alguna relación con la raza o con la etnia?

Sí, lo digo porque a lo mejor si nos organizamos como indígenas es porque no hemos sido tomados en cuenta e... yo creo que si hay algo que ver la raza con la desigualdad... en el sentido de que si tu no haces presencia, organización, no hay... estás apagado y no te toman en cuenta.

Desigualdad y raza son, entonces dos elementos que van de la mano, pues si el actor ha sentido su indianidad ha sido precisamente por la desigualdad con la que ha sido tratado se entiende, por los estamentos del Estado.

¿Por qué cree que nunca ha habido un indio presidente de la República?

Primeramente tenemos capacidad para llegar, pero esa capacidad no se la explota, no se lo saca al aire, no se lo da a conocer y aparte debe complementarse con la formación política diplomática que los indígenas no lo tenemos y pienso que con eso lo podemos lograr y pienso que más también nos falta la unidad pero verdadera del pueblo indio en el Ecuador, esos tres elementos serían fundamentales para lograr que algún indio llegaría a ser presidente de la República.

La respuesta no imputa a la desigualdad como la causante directa de la falta de representación del indio en la vida política del país. El actor menciona tres elementos que darían al indio la posibilidad de lograr la dirección del Ecuador: capacidad, formación y unión. El actor no pone en duda la capacidad del indio para lograrlo, sin embargo, anota la falta de formación del indio, pero no menciona como la causa de esa falta a la desigualdad. Por último menciona la necesidad de una “verdadera” unión de los indios, de lo que se infiere que para el actor la unión del indio actualmente es ficticia.

¿Qué significa la palabra progreso?

Bueno, el término progreso, como término, sería seguir levantándose o seguir e... llamando algo y viendo que... logrando cambios, cambios de manera positiva, pero el término progreso como.. en el sentido de sociedad no se lo ha visto aquí en el Ecuador.

El actor asume positivamente el progreso, pues lo define como cambios para mejorar, asimismo, infiere la pregunta y la aplica a la totalidad de la población, asegurando que esos cambios para mejorar no se han dado en el Ecuador.

¿Hacia dónde se dirige el progreso?

Bueno, yo pienso de que el progreso solamente se lo mira en lo físico, por ejemplo si lo vemos que en una ciudad se ve un parque lindo, unas tres, cuatro, cinco casas más, e.... hay un alcantarillado, decimos que hay progreso en esta comunidad, pero no vemos el progreso humano, osea el ser humano, hacia allá debería dirigirse el progreso.

En la respuesta, el actor critica la tendencia de asociar el progreso con lo material pues, para el actor, la mejora del “ser humano” debería ser el objetivo del progreso, entendiéndose ser humano, en términos ontológicos.

¿Qué papel tiene el conocimiento científico en el progreso?

Fundamental porque con el conocimiento científico tu lo puedes de alguna manera evitar que un ser humano sea explotado, lo digo así porque ... a lo mejor la ignorancia que tenemos como indígenas permite de que no nos dirijamos hacia un buen progreso del ser humano.

En esta respuesta es interesante notar como el actor asume al conocimiento científico, pues este conocimiento que por décadas ha sido utilizado como justificativo para la dominación y explotación de los indios por parte de la sociedad dominante, es retomado por el actor como emancipador de los explotados, es decir, que el actor asume como legítima la idea de que los indios no progresan, o no son mejores, porque no poseen el conocimiento científico.

¿Cómo cree que sería el mundo sin la ciencia?

Apagado, oscuro sería el mundo, sobre todo oscuro.

El actor asocia ciencia con luz, o su carencia con oscuridad, lo que nos lleva a pensar que existe sobre el discurso del actor alguna influencia de la ideología escolástica que asocia a la ciencia con la verdad, a la verdad con un dios y a dios con la luz.

¿Cree válidos otros tipos de conocimiento?

Por supuesto, tiene que... tiene que haber diversidad de conocimientos, a veces sabemos mucho de un tema, pero nos olvidamos del otro extremo, entonces debe haber complemento de todo los conocimientos osea... más allá que el ser pueda captar no. Hay por ejemplo la medicina natural que no está que no se la ha conceptualizado como conocimiento científico, pero ha dado resultados positivos.

En la respuesta a esta pregunta, que trata de contrastar con la anterior, el actor, en cambio, acepta otros conocimientos y los pone al mismo nivel de importancia que los científicos, lo que nos dice que su discurso, también intenta legitimar la diferencia.

¿Qué es ser moderno?

Moderno... es olvidarse, olvidarse lo pasado, porque yo digo que soy moderno y no digo lo que yo fui, y viví en la niñez, entonces, pienso de que... es eso.

Se puede notar que el actor no asume a lo moderno de manera positiva, pues lo relaciona con la pérdida de raíces.

¿Qué significa en su vida la modernidad?

Mmmm.... a lo mejor un cambio externo de mi, pero yo no si internamente en mi conciencia seré moderno, no se.

El actor toma a la modernidad en el campo personal como un cambio, pero externo, lo que posiblemente se refiere a detalles materiales como la vestimenta, sin embargo, vuelve a rechazar a la modernidad, pues el actor duda de su influencia en su ser interior.

A lo largo de su vida se ha relacionado con diferentes tipos de gente, hábleme de las diferencias

Bueno, si hablamos con un... con un político hay mucha oferta, si hablamos con un técnico...financiero, te habla de dinero y no se compromete a nada, te pone condiciones: si cumples eso yo te ayudo, pero si hablamos entre nosotros, en nuestra sociedad nos decimos la verdad, lo que sentimos y lo que sufrimos.

¿Cuándo se refiere a nosotros a quienes se refiere?

Me refiero al sector indígena de la Amazonía.

Para argumentar la diferencia el actor contrapone un “nosotros” refiriéndose específicamente a los indígenas amazónicos con el político y el “técnico financiero” que vendría a ser los “otros”, los mismos que son ligados al grupo blanco-mestizo. El discurso se articula alrededor de la idea de la correspondencia entre lo que se dice y lo que se hace. El impacto de la diferencia estaría, entonces, en que lo que los otros dicen, no corresponde con lo que hacen; por el contrario, los indígenas amazónicos se dicen la verdad.

¿Cuál cree usted que es la principal diferencia entre usted y un mestizo?

Mmmm.... lo que pasa es que en el sector mestizo existe mucho orgullo, cuando uno se identifica como... yo no me identifico como indígena, yo me identifico como Shuar, cuando lo hago, lo hago con una altura de hombre en el sentido humano osea me refiero... y el hombre mestizo siempre ha demostrado el ego, el yo y la superioridad que supuestamente tienen y que no lo tienen, eso.

La imagen que el actor construye del mestizo, gira alrededor de términos como “orgullo” y “superioridad”, lo que nos indica que las relaciones del actor con los otros, han sido muy influidas por la relación dominante - dominado, en la que el blanco-mestizo ha tomado ventaja.

¿Qué es un mestizo?

Un ser humano como... como yo, con todas las características que yo la tengo, pero, osea externamente lo podemos comparar igual, pero inter-

namente la conciencia o el...el criterio que el tiene es la diferencia de ahí todos somos iguales.

El actor inicia su discurso conceptuando al otro con el universal “ser humano”, sin embargo, luego se evidencia que esa categoría universal solo se aplica a lo externo, posiblemente se refiere a lo físico, o en otras palabras, a su naturaleza, pero en lo que se refiere a “conciencia” que el actor relaciona con lo interno o esencial, existen diferencias.

Describe un mestizo

Como le puedo decir... muy orgulloso, egoísta y no... y si no recibe a cambio no te da nada.

El actor ratifica una imagen negativa del mestizo, a través de los adjetivos: orgulloso y egoísta.

¿Qué es usted?

Yo soy... un hombre que sufro por mi pueblo, me sacrifico dejando a mi familia para venir acá y de alguna manera llevar un granito de arena para mi pueblo, y soy una persona que me gusta relacionarme con todos y... dar la confianza, pero esa confianza a veces se me ha atropellado.

El actor se identifica primeramente con el genérico “hombre”, pero inmediatamente coloca a ese hombre como perteneciente a una identidad más específica, pues pertenece a un pueblo. No se especifica a qué pueblo pertenece, ni se menciona rasgos de ese pueblo, sino más bien el discurso realza el plano personal emotivo, ya que el actor sufre y se sacrifica por ese pueblo.

Describe un indio

E... el indio es lleno de aspiraciones, aspiraciones que lo demuestra con su trabajo, con su esfuerzo con su constancia, el indio podría progresar más al momento que se le de oportunidades y no lo tiene hasta ahora.

Esta descripción del indio gira alrededor de la idea de la desigualdad como generadora de esa indianidad, pues el indio, a pesar de tener condiciones, es en definitiva un ser sin oportunidades. No se ha identificado al indio en términos culturales o esenciales, sino en términos políticos.

¿Cree que existen las razas humanas?

No creo en las razas, no creo, sinceramente yo soy apático en el criterio de que hay razas en el mundo, porque si yo le cojo...si aquí le traemos a un alemán, e.... nos servimos juntos en la misma mesa, el color de la sangre se iguala.

Para el actor, los rasgos físicos no son suficientes para la diferenciación de las personas, por lo que la categoría raza quedaría deslegitimada.

¿Qué significa la palabra raza?

Es un término que no debería existir, para mí, pero si lo existe es una diferencia de humanos, un término mal aplicado.

Aunque se define a la raza tímidamente como diferencias entre humanos, no se le da valor explicativo.

¿Qué significa la palabra etnia?

Etnia. Diferencia de identidad lo capto ya... etnias en el mundo si existen porque hay diferencias de idiomas, costumbres y pienso que si lo unimos a todos ellos ya tenemos para que trabajemos por una sociedad justa, lo podemos lograr.

La palabra etnia si es definida por el actor como identidad, pero al no conectar esta definición con raza, no es probable que el anterior discurso del actor pueda ser conectado con determinismos raciales.

¿Qué significa la palabra racismo?

La práctica común de los mestizos, e... yo soy superior al resto. Lo práctica con su comportamiento, por ejemplo el presidente de la República, los altos diplomáticos, los que tienen poder en la mano, nos dan por ejemplo un sistema de educación para los indígenas... un sistema de....de salud porque se ha creado una dirección nacional de salud indígena, por qué debe haber esa diferencia, eso pienso de que es una práctica racista de la sociedad ecuatoriana.

Se conceptúa al racismo simplemente como una práctica, luego se relaciona a esa práctica con el mestizo, redundando nuevamente en el

tema expuesto en el co-texto. Lo que llama la atención en esta parte del discurso es la alusión a políticas, por parte del gobierno, de educación y salud diferenciadas a los indígenas, tildándolas de racistas. No se conoce el contexto del que resulta esta conclusión, sin embargo, el pedir políticas que reconozcan las diferencias, ha sido parte del discurso reivindicatorio de los indios en el Ecuador, de lo que se infiere, que el actor esta vez confunde diferencia con desigualdad.

En síntesis, en el discurso del actor podemos encontrar varios puntos interesantes que nos ayudan a develarlo. En primer lugar, podemos decir que el imaginario Ecuador está cargado de apreciaciones ambiguas positivas y negativas, aunque es definitivamente asumido por el actor. Sin embargo, el actor no deja de mencionar el carácter diverso de ese imaginario.

Por otro lado, el actor argumenta la desigualdad en términos sociales, pues cuando habla de ella involucra a toda la población y no solo al sector indígena. Sin embargo, en algún lugar de su discurso se argumenta también a la desigualdad en términos étnicos.

Se puede decir que en el discurso del actor la modernidad es asumida de manera relativa, pues aunque se da una gran valoración a la ciencia y al progreso para el hombre y la sociedad, por otro lado, se recalca también el valor de la diferencia; adicionalmente, las nociones de moderno y modernidad son asumidas negativamente por el actor.

Con respecto a la diferencia, el actor asume una posición en la que si bien por un lado se define al otro en términos negativos, pues su interrelación con él ha sido casi siempre en posición de dominado, por otro lado, el actor no olvida mencionar sus características universales, entonces, el otro es también un “hombre”, reconociendo en él la presencia de “lo mismo”.

En el discurso del actor no se evidencian la posibilidad de determinismos raciales, pues las nociones manejadas acerca de raza, etnia y racismo están bastante bien argumentadas.

En los discursos anteriormente presentados se pueden notar algunas semejanzas, pero grandes diferencias. En primer lugar es necesario mencionar la manera diferente en que los actores se ven frente al Estado. Para el actor No.1, el Estado está totalmente deslegitimado, puesto que para él solo existen los pueblos indios. Para el actor No. 2, es en el seno del Estado que se debe plantear las propuestas de su diferencia.

Con respecto a la diferencia se puede notar, también, una diferencia muy marcada entre ambos discursos. El actor No. 1 ve a la desigualdad única y exclusivamente como un problema étnico, pues en su argumentación se involucra única y exclusivamente a la población indígena.

El actor No. 2 hace alusión a la desigualdad con relación a la etnicidad, pero no exclusivamente puesto que también involucra en su argumentación a la población no indígena.

Con relación a la influencia de la modernidad en el discurso se pueden notar varias diferencias. Si bien en ninguno de los discursos la modernidad es asumida de manera totalmente positiva, en el discurso No. 1 se puede notar un rechazo más marcado a sus símbolos, pues en el caso del progreso ni siquiera merece definición y con respecto a la ciencia apenas se la acepta. En el discurso No 2, en cambio, se podría decir que la ciencia es moderadamente aceptada por el actor, aunque este no deja de establecer sus distancias al respecto.

Sin embargo, donde realmente radican las diferencias en el discurso es en el tratamiento de la diferencia. Para el actor No. 1 el otro es frontalmente excluido del discurso, pues, aparte de pocos adjetivos negativos con los que se lo define, prácticamente no aparece. En el discurso No. 2, en cambio, a pesar de que el otro es descrito en términos negativos, al menos aparece compartiendo con el actor su carácter de hombre.

Por último, los discursos se diferencian en el hecho de que en el discurso No. 1 aparece de manera preocupante el espacio para determinismos raciales, mientras que en el discurso No. 2, ese espacio se encuentra cerrado por acertadas definiciones de raza y etnia.

Se puede concluir, entonces, que en el discurso del actor No. 1 se distingue claramente la lógica de la diferencia, la misma que recalca la diferencia del actor al punto de excluir casi completamente al otro. En el discurso No. 2, esta lógica está lejos de producirse, lo que no significa que el actor haya asumido su papel de dominado en un contexto que niega su diferencia, sino por el contrario, lucha por mantenerla, pero sin excluir al otro del escenario. En el primer discurso, entonces, la balanza entre lo universal y lo particular tiende a recalcar lo particular, mientras que en el segundo discurso encontramos una posición muy cercana a la del equilibrio.

Conclusiones

Del presente trabajo se pueden sacar algunas conclusiones bastante claras. La primera de ellas está con relación al contexto histórico, pues este ha abierto amplios espacios para el apareamiento de ideologías racistas.

A lo largo de la historia ecuatoriana han estado muy presentes las lógicas de la desigualdad y la diferencia, que justificaban relaciones de opresión, y al mismo tiempo aseguraban para las clases dominantes una mejor inserción en el sistema por ellas impuesto al resto de la población.

Fue primero alrededor del universal hispánico, y luego del universal moderno, que se justificaron acciones racistas en contra, sobre todo, aunque no exclusivamente, de la población indígena; tanto es así que el mismo término “indio” engloba un conjunto de diversidades étnicas unificadas bajo el estigma de la opresión: indios, en primer lugar desiguales, es decir inferiores, por no poseer el universal dominante, y por otro, indios diferentes por “raza” o por “mentalidad”.

No obstante, el discurso acerca de la sociedad no es ni ha sido estático, este ha cambiado, intentando superar los determinismos raciales. El neoindigenismo ha aportado positivamente a la solución de los mentados determinismos y su influencia se la puede notar en el pensamiento actual acerca de la sociedad en el Ecuador.

El mismo Estado ha incorporado en su legislación leyes y reglamentos que reconocen la presencia de la diferencia en su interior. Este cambio se evidencia también a través de la fuerte presencia política que han cobrado los movimientos de reivindicación étnica en el Ecuador.

Sin embargo, es preciso anotar que todos estos cambios no se han logrado dentro de un Ecuador atomizado, sino que son parte de un movimiento mundial de revitalización de las particularidades, aunque no podemos decir que la lucha de los indígenas en defensa de su particularidad sea nueva, sino que el contexto mundial actual ha hecho que esa lucha sea viable dentro de los Estados.

Se ha intentado, por un lado, superar los determinismos raciales en el discurso social, a través del reconocimiento de la diferencia, pero

al mismo tiempo se ve el peligro que implica enfatizar demasiado esa diferencia al punto de excluir al otro, pues ambas actitudes dan un espacio al racismo, curiosamente esto es lo que está pasando con el movimiento indígena y su discurso de retoma de poder.

La modernidad ha ejercido una amplia influencia en los protagonistas de las entrevistas presentadas en este trabajo. En los discursos de los actores considerados como agentes de modernidad se evidencia en la tendencia a no reconocer al otro como diferente, el universal moderno se presenta en sus discursos como el único viable para todos, por lo tanto la lógica de la desigualdad que lleva a la inferiorización del otro, si bien no se presenta directamente, está allí, latente.

En el discurso del actor No. 1 se puede notar la influencia de las ideologías particularistas aunque con menor presencia dentro de su discurso, cuando en algunos momentos reconoce aunque modestamente la presencia de la diferencia, no obstante en seguida se vuelve a notar su tendencia hacia lo universal.

En el actor No. 2 se ve claramente la influencia casi total de la ideología del mestizaje que procura la total asimilación del otro y lleva hacia su inferiorización. No se puede tildar de racistas a estas actitudes, solo podemos decir que el terreno para el apareamiento del racismo está listo.

La modernidad influye también en el discurso indígena. En el actor No. 1 se la ha asumido, pero de manera negativa, es decir, que se puede notar una actitud defensiva ante los símbolos de la modernidad, la entrevista expresa la no disposición del actor a definir por ejemplo términos como “progreso” o “moderno”. Se acepta los productos de la modernidad como la tecnología, pero, definitivamente no su ideología universalista. En contraste, se puede notar una inclinación a recalcar las particularidades, incluso se niega al término indio como noción que exprese su identidad, pues este no representa, sino que encubre una gran diversidad étnica.

No obstante, en esta posición no se ve una clara disposición de apertura hacia la sociedad no indígena a pesar de los reiterados intentos de obtener información acerca de la visión del otro, entendiendo al otro como el no indígena, por lo tanto, en el discurso no aparece prácticamente el otro salvo a partir de escuetas definiciones negativas. Por lo tanto no se pudo a través de este discurso saber cuáles son los aspectos de coincidencia que permitirían una comunicación a la que supues-

tamente el actor está dispuesto. ¿Es esta una actitud racista?, definitivamente no, pero sí podría abonar el terreno para que el racismo nazca.

El actor No. 2, en cambio, asume más positivamente la modernidad, lo que no significa que renuncie a su derecho a la diferencia, sino, por el contrario adapta ese universal a su especificidad, cerrando de esa forma espacios para el apareamiento del racismo.

Los discursos, entonces, abren espacios al racismo cuando adoptan posiciones radicales que no dan cabida al diálogo entre diferentes, pues, el universal de la modernidad llevado al extremo da lugar, sobre todo, a la lógica de la desigualdad y los particularismos radicales abren un espacio a la lógica de la diferencia.

Para concluir se podría decir que el racismo está latente en la sociedad ecuatoriana, listo para surgir en circunstancias apropiadas, es por ello que, cuando se habla de mantener un equilibrio entre los universal y lo particular, se habla de mantener una actitud alerta, ante este hecho que ha causado tanto daño a la sociedad en general.

Bibliografía

Almeida, José

- 1995 *Identidades Indias en el Ecuador Contemporáneo*, ed. Abya Yala, Quito.
- 1990 “Indios y campesinos del siglo XX” en: *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 10, Corporación Editora Nacional.
- 1992 “Estado nacional, soberanía y estado plurinacional” en: *Pueblos indios, Estado y Derecho*, Corporación Editora Nacional, Quito.
- 1993 “El Levantamiento Indígena como Momento Constitutivo Nacional” en: *Sismo Etnico en el Ecuador*, Cedime, Abya Yala, Quito.
- 1977 *Esquemas para una Historia de la Filosofía Ecuatoriana*, Quito, PUCE.
- 1993 “La desintegración de la administración étnica en el Ecuador” en: *Sismo Etnico en el Ecuador*, Cedime-Abya Yala, Quito.

Ayala, Enrique

- 1990 “De la Revolución Alfarista al Régimen Oligárquico Liberal” en: *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 9, Corporación Editora Nacional, Quito.

Bonilla, Heraclio

- 1992 *Los Conquistados: 1492 y la Población indígena de las Américas*, Tercer Mundo Ed., Libri Mundo FLACSO Ecuador, Quito.

Brown, y Yule

- 1993 *Análisis del Discurso*, Visor, Madrid.

Bruhl, Levy

- 1972 *La Mentalidad Primitiva*, ed. La Pléyade, Buenos Aires.

Bustos, Guillermo

1990 "La conquista en el contexto americano" en: *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 3, Corporación Editora Nacional, Quito.

Cervonne Emma, Rivera Fredy

1999 *Ecuador Racista: imágenes e identidades*, Flacso, Quito, 1999

Cueva, Agustín

1990 "El Ecuador de 1960 a 1979" en: *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 11, Corporación Editora Nacional, Quito.

De la Cruz, Rodrigo

1992 "Plurinacionalidad y movimiento indígena" en: *Pueblos indios, Estado y Derecho*, Corporación Editora Nacional, Quito.

Dussel, Enrique

1994 *El Encubrimiento del Otro, hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito, Abya Yala.

Espinosa Tamayo

s/f *Psicología y Sociología del Pueblo Ecuatoriano*.

Figueroa, José A.

1997 "Comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo" en: *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá.

Fontana, Josep

1992 "La crisis Colonial en la Crisis del Antiguo Régimen Español" en: *Los Conquistados: 1492 y la Población indígena de las Américas*, Tercer Mundo Ed., Libri Mundo FLACSO Ecuador, Quito.

Frank, Erwin

1998 "Modernidad, pobreza y pluralidad cultural, en: *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*, PUCE, Marka, Quito.

Fuentealba, Gerardo

1990 "La Sociedad Indígena en las Primeras Epocas de la República" en: *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 8, Corporación Editora Nacional, Quito.

Guerrero, Andrés

1994 “Una Imágen Ventrilocua: el discurso liberal de la ‘desgraciada raza indígena’ a finales del siglo XIX” en: *Imágenes e Imagineros*: Flacso, Quito.

Kant, Immanuel

1972 *Lo Bello y lo Sublime: la paz perpetua*, Espaza-Calpe, Madrid.

Larrea, Carlos

1990 “La estructura social ecuatoriana entre 1960 y 1979” en: *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 11, Corporación Editora Nacional, Quito.

Maldonado, Luis,

1992 “El movimiento indígena y la propuesta multinacional” en: *Pueblos indios, Estado y Derecho*, Corporación Editora Nacional, Quito.

Minchom, Martin

1994 *The People of Quito, 1690-1810: change and unrest in the underclass*, Oxford, San Francisco.

Miño, Wilson

1990 “La economía ecuatoriana de la gran resesión a la crisis bananera” en: *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 3, Corporación Editora Nacional, Quito, 1990.

Moreno Y. Segundo, Figueroa, José

1992 *El Levantamiento Indígena del Inti Raymi de 1990*, Feso-Abya Yala, Quito.

Moreno Y., Segundo

1985 *SUBLEVACIONES INDÍGENAS EN LA AUDIENCIA DE QUITO DESDE COMIENZOS DEL SIGLO XVIII HASTA FINES DE LA COLONIA*, QUITO, PUCE.

Morse, Richard

1992 “La Teoría Política del Gobierno Colonial”, en: *Los Conquistados: 1492 y la Población indígena de las Américas*, Tercer Mundo Ed., Libri Mundo Flacso Ecuador, Quito.

Muratorio, Blanca

1994 “Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los indios ecuatorianos en sus imagineros a finales del siglo XIX” en: *Imágenes e Imagineros*: Flacso, Quito.

Neira, Hugo

s/f “La guerra de las identidades: reflexiones en torno a identidad nacional, utopía y proyectos de sociedad.”, copias mecanografiadas.

Oberem, Udo

1981 “Contribución a la historia del trabajador rural en América Latina: “conciertos” y “huasipungueros” en Ecuador” en: *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*, IOA, Otavalo.

Portocarrero, Gonzalo

1993 *Racismo y Mestizaje*, SUR, Lima.

Pujadas, Joan

1994 “Algunas Aproximaciones Teóricas al tema de la Identidad” en: Memoria No. 4, Marka, Quito.

Quimbo, José

1992 “Derecho indígena” en: *Pueblos indios, Estado y Derecho*, Corporación Editora Nacional, Quito.

Quintero, Rafael

1990 “El Estado colonial” en: *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 3, Corporación Editora Nacional, Quito.

Ramón, Galo

1992 “Estado plurinacional: una propuesta innovadora atrapada en viejos conceptos”, en: *Pueblos indios, Estado y Derecho*, Corporación Editora Nacional, Quito.

Ribeiro, Darcy

1977 *Configuraciones Histórico Culturales Americanas*, Buenos Aires, Calicanto, 1977.

- Roig, Arturo
s/f "Comienzos del pensamiento social y orígenes de la sociología en el Ecuador", Quito, CELA, Mecanografiado.
- Rousseau, Jean-Jacques
1995 *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Ed. Rei Andes, Bogotá.
- Ruffié, Jaques
1982 *De la Biología a la Cultura*, Muchnik editores.
- Salomon, Frank
1990 "Crisis y transformación de la sociedad aborígen invadida" en: *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 3, Corporación Editora Nacional, Quito.
- Sánchez Parga, José
1988 *Actores y Discursos Culturales Ecuador: 1972-88*, CAAP, Quito.
- Stern, Steve
1992 "Paradigmas de la Conquista, Historia; Historiografía y Política" en: *Los Conquistados: 1492 y la Población indígena de las Américas*, Tercer Mundo Ed., Libro Mundo Flacso Ecuador, Quito.
- Todorov Tzvetan
1989 *La Conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI Ed, México.
- Trujillo, Jorge
1998 *Utopías Amazónicas*, OXY, Quito.
- Urbano, Henrique
1990 *Modernidad en los Andes*, Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Wieviorka, Michel
1995 *El espacio del Racismo*, Ed. Paidós.