

**SERIE CULTURA COMUNAL, AGUA Y
BIODIVERSIDAD EN LA COSTA DEL ECUADOR**

SILVIA G. ÁLVAREZ (EDITORIA)

MARTÍN BAZURCO OSORIO

TOMO II
“YO SOY MÁS INDIO QUE TÚ”
RESIGNIFICANDO LA ETNICIDAD

**EXPLORACIÓN TEÓRICA E INTRODUCCIÓN AL
PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN ÉTNICA EN
LAS COMUNAS DE LA PENÍNSULA DE
SANTA ELENA, ECUADOR**

2006

TOMO II
“YO SOY MÁS INDIO QUE TÚ”
RESIGNIFICANDO LA ETNICIDAD

**EXPLORACIÓN TEÓRICA E INTRODUCCIÓN AL
PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN ÉTNICA EN
LAS COMUNAS DE LA PENÍNSULA DE
SANTA ELENA, ECUADOR**

MARTÍN BAZURCO OSORIO

**TRABAJO DE INVESTIGACIÓN DIRIGIDO POR LA
DRA. SILVIA CARRASCO PROGRAMA DE DOCTORADO
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL**



**SERIE CULTURA COMUNAL, AGUA Y
BIODIVERSIDAD EN LA COSTA DEL ECUADOR**
SILVIA G. ÁLVAREZ (EDITORIA)

TOMO II

**“YO SOY MÁS INDIO QUE TÚ” RESIGNIFICANDO LA ETNICIDAD
EXPLORACIÓN TEÓRICA E INTRODUCCIÓN AL PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN
ÉTNICA EN LAS COMUNAS DE LA PENÍNSULA DE SANTA ELENA, ECUADOR**

Martín Bazurco Osorio

1era. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2506-255 / 2 506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abayayala.org
Quito-Ecuador

ESPOL
Escuela Superior Politécnica del Litoral
Km. 30.5 vía Perimetral
2851094 - 2269269
2854629
www.espol.edu.ec <<http://www.espol.edu.ec>>

Diseño y
Diagramación: Ediciones ABYA - YALA

ISBN-10: 9978-22-614-1
ISBN-13: 978-9978-614-8

Impresión: Producciones Digitales Abya - Yala
Quito - Ecuador

Impreso en Quito Ecuador, mayo 2006.

ÍNDICE

Presentación	7
Prólogo	17
Introducción.....	23
1 En busca de la “teoría de la etnicidad”	33
1.1 ‘Etnia’ un concepto con historia	33
1.2 Los grandes paradigmas.....	36
1.2.1 Enfoque primordialista.....	37
1.2.1.1 Esencialismo culturalista	38
1.2.1.2 Sociobiología y etnicidad	42
1.2.1.3 Entre la biología y la cultura	44
1.2.2 Enfoque instrumental	46
1.2.2.1 La etnicidad como recurso	46
1.2.2.2 La etnicidad como instrumento de las elites.....	48
1.2.3 Enfoque constructivista	52
1.2.3.1 Interacción social y fronteras étnicas	52
1.2.3.2 La textualización de la etnicidad.....	55
1.3 Otras “teorías de la etnicidad”	57
1.3.1 La etnicidad como realidad psíquica	57
1.3.1.1 Identificación étnica: individual y colectiva.....	57
1.3.1.2 Comportamiento étnico: instrumental y expresivo.....	62
1.3.2 Contextualizando la etnicidad.....	65
1.3.2.1 Coordenadas temporales.....	65
1.3.2.2 Coordenadas espaciales	71
1.3.3 La sociología de las relaciones étnicas y ‘raciales’	76
1.3.3.1 ¿Etnia o “raza”?	76
1.3.3.2 Etnicidad y elección racional	79
1.3.3.3 El enfoque clasista.....	81
1.3.3.4 La construcción de la diferencia social.....	83
1.3.3.5 ¿Una síntesis?.....	85

1.3.4	Estudios Culturales	87
1.3.4.1	La identidad como diáspora	87
1.3.4.2	La identidad como hibridación	90
1.3.4.3	La identidad como descentramiento	91
1.4	Diferencia poder y representaciones	93
1.4.1	Las representaciones sociales.....	93
1.4.1.1	El origen del concepto.....	93
1.4.1.2	La producción de sentido: constructivismo y semiótica	95
1.4.1.3	Representaciones y poder: estereotipos y categorización social.....	96
1.4.1.4	Representación estructura social y poder.....	98
1.5	En busca de un modelo.....	100
1.5.1	Articulando paradigmas	100
1.5.2	Esbozando un modelo	104
2	Las Comunas de la Península de Santa Elena	117
2.1	El primer recorrido: de Huancavilcas a Comuneros	117
2.1.1	Historia colonial.....	117
2.1.2	Historia republicana	122
2.1.3	La ley de Comunas: institucionalización y fragmentación del territorio.....	125
2.2	Las Comunas hoy	130
2.2.1	La comuna un espacio sociocultural propio	132
2.2.2	Los nuevos retos	134
2.2.3	El contexto económico	138
2.2.4	El movimiento indígena	141
2.2.4.1	Las principales acciones del movimiento indígena.....	145
2.2.4.2	Factores de la emergencia indígena	146
2.2.4.3	La revolución de las representaciones: nuevas fronteras	148
2.3	El segundo recorrido: de Comuneros a Huancavilcas	153
2.3.1	Nuevos contextos, nuevas retóricas: aprendiendo a ser indígenas	153
2.3.2	Pueblos, nacionalidades y mestizos.....	160
2.3.3	“Yo soy más indio que tú” el difícil proceso de rearticular la etnicidad.....	162
3	Conclusiones	172
4	Bibliografía.....	178

PRESENTACIÓN

El proyecto editorial que impulsa la publicación de esta Serie de volúmenes se respalda en el trabajo de investigación interdisciplinar, desarrollado desde el Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos de la ESPOL de Guayaquil, sobre la historia del manejo del agua y los recursos naturales en distintas zonas de la Península de Santa Elena (Provincias del Guayas y Manabí). (www.albarradas.espol.edu.ec)

Entre los años 1998 y 1999 se diseñó y elaboró una propuesta de investigación interdisciplinar sobre el manejo y gestión del agua mediante obras hidráulicas de origen nativo denominadas jagüeyes o albarradas (Marcos y Álvarez, 1999). En el año 2000 se iniciaron las investigaciones que culminaron en julio del 2003 con la publicación de una síntesis final que daba cuenta de los principales resultados y productos alcanzados (Marcos, 2004). Además de publicar artículos personales y colectivos se elaboraron dos tesis de Maestría que continúan inéditas (Bazurco, 2003; González Andricaín, 2003).

El abundante material recopilado, y en parte sistematizado y elaborado, no ha terminado de ser publicado en su totalidad, por esa razón nos parece importante culminar esta tarea colectiva a través de la edición de la Serie que hemos denominado *Cultura comunal, agua y biodiversidad en la costa del Ecuador*.

Es nuestra intención acercar tanto al público especializado como a las comunidades incluidas en las investigaciones, a las organizaciones de la región, y a los organismos de intervención, una parte importante de los datos y resultados obtenidos. Deseamos ponerlos al servicio de las comunidades indígenas y no indígenas de esta región, como contribución al desarrollo local mediante la puesta en valor de su patrimonio cultural histórico.

Toda la información que presentamos tiene como origen el Proyecto *Albarradas de la Costa de Ecuador: Rescate del conocimiento ancestral del manejo sostenible de la biodiversidad*. Este fue auspiciado por el Programa Global Environment Facility (GEF) del World Bank (BM), ejecutado por la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL) y apoyado técnicamente por NASA Ames Research Center, Moffett Field, C.A.

El objetivo central del Proyecto fue incrementar el conocimiento científico sobre el origen, manejo y uso –tradicional y moderno– del sistema tecnológico denominado Albarradas. Entender como opera este sistema que permite la reserva del agua dulce de lluvia del invierno, y actúa en favor del manejo sostenido y la conservación de la biodiversidad presente en la región.

La investigación de los Sistemas de Albarradas se concentró en el área que se sitúa geográficamente en la costa suroeste del Ecuador, abarcando zonas de la provincia del Guayas y el sur de la provincia de Manabí (cantones Paján, Montecristi y Jipijapa). Se cubrió una extensión territorial superior a los 6000 Km² incluyendo la Península de Santa Elena (PSE).

Una de las características del Proyecto ha sido su carácter interdisciplinar¹ ya que articuló el trabajo combinado de diversos ámbitos científicos que contribuyeron al logro de los objetivos planteados en la propuesta de investigación. En este caso se organizaron equipos en el dominio de las ciencias naturales (Geología y Botánica) y las ciencias sociales (Arqueología y Antropología Sociocultural).

El esfuerzo interdisciplinario llevado a cabo se tradujo en un enfoque holístico que ha dado como resultado una amplia y compleja información sobre la magnitud y la trascendencia que tiene el Sistema de Albarradas en una amplia zona de la costa ecuatoriana. Pero al mismo tiempo que se indagaban los aspectos tecnológicos y ambientales, estos fueron vinculados a la dinámica histórica y sociocultural regional y nacional. De aquí que pudiera mostrarse la diversidad de situaciones en que se encuentran involucrados los agentes sociales, las articulaciones establecidas a lo largo del proceso histórico regional, y las diferentes lógicas que se perciben en la relación con la naturaleza (Marcos, 2004).

La extensión geográfica abarcada, la combinación de tácticas de estudio, y el trabajo de campo prolongado dieron como resultado el in-

cremento en la capacidad de análisis de esta tecnología ancestral en sus diferentes ámbitos de impacto: ecológico, económico y social.

La investigación confirmó la hipótesis de que las Albarradas constituyen un sistema tecnológico, de origen prehispánico², pensado para racionalizar el aprovechamiento del agua de las temporadas de lluvia, especialmente de los excedentes provocados durante los eventos El Niño. Las condiciones ambientales que distinguen la región costera del Ecuador exigieron a la población nativa buscar soluciones a la falta estacional de agua que la caracteriza.

Pudimos afirmar que los *Jagüeyes*³ fueron la respuesta existencial a los problemas de desarrollo que enfrentaron las sociedades asentadas en el bosque seco tropical costero desde épocas muy tempranas. Esto promovió formas particulares de relación con la naturaleza, modelando el paisaje de acuerdo con lógicas y racionalidades que respondían a la tradición cultural nativa. Es decir que las sociedades precoloniales idearon una tecnología hidráulica singular que constituye todavía un factor de identidad en cuanto a la forma de manejo del agua de lluvia y otros recursos y naturales.

Esta cultura del manejo del agua dulce mediante el Sistema de Albarradas todavía se muestra activa y con un alto grado de eficiencia en su gobernabilidad y gestión⁴. Los Sistemas de Albarradas condensan el conocimiento etnoecológico⁵ local y regional acumulado por parte de la sociedad que impulsó su construcción a lo largo de su historia. Resulta evidente a través del análisis de los datos, que las comunidades nativas han contado, en cada momento, con un plan de coordinación de trabajos para llevar a cabo este tipo de obra de carácter colectivo, garantizando su adecuado uso y mantenimiento hasta la actualidad. La información recuperada a través de entrevistas con los usuarios, documentación histórica, análisis botánico, y excavaciones arqueológicas, coinciden en reconocer la continuidad y vigencia de estos saberes, y de la lógica colectiva que orienta el patrón de gestión del agua que recuperan las Albarradas.

A diferencia de otras tecnologías modernas, como es el caso de los llamados tapes, embalses o pequeñas represas, que no han conseguido resistir los fuertes caudales de agua que provoca el fenómeno El Niño, los Sistemas de Albarradas demuestran su mejor adecuación a la variabilidad climática regional.

Además de ser reservorios de agua dulce, desde la perspectiva sociocultural pueden ser considerados como expresión de un patrimonio

histórico, tecnológico, cognoscitivo, y ecológico, imprescindible para el sostenimiento global de la región. Este complejo sistema hidráulico, históricamente facilitó el desarrollo local de los asentamientos humanos en gran parte de la Costa del Ecuador. Se puede entonces considerar, desde el punto de vista antropológico, que por su singularidad se revela como un valioso referente que identifica ambiental y étnicamente⁶ a esta región del país. En cuanto al valor simbólico que contienen podemos decir que constituyen un indicador cultural que legitima los derechos territoriales históricos que defiende la población actualmente organizada en Comunas⁷.

En el caso del Sistema de Albarradas, como en otras formas de transformación de la naturaleza, se evidencian una serie de intenciones orientadas a enriquecer y adaptar el entorno a las necesidades y a las concepciones culturales de la sociedad nativa. No solo se trata de modificar el hábitat en el que se asienta la población sino de poner en práctica concepciones, lógicas y conocimientos que se tienen sobre la naturaleza. Ya que los valores, usos, modos de preservación y conservación de la biodiversidad varían ampliamente dentro y entre diferentes culturas, es importante reconocer el tipo de relaciones que mantienen y mantuvieron los distintos grupos culturales que ocuparon la región a través del tiempo. Una misma región puede concebirse y explotarse sus recursos de maneras diversas, en respuesta a racionalidades culturales específicas y confrontadas. El paisaje resulta así un producto de la labor humana de ordenar y organizar el mundo social y natural de acuerdo con patrones culturales específicos (Levi-Strauss, 1970; Figueroa Valenzuela, 1996).

En el caso del Bosque Seco Tropical un conjunto de múltiples factores han sido señalados como causa de la enorme pérdida de la biodiversidad regional (Macías y Ochoa, 1989; Valverde, 1991; Álvarez, 2001; Marcos, 2004). Esto ha producido una situación de desertificación ambiental que incremento los desequilibrios sociales y económicos presentes en la región. De aquí que aspectos de orden legal, institucional, económicos y políticos deben ser considerados e incluidos en la búsqueda de soluciones a este tipo de situaciones. Es necesario reconocer por otra parte, que los ordenamientos jurídicos en muchos casos no son suficientes para expresar la complejidad de procesos sociales a que dan lugar los distintos modos de aprovechamiento de los recursos, y la variedad de intereses enfrentados en esa situación. En este sentido, no

basta con la mera regulación del uso de la tierra sino que hay que tener en cuenta la dificultad de conciliar posiciones y lógicas de acción social que en muchos casos reflejan una perspectiva también cultural.

En cuanto al recurso agua hemos asumido que el mismo debe ser considerado como un activo social, en el sentido específico de que pertenece a la sociedad en su totalidad, facilitando un estilo de vida determinado, formando parte fundamental de la riqueza de un país –aunque ni siquiera aparecen en la contabilidad nacional- y proporcionando un conjunto de funciones ambientales que, en definitiva, permiten el mantenimiento de la vida (Pérez, 1997).

Esto implica una concepción radicalmente distinta acerca de la idea del agua en tanto recurso natural, ya que “...deja de ser vista como un mero conjunto de factores productivos para ser entendida como un patrimonio o activo social (...) Más concretamente, la noción de activo social exige superar la ficción de la existencia perfectamente delimitada de la propiedad privada, sobre la que se asienta la visión convencional de la economía de sistema cerrado” (Aguilera, 1995: 367).

Visión esta última que se relaciona históricamente con la pérdida del control tradicional que tenían las comunidades sobre las fuentes de agua, y que se deterioró cuando los gobiernos estatales asumieron el control de los recursos hídricos. Los embalses se convirtieron en un medio para hacerse con el control del agua y para imponer finalmente el dominio empresarial sobre el recurso (Vandana, Shiva, 2004). También entendemos que no se trata exclusivamente de la apropiación aislada del recurso agua ya que la sociedad en general, y sus agentes productivos apropian ecosistemas (Toledo, 1985) y es de estos que obtienen diversos servicios ambientales.

Para finalizar, concluir que han sido las comunidades indígenas de la costa del Ecuador las que idearon, desarrollaron y gestionaron durante mucho tiempo estos Sistemas de captación y manejo de agua dulce, un hecho que la sociedad actual ha omitido y eludido en su memoria, y que requiere volver a poner en valor. Ya que frente al olvido social se necesita un ejercicio constante del recuerdo y alguien que lo recupere (Menéndez, 2002) es nuestra intención como científicos contribuir a revertir esta situación, visibilizando los procesos históricos para situarlos a favor de la comunidad regional en su conjunto.

La Serie *Cultura comunal, agua y biodiversidad en la costa del Ecuador* es un proyecto impulsado por la siempre entusiasta editorial

Abya-Yala la que nos ha motivado una vez más a difundir nuestras investigaciones con su generosa colaboración.

Hemos contemplado publicar de manera regular distintos volúmenes que incluyen tanto las descripciones etnográficas realizadas en las distintas comunidades investigadas, así como resultados recientes de los análisis de las excavaciones arqueológicas, y los informes y detalles de los distintos talleres y grupos focales llevados a cabo con miembros de las colectividades involucradas, y con organizaciones gubernamentales y no gubernamentales de desarrollo. También incluiremos en esta Serie los dos trabajos de tesis de Maestría que resultaron elaborados con datos de una parte de la investigación sociocultural, y todos aquellos artículos mediante los cuales se difundieron los resultados y reflexiones concebidas en el transcurso de nuestros trabajos.

Aspiramos a que los temas que se publiquen promuevan una comparación con otras regiones, y alienten nuevos estudios interdisciplinarios indispensables para promover el desarrollo en la costa ecuatoriana.

Jorge G. Marcos
Director Proyecto Albarradas de la Costa

Silvia G. Álvarez
Editora

Notas

- 1 La concepción interdisciplinaria implica considerar un problema de manera integral, con toda su complejidad, sin fragmentarlo, y además lograr una complementariedad entre las disciplinas participantes (Amerlinck y Bontempo, 1994).
- 2 Las dataciones arqueológicas con C14 confirmaron mediante el material cultural asociado con restos de actividad social que las Albarradas de San Pablo (Parroquia Colonche, Guayas) habían sido construidas en la fase de Valdivia 8, hace 3800 años.
- 3 Denominación que le daban a estas estructuras hidráulicas las sociedades nativas de América.
- 4 Aunque algunos inventarios (Saenz, 1999) han intentado registrar la cantidad de Albarradas operativas en la provincia del Guayas, los datos no dan cuenta exacta del elevado número existente. En otros casos los Informes sobre la región señalan,

- equivocadamente, que la tradición de construcción de albarradas fue “interrumpida por la dominación española”, y confundiéndolas con “tapes” modernos se afirma que la mayoría se destruyeron con los fenómenos El Niño (Estudio PSE, 2001).
- 5 Conocimiento etnoecológico: Conocimiento del grupo étnico acerca de las relaciones ambientales y sociales en determinado habitat (Fowler, 1977; citado en Morales, 2003: 70).
 - 6 Entendiendo el ambiente “como un campo teórico en el que se inscriben las problemáticas en la articulación sociedad/naturaleza. El concepto en sí de ambiente alude a aquello que ya no es ni sociedad ni naturaleza sino su interrelación.” (Fernández, 2000: 7).
 - 7 Las Comunas en la PSE son “unidades sociopolíticas de carácter estable, identificadas por su asociación a un territorio político-productivo de origen étnico sobre el que tienen derechos exclusivos, y a un tipo de asentamiento nucleado de naturaleza urbana” (Álvarez, et.al., 2002).

Bibliografía

- Aguilera, F.
1995 “El agua como activo social”, en: González Alcantud JA, Malpica Cuello A. (Coords.) *El agua, mitos, ritos y realidades*. Barcelona, Anthropos/Diputación Provincial de Granada, 359-374.
- Alvarez, Silvia G.
2001 *De Huancavilcas a Comuneros. Relaciones Interétnicas en la Península de Santa Elena, Ecuador*. Editorial Abya – Yala- PRODEPINE, Quito, 2da. Edición
- Álvarez Silvia G., Bazurco M, Burmester M, Escobar P, González C, Arias O.
2002 “Capital Social comunal en la costa del Ecuador: nuevos retos y desafíos en la globalización”, en: Piqué R, Ventura M. (eds.) *América Latina Historia y Sociedad: Una visión interdisciplinaria. Cinco años de ‘Aula Oberta’ en la UAB*. Barcelona, Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 135-147.
- Amerlinck, Mari-José y Bontempo, Juan Fernando
1994 *El entorno construido y la antropología: introducción a su estudio interdisciplinar*, CIESAS, México.
- Bazurco, Martín
2003 (MS) “Yo soy más indio que tú”: Resignificando la etnicidad. *Exploración teórica e introducción al proceso de reconstrucción étnica en las Comunas de Santa Elena, Ecuador*. Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Antropología Social y Prehistoria, División de Antropología Social. Bellaterra. Tesis de Maestría.

Estudio

- 2001 *Del Potencial Agroindustrial y Exportador de la PSE y de los Recursos Necesarios para su Implantación* [CD-ROM] ESPOL-CE-DEGE-University of Florida-PROMSA (Para consultar respinel@espol.edu.ec)

Fernández, R., et.al.

- 1999 *Territorio, sociedad y desarrollo sustentable. Estudios de sustentabilidad ambiental urbana*, Ed. Espacio, Buenos Aires.

Figueroa Valenzuela, Alejandro

- 1996 “Los Yaquis, tradición cultural y ecología”. En: Paré Quellet, Luisa y Sánchez MJ (Coords) *El Ropaje de la Tierra. Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*. México, UNAM/PyV editores.

González Andricaín,

- 2003 (MS) *Identidades étnicas en acción. La organización comunal de la Península de Santa Elena ante la cooperación al desarrollo*, Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Antropología Social y Prehistoria, División Antropología Social, Bellaterra, España, Tesis de Maestría.

Levi-Strauss, Claude

- 1970 *El oso y el barbero*, Cuadernos de Anagrama 2, ed. Anagrama, Barcelona.

Macias, Washington y Ochoa, Emilio

- 1989 *Ecuador. Visión global del desarrollo de la costa*. Programa de Manejo de Recursos Costeros, PMRC, Fundación Pedro Vicente Maldonado, Guayaquil, Ecuador.

Marcos, Jorge y S.G. Álvarez

- 1999 “Una estrategia de conocimiento para el Área Septentrional Andina: el proyecto ‘Rescuing Ancient Knowledge o sustainable use of Bio-diversity in coastal Ecuador’” *Journées d’études de la Société Suisse des Américanistes. Société Suisse des Américanistes. Neuchâtel, Suisse*.

Marcos, Jorge

- 2004 (Coordinador) *Las Albarradas en la Costa del Ecuador: Rescate del conocimiento ancestral del manejo sostenible de la biodiversidad*, CEAA-ESPOL, Guayaquil, Ecuador.

Menéndez, Eduardo

- 2002 *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*, edicions bellaterra, SGU16, Barcelona, España

Morales, Pablo

- 2003 *Cultura y territorialidad: aportes etnológicos para la gestión ambiental comunitaria*, Abya-Yala, Quito.

- Pérez, E
1997 “Marco legislativo a la gestión del agua de riego”. En: López Gálvez y Naredo JM. (Eds.) *La gestión del agua de riego*. Colección Economía y Naturaleza. Madrid, Fundación Argentaria-Visor, 293-355.
- Saenz, Roberto
1999 *Plan de Desarrollo Estratégico de la PSE*. Inventario en Comunas y Establecimientos comerciales de la Provincia del Guayas (Documento interno ESPOL).
- Toledo, V.
1985 *Ecología y autosuficiencia alimentaria*. México, Siglo XXI.
- Valverde, Flor de María
1991 *Estado actual de la vegetación natural de la cordillera de Chongón-Colonche*. Colección Investigación, Instituto de Investigaciones de Recursos Naturales, Facultad de Ciencias Naturales, Universidad de Guayaquil, Ecuador.
- Vandana Shiva,
2004 *Las guerras del agua, contaminación, privatización y negocio*, Icaria, Ecología 200, Barcelona.

PRÓLOGO

El segundo volumen de la Serie “*Cultura Comunal, Agua y Biodiversidad en la Costa de Ecuador*” mantiene el propósito de difundir lo más ampliamente posible los resultados de los trabajos de investigación interdisciplinar desarrollados en el marco del Proyecto Albarra-das. La tesina de Maestría de Martín Bazurco Osorio presentada y defendida en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona, tiene como sustento empírico su trabajo de campo durante los años 2001-2003 como miembro del Componente Sociocultural de este proyecto.

La problematización teórica y la estrategia metodológica empleadas para abordar su objeto de estudio consigue sin embargo traspasar los límites físicos de su lugar de investigación original, en la mejor tradición de los buenos estudios de caso. El estudio de caso de las Comunas indígenas de la Península de Santa Elena (PSE) alcanza potencia comparativa al contrastar con otros, los procesos políticos que distinguen las relaciones interétnicas en la costa ecuatoriana. De aquí lo significativo de su contribución al señalar las similitudes y diferencias que se aprecian, indagando en un área escasamente explorada por la antropología local.

Quizás la mejor manera de apreciar este trabajo sea situándolo en el contexto global de la resistencia étnica cuando apela al valioso recurso en que se convierten las identidades culturales. La investigación otorga protagonismo y destaca la amplia gama de acciones con que los indígenas respondieron a las condiciones coloniales impuestas. A pesar de que esto no figura en ninguna historia oficial.

Nos parece clave hacer hincapié en la relevancia de la reflexión cuidadosa tanto sobre los parámetros teóricos de los estudios sobre et-

nicidad cómo sobre las repercusiones de los mismos en los resultados que se obtienen de los estudios etnográficos. Hay que recordar siempre que los movimientos y las realidades étnicas tienen que ser vistas y analizadas en contexto, característica que rara vez encontramos en los análisis teóricos sobre las especificidades de los rasgos culturales y étnicos. Por éstas razones cabe lo que escribió Eduardo Galeano con respecto a las minorías étnicas.

“Salvo alguna que otra excepción, como los zapatistas de Chiapas o los sin tierra de Brasil, rara vez los movimientos indígenas ocupan el primer plano de la opinión pública: y no porque no lo merezca. (...) La historia oficial, memoria mutilada, es una larga ceremonia de auto elogio de los mandones que en el mundo son. Sus reflectores que iluminan las cumbres, dejan la base en la oscuridad. Los invisibles de siempre integran, a lo sumo, la escenografía de la historia, como los extras de Hollywood. Pero son ellos los actores de la historia real, los negados, mentidos, escondidos protagonistas de la realidad pasada y presente. Quienes encarnan el esplendido abanico de otra realidad posible. Cegada por el elitismo, el racismo, el machismo y el militarismo, América sigue ignorando la plenitud que contiene. Y esto es dos veces cierto para el sur: América Latina cuenta con la más fabulosa diversidad humana y vegetal del planeta. Allí residen su fecundidad y su promesa. Como dice el antropólogo Rodolfo Stavenhagen, “la diversidad cultural es a la especie humana, lo que la diversidad biológica es a la riqueza genética del mundo”. Para que estas energías puedan expresar las posibles maravillas de la gente y de la tierra, habría que empezar por no confundir a la identidad con la arqueología, ni a la naturaleza con el paisaje. La identidad no está quieta en los museos, ni la ecología se reduce a la jardinería” (Galeano Patas Arriba. *La escuela del mundo al revés*, 2002:333).

Siguiendo la reflexión de Eduardo Galeano, los estudios antropológicos sobre la etnicidad no han podido erradicar en gran medida, tanto a nivel teórico como metodológico, el lastre del discurso colonial y colonialista que permita al científico social ir más allá de las construcciones académicamente aceptadas. Y de esta manera, intentar reflexionar con “un conocimiento situado”, de acuerdo al análisis de Donna Haraway (“Situated Knowledge”) y así dilucidar los procesos de reconstrucción étnica en distintos contextos, tanto étnicos como culturales, sociales, económicos y políticos del vasto territorio que abarca el continente latinoamericano.

Martín Bazurco Osorio en su trabajo de investigación se ha propuesto comprender el proceso de re/negociación étnica de las Comunas de la PSE. Para ello ha procedido a una revisión exhaustiva y crítica de los distintos enfoques antropológicos sobre los grupos étnicos y las relaciones interétnicas, resaltando la importancia cada vez más extendida de la repercusión de los estudios sobre características étnicas y los discursos sobre lo étnico en los ámbitos legislativos, políticos y en los medios de comunicación. Se ha valido de un recorrido por las distintas aproximaciones al análisis de la etnicidad en el pensamiento antropológico y en otras disciplinas en el marco de las ciencias sociales, especialmente en la sociología y los estudios culturales.

Esto sin duda constituye una novedad y un aporte al vacío de reflexiones teóricas sobre los procesos particulares que se generan en esta región de investigación. Si bien las temáticas de la etnicidad, la resistencia étnica, los procesos de construcción de ciudadanía, la alteridad cultural, y las identidades étnicas han sido ampliamente tratadas para zonas de la sierra y de la Amazonía ecuatorianas, no sucede lo mismo con la costa. En ese sentido se echan en falta este tipo de análisis que por su rigurosidad, complejidad y formalidad, contribuyen a entender y aclarar los caminos en la negociación política seguidos por las poblaciones indígenas costeñas.

En el caso concreto de las Comunas indígenas costeñas se muestra cómo, en ámbitos académicos y políticos, suelen “reproducirse los estereotipos acerca de cómo debe ser un indígena y cuales son los marcadores étnicos apropiados para expresar la diversidad sociocultural”. Con esto se trata de poner en evidencia que el proceso de reconstitución identitaria actual, negado desde categorizaciones externas al grupo, resulta del conflicto que provoca un “objetivo concreto: la “libre” compraventa de territorio comunal”. Mas allá de discutir teóricamente quién es o se define como indígena, se apunta a no perder de vista las condiciones de desigualdad en que operan las representaciones sociales, asignando o negando cualidades y derechos.

Partiendo del pensamiento antropológico y las líneas teóricas incluidas en el primordialismo, el instrumentalismo y el constructivismo, y de otras visiones críticas y eclécticas sobre cómo conceptualizar lo étnico, Martín Bazurco ha ido delimitando los vectores que consideraba claves para indagar cómo se ha ido negociando la etnicidad entre los comuneros de la PSE.

En la primera parte de su trabajo (“En busca de la “teoría de la etnicidad”) se dedica a la indagación detallada y al mismo tiempo abarcadora de las diversas corrientes por las que navegan los antropólogos en este océano de posibilidades que denominamos estudios étnicos. Con un enfoque marxista y siguiendo las pautas de la teoría crítica, realiza una revisión inclusiva de los distintos enfoques que considera imprescindibles para profundizar en cómo los seres humanos -en particular los indígenas, los mestizos y los afromestizos en América Latina-, han ido entendiendo cómo se les ha definido, y por qué a lo largo de 500 años han sufrido invisibilidad política y social, aunque nunca han dejado de ser y de estar.

El acercamiento es crítico y agudo, el investigador intenta especificar y aclarar una serie de marcadores étnicos que son en su mayoría resbaladizos y de difícil definición. El esfuerzo por incluir todos los enfoques es notorio así como la necesidad de ofrecer una visión teórica consistente, y demuestra sin duda una lectura sutil y comprometida de los autores revisados.

En la segunda parte, una vez construido el marco teórico y contando con una explicación histórica social imprescindible, se atreve a perfilar una mirada antropológica interdisciplinar que posibilita entrever como se podrían implementar en el estudio sobre las identidades étnicas de los comuneros de la PSE distintos niveles de análisis propuestos por las diversas perspectivas teóricas. Este enfoque nos ofrece un modelo que nos permite ser críticos y darle la vuelta a las visiones al estilo de Bonfil-Batalla en *México Profundo* sobre lo indígena, la indianidad y el mestizaje, para encontrarnos con una categorización de los conceptos *contenido étnico*, *grupo étnico*, *etnicidad* e *identidad étnica*. Bonfil-Batalla analiza cómo se ha aceptado en el marco antropológico el concepto de *mestizaje* en el caso mexicano y acuña una forma diferente de referirse al mismo. Elabora la categoría de México Profundo al referirse al México indígena silenciado y marginado desde la Conquista y lo enmarca en relación a la existencia del México occidentalizado. Es decir, el México blanco enmascarado en el llamado México mestizo, que el autor, considera blanco y no mestizo. Reflexión teórica y etnográfica de Bonfil-Batalla que cabe en el Ecuador indígena sometido a prueba por Martín Bazurco.

Se trata sin duda de una reflexión estructurada, teóricamente sólida y etnográficamente bien fundamentada, huyendo de las urgencias

del empirismo y de la necesidad de producir orientaciones inmediatas, que tan a menudo nos presentan de forma desarticulada los resultados de la investigación teórica y de la investigación de terreno. La propia estrategia expositiva, que va recogiendo los elementos que le permiten valorar cada nuevo enfoque a partir del analizado anteriormente y construir un modelo complejo nos hace pedir a la primera parte del texto lo que en realidad no es. Sólo con esta advertencia podemos decir que a veces esperamos mayor desarrollo de cada enfoque y nos quedamos con ganas de saber más, por lo ambicioso de la propuesta. Una propuesta que promete extenderse a la tesis doctoral que se está elaborando, y esclarecerá sin duda nuevas facetas de este complejo problema de la relación y el reconocimiento de las entidades étnicas en el marco de los contextos nacionales globalizados.

Bellaterra, julio del 2005.

Silvia Álvarez, Silvia Carrasco, Nora Muntañola
Miembros del Tribunal de Tesis de Maestría
Departamento de Antropología Social y Cultural
Universidad Autónoma de Barcelona (UAB)

INTRODUCCIÓN

El tema de la etnicidad ha sido sin duda uno de los más recurrentes en las últimas dos décadas. Para Latinoamérica la emergencia del movimiento indígena a lo largo y ancho del continente y las actividades relacionadas con la conmemoración de los 500 años de la conquista europea de América marcaron, para inicios de la década de los noventa, una tendencia ascendente en cuanto al número de trabajos vinculados a la identidad y cultura de los pueblos originarios, haciendo un mayor énfasis en la resistencia.

En la actualidad el tema no ha perdido vigencia ni interés. La propia dinámica social y los usos sociales de la etnicidad han mantenido la atención sobre esta temática. Durante el año de 1999 comenzaron a llamar mi atención las numerosas noticias acerca de la transformación de diversas *comunidades campesinas* –en Bolivia, Colombia, México o Ecuador– que renunciaban a la organización sindical, dominante al menos durante las últimas cinco décadas, y buscaban ‘recuperar’ formas propias y ‘ancestrales’ de organización política, para así reconvertirse en *comunidades indígenas*. Esto, evidentemente, no sólo redundaba en las formas de organización interna, sino también en la designación de nuevos interlocutores –portadores de nuevas retóricas– con el Estado y el resto de la sociedad nacional, así como en los discursos empleados para expresar su identidad. Un fenómeno para nada reciente pero que se extiende cada día más en muchos países Latinoamericanos.

Las interpretaciones más corrientes han partido, como mínimo, de dos puntos de vista distintos: el primero enfatiza el rescate étnico cultural de los pueblos colonizados como la continuación lógica de un

recorrido de siglos de resistencia y lucha; mientras que el segundo prefiere hacer hincapié en el fenómeno como una estrategia política renovada en un contexto, nacional e internacional, posterior al “fracaso” de la izquierda revolucionaria, y cada vez más receptivo a las demandas de los pueblos indígenas y de otros actores emergentes.

La aparente obviedad de estos argumentos incentivó en mí un escepticismo inicial que fue seguido por la certeza de la posibilidad de entender de manera más cabal estos procesos de reconstrucción identitaria. Con esos referentes iniciales se fue orientando mi interés hacia el estudio de la etnicidad y sus múltiples manifestaciones.

Ese mismo año y dentro del marco del Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona, tuve la posibilidad de tomar contacto con Silvia Álvarez, profesora de del Departamento de Antropología Social y Cultural. A partir de lo cual tuve conocimiento de la existencia de las Comunas de la Península de Santa Elena (Ecuador) ámbito en que esta investigadora lleva realizando su labor como antropóloga desde hace más de 20 años. Precisamente uno de sus textos, en aquel momento inédito, “No estaban muertos andaban de parranda. Percepciones y autopercepciones de la identidad chola en la costa ecuatoriana” (Álvarez, 2002), llamó mi atención acerca de la flexibilidad histórica manifestada por los procesos de construcción identitaria de las poblaciones comuneras de la costa sur del Ecuador.

En el año 2001, gracias a la invitación de la profesora Álvarez, se presentó la oportunidad de incorporarme al equipo sociocultural del proyecto “*Albarradas de la Costa de Ecuador: Rescatando el conocimiento tradicional sobre el manejo sustentable de la biodiversidad*”, auspiciado por el programa *Global Environment Facility* (GEF) del Banco Mundial (BM) y llevado a cabo por el Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos (CEAA) adscrito a la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL) del Ecuador. El objetivo central de este proyecto multidisciplinario¹ ha sido incrementar el conocimiento científico sobre el origen, expansión, mantenimiento y uso del sistema tecnológico indígena denominado Albarradas².

Para los investigadores que conformamos el equipo sociocultural de este proyecto resultaba fundamental que la investigación científica –y particularmente antropológica– de los sistemas de Albarradas partiera de una perspectiva integradora. Es decir, que la metodo-

logía de trabajo se orientara a comprender esta tecnología dentro de un contexto social más amplio. Como una tecnología vinculada a saberes y prácticas concretas de carácter local, reproducidas dentro de unos contextos sociales, políticos e históricos particulares. Esta decisión metodológica implicó, en la práctica, ampliar nuestro espectro de observación y análisis, e incluir –además de lo referido específicamente a la construcción, mantenimiento y uso de las Albarradas– aspectos medioambientales, organizativos y económicos que condicionan las formas de existencia social de las comunidades presentes en la zona de estudio.

La inmensa mayoría de las comunidades vinculadas con la tecnología de las Albarradas están organizadas en Comunas. Éstas son unidades sociopolíticas que se caracterizan, de manera general, por tener núcleos de asentamiento de tipo urbano que se adscriben a un territorio mayor de propiedad colectiva y por poseer un gobierno propio, reconocido institucionalmente, que está formado por el Cabildo y la Asamblea comunales.

Dentro del marco del Proyecto Albarradas y bajo las premisas metodológicas indicadas, participé de la segunda temporada de trabajo de campo del equipo sociocultural, entre julio y diciembre del 2001. En ese período realicé trabajo de campo en seis Comunas (Sube y Baja, Juntas del Pacífico, Olmedo, Cereza Bellavista, Sacachún y Bajada de Chanduy). Paralelamente pude asistir en calidad de observador a varios congresos, encuentros y eventos relacionados con el proceso organizativo del movimiento indígena regional y nacional³.

Si bien esta experiencia de investigación no estaba vinculada directamente al tema de la etnicidad en la Comunas de la Península de Santa Elena, me permitió establecer contacto con la realidad cotidiana de las Comunas⁴, con comuneras y comuneros de base, con dirigentes de organizaciones locales, regionales y nacionales del movimiento indígena ecuatoriano, así como con un amplio número de fuentes documentales. De esta forma pude obtener los materiales básicos para analizar la realidad étnica de las Comunas, al menos de manera preliminar.

En la actualidad las Comunas de la Península de Santa Elena están atravesando un momento decisivo para su supervivencia. El deterioro ambiental traducido en una creciente deforestación y sequedad de los suelos en toda la península ha impactado negativamente en las

actividades de subsistencia de estas comunidades. Las políticas neoliberales, en materia económica y social, llevadas a cabo en las últimas dos décadas han acentuado la pobreza estructural en la que viven estos pueblos. La expansión del modo capitalista de producción influye no sólo en sus posibilidades de inserción al mercado, sino también se presenta como una amenaza externa directa, principalmente en la forma de invasiones sobre territorio comunal. La debilidad organizativa interna, fruto de las contradicciones y peleas internas, ha mermado la capacidad de respuesta de las Comunas ante estas condiciones.

Por otro lado está el ascenso del movimiento indígena, el cual ha ido ganado espacio en el espectro sociopolítico ecuatoriano hasta convertirse en el principal movimiento social del país. Su brazo político, el Movimiento Plurinacional Pachakutik, ha traducido este ascenso en el ámbito político ecuatoriano, en su participación dentro del recién elegido gobierno de Lucio Gutiérrez.

Dadas estas circunstancias la participación que desde hace mucho años tienen los comuneros en el movimiento indígena, a través de la Federación de Comunas del Guayas (FCG) –organización que agrupa a todas las Comunas de la provincia del Guayas–, se presenta hoy más que nunca como una oportunidad en términos políticos y económicos.

El proceso de reestructuración identitaria en las Comunas no atañe únicamente a las relaciones establecidas con los actores externos a las Comunas, sino también a la capacidad de constituirse efectivamente como un actor colectivo y a la posibilidad interna de poner en marcha un proyecto de vida colectivo y viable. Queda claro que expresar esa identidad en términos étnicos resulta la opción más atractiva en la actualidad.

Hoy, muchos pobladores de la región costera ecuatoriana, entre los que deben señalarse los denominados Montubios –en la provincia de Manabí–, los Afroecuatorianos –en la provincia de Esmeraldas– y los Comuneros –de la provincia del Guayas– reclaman para sí la categoría étnica, en un evidente afán por lograr una mejor posición política y, por supuesto, por un acceso preferente a ciertos recursos, entre ellos la propia tierra que trabajan. Sin embargo este proceso de reclasificación social no está exento de dificultades.

A lo largo de su historia la población comunera de la Costa ha ido perdiendo aquellos marcadores culturales externos considerados

como características de lo indígena. El ‘folclor’, la lengua, la vestimenta, los grandes rituales, son algunos de los criterios de diferenciación usuales para designar la etnicidad, y su ausencia es utilizada automáticamente para sentenciar el mestizaje y la aculturación. Es precisamente por este motivo que el reconocimiento étnico de las Comunas se ha visto dificultado. Desde el Estado aún no se reconocen sus derechos territoriales a cabalidad y desde el movimiento indígena todavía persisten ciertas reticencias sobre su dudosa condición indígena.

Al contrario de lo que ocurre con el resto de los pueblos indígenas del Ecuador, en la Costa no existen muchos estudios sociales que “avalen” la condición étnica de las Comunas. La actitud mayoritaria de las ciencias sociales ha sido simplemente ignorar a estos pueblos o considerarlos campesinos mestizos, algo que por mucho tiempo los dejó fuera del mapa étnico del país.

En los últimos años conceptos como identidad étnica, etnicidad o grupo étnico –todos ellos fuertemente vinculados a la noción de indígena– han pasado a conformar el léxico cotidiano. Esta terminología es usada, además de por los científicos sociales, por especialistas de una amplia gama de disciplinas, así como por políticos, periodistas, técnicos y funcionarios de instituciones gubernamentales y no gubernamentales, abogados, jueces, activistas y otros.

El amplio uso de los conceptos mencionados, tiende a crear la ilusión de que existe un consenso acabado sobre sus contenidos. No hay nada más alejado de la realidad. En la práctica lo étnico es constantemente revisado y empleado bajo específicas interpretaciones, en función de los intereses puestos en juego. La mención de la población comunera dentro de las nacionalidades indígenas, por parte del presidente del Ecuador ex-coronel Lucio Gutiérrez en su discurso de posesión o la inclusión de las Comunas dentro de los organismos e instituciones vinculadas al movimiento indígena, bajo el ‘denominativo étnico’ de Pueblos Manta-Huancavilca y Punaes, se contraponen a la negación del carácter étnico del territorio comunal por parte de jueces y abogados involucrados en los litigios que relacionados con el territorio comunal, y a la infinidad de proyectos de asistencia social o para el desarrollo implementados en la región que no consideran necesario atender a las diferencias socioculturales de estos pueblos. En cada uno de estos casos los intereses económicos y

políticos influyen en los criterios de diferenciación étnica aplicados a la población comunera.

La antropología social tiene aquí mucho que decir, no sólo para identificar aquellos elementos socioculturales que puedan señalarse como marcadores de etnicidad para estos pueblos, sino también para poder revelar los mecanismos a través de los cuales se construye la imagen dominante del 'otro' indígena, que permite reconocer o negar etnicidades. Esto implica buscar y señalar las razones históricas, políticas e ideológicas que han motivado el desplazamiento a las márgenes del imaginario nacional de lo indígena, de aquellas poblaciones cuyas particularidades socioculturales han sido invisibilizadas bajo el manto homogeneizante de lo mestizo, como es el caso de los comuneros y comuneras de la Península de Santa Elena.

La labor antropológica está en condiciones de proporcionar instrumentos conceptuales que puedan ser usados de manera referencial para la acción de los diversos actores en la definición y negociación de las fronteras étnicas. En este sentido los aportes teóricos que pueden realizarse desde la antropología sobre el tema de la etnicidad adquieren relevancia desde el punto de vista de los agentes sociales. De hecho ya se han realizado los primeros acercamientos, promovidos desde la propia dirigencia de la FCG, con este objetivo.

Por otro lado el análisis de la etnicidad en situaciones límite, como es el caso de las poblaciones en las que se pone en duda su carácter étnico, permite una mayor visibilidad de los mecanismos de diferenciación que en otros casos son asumidos simplemente como manifestaciones normales de la diferencia. En este sentido los señalamientos acerca de las características 'indígenas' de las que carece el pueblo Comunero, dicen más de cómo se entiende la etnicidad que de las particularidades, reales o atribuidas, de dicho pueblo. Por otro lado, el seguimiento de las estrategias que necesariamente deben ponerse en marcha por parte de estos pueblos o por sus dirigentes, con el objetivo de obtener el reconocimiento étnico nos ofrece una excelente oportunidad para observar el proceso de construcción étnica en espacios de tiempo relativamente cortos. El resultado de estos procesos, además, nos da información acerca de la flexibilidad o rigidez de los sistemas de representación social que dan sentido a la diferencia étnica.

Los dos ámbitos que condicionan la posibilidad concreta del estudio de la etnicidad en las Comunas de la PSE –la necesidad, por par-

te de los actores de un marco referencial más amplio dentro de los procesos de construcción étnica, y el interés teórico que ofrecen estos procesos para la antropología— no deben ser vistos por separado. En cualquier circunstancia la realidad impacta en, y es al mismo tiempo influenciada por, los procesos de investigación y producción teórica. Convirtiéndose esta relación en una variable ineludible del mismo, máxime en aquellos casos en los que los ámbitos de la investigación, de la circulación de los resultados, y de la apropiación y uso de los mismos se solapan.

Para el estudio de las identidades étnicas es importante señalar la necesidad de elaborar un lenguaje que sin renunciar a una rigurosa sustentación teórica, tome en cuenta, para su formulación, los procesos y retóricas identitarias locales a los que atañe, no sólo como objetos de estudio sino como el ámbito sobre el cual se ejercerá cierta influencia, al menos potencialmente.

El presente trabajo debe ser visto como parte un proceso de investigación mayor que deberá concretarse en la elaboración de una Tesis de Doctorado. Por lo mismo, se trata de un acercamiento inicial a las bases teóricas que pretenden dar cuenta del fenómeno de la etnicidad y de un primer análisis del caso específico de la población Comunera de la Península de Santa Elena.

De manera global pretendo desarrollar una línea de investigación interesada por los diversos procesos relacionados con la existencia, mantenimiento y cambio de la identidad étnica en las Comunas. Esto es, desvelar los mecanismos y estrategias históricas que han transformado e integrado las particularidades socioculturales de una población determinada, otorgándole una posición dentro del espacio social, en función de su diferencia y desigualdad, con respecto al resto de la sociedad nacional. Atendiendo particularmente al contexto actual en el que se desarrolla un proceso de renegociación de las fronteras étnicas.

El trabajo que aquí presento está estructurado en dos partes claramente distinguibles. La primera pretende ser un repaso general de las propuestas teóricas que abordan el fenómeno de la etnicidad, fundamentalmente desde la antropología. La exposición se basa en la presentación de los tres principales paradigmas teóricos —primordialismo, instrumentalismo, constructivismo— alrededor de los cuales pueden agruparse la mayoría de las elaboraciones conceptuales sobre

el tema. El objetivo de esta parte es demarcar los ámbitos generales en los que se desenvuelve la mirada científica, en función de los aspectos a los que se les otorgue valor explicativo, ya sean las esencias, las acciones intencionales, o el entramado de relaciones que producen la realidad social.

Una vez presentado el marco general, expongo diversas contribuciones teóricas que por su importancia o especificidad requieren un espacio aparte. Estas contribuciones particulares abarcan distintas dimensiones del fenómeno étnico. De esta manera presento la propuesta psicosocial, las propuestas que enfatizan en la contextualización histórica de la etnicidad, el aporte multidisciplinario de los denominados *Ethnic and Race Studies*, producidos desde Gran Bretaña, el enfoque de los estudios culturales y, posteriormente presento algunas perspectivas que centran su atención en el plano de las representaciones sociales y su relación con los procesos de categorización social.

Aquí cabe señalar que el recorrido teórico realizado, es tan sólo un primer acercamiento, y que por lo mismo resulta incompleto. Principalmente resalta la ausencia de los aportes teóricos realizados en y desde Latinoamérica, así como un mayor desarrollo de las teorías que relacionan la existencia étnica con los procesos de estructuración clasista de la sociedad.

Esta primera parte concluye con un intento por esbozar un modelo teórico inclusivo y abierto que arranque con la delimitación de los conceptos básicos vinculados al ámbito de lo étnico. Dicho modelo permitiría un acercamiento teórico preliminar sobre el proceso de construcción étnica vinculado a las Comunas de la Península de Santa Elena.

Precisamente, en la segunda parte del trabajo realizo un acercamiento al caso particular de las Comunas. En primer lugar ofreciendo un recorrido histórico resumido de estas poblaciones, intentando enfatizar la continuidad histórica de la población indígena de la Costa desde el período pre-colonial hasta el siglo XX. Seguidamente presento un bosquejo de las principales características socioculturales de las Comunas tal como existen hoy en día, tratando de vincularlas con los elementos más importantes del actual contexto: las ‘agresiones externas’ que ponen en peligro su continuidad, la reestructuración económica liberal, y el nuevo panorama político ecuatoriano marcado especialmente por la emergencia del movimiento indígena.

Finalmente ofrezco una reflexión sobre el complicado proceso de negociación de su etnicidad en el que está inserta la dirigencia comunera, dentro del contexto arriba señalado y en relación con un marco de representaciones de lo indígena, construido y consolidado a lo largo de siglos, que por su reduccionismo se presta a la invisibilización y exclusión de quienes no se ajustan a las imágenes dominantes de la alteridad.

Notas

- 1 El proyecto está constituido por equipos de arqueología, botánica, geología, paleobotánica y antropología sociocultural, todos ellos bajo la coordinación general del Dr. Jorge Marcos Pino.
- 2 Las Albarradas pueden definirse como humedales lénticos artificiales, que constituyen un sistema tecnológico, de origen prehispánico, destinado a racionalizar el aprovechamiento del agua de lluvia principalmente en zonas caracterizadas por la carencia de agua. Este sistema permite almacenar el agua de la época de lluvias (invierno) tanto en superficie como en los acuíferos que alimenta, con lo que ha sido fundamental para el manejo sustentable del medio ambiente, así como para la existencia misma de asentamientos humanos en la Península de Santa Elena, Ecuador.
- 3 Fuimos invitados a participar al I Congreso de la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa del Ecuador, Santo Domingo de los Colorados del 5 al 9 de septiembre de 2001; al I Encuentro de Reflexión de los Pueblos Manteno, Huancavilca y Punae, Aguas Blancas del 15 al 16 de septiembre de 2001 y su continuación como Encuentro de Socialización, Las Tunas el 2 de octubre de 2001. Junto con las delegaciones de la Federación de Comunas del Guayas pudimos asistir al I Congreso de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, Quito del 9 al 12 de octubre de 2001. Además pudimos presenciar diversas asambleas comunales a lo largo de los seis meses de Campo.
- 4 De aquí en adelante usaré de manera de forma equivalente “Comunas de la Península de Santa Elena” y “Comunas” para referir a la población comunera ubicada en la Península de Santa Elena. A sabiendas de que existen otras comunas en el Ecuador, pero tomando en cuenta la inexistencia de un término que designe específicamente a estas poblaciones.

1

EN BUSCA DE LA “TEORÍA DE LA ETNICIDAD”¹

1.1 “Etnia” un concepto con historia

La diversidad de sociedades estudiadas por la antropología ha sido ubicada, tradicionalmente, dentro de la abarcadora categoría de las sociedades ‘primitivas’; convirtiéndose éstas en un distintivo de la disciplina. Sin embargo, la concepción de lo ‘primitivo’ no es un producto científico de la práctica antropológica, no es fruto de sus desarrollos empíricos o lógico-deductivos. Por el contrario, esta categoría precede a esos desarrollos, en la medida en que se trata de un elemento ideológico central del horizonte civilizatorio expansivo de eso que hoy llamamos Occidente.

No importa donde ubiquemos temporalmente el nacimiento de la antropología, ya sea en los tiempos de los Cronistas de la Colonia, en los años de la Ilustración o en el pensamiento evolucionista del siglo XVIII; en cualquier caso, se ha tratado siempre de la mirada estrábica de Occidente que apuntando hacia un ‘otro’ extraño, lejano y ‘salvaje’, no ha pretendido más que enfocarse a sí mismo. Buscando localizar la alteridad la ha fijado con respecto a sí mismo en el afán de encontrar un orden universal, divino o racional, pero siempre trascendente.

La hegemonía europea que comienza a darse en el siglo XV, va de la mano con el inicio de la expansión del mercantilismo y de la construcción de un mercado mundial cuyo centro se consolidará en Europa. A lo largo de ese proceso el viejo continente no sólo se ubicará en el núcleo del sistema económico mundial emergente, sino que también

se convertirá, colonialismo mediante, en el eje de la producción de conocimiento acerca de ese mundo conquistado, o por conquistar.

Según Jonathan Friedman fueron dos las llaves cosmológicas que guiaron el proceso de clasificación y de reflexión sobre la alteridad, llevado a cabo desde Occidente, las concepciones de *exotismo* y *primitivismo*. El primero fue reservado para los encuentros con culturas altamente desarrolladas, fundamentalmente ubicadas en Asia², como las que encontraron en Persia, India y China. Mientras que el segundo concepto se utilizó ampliamente para designar a las ‘tribus’ africanas (Friedman, 1994: 4-5).

En este sentido son claras las palabras de Montserrat Ventura:

“La reflexió occidental sobre la diferència és antiga. Al llarg de la història, Occident ha portat a terme la classificació de l’altre emprant terminologies diverses, amb finalitat descriptiva o explícitament despectiva, el contingut de les quals ha variat sovint segons l’època i la tradició” (Ventura, 1994:117).

Uno de los conceptos que ha sobrevivido a lo largo de estos dos últimos milenios, aunque con ciertas modificaciones de forma y contenido, como es lógico, es el de ‘etnia’. La vigencia de este concepto parece garantizada, ya que se ha incorporado al patrimonio semántico de las ciencias sociales, con lo que su prestigio y legitimidad han quedado garantizados.

El origen del término se remonta a la antigua Grecia, siendo un derivado de la palabra griega *ethnos*. En aquella época la noción de *ethnos* habría sido empleada como una categoría política, constituyendo precisamente uno de los polos de la jerarquía establecida entre dos formas principales de organización social: la *polis* y la *ethnos*³. Si la *polis* fue una categoría clara y positivamente definida, que refiere a la forma en que se realizaba plenamente la sociedad griega, la categoría de *ethnos*, por el contrario era un concepto impreciso y despectivo (Amselle, 1999:16). Ugo Fabbietti, lo expone en términos aún más enfáticos:

“Polis aveva una connotazione individuante e positiva; ethnos, invece, una connotazione fluida e in qualche modo peggiorativa. Per i greci infatti polis connotava la comunità omogenea per leggi e costumi, mentre ethnos designava sia i greci che non erano organizzati in villaggi (per esempio i pastori), sia i ‘barbari’, coloro che non parlavano la lingua greca. L’ethnos designava un popolo dalle istituzioni ‘indistinte’,

cioè non dotato di istituzioni capaci di integrarne la vita sociopolitica” (Fabbietti, 1995:27).

El uso desdeñoso de *ethnos*⁴ será también parte de su continuidad. A partir de su latinización su uso se habría extendido, aunque durante mucho tiempo reservada para un uso exclusivamente eclesiástico. De esta manera *ethnicus* (su forma latina) era empleada para denominar a aquellos pueblos, que por oposición a los cristianos, eran considerados paganos o ‘gentiles’, y “que en el lenguaje secular se llamarán primero naciones o pueblos, y a partir del siglo XIX, raza y tribu” (Taylor, 1996[1991]:258). Siguiendo la descripción de A.C. Taylor, estos términos son progresivamente substituidos a principios del siglo XX por diversos neologismos. En francés aparecerá *ethnie*, y en alemán *ethnium* y *ethnikos*, produciéndose un reordenamiento semántico de los substantivos hasta entonces comúnmente utilizados:

“...nación se reserva ya para los Estados ‘civilizados’ de Occidente, pueblo, en tanto que sujeto de un destino histórico, es demasiado noble para los salvajes (al menos en francés), y raza, centrado ahora en criterios puramente físicos, es demasiado general; especie de ‘nación’ en rebajas, la etnia se define por una suma de rasgos negativos. Su surgimiento responde también a las exigencias de encuadramiento administrativo e intelectual de la colonización: la nueva terminología que se elabora permite ‘poner en su lugar’ a las poblaciones conquistadas, fraccionarlas y encerrarlas en definiciones territoriales y culturales unívocas” (Taylor, 1996[1991]:258).

En el plano de las ciencias sociales y más específicamente, dentro de la antropología social⁵, el paso del uso del concepto de tribu al de grupo étnico, viene fuertemente marcado por el contexto histórico.

“...the word tribe, like the word native, has now come to seem derogatory. This is because the expressions primitive tribe/savage tribe were formerly used to denote people who were presumed to be low down in an imaginary hierarchy of social evolution” (Leach, 1989: 34).

Los procesos de descolonización y de liberación nacional que tienen lugar en los continentes del llamado “Tercer Mundo” a finales de la década de los sesenta, estimulan el uso preferente de ‘etnia’ o ‘grupo étnico’, en sustitución de los peyorativos y etnocéntricos términos de ‘tribu’ (Jenkins, 1997:17) y ‘raza’ (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2000: 80).

No es sino a partir de esos años, que comienzan a usarse los términos de etnia y etnicidad de forma más sistemática⁶. La exitosa expansión se origina en una triple postura: *científica* –orientada a dilucidar las categorías, objetivas o subjetivas, en base a las que es posible determinar una unidad cultural–; *política* –en la medida en que las nuevas naciones, sobretodo africanas, se rehúsan a ser catalogadas como unidades tribales, y exigen ser consideradas como unidades multiétnicas– e *ideológica* –ya que existía el interés por hacer desaparecer el concepto más claramente colonial de tribu (Azcona, 1984:13).

Estas posturas le abrieron las puertas de la disciplina a lo ‘étnico’ que, como podemos apreciar, se presentaba como una categoría más dinámica⁷, neutral, inocua y ‘políticamente correcta’⁸. No obstante, como otras tantas categorías destinadas a la clasificación humana –usadas para ordenar la alteridad– su uso académico no escapa al hecho evidente de que su enunciación y connotación signan, unilateralmente, a uno de los dos componentes de la dualidad con que se construye a lo ‘otro’ y a lo diverso⁹. Lo ‘étnico’ ha de ocupar, de manera casi inexorable, su sitio para diferenciar, entre lo familiar y lo extraño, lo conocido y lo desconocido, lo desarrollado y lo subdesarrollado, lo mayoritario y lo minoritario, lo central y lo periférico (Rutherford, 1990: 22). Cualesquiera que sean los elementos de referencia al uso, lo ‘étnico’ quedará, sin más, situado; y por tanto, condicionado por la *doxa* que ordena nuestra visión y división del mundo.

1.2 Los grandes paradigmas

A lo largo de las últimas décadas se han desarrollado, dentro de la antropología, diversas líneas teóricas orientadas a dar cuenta de los diferentes fenómenos sociales relacionados con la etnicidad, como la formación de identidades, el conflicto social, los procesos de formación nacional, las relaciones interétnicas y ‘raciales’, y otros.

De manera general, es posible identificar al menos tres enfoques dominantes que abordan el fenómeno étnico: el ‘primordialista’, el ‘instrumentalista’ y el ‘constructivista’ (Sokolovskii, Tishkov, 1996: 190).

Brevemente podríamos indicar que la perspectiva ‘primordialista’ se sustentaría en la existencia ‘natural’ de los ‘grupos étnicos’ y en la afirmación de que la identificación étnica esta basada en profundos y primordiales anclajes o ataduras a un grupo o una cultura. Por su par-

te, el enfoque ‘instrumentalista’ considera la etnicidad como un mero instrumento político implementado por ciertos grupos o por sus dirigentes, en un sentido pragmático y con el objetivo de alcanzar objetivos concretos. Finalmente, el punto de vista ‘constructivista’ hace énfasis en la fluidez y contingencia de la identidad étnica, entendiéndola como algo que se produce en contextos sociales e históricos específicos, y no como algo preestablecido, fijo o inmanente.

Si bien, como veremos más adelante, no todos los autores pueden ser fácilmente acomodados dentro de esta clasificación general; la verdad es que, en uno u otro grado, son identificables en sus trabajos las influencias de una o varias de estas corrientes¹⁰.

1.2.1 Enfoque Primordialista

La visión ‘substantivista’, como también se le conoce a esta perspectiva, considera que cada etnia es, de manera ideal, una entidad discreta –y ‘natural’– dotada de una cultura; de una lengua; de un espacio propio; de un origen e historia comunes; de unas particularidades políticas, económicas, sociales o religiosas; de una población con un fenotipo específico y formada por individuos dotados de una psicología igualmente específica.

Sin embargo, los grupos étnicos efectivamente existentes no suelen cumplir con todas estas premisas. En algunos casos puede, incluso, que cumplan con tan sólo uno o dos de estos elementos, lo cual no impide que sean considerados como tales (Ventura, 1994:120).

El énfasis que se haga y la importancia que se le de, a uno u otro de los rasgos arriba señalados, dependerá de las aproximaciones particulares que se dan dentro del enfoque ‘primordialista’; y por consiguiente, tendrá que ver con cuáles sean los ‘anclajes primarios’ que se consideren imprescindibles para la articulación de la existencia de un ‘grupo étnico’.

En este sentido la variabilidad es relativamente amplia y podemos tropezar con planteamientos que van desde el más puro y vulgar materialismo, hasta el más rancio idealismo; en consonancia, claro está, de las distintas concepciones acerca de la naturaleza humana y la sociedad en las que se sustentan tales planteamientos.

De manera esquemática podríamos considerar dos vertientes generales alrededor de las cuales se ordenan los criterios primordialis-

tas. Por un lado, tendríamos a quienes conciben a la etnicidad como resultado del desarrollo de la cultura y la historia; y por el otro, a quienes ven en la etnicidad un fenómeno con raíces biológicas, que se traducen en instintos, herencias o predisposiciones genéticas.

1.2.1.1 Esencialismo culturalista

En 1957, y desde la sociología, Edward Shils propuso la existencia y necesidad, dentro de las relaciones humanas, de lo que él llamo ‘anclajes primordiales’ en un intento por explicar el tipo de relaciones y sentimientos que, desde su punto de vista, garantizan la existencia de los llamados grupos primarios. A su vez, estos grupos primarios serían las unidades fundamentales alrededor de las cuales se estructuran las sociedades, incluso las más complejas. Para Shils:

“...modern society is no lonely crowd, no horde of refugees fleeing from freedom. It is no *Gesellschaft*, soulless, egotistical, loveless, faithless, utterly impersonal, and lacking any integrative forces other than interest or coercion. It is held together by an infinity of personal attachments, moral obligations in concrete contexts, professional and creative pride, individual ambition, primordial affinities, and civil sense which is low in many, high in some and moderate in most persons” (Shils, 1957:131; citado en Thompson, 1989:55).

Y de manera más concreta:

“The need for connections or relationships of a primordial character will be endemic in human existence as long as biological existence has a value to the individual organism. Ethnic identification... is a manifestation of this need” (Shils, 1968:4; citado en Thompson, 1989:56).

Según esta lógica en la especie humana habría una necesidad innata e inalterable de cierto tipo de relaciones afectivas, profundamente arraigadas, y por tanto primordiales. Una compulsión primaria que, bajo ciertas circunstancias sociohistóricas, puede ser satisfecha a través de la construcción de una identidad étnica. La ‘vía étnica’ de resolver tales necesidades no es la única, puesto que, sobretudo en las sociedades complejas, hay otras posibilidades de adscripción (organizaciones de clase, partidos políticos, religiones, etc.). Sin embargo, las adscripciones de carácter étnico o ‘racial’ son consideradas “más primordiales”, en tanto son extensiones de las relaciones de parentesco (Thompson, 1989:56).

Desde la antropología, Clifford Geertz, es un notable partidario de esta perspectiva, aportando con una definición más extensa y acabada de los ‘apegos primordiales’¹¹.

“Por apego primordial se entiende el que procede de los hechos ‘dados’ –o, más precisamente, pues la cultura inevitablemente interviene en estas cuestiones, los supuestos hechos ‘dados’– de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar una determinada lengua o dialecto de una lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc., se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos. Uno está ligado a su pariente, a su vecino, a su correligionario ipso facto, como resultado no ya tan sólo del afecto personal, de la necesidad práctica o de los comunes intereses, sino en gran parte por el hecho de que se asigna una importancia absoluta e inexplicable al vínculo mismo. La fuerza general de esos lazos primordiales y los tipos importantes de esos lazos varían según las personas, según las sociedades y según las épocas. Pero virtualmente para toda persona de toda sociedad y en casi toda época algunos apegos y adhesiones parecen deberse más a un sentido de afinidad natural –algunos dirían espiritual– que a la interacción social” (Geertz, 1996[1973]: 222).

Una de las principales consecuciones lógicas de la existencia de estos lazos primordiales, es que la identidad del grupo actúa como una matriz indispensable para la identidad personal. La etnia deviene un dato histórico cultural fundado en un sistema de rasgos comunes. Así pues, el individuo viene dotado, desde su nacimiento, de un grupo y de una historia que signan su ser, como explica Philip Gleason:

“According to the latter view, ethnicity is a basic element in one’s personal identity that is simply there as an inheritance from the past, one of the primordial qualities that enable an individual to situate himself in the world and that remain part of him no matter what” (Gleason, 1980: 136).

Debido a que los humanos son por naturaleza seres sociales, cada individuo se autodefine en función de los otros individuos, o grupos, que hayan tenido impacto en su desarrollo personal. En otros términos, la identidad personal es un compuesto formado, en sentido cualitativo y cuantitativo, por las experiencias sociales de las personas,

especialmente por aquellas relaciones interpersonales (negativas o positivas) de larga duración y de mayor intimidad (Thompson, 1989:55). En concordancia con esto Geertz expone lo siguiente:

“El mundo de la identidad personal colectivamente ratificada y públicamente expresada es, pues, un mundo ordenado. Las configuraciones de identificación primordial y de separación primordial que se encuentran en los nuevos estados existentes... son informes e infinitamente variadas, pero están definidamente demarcadas y varían de maneras sistemáticas. Al variar dichas configuraciones, varía con ellas la naturaleza del problema de autoafirmación social del individuo, así como varía también según la posición del individuo en cualquier otra configuración” (Geertz, 1996[1973]: 229).

Evidentemente, este punto de vista que considera la existencia de “configuraciones de identificación” y “separaciones”, o diferencias primordiales, que se traducen en elementos cualitativos tanto de los grupos como de sus miembros, condiciona el análisis de las manifestaciones políticas de estos grupos y de las relaciones interétnicas en general, como lo demuestra el siguiente párrafo:

“La tensión entre sentimientos primordiales y política civil, aunque pueda moderarse, probablemente no pueda hacerse desaparecer del todo. La fuerza de los hechos ‘dados’ del lugar, de la lengua, de la sangre y del estilo de vida, en cuanto a que forjan la idea que un individuo tiene de quién es en el fondo y con quiénes está indisolublemente ligado, está enraizada en los fundamentos no racionales de la personalidad. Y una vez establecido cierto grado de apego irreflexivo al yo colectivo, ese apego se manifiesta en el proceso político de desarrollo del estado nacional, porque éste abarca una gama extraordinariamente amplia de cuestiones” (Geertz, 1996[1973]: 235).

Como se puede apreciar, hasta aquí, la concepción esencialista de la etnicidad nos conduce a un callejón sin salida, o mejor, a un círculo cerrado. En tanto que el grupo étnico estaría estructurado como tal debido a la existencia de unos ‘lazos primordiales’ y unos rasgos comunes entre sus miembros; mientras que las identidades individuales, la personalidad y por tanto el tipo de relaciones que establecen estos individuos entre sí, viene dado por la preexistencia del grupo.

Sin embargo, llegados a este punto, cabe señalar dos cosas. Primero, que Geertz introduce un matiz, un tanto esquivo, pero que con-

sidero importante. De lo que nos habla Geertz es de “hechos dados” “supuestos” –en tanto mediados por la cultura–, de como “se experimentan” –y no de como son– los lazos primordiales, de la importancia que “se asigna” a tales vínculos –no la que realmente tendrían– y de que los mismos “parecen deberse” a la naturaleza de las cosas –sobre todo desde el sentido común. Y segundo, sumado a lo anterior, se debe rescatar que el análisis del autor no se ubica en un plano puramente abstracto, pues sitúa a los grupos étnicos (y por tanto a la manifestación de sus lazos primordiales) en su contexto histórico, el de los “nuevos estados” “plurales”, los cuales estarían asociados a ciertas particularidades sociales:

“...a estructuras sociales ‘mosaicas’ o ‘compuestas’, a ‘estados’ que no son ‘naciones’ y a ‘naciones’ que no son ‘estados’, al ‘tribalismo’, al ‘parroquialismo’, y al ‘comunalismo’ así como a movimientos pan-nacionales de varias clases” (Geertz, 1996[1973]: 220).

Se trata de estados surgidos después de la intervención colonial, y por tanto como unidades geopolíticas que son resultado de la propia acción colonial, donde las transformaciones políticas y sociales que suponen este proceso de construcción nacional, se llevan a cabo sin que exista una identidad nacional sólida. En tales situaciones, la articulación del nuevo orden civil con las diversas identidades ‘tradicionales’, puede ser una fuente de conflicto.

“La subordinación de sentimientos primordiales al orden civil se hace sin embargo más difícil por el hecho de que la modernización política tiende al principio, no a aquietar dichos sentimientos, sino a reanimarlos. La transferencia de soberanía de un régimen colonial a un régimen independiente es algo más que un mero desplazamiento del poder desde manos extranjeras a manos nativas; es una transformación de toda la estructura de la vida política, una metamorfosis por la cual los súbditos se convierten en ciudadanos” (Geertz, 1996[1973]: 229).

Ambos elementos, la incorporación del contexto y de los matices arriba señalados, permiten que el análisis tenga posibilidades de salir de las obscuras áreas de un primordialismo basado en conexiones misteriosas, innatas e inmutables, y pueda ser incorporado de manera crítica a una teoría general de la etnicidad.

1.2.1.2 Sociobiología y etnicidad

Si bien no son muchos los aportes realizados desde la perspectiva de la sociobiología con respecto a la etnicidad –y son menos aún sus defensores– no es posible pasar por alto su existencia. Principalmente porque se trata de un intento transdisciplinario de aportar una respuesta holística a un fenómeno aparentemente universal; y además, porque la tendencia a buscar respuestas biológicas (‘naturales’) al comportamiento humano y al desarrollo de la sociedad, así como explicaciones para la diferencia y fundamentalmente la desigualdad (Lewontin, 1987[1984]: 88) no parecen ser algo superado. Mucho menos en momentos en los que el desarrollo biotecnológico en general y el de la genética molecular en particular, se han convertido en fuente regular de noticias, constituyéndose en parte de nuestra cotidianidad, invadiendo nuestros imaginarios con su nomenclatura (‘clones’, ‘transgénicos’, ‘genes’, etc.) y sus promesas de futuro y verdad.

A grandes rasgos, uno de los criterios básicos de las perspectivas evolucionistas, punto de partida de la sociobiología, se centra en la idea de que cada individuo actúa guiado por un egoísmo instintivo que lo impulsa, por un lado a sobrevivir, y por otro, a garantizar la perpetuación de sus genes en las siguientes generaciones mediante su propia reproducción. Algo que podríamos denominar ‘selección individual’ (*individual fitness*). Subiendo en el nivel de organización y de análisis, cuando estos individuos actúan dentro de colectividades, más o menos organizadas, como es el caso de infinidad de especies (desde las hormigas hasta los propios seres humanos) la perpetuación del genoma del colectivo es, tanto o más, importante que la perpetuación de los genes individuales. Esto último es denominado ‘selección de grupo’ (*collective fitness*).

La preponderancia del grupo sobre el individuo se garantiza mediante un comportamiento igualmente instintivo, que se denomina ‘altruista’. El objetivo final de ese comportamiento ‘altruista’ es lograr, aún a costa de disminuir el *fitness* individual, maximizar la capacidad de supervivencia y reproducción del grupo. Como es obvio esto permite mantener un cierto equilibrio entre las pulsiones individuales y las necesidades colectivas de cualquier especie, y al mismo tiempo entre las presiones selectivas (evolutivas) que actúan sobre los individuos y sobre el grupo.

Ahora bien, la sociobiología, considerando que los seres humanos son ante todo una especie animal y que por tanto somos parte de una misma totalidad regida por unas mismas leyes, incorpora estos criterios y los aplica con ciertos matices al análisis del desarrollo histórico humano.

El principal intento elaborado desde esta perspectiva, con el objetivo de acercarse al entendimiento de la etnicidad lo ha realizado Pierre Van den Berghe (1981); quien incorporando las nociones básicas de la sociobiología ha pretendido explicar el fenómeno étnico sugiriendo que éste se encuentra predeterminado en las disposiciones genéticas de la especie humana.

De esta forma la clave de la etnicidad estaría en los propios instintos básicos, como lo señala el propio Van den Berghe:

“What is ethnicity? A form of sociality, of course, but a very special form. So, what is so special about it? The answer lies ultimately in our mammalian tradition. Why do mothers feed their babies instead of feeding on them, as a strict rational choice model might lead us to predict? Because unfed babies die, and babies are the only way that mothers have replicating themselves. To put it less teleologically, genes that predispose mammalian mothers to lavish tender, loving care on their infants do better than genes that predispose their carriers to devour their offspring when hungry. Ruthless selfishness will not be evolutionary successful in competition with nepotistic selfishness.

Starting from the most irreducible forms of mammalian sociality, the mother-infant tie, many (but not all) species develop much more complex forms of co-operative behaviour between larger numbers of individuals” (Van den Berghe, 1986: 260-261).

“In short, ethnicity is made up of the outer layers of an onion of nepotism, with ego at the core. Ego is predicted to behave as a selfish maximiser” (Van den Berghe, 1986: 248).

Siguiendo esta lógica, el deseo de garantizar una mayor eficiencia individual, se canaliza mediante la organización colectiva basada en el nepotismo, con lo que las formas más complejas (evolucionadas), serían en primera instancia las relaciones de parentesco y luego el grupo étnico. En las propias palabras de Van den Berghe:

“Human beings are thought to behave in ways designed to maximize their individual fitness. Since members of one’s kinship group share mo-

re of one's genes than do outsiders, nepotism is a means of ensuring individual fitness... Favouring others of one's own race or ethnic group is seen as an extension of the sentiments of kinship" (Van den Berghe, 1986: 247).

Aquí la selección de grupo se convierte en selección de parentesco, con lo que es el nepotismo la fuerza que impulsa la organización étnica, y son los lazos de parentesco fundados en pulsiones innatas quienes fundamentan las solidaridades y lealtades intragrupalas. Visto así, la etnicidad es una extensión de los lazos primordiales en los que se asentaría el parentesco. O más bien el resultado de su evolución (Van den Berghe, 1981: 35).

Llevando al extremo estos razonamientos, otros autores han planteado que el reconocimiento del grupo de integración está codificado genéticamente, siendo un producto de la evolución humana temprana, cuando el reconocimiento de los miembros de la propia familia era fundamental para sobrevivir (Shaw, Wong, 1989). En general, la etnicidad es entendida como una forma de manifestación de la selección natural a nivel de las relaciones de parentesco y las relaciones intergrupales, resultado de un impulso instintivo primordial.

Las interpretaciones sociobiológicas de la etnicidad han sido fuertemente criticadas (Thomson 1989: 40-43), especialmente por su corte marcadamente reduccionista¹². Sin embargo la tesis principal —que los grupos étnicos son grupos extensos de parentesco o colectividades basadas en grupos de filiación— ha sido asimilada de forma relativa por otras perspectivas, como veremos más adelante.

1.2.1.3 Entre la biología y la cultura

Un caso paradigmático del primordialismo es el de Harold R. Isaacs, quien con su metáfora sobre los Ídolos de la Tribu, realiza una escueta (pero efectiva y 'consecuente') síntesis tanto de los determinismos biológicos como de los culturales, en materia de identidad de grupo. Para Isaacs, los vínculos que unen a un grupo étnico serían fundamentalmente 'naturales', inefables; su significación se asienta en 'lazos de sangre'. Son uniones básicas y profundas, que conforman la realidad más inmediata del grupo y de sus miembros. Su concepto central es el de *basic group identity*¹³, que no sería más que la identidad derivada de la pertenencia a un grupo étnico, la identidad que se adquiere automáticamente con el nacimiento.

"...basic group identity consists of the ready-made set of endowments and identifications that every individual shares with others from the moment of birth by the chance of the family into which he is born at that given time in that given place" (Isaacs, 1989: 38).

Toda persona nace en un contexto socio histórico que sirve para definirle en base a elementos compartidos con los demás. Dentro de los elementos compartidos que constituyen a una persona está el fenotipo.

"... all the shared physical characteristics of the group acquired through the parental genes -skin color, hair texture, facial features- all that comes through the long process of selection..." (Isaacs, 1989: 38).

El cuerpo, las características biológicas heredadas directamente, un tipo de anclaje primordial inmutable y al cual no se puede renunciar.

"As an extension of its own physical characteristics, the baby is born in a place, his birthplace, and the kind of place it is has already had and- in most cases- will have much to do with shaping the outlook and way of life that this new baby begins to share from his first day. The baby acquires a name, an individual name, a family name, a group name, a first symbol for the new child in the language through which he will discover his world. He is already a product of the history and origins, of which, by being born to this family in this place at this time, he becomes heir. He automatically acquires the religion of his family and his group and he becomes at once an acknowledge holder of the nationality or other conditions of national, regional, or tribal affiliations his people hold" (Isaacs, 1989: 39).

De esta manera tenemos que la identidad básica de grupo, molde y medida de toda persona, se compone de los siguientes elementos congénitos: el cuerpo (fenotipo y genotipo), un nombre (individual y familiar), una historia y unos orígenes, un tipo de afiliación colectiva, una lengua y una religión. Es decir, prácticamente todo aquello que puede servir de referencia identitaria. Pero no se trata de elementos aislados, sino de un todo indivisible.

"Each of these elements of the basic group identity invites fresh scrutiny. Each one exists, however, not alone but in the cluster of elements entwined and inseparable in close and intimate relation to one another. This cluster, moreover, is not fixed, sculpted object but a live thing, changing its shape and size under varying conditions" (Isaacs, 1989: 40).

Una vez dibujado este esbozo, totalizador y cerrado, la incorporación de una débil aclaración, casi a regañadientes, “This cluster, moreover, is not fixed, sculpted object but a live thing, changing its shape and size under varying conditions.” (Isaacs, 1989:41), suena a poco y no logra modificar la idea central, la imagen monolítica y esencial de la identificación y de la propia existencia étnica.

1.2.2 Enfoque Instrumental

Si como se ha visto hasta aquí, el primordialismo define la etnicidad en función de la morfología cultural de una determinada sociedad, donde las diferencias objetivas y percibidas entre varios grupos en una sociedad servirían de base para la producción de identidades referidas a esos grupos, y que a su vez creaban el contexto de las relaciones intergrupales y la movilización política. El instrumentalismo abre otra vía analítica, la del “transaccionismo social y los análisis sobre la estrategia” (Bennett, 1975: 4, citado en Azcona, 1984: 95).

La etnicidad sería, entonces, un fenómeno discontinuo y flexible que responde a fuerzas externas, principalmente al tipo de relaciones que se establecen con otros grupos. Dependería de las ventajas u oportunidades que puede representar, en un determinado momento, el identificarse o no, de una determinada manera o con un determinado colectivo. La solidaridad étnica, por su parte, se haría visible en situaciones de competencia con otros grupos, cuando actúan como grupos de interés (Levinson, 1994: 77).

1.2.2.1 La etnicidad como recurso

Glazer y Moynihan, en base a varios estudios sobre diferentes grupos étnicos en Nueva York (1970[1963]) y luego en varios lugares de Norteamérica (1975) se subscriben a esta posición. Para estos autores la emergencia étnica se debería en buena medida, aunque no de manera exclusiva, a las políticas institucionales vinculadas con el llamado Estado de Bienestar (‘welfare state’) destinadas, entre otras, a la atención de minorías y grupos o poblaciones discriminadas. Es decir que un grupo étnico sería, en los Estados Unidos y bajo ese contexto, un instrumento apropiado para generar presión y obtener ciertos beneficios (Roosens, 1989: 77).

Entonces, el abanderamiento de la identidad étnica sería, más que nada, una opción racional en busca de asegurarse ciertos beneficios políticos, económicos o sociales. Y en la medida en que las decisiones racionales adquieren preponderancia, se enfatiza la acción y decisión individuales, con lo que el análisis del liderazgo se vuelve fundamental (Levinson, 1994: 77).

Según S.B. Levy:

“La etnicidad es un sistema simbólico que puede ser activado por miembros de un grupo o por sus líderes como una de las muchas alternativas estratégicas en la consecución de metas individuales o grupales” (Levy, 1975: 28, citado en Azcona, 1984: 96).

El sistema simbólico, siguiendo la lógica de Levy, se encargaría de mantener los límites dentro del grupo y de fomentar una solidaridad grupal. El mantenimiento de esos límites, en sociedades complejas y en condiciones de competencia por recursos, crearía una estratificación basada en la pertenencia étnica. La sociedad industrial habría roto las fronteras étnicas de los grupos basadas en una forma de vida (cultura) característica y peculiar, de ahí que la relación etnia/cultura haya perdido su sentido dentro de la nueva realidad sociocultural. De ahí que pueda existir la etnicidad en ausencia total de formas culturales propias. Esta nueva situación es recogida con gran claridad por Homi K. Bhabha:

“We have entered an anxious age of identity, in which the attempt to memorialize lost time, and to reclaim lost territories, creates a culture of disparate ‘interest groups’ or social movements. Here affiliation may be antagonistic and ambivalent; solidarity may be only situational and strategic: commonality is often negotiated through the ‘contingency’ of social interests and political claims” (Bhabha, 1996: 59).

Se habría pasado de una etnicidad sustentada en una realidad empírico-objetiva a una realidad subjetiva, donde el sustento último es la conciencia y no la cultura¹⁴. Lo importante sería, entonces, la conciencia étnica que crea la identidad étnica fundamentada y alimentada gracias a una simbología aleatoria y circunstancial, como aleatorias y circunstanciales son las condiciones y los intereses políticos.

Una forma un tanto distinta de enfocar la instrumentalización de la etnicidad la encontramos en J. Milton Yinger, quien traza un punto de conexión entre la existencia ‘objetiva’ de la etnicidad y su realización como estrategia.

“...most observers now accept the idea that, at least to some degree, both ‘primordial’ and ‘interest’ factors are involved or, in Lal’s terms (1983), ethnicity express both ‘genuine culture’ and ‘stratification phenomena’” (Yinger, 1986: 26).

La efectividad de la movilización étnica, se debería precisamente a que combina los intereses comunes con lazos afectivos. Los símbolos culturales tendrían la cualidad de ser reordenados en función de nuevos propósitos y al mismo tiempo transmitir la sensación de continuidad, de permanencia (Yinger, 1986:26).

A nivel teórico es importante, según Yinger, vincular los dos aspectos (referentes ‘objetivos’ de etnicidad e intereses comunes circunstanciales), pero también enfatizando el que no se manifiestan siempre de manera igual, o con la misma trascendencia, en unos casos uno de los factores puede ser preponderante y en otros no (1986:26). Lo cual no vincularía necesariamente ninguna de estas dimensiones a la existencia del grupo étnico, y consecuentemente, tampoco a su estudio.

Además de tomar en cuenta estos dos factores el autor plantea un tercer elemento necesario para el análisis. El carácter individual, marcado por la historia personal, por las experiencias y tendencias individuales. Esto explicaría que dos personas ubicadas cultural y estructuralmente en posiciones equivalentes, vivan su identidad étnica de forma distinta, más o menos fervientemente, más o menos sutilmente.

Habrían, entonces, tres ejes: lazos culturales primordiales, intereses compartidos y enajenación respecto al Estado (Yinger, 1986:27). La combinación de los mismos determinaría la magnitud de la expresión étnica.

1.2.2.2 La etnicidad como instrumento de las elites

Hasta aquí es evidente el énfasis en el valor instrumental que tiene la movilización étnica en la lucha por los recursos, fundamentalmente para quienes se encuentran en posiciones de desventaja con respecto al acceso a los mismos. Una limitación de este modelo es que podría llevarnos a encubrir otro tipo de variables sociales, políticas o económicas, al menospreciar los procesos de integración de ciertos grupos y sobredimensionar la relación diferencia/resistencia.

Por lo mismo, resulta positivo atender a la llamada de atención que hace Yinger cuando indica que sería preciso ver desde otra perspec-

tiva alternativa, la fuerza y valor de las adscripciones étnicas, y preguntarnos ¿a quién beneficia más el hecho de que la etnicidad juegue un papel predominante en las estrategias por alcanzar determinados intereses colectivos? En algunas sociedades los grupos dominantes han utilizado las diferencias étnicas como una vía de administrar conflictos y distribuir beneficios, mucho menos costosa que el reconocimiento directo de las diferencias de clase. Por lo que concluye que, el énfasis en las distinciones étnicas puede venir tanto de quienes desean mantener su estatus, como de aquellos que han sufrido a manos de los grupos dominantes, y que ven ahora una oportunidad para movilizar los recursos étnicos que les permitirían el acceso a diferentes bienes y, en general a un *group improvement* (Yinger, 1986: 29).

Paul R. Brass lleva este razonamiento un poco más lejos al proponer que la etnicidad es tan sólo un instrumento de las elites dentro del proceso de construcción nacional. Un primer requisito dentro de este proceso sería la transformación de un grupo étnico en una comunidad (o nacionalidad), lo cual implica la selección, dentro de un vasto repertorio de idiomas, o religiones o estilos de vestimenta o símbolos históricos determinados, de unos elementos que representarán la cohesión de la comunidad. Según Brass (1991) las naciones se habrían creado mediante la transformación de los grupos étnicos en entidades multiétnicas con una conciencia política de su unidad o por la unión de diferentes grupos étnicos dando lugar a un compuesto intercultural o a una cultura nacional homogénea, gracias a la acción del Estado.

“In both cases, the effort is made to give subjective and symbolic meanings to merely objective distinctions between peoples and increase the number of attributes and symbolic referents that they have in common with each other and that distinguish them from the other groups. Ethnic nationalism and state-centered nationalism may be seen, therefore, as subtypes of a more general process of identity formation, defined as the process of intensifying the subjective meanings of a multiplicity of symbols and of striving to achieve multi-symbol congruence among a group of people defined initially by one or more central symbols, whether those symbols are ethnic attributes or loyalty to a particular states” (Brass, 1991: 20).

Y en esto, al igual que en la propuesta de Levy, son las elites quienes asumen el papel protagónico:

“Ethnic communities are created and transformed by particular elites in modernizing and postindustrial societies undergoing dramatic social change. This process invariably involves competition and conflict for political power, economic benefits, and social status between competing elite, class, and leadership groups both within and among different ethnic categories” (Brass, 1991: 25).

Txemi Apaolaza coincide en señalar el papel fundamental que juegan las elites elaborando un discurso que hace sentir como propios los símbolos, las acciones sociales, las resonancias que deben definir al grupo. Así también posibilitan la incorporación de nuevas características del grupo étnico, mediante la ‘normalización’ discursiva de los nuevos rasgos (Apaolaza, 1993: 17).

Myrdal presenta una perspectiva diferente, que no está orientada a resaltar las actitudes de los sectores dominantes, sino a resaltar las dinámicas de diferenciación que se producen dentro de los sectores subalternos¹⁵.

“Our hypothesis is that in a society where there are broad social classes, and in addition, more minute distinctions and splits in the lower strata, the lower class groups will, to a great extent, take care of keeping each other subdued, thus relieving, to that extent, the higher classes of this otherwise painful task necessary to the monopolization of the power and the advantages” (Myrdal, 1944: 68).

Como se ve, su estudio pone de manifiesto que las diferencias, o mejor que la movilización de las diferencias hay que analizarla tanto en el plano de las relaciones verticales como en el de las horizontales, aunque en cualquier caso el tipo de relaciones que se establecen en ambos planos está vinculado a un mismo sistema de poder.

Precisamente, un aporte que no puede dejarse a un lado, debido a que presenta una postura más estructurada y que rehuye a respuestas unidimensionales, es el de Leo A. Despres y sus colegas –recogido en un volumen titulado “Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies”. En el mismo, uno de los textos firmado por el propio Despres intenta resumir algunos de los puntos centrales de esta postura:

“...there appears to be some agreement among various contributors to this volume that ethnicity is but one of several possible forms of status ascription which may be contrasted to all forms to status achievement. These dissimilar forms of social differentiation give issue to correspon-

dingly dissimilar stratification structures. Accordingly, ethnic phenomena might best be understood from the point of view of stratification theory or perhaps even more general theories” (Despres, 1975: 194).

La cualidad que otorga especificidad a la estructuración social basada en la diferenciación étnica, esta dada por los contenidos culturales.

“Whether ethnic statuses are self-ascribed or ascribed by others, they characteristically differ from other possible forms of status ascription in that their social definition incorporates presumptive evidence of differential cultural origins. The diacritica by which such ascriptions are cognitively and symbolically expressed are quit variable. They may range from socially recognized cultural differentiae of language, tradition, dress, and demeanor to include the aggregate use of culturally defined phenotypical system” (Despres, 1975: 194).

Siguiendo esta argumentación Elliot P. Skinner (1975) plantea el modelo de “ethnic system”, para dar cuenta de la existencia de relaciones de dominación y subordinación entre grupos étnicos dentro de las sociedades complejas y comprender la diferencia de acceso a los recursos que se da entre estos diferentes grupos (Skinner, 1975: 152). Dentro del sistema cada grupo intentaría acomodar sus instituciones básicas con la de los demás. El poder relativo de cada grupo sería, en ese sentido, inversamente proporcional a la necesidad de adaptación del mismo. El dilema central de cada grupo sería el de poder poner en práctica estrategias y tácticas que le garanticen mayor acceso a recursos (y por tanto a cuotas más altas de poder) sin que esto equivalga debilitar sus sistemas tradicionales de reproducción (Skinner, 1975: 153).

Esto puede llevar a pensar que las características socioculturales de cada grupo, en sí mismas, pueden jugar un papel preponderante en la carrera por el acceso a los recursos y por tanto dentro de la estratificación de la sociedad. Dicho de otra forma el status de cada grupo dentro de la sociedad mayor, tendría una historia y unos orígenes ‘culturales’, y que las características socioculturales usadas para signar la diferencia, condicionan el estatus del propio grupo. Sin embargo, según Despres “...rather, their significance derives primarily from the imperative relationships which they enjoin.” (1975: 195). Con lo que se esquivaba cualquier pretensión de naturalizar la relación entre contenidos étnicos y estatus o competencia efectiva por recursos.

Ahora bien, si hasta aquí queda clara la posibilidad, efectividad o incluso necesidad de la movilización étnica en términos instrumentales, lo cierto es resulta difícil aceptar que tal situación pueda resultar la ‘normalidad’ del fenómeno étnico.

“No se puede de ninguna manera construir e instrumentalizar por mucho tiempo una identidad, movilizarla con fines internos y externos sin interrogarse sobre su contenido, sin inscribirla dentro del tiempo y dentro del espacio” (Gross, 2000b: 70).

Si desde la perspectiva instrumentalista la identificación étnica debe remitirnos, más que a una esencia, a una situación o mejor, a un posicionamiento, este último no puede entenderse de manera independiente o previa a la existencia o construcción del propio grupo.

1.2.3 Enfoque Constructivista

Desde el punto de vista primordialista las distinciones étnico-culturales están fijadas en lo más profundo de los grupos humanos. Por su parte el instrumentalismo apunta principalmente, hacia la ‘manipulación’ de tales distinciones. Ahora bien, el enfoque constructivista busca entender la emergencia de tales distinciones, concibiéndolas como parte de la realidad social, y no meras maniobras o esencias.

1.2.3.1 Interacción social y fronteras étnicas

Sin duda alguna, el trabajo de Fredrik Barth “Los grupos étnicos y sus fronteras” publicado en 1969, constituyó una verdadera renovación con respecto al modo previo de entender y estudiar a los grupos étnicos. Sus planteamientos no sólo rompieron con los viejos esquemas, sino que también abrieron las puertas a múltiples desarrollos posteriores.

En esta obra Barth, apunta a la necesidad de pensar la etnicidad como un resultado de la interacción social. Las distinciones étnico-culturales no se deben al aislamiento o la falta de movilidad y contacto, sino a procesos sociales de exclusión e incorporación.

“No dependen de una ausencia de interacción y aceptación social, por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen” (Barth, 1976[1969]: 10).

Desde este punto de vista la diferencia no desaparece con el contacto, en todo caso son parte del propio contacto; permiten organizar la interacción, mientras son al mismo tiempo resultado de ella (Barth, 1976[1969]:10). Esto implica salir del campo de estudio de la cultura en sí misma, hacia el de las relaciones sociales.

No es extraño entonces, que Barth, de manera paralela, realice una crítica a la visión tradicional de la antropología que tiende a ver a los grupos étnicos como a grupos aislados, capaces de producir su propio orden sociocultural, y a la diversidad como resultado de esas trayectorias aisladas (Barth, 1976[1969]: 11-12). El considerar a los grupos étnicos como portadores de una Cultura –única y esencial–, facilita el que se tienda a identificarlos justamente por las características morfológicas de esa cultura que portan; como si esas características fueran esenciales para la existencia del grupo. Por el contrario, la cultura compartida se debe a una implicación conjunta, a una interacción y no a la existencia de rasgos primarios fundamentales. De hecho, para Barth, los rasgos culturales están afectados por el ambiente (contexto). Con lo que un mismo grupo, con unos mismos valores, puede adoptar diferentes patrones de existencia y conducta en diferentes contextos (1976[1969]: 14).

Consecuentemente, Barth propone que los grupos étnicos sean considerados como formas de organización social, donde los actores utilizan las identidades étnicas para “categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción” (Barth, 1976[1969]: 15). Dentro de este tipo de organización social, no hay una relación unívoca entre grupo étnico y diferencias o igualdades culturales.

“Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias ‘objetivas’ sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas” (Barth, 1976[1969]: 15).

De tal forma que algunos elementos (potenciales marcadores étnicos) son enfatizados para diferenciarse, o desdeñados para asemejarse, según sea el caso. Estos contenidos culturales que son parte de las dicotomías étnicas, pueden ser tanto señales o signos ‘objetivos’ (vestido, lenguaje, vivienda o modo general de vida), como ‘subjettivos’ (orientaciones de valores básicos, normas de moralidad y excelencia, etc.). Al mismo tiempo, estos diacríticos pueden penetrar toda la vida social o ser pertinentes sólo en ciertos sectores limitados de la misma

(Barth, 1976[1969]: 16). Pero ninguno de ellos puede ser inferido automáticamente de una posible lista de características:

“Las categorías étnicas ofrecen un recipiente organizacional capaz de recibir diferentes proposiciones y formas de contenido en los diferentes sistemas socioculturales” (Barth, 1976[1969]: 16).

Entonces los aspectos culturales que ‘definen’ la diferencia entre los grupos étnicos pueden variar a lo largo del tiempo y el espacio. Es el mantenimiento de la dicotomía nos/otros, en base a los factores socialmente significativos para los miembros del grupo, y no las diferencias ‘objetivas’ lo que determina la existencia de la etnicidad.

He aquí uno de los principales aportes de Barth, el desplazar la atención de los rasgos característicos de los grupos (diferencias), a las fronteras entre los mismos (la diferenciación). El foco de investigación es, por lo tanto, el límite social –sus características, su mantenimiento–, pues es él quien define al grupo y no los contenidos culturales que encierra (1976[1969]: 17).

De esta manera, las relaciones interétnicas son la forma y el sustento de la existencia étnica. Esto implica la necesidad de mecanismos que regulen la interacción reproduciendo la diferencia (el límite) (Barth, 1976[1969]: 18). Según la propuesta de este autor, el modo de organización del grupo étnico varía en función del tipo de articulación que existe, con respecto a los otros grupos y a la sociedad en su conjunto. Pero si prestamos atención a la actualidad la forma predominante de organización es la política (Barth, 1976[1969]: 43). En este contexto, en medio de una lucha por el acceso a los recursos, gran parte de la actividad está dedicada a la codificación de modos de expresión de la identidad y la asignación de valores a los mismos, así como a la negación de los códigos de los ‘otros’ (Barth, 1976[1969]: 44). Lo cual no es más que una continua construcción y reproducción de la diferencia.

Por lo tanto, la interconexión de los diacríticos étnicos, los límites que definen y los valores diferenciales con que se relacionan, así como los medios de adhesión y los soportes de la confrontación con los otros, son el centro del campo de estudio que propone Barth (1976[1969]: 45). Esto permite enfocar en el carácter situacional y contextual de la etnicidad, lo cual redundará en una visión más clara de sus dimensiones políticas.

De forma general esta propuesta apunta a que la etnicidad se revela como una realidad simbólica, que se construye y reconstruye constantemente dentro de la interacción cotidiana entre grupos e individuos portadores de tradiciones, convenciones culturales y comunicativas. La gran mayoría de los trabajos posteriores al aporte de Barth, incorporan en una u otra medida estos preceptos. El trabajo de Sandra Wallman (1978, 1986) que pueden ser considerados como una continuación de este enfoque, resalta por su énfasis y atención en el sistema de producción de fronteras étnicas (sociales)¹⁶.

Otros, dentro de un ambiente de renovada sensibilidad acerca de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo en el proceso de la producción y mantenimiento de la identidad étnica, incluso critican lo expuesto por Barth, por cuanto el uso que hace de conceptos como grupo o límite, aparecen como una reminiscencia del objetivismo previo, con tendencias a su reificación (Cohen, 1978:386). Para Ronald Cohen la etnicidad es un proceso de dicotomización, tanto objetivo como subjetivo, que implica la inclusión o la exclusión de las personas dentro de grupos discretos (Cohen, 1978: 387).

Dentro de los paradigmas anteriores la etnicidad era siempre un fenómeno secundario, posterior a la existencia social. Para el primordialismo, la etnicidad deviene a partir de la preexistencia de ciertas características esenciales, entramados culturales profundos o pulsiones instintivas. El instrumentalismo también precisa de un contexto previo, una estructura social, una coyuntura política, de una circunstancia que permita la rentabilización de la etnización. Precisamente, es este uno de los más interesantes aportes del constructivismo, ubicar a la etnicidad como un fenómeno que participa de la construcción de la realidad social y que al mismo tiempo es resultado, en su forma cristalizada, de ese mismo proceso de construcción social.

1.2.3.2 La textualización de la etnicidad

Propuestas posteriores, y más en línea con el paradigma posmoderno, enfatizan fuertemente la fluidez y la constante variación de los procesos de identificación étnica.

“... el etnicismo es algo reinventado y reinterpretado por cada generación y por cada individuo; algo que a menudo, se explicita por un puzzle de lo individual, de lo que concierne a lo individual; algo sobre lo que

él o ella pierde, en suma, el control. El etnicismo no es algo que pase espontáneamente de generación a generación; algo que pueda ser aprehendido y enseñado. Es, por el contrario, dinamismo puro; algo que no puede ser reprimido ni reconducido” (Fischer, 1991[1986]: 271).

La etnicidad es ubicada dentro de un marco de acción en el que parece ser al mismo tiempo instrumental...

“...la búsqueda, o la lucha por un sentido etnicista, por una identidad étnica, es una reinención y un descubrimiento de una percepción a la vez ética y orientada al futuro. Aunque la búsqueda de una coherencia de ello sea cosa que se halla en conexión directa con el pasado, el significado abstracto que de tal pasado se obtiene sirve para trazar un criterio y una ética de trabajo que permita entrever el futuro. Cada visión, por otro lado, adopta un sin fin de formas: puede ser específicamente cultural y dialéctica; puede adoptar la crítica a las formas comunes a la ideología hegemónica” (Fischer, 1991[1986]: 271-272).

... o esencial...

“Más profundamente, el etnicismo supone un enraizamiento emocional profundo que es componente básico de la identidad, y que transmite no tanto a través de un lenguaje cognoscitivo o a través de un aprendizaje... como a través de una especie de transferencia onírica propia de las proyecciones psicoanalíticas” (Fischer, 1991[1986]: 271).

... aunque su mistificación puede llegar a convertirlo, incluso, en una revelación o en un ideal democratizante...

“En el mundo moderno, tecnificado y secularizado... más que establecer un sentido de la exclusividad o de la separación, las resoluciones del etnicismo contemporáneo tratan de establecer una universalidad plural. Probablemente seamos étnicos, al menos en un sentido; pero sólo algunos sentimos el etnicismo como una fuerza que compele; sólo algunos son capaces de escuchar la música de sus revelaciones” (Fischer, 1991[1986]: 316).

La insistencia constante en la fluidez, la indeterminación y autonomía de la construcción étnica, parece dejarla sin formas ni contenidos concretos. La etnicidad cabalga hacia el despeñadero de la textualización, donde las identidades se re-escriben como ficciones naturales y no como realidades sociales; o donde por el contrario, la narrativa del fragmento le da a la enunciación el don de la creación. En

cualquier caso la diferencia se convierte en un fetiche, su existencia está dada, sin más, dentro de los márgenes de la arbitrariedad, por encima de cualquier condicionamiento social y por el simple hecho de ser narrada. Y como no podía dejar de ser, existe en su propio y exclusivo campo de acción.

Está por demás decir que estás tres perspectivas representan, únicamente, las líneas generales a partir de las cuales se han desarrollado otros múltiples bocetos de la etnicidad. De hecho una buena parte de los aportes que se tomarán en cuenta a continuación, difícilmente podrían ser incorporado de manera exclusiva a alguno de los paradigmas propuestos. La mayoría tendría que vincularse de forma matizada con más de uno. Sin embargo la razón principal para presentarlos aparte no es esta, sino la relevancia que tienen y que impele a dedicarles un espacio específico para su exposición.

1.3 Otras “teorías de la etnicidad”

1.3.1 La etnicidad como realidad psíquica

El desarrollo de los enfoques instrumentalista y constructivistas ha orientado la investigación hacia terrenos cada vez más cercanos a la subjetividad. En este sentido Eugene Roosens aboga por una comprensión del fenómeno étnico, o más bien de los individuos étnicos, tomando en cuenta tanto la dimensión social de su existencia como los componentes intra-psíquicos de su identidad (Roosens, 1989:15).

1.3.1.1 Identificación étnica: individual y colectiva

En el texto “Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation” George A. De Vos, nos propone una definición general de la etnicidad desde una perspectiva psicocultural. Intenta partir del sentimiento de pertenencia a un grupo fundado en la continuidad que ofrece la noción de parentesco. Las definiciones más comunes de la identidad étnica subrayan, según este autor, las características ‘objetivas’, los atributos de membresía asignados desde afuera o desde adentro del grupo (“raza”, territorio, economía, religión, lengua, etc.) (De Vos, 1995; De Vos, Romanucci-Ross, 1995). Sin dejar de tomar en cuenta este tipo de marcadores étnicos De Vos y su colega Lola Romanucci-Ross proponen realzar un énfasis en los aspectos subjetivos de la etnicidad.

“...like any other form of social identity, ethnicity remains essentially subjective, a collective sense of social belonging and ultimately loyalty related to parentage and a belief in common origins. Ethnicity is a past sense of allegiance, to be distinguished from forms of social identity based on any salient present or future orientation... On its deepest level, ethnicity provides a quasi religious sense of group belonging affording continuity and purpose” (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 350).

Es precisamente esta línea de razonamiento la que utiliza De Vos para definir a los grupos étnicos:

“An ethnic group is a self-perceived inclusion of those who hold in common a set of traditions not shared by others with whom they are in contact. Such traditions typically include ‘folk’ religious beliefs and practices, language, a sense of historical continuity, and common ancestry or place of origin” (De Vos, 1995: 18).

Como adelantaba hace un instante, la perspectiva psicosocial retoma la herencia de anteriores propuestas, en el sentido de identificar una serie de elementos o componentes ‘objetivos’ que conforman, o en todo caso viabilizan la etnicidad. No obstante el abordaje de cada uno de estos elementos intenta partir, en la mayoría de los casos, de su relación con la subjetividad de los miembros del grupo étnico. Para De Vos, estos componentes de la etnicidad serían seis:

En primera instancia considera la herencia biológica, “Some sense of genetically inherited differences, real or imagined, is part of the ethnic identity of many groups” (De Vos, 1995: 19). Su valor radicaría en que los rasgos fenotípicos funcionan como marcadores étnicos, al mismo tiempo que puede estar vinculado a las percepciones de parentesco¹⁷.

En segundo lugar se menciona la dimensión espacial, más concretamente la territorialidad. El punto de partida es que la mayoría de los grupos étnicos tiene una tradición de independencia territorial o política, incluso habiendo formado parte de otras entidades políticas en el pasado. Aunque los patrones de vinculación con el territorio pueden ser muy diversos¹⁸ (De Vos, 1995: 19). En otro sentido, la identidad étnica y su vinculación con la territorialidad pueden estar marcadas por su incorporación dentro de otro tipo de identificaciones identidades vinculadas a un espacio, como son las identidades regionales o nacionales. Ya sea en términos simbólicos o efectivos, la territorialidad puede, aunque no necesariamente, ser central para el mantenimiento de la etnicidad. El

grado de importancia que alcance para la reproducción de la identidad étnica, puede depender de la efectividad de otros marcadores de la diferencia étnica, de la particularidad, como relaciones económicas, religiosas, lingüísticas u otro tipo de actividades sociales (De Vos, 1995:20)¹⁹.

Como tercer elemento estarían las bases económicas para la existencia del grupo. La argumentación es sencilla, la autonomía económica puede permitir que un determinado grupo se disperse dentro de otra población evitando ser asimilada. Y a la inversa, la dependencia económica puede ser una de las causas por las que el contacto interétnico se canalicé a través de la asimilación de la parte dependiente. Por otro lado menciona la posibilidad de que un grupo étnico infravalorado, cambie su situación mediante el uso o puesta en práctica de algún tipo de actividad económica. Con el consecuente impacto en los niveles de identificación y autoestima de sus miembros. Sería, en este sentido, una forma de promoción tanto interna como externa (De Vos, 1995: 20).

La religión es el cuarto elemento en la lista. Su relevancia se garantiza por estar vinculada a la existencia de una cosmovisión trascendental, de tal modo que los procesos de conversión religiosa pueden significar el abandono de la identidad étnica, o la adquisición de una nueva²⁰. La religión en sus formas ‘folk’ toma la forma de mitos sobre la particularidad del grupo o de su génesis. Su vinculación con otras formas de saber, por ejemplo prácticas médicas, es importante pues el mantenimiento de éstas puede manifestarse como una forma de resistencia a las definiciones científicas de enfermedad o curación. Es por tanto una vía para mantener la identidad étnica (De Vos, 1995: 21).

El quinto elemento analizado por De Vos son los patrones culturales estéticos, resaltando por un lado su función expresiva y al mismo tiempo su sentido expresivo.

“Particular cultures afford particular patterns related to aesthetic traditions used symbolically as a basis of self and social identity. Tastes in food, dance traditions, styles of clothing, and definitions of physical beauty are ways in which cultures identify themselves by aesthetic patterns. In times of ethnic resurgence, greater emphasis is put on aesthetic features related to communication and social communion” (De Vos, 1995: 22).

El último aspecto considerado es el lenguaje:

“Language is often cited as a major component in the maintenance of a separate ethnic identity, and language undoubtedly constitutes the

single most characteristic feature of ethnic identity. But ethnicity is frequently related more to the symbolism of a separate language than to its actual use by all members of a group... Group identity can even be maintained by minor differences in linguistic patterns and by styles of gesture. There are many ways in which language-patterning fluency or lack of fluency in a second language is related to identity maintenance” (De Vos, 1995: 23).

Desde esta perspectiva, la etnicidad es entendida dentro de la existencia de diferentes criterios de separación, clasificación o de identificación de grupos humanos; donde las diferencias culturales o étnicas son un tipo más y no una forma esencial de ser:

“In brief, the ethnic identity of a group consists of its subjective, symbolic, or emblematic use of any aspect of a culture, or a perceived separate origin and continuity in order to differentiate themselves from other groups. In time, these emblems can be imposed from outside or embraced from within. Ethnic features such as language, clothing, or food can become emblems, for they show other who one is and to what group one’s loyalty belongs” (De Vos, 1995: 24).

Queda suficientemente claro que al usar estos diacríticos, más que buscar en ellos las fuentes primarias de la etnicidad, lo que De Vos señala es su papel como marcadores de diferencia, como sistema de diferenciación. Ya que la etnicidad es ante todo relacional, contrastante, y no una característica dada por la naturaleza misma de los grupos.

“Ethnicity can most readily be symbolically represented contrastively. It may involve self-consciously perceived variations in language and customs from others. It may be symbolized in affirmative ritual practices such as dramatic symbolic representations recalling past collective ordeals or days of heroic triumph. Ethnicity is explained by religious myth, since religious beliefs or myths are, in effect, very often attempts to explain group origin and group continuity” (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 357).

Por lo mismo las explicaciones mitológicas acerca de un origen común, ayudan a explicar las actuales diferencias entre los grupos, proveyendo una racionalidad a tales diferencias. Es decir dando sentido al ordenamiento actual de los diacríticos. También buscan ocultar antiguas diferencias intragrupalas. O convertir ciertas diferencias en emblemáticas (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 359).

De manera más tajante Theodore Schwartz, en base a sus estudios acerca del totemismo en la Melanesia, plantea la existencia de una necesidad humana cognitiva, que impele a las personas a categorizar. Según el propio Schwartz, los seres humanos inventamos un orden conceptual, basado en ciertas categorías, para comprender el mundo que nos rodea. Las categorías son en ese sentido útiles para clasificar tanto a seres humanos como a objetos. Desarrollando esta lógica, la etnicidad sería parte de un proceso psicosocial básico de separación y ordenamiento del mundo.

“Social structure is a cultural artefact like anything else to which humans impart form, select, and categorize. Cultural differences reflect the social differentiation and grouping that they are used to map and label” (Schwartz, 1995: 58).

Aquí el matiz es importante. Pues, si la diferenciación y categorización de los grupos humanos es presentada como una necesidad cognitiva, que permite no sólo entender el mundo, sino que además ubicarnos dentro de él; la forma étnica (o etnizada) de tales clasificaciones es una entre otras posibles. Precisamente, De Vos señala que al examinar la historia de la evolución de la conciencia étnica de ciertos grupos, es posible detectar que no ha existido un desarrollo lento y espontáneo (o natural) de las diferencias existentes con respecto a otros grupos. En determinados contextos, cuando la etnicidad puede resultar una ventaja de tipo social los cambios pueden ser repentinos. En tales casos puede llegarse incluso a inventar mitos de origen para justificar un nuevo o renovado sentido de pertenencia (De Vos, 1995: 24).

Una vez identificados los elementos que permiten diferenciarse de los demás, su atención se dirige a señalar la importancia del sentimiento individual de pertenencia, vinculado a la necesidad de existencia colectiva.

“Ethnicity, therefore, is, in its narrowest sense, a feeling of continuity with real or imagined past, a feeling that is maintained as an essential part of one’s self-definition. Ethnicity is also intimately related to the individual need for a collective continuity as a belonging member of some group... Ethnicity, therefore, includes a sense of personal survival through a historical continuity of belonging that extends beyond the self... In its deepest psychological level, ethnicity is a sense of affiliative survival. If one’s group survives, one is assured of survival, even if not personally” (De Vos, 1995: 25).

La afiliación étnica puede dotar de sentido desde la actitud más elemental, hasta al proyecto de vida más complejo, a partir de la continua socialización y enculturación de la que son objeto los actores a lo largo de su vida. La primera referencia de comportamiento que recibe una persona es la de su grupo, de su 'audiencia' más cercana, el 'público' que observa su comportamiento o lo orienta, sancionándolo o estimulándolo, según sea preciso. Siguiendo a Ralph Linton: "La cultura como un todo suministra a los miembros de una sociedad la guía indispensable para todos los momentos de la vida" con la que se aprende "...lo que se tiene que hacer para otras personas y saber lo que de ellas está destinado a esperar." (Linton, 1976[1945]: 33-34).

En esta misma línea, Lola Romanucci-Ross destaca varios factores a considerar como forjadores de la ética y la estética de la 'personalidad étnica'. Entre estos estarían la familia, los usos del lenguaje, los modelos de comportamiento, las estrategias para la resolución de conflictos, el trabajo, el juego, el intercambio de servicios; y en general todas las prácticas culturales del enclave étnico. En este proceso la memoria personal y la colectiva se unen dialécticamente, para otorgar sentido a la 'personalidad étnica'. "Both... are pathways of learning that are prescribed by ethnic belonging." (Romanucci-Ross, 1995: 83).

1.3.1.2 Comportamiento étnico: instrumental y expresivo

Ahora bien, el sentido social del comportamiento aprehendido en los marcos de la etnicidad, tiene dos dimensiones (estructurales y estructurantes): es al mismo tiempo racional-instrumental y emocional-expresivo. Si el comportamiento instrumental interpersonal está orientado principalmente a la obtención de ciertos objetivos, el comportamiento expresivo es, por el contrario, un fin en sí mismo (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 369).

Dentro de la conducta interpersonal instrumental esta en primera instancia la búsqueda del éxito, definido socialmente, para lo cual los recursos étnicos pueden ser de ayuda en circunstancias específicas:

"Opportunities will better used by those whose personality have been cultivated to understand and exploit ethnically biased opportunities to maximal advantage" (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 370).

La capacidad individual estaría en muchos casos, relacionada con la existencia o ausencia de tradiciones o costumbres étnicas, que

pueden llegar a marcar tanto positiva como negativamente la capacidad y confianza de los actores.

“Ethnic identity may determine one’s confidence in one’s capacities to take on socially goal-oriented activities. Expectations of self are shaped by capacities or incapacities attributed by others to one’s ethnic group” (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 370-371).

Los criterios de lo correcto, de cuales son las responsabilidades individuales o colectivas, y que tipo de actitud es punible, estarían igualmente mediados por las características socioculturales del grupo (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 371). De igual forma existe una relación entre la posición de estatus de un miembro de un determinado grupo, o del propio grupo dentro de una sociedad plural determinada, y la conducta de los individuos. Algo profundamente relacionado con la necesidad de mostrar simbólicamente dominio o sumisión con respecto a otros. Lo cual vincula el comportamiento étnico (o etnizado) con los mecanismos de control y dominación social (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 372).

Finalmente, nos encontramos con el mutualismo, o la regulación del comportamiento cooperativo entre personas de un mismo grupo.

“Ethnic or subcultural traditions define modes of competition as well as modes of cooperation expected of the individual by one’s group. Competitive activity may be deemphasized within the group at the same time that competition with individuals outside the group is encouraged” (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 373).

Ahora bien, el carácter expresivo de la identidad étnica se justifica, en la necesidad humana de pertenencia a una comunidad, “Social isolation is an intolerable state for most humans” (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 374). Erik H. Erikson lo plantea en términos más drásticos, para él “La necesidad humana de identidad psicosocial está basada, nada menos, que en su evolución sociogenética”, y ésta se caracterizaría por la necesidad humana de aceptación de la “autoridad idéntica”, la cual sólo puede encontrarse dentro de la identidad de grupo (Erikson, 1980: 35). Además el proceso de identificación colectiva cubriría ciertas necesidades existenciales: “La identidad psicosocial resulta necesaria, ya que supone el arraigo de la transitoria existencia del hombre en su aquí y ahora” (Erikson, 1980: 36). Por otro lado, la per-

tenencia a una comunidad, permitiría satisfacer la necesidad universal de armonía, de vivir en cierto grado de paz y tranquilidad con los miembros del mismo grupo. Por lo que los conflictos dentro del grupo se silencian o se enfocan hacia individuos externos (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 373-374).

Sumado a lo anterior estaría el establecimiento de las relaciones intergeneracionales basadas en la atención y el cuidado, en la ayuda y la dependencia. Esto Generaría una sensación de confianza y cercanía dentro del grupo, que se traducen en formas de aprecio. Según De Vos cada grupo tiene sus propios criterios de humanidad, dignidad, respeto, por lo que cualquier persona puede ser ignorada, humillada o por el contrario valorada y considerada, en determinadas situaciones. La búsqueda de unas u otras situaciones marcan la conducta o las respuestas de los demás (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 375-376).

Por último tendríamos que la etnicidad juega un papel decisivo en la apreciación de la existencia propia dentro de los polos del placer y el sufrimiento.

“Ethnic identity is ultimately related to questions about the satisfaction afforded by social life and to the problem of arriving at a mature capacity to tolerate the suffering and death that is the destiny of all” (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 376).

“An ethnic identity gives savour, the taste of one’s past. The tasteless of instant artifice is what the younger generation today describes as ‘plastic’; it is the opposite of the sense of past accumulations, of meaning husbanded and passed on to a new generations, Stripped of these, individuals face indifference, boredom, and a sense of normlessness anomie” (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 377).

Hasta aquí queda claro que la identidad étnica es vivida como una compulsión o compromiso moral. Lo que no se puede obviar es que los actores no se desenvuelven en ‘universos de sentido’ unívocos o aislados; y que por lo mismo, pueden disfrutar o padecer múltiples formas de filiación grupal.

De manera general, la relación entre un individuo y su grupo; o más específicamente, la articulación entre la identidad del individuo y la identidad colectiva, está medida por los mecanismos de lealtad que se adquieren con respecto al grupo o a los grupos de adscripción. De Vos propone la existencia de dos ejes fundamentales en los que se rea-

lizan los lazos de lealtad posibles. El primero orientado dentro del plano espacial y ubicado en el presente, donde un extremo representa las formas de lealtad generales (ciudadanía, lealtad al estado, a la nación); y el opuesto las formas de lealtad específicas (ocupación, profesión o al estatus que estas conceden). El otro eje se desplaza dentro del plano temporal, orientado hacia el pasado o hacia el futuro. En un extremo, el orientado al pasado, se encuentran las formas de lealtad relacionadas con lo familiar y cultural (compromisos definidos por el grupo étnico, lealtad a la tradición basada en los ancestros, incluye elementos, como la religión, la lengua, la ‘raza’). El otro extremo del eje se orienta hacia futuro, y contiene formas de lealtad relacionadas a lo ideológico (compromisos políticos revolucionarios, identificación con religiones universalistas o con causas sociales). Todo individuo se maneja, en cada momento de su vida, dentro de este entramado de identificaciones y lealtades. Las prioridades de cada una de las orientaciones estarán dadas por las circunstancias (De Vos, 1995: 26).

Como se ve, y tal como lo plantea De Vos, este modelo más que un nuevo giro de tuerca sobre el individuo –ya condicionado por los procesos de enculturación y socialización arriba mencionados–, le otorgan cierto grado de agencia. En el sentido de que la existencia simultánea de lazos de lealtad, obligan a cada persona a tomar decisiones o asumir actitudes, en el marco de sus particulares circunstancias. En algunos casos pueden producirse sinergias, en otros se generan contradicciones. La etnicidad, a pesar de estar claramente orientada por las herencias del pasado, puede coincidir con la concepción de ciudadanía dominante o se puede solapar con algún tipo de identidad orientada hacia futuro²¹ (De Vos, 1995: 27).

1.3.2 Contextualizando la etnicidad

1.3.2.1 Coordenadas Temporales

1.3.2.1.1 Una perspectiva histórica

Uno de las perspectivas más importantes dentro del campo de los estudios de la etnicidad es el denominado enfoque histórico²². Thomas Hylland Eriksen (1993), lo describe como una continuación y actualización de propuestas tanto marxistas como neo-marxistas, llevada a cabo por John y Jean Comaroff. Por su parte, estos autores, en *Ethno-*

graphy and the Historical Imagination (Comaroff, Comaroff, 1992), dejan claramente definida su postura teórica cuando afirman, con respecto a la naturaleza de los fenómenos étnicos, lo siguiente:

“...contrary to the tendency to view it as a function of primordial ties, ethnicity always has its genesis in specific historical forces, forces which are simultaneously structural and cultural” (Comaroff, Comaroff, 1992: 50).

Para estos autores la diferenciación étnica, tal y como existe contemporáneamente, se origina a partir de la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente diferentes dentro de un sistema político económico único. En el cual, cada grupo traduce su diferenciación en términos estructurales y en relación con su acceso a los recursos (Comaroff, Comaroff, 1992: 54).

“...la etnicidad típicamente tiene sus orígenes en las relaciones de la desigualdad: es más probable que la etnogénesis ocurra a través de procesos sociales, en los que los grupos culturalmente definidos se integran en una división laboral socialmente jerárquica. Las identidades étnicas, como esto implica, están siempre enredadas en las ecuaciones de poder a la vez materiales, políticas y simbólicas. Son pocas veces simplemente impuestas o meramente reivindicadas; más a menudo su construcción implica lucha, la disputa y a veces, el fracaso” (Comaroff, 1994: 208).

Esta perspectiva constructivista se afirma, a diferencia de otras, en la relación de la etnicidad con un mundo objetivo y unos referentes materiales. Las identificaciones étnicas no son producciones semióticas vacuas, sino articulaciones dialécticas entre los sistemas socioculturales locales y un sistema de fuerzas externo (Comaroff, 1982).

“El quehacer de una identidad étnica tiene lugar en los pormenores de la práctica de la vida diaria. Su construcción es a la vez económica, estética y política: implica simultáneamente, la producción tanto de objetos como de sujetos... Y son contruidos del conjunto fluido de valores y significados que componen una cultura viva” (Comaroff, 1994: 208-209).

En esta misma línea apunta el trabajo etnográfico de John Peel, quien estudia lo que él denomina “The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis” (1989), según el cual, la etnicidad Yoruba –su construcción– tiene lugar dentro de, y al mismo tiempo es un resultado de, un contexto histórico particular: la colonia. La etnogénesis es una respuesta a los

cambios sociales impuestos por la presencia colonial. Con esto, si bien la emergencia de la identidad étnica Yoruba, puede presentarse como pura ‘creación’, Peel advierte que se trata de una ‘creación’ no arbitraria, y que transcurre dentro de unos marcos culturales, sociales e históricos precisos –algo que condiciona los posibles contenidos y formas de la etnicidad naciente.

En este caso en concreto la presencia de misioneros cristianos, ansiosos por demostrar la unidad de un pueblo bajo su religión, así como el surgimiento de una temprana intelectualidad cristiana Yoruba, capaz de producir una ortografía y una literatura propias, así como numerosos estudios sobre su cultura y religión, son los elementos fundacionales en la etnicidad Yoruba.

“...the first Yoruba everywhere were teachers, catechist, and clergymen; the Christian evangelists were, unavoidable, ethnic missionaries too... The ethnic message that came wrapped in this language of literacy was itself fashioned as a response to a nineteenth-century experience. The sophistications of this message lay in the way it combined an interpretation of the historical experience of Yoruba individuals and communities with plausible rationale of the particular role of its promoters, the evangelists of Christianity” (Peel, 1989: 201).

Si bien Peel considera que la etnicidad es antes política que cultural, afirmando que las unidades administrativas (las regiones y posteriores estados), así como los grupos étnicos, interactuaron dándose forma mutuamente a través de las prácticas políticas; tal proceso no se da, como se encarga de aclarar, en un vacío cultural.

“Yet culture was an essential part of this ethnic politics. While it might ‘function’ to justify a special ethnic interest in terms of a higher or wider value, it was plausible by its role in the historic formation of the ethnic groups themselves” (Peel, 1989: 201).

La existencia previa de grupos humanos que poseen diferencias y similitudes socioculturales constituye el ámbito real donde tales prácticas políticas tienen lugar. Por lo que la construcción étnica reutiliza los moldes de las anteriores configuraciones de comunidad e identidad.

“The Yoruba, of course, did not present a cultural tabula rasa to the missions; the cultural map was no to be redrawn as arbitrarily as the political map of colonial Africa. Beyond the level of their ‘town’ (ilu)

and certain named regional groupings, the peoples who would come to call themselves Yoruba might recognize their wider affinity in one of two distinct (but largely overlapping) ways: by similarity of dialect, and by shared customs” (Peel, 1989: 201).

Nos encontramos pues ante la interacción dialéctica entre una elite de misioneros e intelectuales ‘nativos’ y una población particular, que bajo un contexto histórico determinado, da origen a un proceso de etnogénesis. Como se ve, la concreción de la creación de una nueva identidad cultural, tienen lugar en medio de múltiples condicionantes.

El surgimiento de una identidad étnica, y su objetivación a través del reordenamiento simbólico de una serie de rasgos culturales²³, implican la aparición de un nuevo espacio de referencias cognitivas con respecto al posicionamiento del ‘nosotros’. No es extraño, entonces, que las identidades étnicas se conviertan en manifestaciones poderosas de la experiencia de quienes las poseen –y que en este último sentido son poseídas por ellas- al punto de llegar a vivirse como ‘naturales’ (esenciales y primordiales).

1.3.2.1.2 La etnicidad como invención colonial

Más recientemente, Carola Lentz, ha orientado su investigación sobre la historia de las ‘eticidades’²⁴, en el Noroeste de Ghana, hacia el análisis de las construcciones coloniales de categorías étnicas y su incorporación dentro de los modelos pre-coloniales de identidad.

“I am particularly interested in the multiple meanings which ethnicity has assumed for different groups over the past decades. I analyse how ethnic categories, boundaries and institutions were created and continually redefined by colonial officials, missionaries, anthropologists, chiefs, labour migrants and educated elites in a region which, in the precolonial period, was neither politically centralized nor knew distinct ‘tribes’” (Lentz, 2000: 109).

En este mismo sentido se manifiesta Jean-Loup Amselle cuando afirma categóricamente lo siguiente:

“L’invention des ethnies est l’œuvre conjointe des administrateurs coloniaux, des ethnologues professionnels et de ceux qui combinent les deux qualifications” (Amselle, 1999: 22).

Para Amselle la política imperial, francesa y británica, habría funcionado como una matriz común, tanto para la etnología como para la administración colonial, generando saberes sobre aquellos a quienes se debía ‘administrar’ o ‘estudiar’ (o ambas cosas a la vez), y al mismo tiempo ordenando el espacio social dominado.

“Cette matrice est particulièrement bien représentée en la personne de M. Delafosse, à la fois ethnologue et administrateur... Il applique ce savoir à la classification et à la cartographie des langues d’Afrique occidentale française, qui fournissent le cadre privilégié de la formation des différentes ethnies telles qu’on peut encore les observer actuellement” (Amselle, 1999: 24).

Retornando a Lentz, la autora enfatiza en la producción de categorías de diferenciación, desde las instituciones coloniales, que permitían una mejor aprehensión de las poblaciones locales. Tales categorías –así como las diferencias a las que aluden– fueron definidas, por los poderes coloniales (británico y francés) en función de las necesidades y requerimientos, tanto militares como administrativos. Sin embargo, tanto las categorías como el tipo de historia que se construía en función de ellas, tuvieron que pasar por un proceso de interpretación y reapropiación por parte de los actores locales, dando lugar a una construcción conjunta, dentro de los confines coloniales.

“Local people translated British concepts of tribe into notions of kinship, and viceversa: colonial administrators extrapolated tribal history from local legends about kin –an effective co-production of history and culture by local chiefs and elders, on the one hand, and, on the other, colonial officers, which later fed into school curricula and text books that were to influence the emerging educated elite.” (Lentz, 2000: 116)

Claro está que la acción colonial no se limitó, de ninguna manera, a un reordenamiento político administrativo y a la producción de representaciones sociales asociadas a estos. Su acción se tradujo también en una inserción de prácticas productivas, más bien de un modo de producción propiamente colonial, que desestructuró las formas propias de producción y las puso al servicio de una producción mercantil dependiente de las metrópolis. Uno de los efectos de la implantación de las nuevas Formaciones Económico Sociales, fue sin duda el proceso migratorio orientado a la movilización de mano de obra hacia

las áreas industriales. En estos nuevos espacios urbanos, los lazos de solidaridad y el sentido de comunidad, tomaron características propias generándose nuevos sentidos de pertenencia y lealtad (Lentz, 2000; Uchendu, 1995). El ‘encuentro’ en áreas urbanas permitió la configuración de grupos de identidad más amplios que los puramente locales, siempre dentro de la dinámica de la adscripción y la categorización.

“Ethnic belonging, on the basis of a shared language (even though often indifferent dialects) and similar cultural practices, created networks which were much wider than the patriclan and the home village and which helped in seeking work, obtaining accommodation and providing assistance in emergencies such as funerals... However, the migrants did not only organize themselves of their own free will. In many towns and mines, employers, local chiefs and colonial administrators expected the migrants to come together under so-called tribal headmen, who were supposed to function as intermediaries” (Lentz, 2000: 126).

Después de este énfasis en el papel jugado por la dominación colonial en la construcción étnica, es pertinente recordar a Comaroff, quien a la par de criticar duramente la posibilidad de realizar estudios sincrónicos en sociedades ‘tradicionales’ y ‘aisladas’, advierte sobre el peligro de hacer un énfasis desproporcionado en el sentido contrario.

“To view local communities, their structures and contemporary predicaments, purely as the product of external historical forces –i.e. colonial capitalism– is to render them inert and vacuous, to deny them any active role in the dialectics of their own history” (Comaroff, 1982: 145).

Una conclusión evidente, a partir de lo aportado desde esta perspectiva histórica, es la imposibilidad de definir la etnicidad en términos sustantivos, en abstracto.

“...las identidades culturales no son ‘cosas’ sino relaciones cuyo contenido se fragua en la particularidad de su construcción histórica” (Comaroff, 1994: 208).

Por lo que cualquier indagación al respecto deberá apuntar, en primer lugar, al posicionamiento histórico de los actores y de sus identidades. Para inmediatamente después, preguntarse por las condiciones objetivas (normalmente de dominación) que dieron lugar –y sentido– a las configuraciones étnicas en cuestión.

1.3.2.2 Coordinadas espaciales

1.3.2.2.1 Etnicidad y Procesos Globales

Seguramente es un lugar común decir que en la actualidad la ‘globalización’ es un término de moda, y su uso –en muchos casos indiscriminado y ambiguo– parece abarcar un número cada vez mayor de temas (Marcuse, 2001). La ‘globalización’, en su generalización no deja de ser, más que nada, una construcción retórica (Friedman, 2002). Esto no debe confundirse con la posibilidad y necesidad de relacionar de manera causal la realidad social inmediata, con procesos globales de más largo alcance. Justamente Jonathan Friedman presenta un modelo de análisis que pretende vincular el análisis de la identificación étnica o cultural con el modelo imperial mundial. En pocas palabras, habría una relación de proporcionalidad inversa entre la expansión imperial y el surgimiento de identidades culturales o étnicas. Es decir que, cuando se reafirma y expande la hegemonía imperial, se refuerza la tendencia al asentamiento de la modernidad –entendida como modelo de homogeneización sociocultural. Por el contrario, en los momentos de declive o debilitamiento de dicha hegemonía, se abriría una tendencia hacia la heterogeneidad y al cuestionamiento de la identidad moderna. (Friedman, 1994: 38-39).

En la actualidad estaríamos ante una crisis de la identidad central y civilizada, fundada en unos –pretendidos– valores universales, centrada en el individuo, en la ciudadanía y en un modelo autoreferencial de persona; en pocas palabras, en un modelo liberal. El cuestionamiento de esta construcción identitaria dominante no sería más que el reflejo de una crisis sistémica, una crisis global que se orientaría hacia la deshegemonización y deshomogenización de la sociedad.

“The crisis of identity in the centre is expressive of a more general global crisis, as we have said. This crisis consists in the weakening of former national identities and the emergence of new identities –especially the dissolution of a kind of membership known as ‘citizenship’, in the abstract meaning of membership in a territorially defined and state-governed society, and its replacement by an identity based on ‘primordial loyalties,’ ethnicity, ‘race,’ local community, language and other culturally concrete forms” (Friedman, 1994: 86).

La tendencia a la ‘fragmentación cultural’ no sería parte de un proceso de desarrollo, de la emergencia de un orden post industrial o de la conformación de una sociedad global de la información, como podría pensarse. Sino más bien, el resultado de una fragmentación económica real, de una descentralización del proceso de acumulación del capital, originada en el aumento de la competencia, así como de la formación de nuevos centros de acumulación de poder económico y político²⁵. Algo que se traduce, según Friedman, en una descentralización de la hegemonía.

Las formas concretas que toman la ‘fragmentación’ y la emergencia de las identidades, son variadas y dependen de las características particulares de cada grupo de identificación. Cuando los grupos en cuestión están débilmente integrados a la sociedad, al Estado nacional, y al sistema mundial, entonces, la fragmentación se manifiesta a través de la búsqueda de autonomía política y económica. Serían casos donde la cultura local está íntimamente vinculada a la organización total de la vida social, es decir que las particularidades socioculturales se hacen presentes en todos los ámbitos de la vida de estos grupos (la producción, la organización social, la reproducción, etc.). Normalmente, esto sólo ocurre en los márgenes del sistema, en la periferia.

Cuando los grupos están parcialmente integrados, o integrados pero dentro de un modelo en el que la cultura atañe a amplias esferas de la vida incluyendo la reproducción material. Esta se convierte en el centro del movimiento. Esto ocurre en situaciones de periferia con un pasado pre-colonial conservado en forma de tradiciones locales o como una construcción histórica o antropológica. No se puede comparar con los nacionalismos, pues su específico modelo cultural implica una organización política de una naturaleza totalmente distinta, y porque sus objetivos pueden estar orientados a la integración y no a la secesión.

Cuando los grupos (o pueblos) están fuertemente integrados en el sistema mayor, pero su identidad depende de una serie de símbolos ampliamente definidos como étnicos (del color al lenguaje, de un ancestro común a las prácticas culturales compartidas, objetos y creencias) entonces la fragmentación se manifiesta en su forma nacionalista. Esto se orientaría el establecimiento de una nación-estado idéntico a otras naciones-estado excepto por sus distintivos étnicos. En estos casos la cultura juega un papel importante en un gran número de actividades pero está al margen del proceso de reproducción material del grupo. Es-

te tipo de nacionalismo étnico, con un elevado nivel de integración dentro del sistema mundial, normalmente es denominado sub estatal y es típicamente europeo. Ocurre en cualquier lugar dentro del sistema donde la esfera cultural está separada del proceso de producción. Los movimientos nacionalistas serían la manifestación más fuerte de la crisis cultural, pues son letales para la integridad de las organizaciones estatales, con lo que la defensa de las identidades particulares se orienta, más que a la hibridación o al mestizaje, hacia a la balcanización.

En cualquiera de estos casos se observan las manifestaciones de lo que Friedman denomina la estrategia tradicionalista-religiosa-étnica. Resultado de la propia modernidad y de su crisis, donde el individuo se halla ante la aguda necesidad de incorporarse a un proyecto mayor, y en este sentido trascendente, en el que la identidad sea concreta y fija, independientemente de la movilidad, de los sucesos diarios y de cualquier otro cambio externo dentro de las condiciones sociales. Es la búsqueda de una solución al fracaso moderno que ha devenido en la pérdida de la identidad y en la alienación.

“Alienation is thus typically modern in an structural sense, since the very constitution of the personhood in modernity is predicated on the separation of self from any superordinate scheme of meaning attributed to social position or form of life” (Friedman, 1994: 219).

Lo tradicionalista enfatiza en valores y moralidades, reglas sociales y prácticas culturales concretas pensadas dentro de una continuidad temporal. Lo religioso apunta comúnmente a lo tradicional, es fundamentalista en las formas; y cuando esta unido a lo local, a la comunidad puede aparecer ligado a la etnicidad; o vinculado a la humanidad cuando su espacio de existencia es internacional. Lo étnico aparece como la constitución de una identidad basada en lazos regionales, históricos o culturales, no tan conectados a un sistema de valores como a una serie de prácticas culturales y creencias diferenciales. Muy vinculado a la estrategia tradicionalista está la ecologista, la primera fundada en la cultura y la segunda en la naturaleza, en la correcta relación entre el hombre y su ecosistema. La intersección es clara, y en clave evolucionista puede leerse, tradicional/cercano a la naturaleza/adaptado a la naturaleza (Friedman, 1994: 190-192).

Estas no son las estrategias de la cotidianidad, pero están constituidas por las mismas condiciones de existencia, por lo que son homó-

logas y son parte de un mismo bloque de posibilidades. Dentro de estas condiciones de existencia, los campos de identificación pasan necesariamente por la articulación entre los procesos locales y los globales.

“A global approach does not, of course, assume that the only relevant social processes are themselves global, but that the multiple local social praxes are integrated into such broader processes. Nor do the properties of the latter liquidate those of the former. On the contrary, global social processes are constituted largely by local strategies and their local and global non-intentional properties” (Friedman, 1994: 194).

1.3.2.2.2 La articulación dialéctica entre las formas internas y las fuerzas externas

Volvamos una vez más con John Comaroff, quien reflexionando acerca de la unidad de estudio de la antropología, nos ofrece una propuesta, quizás, más clara. Para él, la conceptualización de las unidades de estudio, lejos de ser un ejercicio meramente metodológico, es un asunto de consecuencias teóricas. Ni las acotaciones que se hacen sobre la realidad, ni la forma en que se inquiere a la misma, están al margen de las valoraciones sustantivas que hacen los antropólogos (o los cuentistas sociales en general) acerca de la realidad (Comaroff, 1982: 144).

Precisamente, algunas de las críticas realizadas a la antropología clásica, se dirigen especialmente sobre el modo arbitrario en el que se impusieron límites espaciales y temporales a las llamadas ‘sociedades tradicionales’ (Comaroff, 1982: 145). Con esto los sistemas socio-culturales locales fueron considerados unidades discretas y cerradas. Por esto, el análisis y la discusión sobre la definición del objeto de análisis del antropólogo, pasa por “...a recognition that the construction, reproduction and transformation of such systems is inevitably shaped by an ongoing dialectic between internal forms and external forces” (Comaroff, 1982: 146).

Para Comaroff, la constitución de aquello que denominamos ‘comunidad’ depende de las relaciones ‘laterales’ que establece la misma, es decir, de su relación con otras comunidades; y de los vínculos ‘verticales’ que adquiere con los centros (económicos, políticos, sociales) hegemónicos²⁶. Desde este punto de partida, es que nos plantea la necesidad de explicar tales interacciones dentro de la *dialectica de*

la *articulación* entre lo local, es decir, los sistemas socioculturales locales y el contexto total que los rodea. Este análisis dependerá, a su vez, de la concepción que se tenga de los ‘sistemas locales’. Comaroff propone entenderlos a partir de su *dialéctica interna*; esto es, considerando el conflictivo interno, las contradicciones internas que contribuyen en el delineado de las formas históricas concretas de realización que adopte su orden sociocultural, las relaciones político-económicas, las ideologías y los diversos modos de conciencia posibles (Comaroff, 1982: 146).

Una implicación directa de la consideración de la dialéctica interna, es la evasión de un determinismo reduccionista, que pretenda simplificar la realidad concreta en función de los contextos mayores. Al respecto:

“...local systems are so constructed that they have the capacity, in the course of the internal dialectic, to produce a wide range of surface forms. Whichever of these is realized at any historical moment will mediate the effect of external forces upon it. This indicates why similar local systems, sharing the same total context, may, in relation to the outside world, generate dramatically different structural, ideological and political responses. It also explains how it is that endogenous social and cultural structures may influence the historical processes in which they are involved, and yet be transformed by them.” (Comaroff, 1982: 171)

Al argumentar la existencia de estas dos dialécticas y su interrelación, en tanto que unidades de estudio, Comaroff propone extender el análisis de las comunidades –y de los procesos identitarios que tienen lugar en relación con ellas– dentro de un plano de coordenadas complejo. Donde puedan realizarse, sobre el espacio social, inquisiciones de carácter transversal y longitudinal. Al mismo tiempo, apunta hacia la constitución de una antropología que evite la reificación y descontextualización de las comunidades locales del denominado Tercer Mundo; y/o a la negación de la capacidad de acción, de estos sistemas locales, dentro de los condicionamientos ambientales.

De forma más o menos explícita, estos enfoques parten por reconocer la dimensión cultural, su diversidad, pero buscan encontrar las causas y las condiciones de sus reordenamientos más allá de la propia cultura y sus manifestaciones –en la economía y en la política del sistema en su conjunto.

1.3.3 La sociología de las relaciones étnicas y ‘raciales’

El término de *Ethnic and Race Studies* alude a una tradición académica orientada fundamentalmente –pero no exclusivamente– desde la sociología, que intenta dar cuenta de los fenómenos étnico y ‘racial’. Es preciso ubicar dicho intento, para comprenderlo mejor, pues se trata de un esfuerzo analítico generado en un contexto, Gran Bretaña a mediados de los años setenta, donde tales relaciones se establecen predominantemente en un ámbito urbano, en una sociedad industrializada y donde la migración desde las antiguas regiones coloniales es aparentemente la mayor fuente de diversidad. Quizás este último hecho es el que explica la peculiar confusión entre los términos de etnia y ‘raza’ existente en la región (Wallman, 1978: 201)

1.3.3.1 ¿Etnia o ‘raza’?

Precisamente, una de las más claras deficiencias de los *Ethnic and Race Studies* es su aparente incapacidad de distinguir entre lo ‘puramente’ étnico y lo ‘particularmente’ racial –si es que algo así existe–. En todo caso, ya sean divergentes o similares, no se delimitan claramente los ámbitos de su uso. Los textos generados desde esta perspectiva alcanzan, como dentro de cualquier enfoque, un nivel apreciable de intertextualidad; aunque la claridad de la misma se ve empañada por el empleo ambiguo de estos dos conceptos. Esto no significa que no se hayan realizado intentos por aclarar este punto.

Al respecto, algunos autores han insistido en la necesidad de distinguir lo étnico de lo ‘racial’, y en la importancia de tomar en cuenta los efectos sociales y la significación de las categorizaciones ‘raciales’ de sentido común (*folk*).

“...a far wider set of situations are based upon cultural differentiation of groups than those which are commonly called racial and... few of them have anything like the same conflictual consequences that racial situations do” (Rex, 1973: 184; citado en Jenkins, 1986: 176).

Por su parte Sandra Wallman, considera que la diferencia raza/etnicidad es simplemente una sutileza. Se tratarían de diferentes estrategias utilizadas para alcanzar un mismo objetivo, demarcar las fronteras sociales.

“When we try to analyse ‘ethnic’ or ‘race’ relations we are, in effect, trying to understand the perception of difference –or perhaps, the perception of significant difference” (Wallman, 1978: 201).

Sólo variarían, entre etnia y ‘raza’, los marcadores utilizados para su demarcación, es decir el criterio significativo de diferenciación; con lo cual las relaciones ‘raciales’ vendrían a ser un caso particular de las formas de diferenciación étnica.

“Epistemologically, however, the two terms are alike: in both cases it is the classifier’s perception of choice and immutability which is decisive; the differences observed and the way they are interpreted say as much about the classifier as about the classified... Once it is clear that ethnic relations follow on the social construction of difference, phenotype falls into place as one element in the repertoire of ethnic boundary markers” (Wallman, 1986: 229).

De manera opuesta, otros autores consideran que lo ‘racial’ y lo étnico pertenecen a niveles de análisis diferentes; pues el primero está relacionada al ámbito de la biología y el segundo al de la sociedad y la cultura. Siendo la ‘raza’ una categoría de clasificación más general dentro de la que cabe ubicar a lo étnico como caso particular.

“Normally, multi-racial populations are also poly-ethnic; but the reverse does not always hold, since all ethnic units are sub-divisions of some single racial stock, differentiated in the beliefs of those who do and does who do not belong to them by real or putative community of descent and cultural practice. In contrast, races are biological divisions of mankind differentiated by gross phenotypical features” (Smith, 1986: 188-189).

Una tercera postura es la que propone que se trata de dos fenómenos distinguibles en la medida en que la ‘raza’ implica una categorización, es decir, un tipo de identificación impuesta y por tanto una denotación de los ‘otros’ en función de diferencias fenotípicas. Mientras que la etnicidad refiere a un tipo de identificación con respecto a un ‘nosotros’, una auto-adscripción (Banton, 1988). En esta misma línea también encontramos a Jenkins:

“...ethnicity depends on ascription from both sides of the group boundary. It is important to distinguish between the process of group identification and the process of categorisation: the first takes place inside

the ethnic boundary, the second outside or across it... Categorisation, in particular, is intimately bound up with power relations and relates to the ability of one group successfully to impose its categories of ascription upon another set of people and to the resources which the categorised collectivity can draw upon to resist, if need be, that imposition... Thus ethnicity is a largely a matter of group identification, and 'race' or racism one of categorisation, although the possibility of categorisation on the basis of putative ethnic or cultural criteria should not be overlooked" (Jenkins, 1986: 177).

La etnicidad sería un fenómeno de inclusión y usualmente voluntario, mientras que lo racial es más bien un fenómeno de exclusión, y por tanto de imposición.

Sumado al hecho de que no parece existir un pleno consenso para la diferenciación de estos conceptos, tenemos la existencia de al menos dos tendencias mayores divergentes con respecto a la legitimidad y valor del término 'raza'. Por un lado tendríamos a quienes defienden la validez de los conceptos de 'raza' y de etnicidad en tanto permiten designar un tipo específico de relaciones sociales. La 'raza' no existiría como tal, pero en ciertas circunstancias la gente actúa como si existiera, cree en la existencia de las razas y organiza sus relaciones en función con esas creencias. En este sentido la orientación de estos estudios se debería dirigir hacia el entendimiento de porque las personas considera a los otros tan diferentes, cultural o biológicamente. Así como las consecuencias que este tipo de creencia afecta las interacciones entre ellos, que normalmente toma la forma de una búsqueda de mantenimiento de relaciones de distancia social (y a veces geográfica) destinada a mantener relaciones de desigualdad (Cashmore, Troyna, 1994[1984]:270-273).

Por otro lado están quienes consideran que las categorías de 'raza' o etnia no son más que una construcción social. Dentro de éstos se debe diferenciar entre quienes consideran que su estudio debe enmarcarse dentro de los estudios generales de las relaciones intergrupales; y quienes se decantan por un tipo de análisis que incorpora categorías como la de clase social, al entender que los fenómenos étnico y 'racial' se pueden comprender mejor como parte de un proceso de origen político e ideológico. De tal modo que las concepciones de 'raza' o etnicidad, servirían para enmascarar otro tipo de relaciones —fundamentalmente de explotación y dominación. Con lo que su es-

tudio no serviría nada más que para su reificación (Miles, 1994[1984]: 268-270).

Como puede apreciarse los *Ethnic and Race Studies* están constituidos por una variedad de esfuerzos no homogéneos en la medida en que, en su interior, coexisten diversos modelos explicativos. Aquí haremos una breve referencia de los más relevantes: la teoría de la elección racional, la perspectiva clasista, la teoría del sistema de diferenciación social y el aporte particular de John Rex. El enfoque sociobiológico de Van den Berghe, ya se explicó anteriormente.

1.3.3.2 *Etnicidad y elección racional*

La teoría de la elección racional (*Rational Choice Theory*) es parte de una serie de esfuerzos investigativos que emplean una metodología sustentada en la microeconomía de las acciones individuales²⁷. La asunción básica de esta teoría es que los seres humanos, en su cotidianidad, actúan de manera racional, y orientados en función de sus propios intereses.

“The notion that individuals tend to behave as rational and egoistic creatures also includes assumptions that their actions are predominantly intentional as well as that they have a stable and relatively consistent set of preferences” (Male_evi_, 2002: 194).

A diferencia de otras perspectivas, como el estructuralismo o el funcionalismo, donde la unidad de análisis es el sistema social y los grupos, dentro de la teoría de la elección racional, el sitio preferencial (en términos epistemológicos) lo ocupa el individuo. La acción o la capacidad de movilización de los grupos —en este caso étnicos— se analiza a partir del comportamiento y las preferencias individuales. Sin embargo la capacidad de los individuos para actuar ‘soberanamente’ se ve restringida, ya que su conducta debe equilibrarse entre el ámbito de la libertad de elección individual y el de los condicionamientos estructurales.

“Rational choice considers individual behaviour to be a function of the interaction of structural constraints and the sovereign preferences of the individuals. The structures first determines, to a greater or lesser extent, the constraints under which individuals act. Within these constraints, individuals face various feasible courses of action. The course of action ultimately chosen is selected rationally” (Hechter, 1986: 268).

Sumada a esta fuente ‘ambiental’ de restricciones, la teoría contempla la existencia de un conjunto de ‘preferencias’, las cuales guiarán hasta cierto punto las elecciones ‘libres’ de los individuos.

“Whereas a certain (but unknown) proportion of every individual’s preferences are idiosyncratic, the rest (such as preferences of wealth, honour and power) are commonly held by many others. These common preferences impel everyone in the group to act similarly” (Hechter, 1986: 268).

No obstante, la teoría de la elección racional, pretende ser de índole general y deductiva; por lo que aspira a aportar al entendimiento de las relaciones étnicas²⁸ (y ‘raciales’) algo más que meras descripciones. Esto implica pensar un poco más allá de los individuos aislados y egoístas. Por lo que el estudio de los grupos étnicos se orientaría a comprender por qué las personas (los individuos) actúan ‘étnicamente’, y cómo se involucran en acciones colectivas, es decir, cómo se produce la movilización étnica.

Para Hechter, la movilización colectiva no reside en los deseos de transformación estructural que puedan tener los actores, muy por el contrario, éstos se vinculan a las movilizaciones o acciones colectivas sólo cuando consideran que podrán obtener un beneficio individual neto (Hechter, 1994[1984]: 289). En el lado opuesto a estos cálculos individuales, tenemos que el grupo étnico, además de compartir unas ‘preferencias’, es a la vez un referente de normas, recompensas y castigos que ‘motivan’ al individuo a participar dentro de una acción colectiva (Hechter, 1986).

Entonces, las organizaciones étnicas poseen dos características fundamentales para su existencia. Primero, son un marco de referencia para la conducta individual. Segundo, en la medida en que los actores participarán sobre la base de una valoración de costos/beneficios relacionada con su estimación acerca del éxito de la movilización; la organización étnica, juega un papel importante al controlar la información a la que acceden los miembros. Cuando las fuentes de información son pocas, los individuos tendrían menos elementos para valorar la situación en términos individuales y sería posible convencerlos de participar más fácilmente (Hechter, 1994[1984], 1986).

Siguiendo este argumento la capacidad de movilización étnica, está positivamente relacionada con la capacidad del liderazgo, con las

prácticas solidarias dentro del grupo, con la repartición equitativa de recursos, el control eficiente de la información, la implementación de métodos no violentos, etc. En cambio estará negativamente relacionada, con el tamaño de la organización y la posibilidad de sus antagonistas (principalmente del estado) de sancionar sus acciones (Hechter, 1986).

Uno de los problemas más evidentes de estos planteamientos es que subvaloran los procesos particulares de enculturación, asumiendo la existencia de una ‘racionalidad’ universal. Parece obviarse que lo ‘racional’ en un contexto cultural determinado puede no serlo en otro. En caso de que se pretenda aludir a las ‘racionalidades’ específicas, para salvar esta falencia, entonces la base de la teoría no tendría sentido, al quedar atrapada en una tautología; siendo imposible demostrar la falsedad o veracidad del contenido ‘racional’ de los actos humanos. Lo mismo pasa con el supuesto contenido instrumental e intencional de las acciones²⁹. Las potencialidades de este enfoque se reducen, según mi criterio, al análisis puntual de situaciones en las que intervenga la movilización étnica, y en el que interese valorar el proceso de toma de decisiones, pero no como un modelo que permita explicar la etnicidad en un sentido amplio.

1.3.3.3 El enfoque clasista

Aquellos estudios que han enfatizado la variable clase social, principalmente los denominados ‘marxistas’³⁰, se han orientado de forma preferencial al tema de las relaciones ‘raciales’, dejando en un segundo plano a la etnicidad. Aunque debido al tipo de enfoque con el que abordan la existencia de clasificaciones raciales, su análisis podría extrapolarse a otras formas de diferenciación social.

El modelo desarrollado por Oliver C. Cox es considerado como punto de referencia inicial de los análisis ‘marxistas’ acerca de las relaciones ‘raciales’. Su propuesta simplemente reduce el concepto de ‘raza’ al de clase, y remite el origen del racismo a la aparición del capitalismo, sin mayores salvedades.

“...race relations... are labor-capital-profits relationships; therefore, race relations are proletarian-bourgeois relations and hence political-class relations” (Cox 1948, 336; citado en Banton, 1986: 44).

Este planteamiento ha sido fuertemente criticado por autores posteriores, desde posiciones ‘marxistas’ y no ‘marxistas’, al tratarse de

un modelo reduccionista inadecuado para dar cuenta de los complejos determinantes históricos del racismo, o de la relación entre éste y las relaciones sociales capitalistas (Solomos, 1986: 87).

Más allá de este referente inicial, no se puede decir que exista un modelo 'marxista' único. De hecho John Solomos propone tomar en cuenta tres modelos distintos:

El *modelo de autonomía relativa*³¹ considera que no existe una correspondencia absoluta o determinante, entre el racismo y las relaciones económicas (u otro tipo de relaciones sociales) dominantes en la sociedad. Argumenta que en una sociedad racialmente estructurada, es imposible entender las categorías de clase o 'raza' a partir de análisis discretos de la realidad. Puesto que no se puede obviar que la 'raza' tiene un impacto concreto sobre la lucha de clases, sobre la conciencia clasista, sobre la organización de las clases y de las facciones de clase. A su vez la configuración clasista de la sociedad tiene una relación recíproca con respecto a la 'raza' (Solomos, 1986: 89-94).

El *modelo de autonomía*³² pretende ir más allá que el anterior, al que acusa de ser una forma sofisticada de reduccionismo de clase.

"Racism has its own autonomous formation, its own contradictory determinations, its own complex mode of theoretical and ideological production, as well as its repercussions for the class struggle at the levels of the economy and the state" (Gabriel, Ben-Tovim, 1978: 146; citado en Solomos, 1986: 96).

Este enfoque enfatiza en la necesidad de llevar a cabo estrategias antirracistas con posibilidades de tener un efecto concreto y no puramente simbólico. Es por esto que optan por un modelo en el que la lucha contra el racismo no pueda ser subsumida por otras formas de lucha política o económica (Solomos, 1986: 95-97).

El *modelo de la migración laboral*³³ acentúa la importancia de los conceptos de clase y relaciones de producción para afrontar la reproducción del racismo. Plantean una economía política de la migración laboral como problemática fundamental frente a lo que ellos llaman la problemática de las relaciones raciales. A partir de negarle relevancia descriptiva o explicativa a la noción de 'raza', proponen enfocar el análisis en el proceso de 'racialización' o de categorización racial. De tal forma que el concepto de 'raza' es enfocado como una construcción social que dota de sentido a ciertos patrones de variación fenotípica.

A primera vista este enfoque sería una vuelta a la concepción que reduce al fenómeno racial a un epifenómeno de la estructura de clases. Aunque esto último es negado por Robert Miles:

"The 'race'/class dichotomy is a false construction. Alternatively, I suggest that the reproduction of class relations involves the determination of internal and external class boundaries by economic, political and ideological process. One of the central political and ideological processes in contemporary capitalism societies is the process of racialisation... but this cannot, in itself, over-ride the effects of the relations of production. Hence the totality of 'black' people in Britain cannot be adequately analysed as a 'race' outside or in opposition to class relations. Rather, the process by which they are racialised, and react to the racialisation (both of which are political and ideological process), always occurs in a particular historical and structural context, one in which the social relations of production provide the necessary and initial framework within which racism has its effects. The outcome may be the formation of racialised class fractions" (Miles, 1984: 233; citado en Solomos, 1986: 100).

El proceso de significación del concepto de 'raza' resulta en una reificación de las relaciones sociales reales, pasando al plano de las categorías ideológicas, lo que permite la aceptación dentro del sentido común de la 'raza' como determinante objetivo del comportamiento de los trabajadores negros o de otras categorías raciales socialmente definidas (Solomos, 1986: 98-101). El intento por articular dialécticamente los procesos de estructuración social, de conformación del espacio social, con los criterios de diferenciación social 'naturalizantes' del orden jerárquico, es lo más interesante de la propuesta. De tal forma que no se le concede a ningún aspecto aislado de la realidad social, un estatus epistemológico privilegiado.

1.3.3.4 La construcción de la diferencia social

El aporte antropológico dentro del ámbito de los *Ethnic and Race Studies*, es el realizado de Sandra Wallman. Sus postulados resultan bastante cercanos a los de Barth (1969), pero aquellos están principalmente orientados al análisis en medios urbano. Como se indicó más arriba, para Wallman tanto las relaciones étnicas como las 'raciales' tienen que ver fundamentalmente con la percepción de la diferencia y la demarcación de fronteras sociales.

“On these bases it seems to me useful to set the racial/ethnic quibble aside and to consider simply how social boundaries are marked, how they are maintained and when they shift. To do this it is necessary to pay attention to the process of boundary and to recognise both the so-called subjective and the so-called objective criteria of difference between groups of people. Social boundaries cannot be understood in terms of one or the other” (Wallman, 1978: 205).

Los criterios de diferenciación deben ser objetivos en el sentido de que puedan ser observados y reconocidos desde afuera. Al mismo tiempo son subjetivos, puesto que entre todos los posibles marcadores a ser identificados, sólo algunos de ellos resultarán significativos dentro de la percepción de los actores. Y la percepción de lo que pueda resultar significativo, depende de quien percibe y del contexto de percepción (Wallman, 1978: 204). Esta última asunción es la que le permite al modelo dar cuenta de los procesos de cambio, ya sea en el sentido de la atenuación o de la acentuación de la diferenciación social³⁴, pero siempre en función de la modificación de los criterios de inclusión y exclusión propios de cada contexto.

Al mismo tiempo esto implica desplazar el énfasis del interés analítico por los componentes de la etnicidad hacia los procesos de identificación étnica. Sencillamente porque la diferencia se hace significativa y tiene sentido social, cuando sirve como etiqueta para distinguir a los ‘otros’ de ‘nosotros’.

“...it is the identity element in the ethnic boundaries which moves the boundary process. Differences between groups of people turn into ethnic boundaries only when heated into significance by the identity investments of either side, irrespective of their purpose or the actors’ consciousness on it” (Wallman, 1986: 230).

No obstante, Wallman termina afirmando que la etnicidad es un producto conjunto de la estructura y el proceso. Siendo la estructura, en este caso, la forma del sistema social que constriñe a las personas, el marco de opciones de comportamiento, institucionales y simbólicas que están disponibles, dentro de las cuales se toman decisiones y se actúa. El resultado del proceso específico de decisión y acción –constreñidas– sería la organización social. Por lo que:

“The creation, maintenance, shift or dissonance of any racial/ethnic boundary is not explained without reference to the historical and situational context in which it is happening” (Wallman, 1978: 215).

1.3.3.5 ¿Una síntesis?

En términos generales, John Rex considera dos áreas principales de estudio: la que contempla a la etnicidad como fuente de diferenciación y como sentido de la organización colectiva, en términos de relaciones de no-explotación y no-dominación; y otra, donde los grupos definidos en términos étnicos (culturales) o ‘raciales’ (fenotípicos), se relacionan dentro de los marcos de la explotación y la dominación. Esta última área sería, según él, la de mayor trascendencia política y académica, por lo que en ella que se concentran sus esfuerzos (Rex, 1986: 72).

Para Rex las relaciones étnicas o ‘raciales’ signadas por el conflicto se presentan en escenarios cuyas características serían las que siguen: una situación de conflicto severo, explotación y opresión, más allá de lo que es ‘normal’ dentro de los marcos del mercado libre de trabajo. Tal situación no se da simplemente entre individuos sino entre colectivos, con lo que no es factible que un individuo con determinadas características fenotípicas o culturales abandone su grupo y se incorpore a otro. Este sistema de explotación y dominación es racionalizado o justificado, por los grupos dominantes, en función de teorías que tienden a ser deterministas (Rex, 1989[1986]: 20).

Este autor propone la búsqueda de un modelo que permita sistematizar las diferentes experiencias empíricas que tiene a mano. Lo que incluye situaciones tan disímiles que van desde, sociedades fuertemente diferenciadas (Sudáfrica), pasando por aquellas donde existe una presencia notable de inmigrantes provenientes de ex-colonias, hasta sociedades que él define como multiculturales.

Con tal premisa Rex toma prestado el concepto de economía-mundo de Wallerstein (1974), para luego transformarlo y limitarlo en su enfoque; con lo que en lugar de concebir un sistema-mundo global, propone centrarse en los diferentes imperios europeos por separado.

“Within each of these empires I would suggest that groups of individuals have been placed in different relationships of access to and control of the political apparatus and are united or divided by the interests which they are forced by their situations to pursue. True, the resultant

groupings are bounded by ethnicity. It is this that gives them their strength as compared with simple classes formed ad initio. This that not mean, however, that ethnicity and cultural differences are the sole or the main basis of the dynamics of their interaction” (Rex, 1986: 77).

La idea es realizar un tipo de análisis que vaya más allá de los ámbitos que determinan ‘en última instancia’ la realidad, y abarcar las diferentes estructuras que están presentes en la dominación.

“Those structures are classes and groups in conflict, which define themselves and are defined in ethnic and racial terms, but which also engage in a kind of class struggle resulting from their immediate relation to the means of production and its supporting political apparatus” (Rex, 1986: 78).

El trabajo de John Rex representa, en este sentido, una alternativa a los enfoques ‘marxistas’. Si bien para él, el análisis del modo de producción y de las relaciones y conflictos que en torno a este se genera son la mejor manera de afrontar el estudio de sociedades ‘multiraciales’ y multiculturales (Rex, 1986: 70), también recalca que el análisis clasista debe ser complementado por la *teoría de la etnicidad*³⁵ (Rex, 1986: 81), y ambos ubicarlos dentro de marcos más amplios que los del estado-nación; esto es, dentro de los sistemas imperiales vigentes.

Hay que señalar algunas diferencias entre el pensamiento de Rex y la *teoría de la etnicidad*. Primero, sobre la base de las definiciones weberianas acerca de las ‘relaciones sociales’³⁶, Rex considera que los llamados ‘grupos étnicos’ son en realidad ‘protogrupos’ (*quasi-groups*) (Rex, 1989[1986]: 8-10). Es decir que, por un lado, los ‘grupos étnicos’ tienen, característicamente, unos lazos emocionales y morales, que las meras asociaciones no tienen; y por otro lado, no son capaces *a priori* de llevar adelante acciones colectivas, algo que caracteriza a los grupos sociales (Rex, 1989[1986]: 89). La diferencia entre los colectivos étnicos y los grupos sociales, sería similar a la que existe entre las nociones marxistas de ‘clase en sí’ y ‘clase para sí’, es decir, que los colectivos étnicos potencialmente pueden conformar un grupo social, en la medida en que desarrollen un proceso organizativo dirigido a la acción social. Los ‘grupos étnicos’, en este sentido, poseen una base inmediata para la acción, los vínculos ‘primordiales’ que les permiten activar mecanismos de solidaridad y reconocimiento, que a su vez facilitan la construcción de un actor colectivo (Rex, 1986: 81).

En segundo lugar Rex considera que la teoría de las fronteras o de las diferenciaciones sociales, sugiere una explicación del conflicto en términos de la existencia de sistemas de pensamiento decisivos en la configuración de la estructura social. Sin embargo, su planteamiento —el de Rex— parte de considerar la estructura y el sistema como resultado, ante todo, de las presiones del conflicto (Rex, 1989[1986]: 97). En otras palabras, los fenómenos de diferenciación y categorización social jerarquizantes no pueden ser simplemente considerados como los resultados de una estructura previa y desigual, sino como el proceso dinámico de estructuración.

1.3.4 Estudios Culturales

Siguiendo el razonamiento de Ana Carolina D. Escosteguy, la trascendencia actual de los llamados ‘estudios culturales’³⁷ puede entenderse en función de dos elementos contextuales. El primero está vinculado al impacto, fundamentalmente desestabilizador, que han tenido los discursos posmodernos³⁸ respecto al análisis de la (re)construcción de identidades. El segundo elemento refiere al proceso de ‘globalización’³⁹, el cual se ubicaría como telón de fondo con respecto al primero, y estaría creando nuevas situaciones sociales (Escosteguy, 2001: 141).

Este mismo contexto habría abonado la emergencia de un nuevo espacio de identificación caracterizado, entre otras cosas, por:

“...[La emergencia de] novas representações, novos sujeitos que mediante diferentes embates, alcançam meios de falarem por si mesmos. Assim, ao mesmo tempo que se sente a força da homogeneização e absorção, sente-se a pluralidade e a diversidades, formas locais de oposição e resitência” (Escosteguy, 2001: 148).

Los ‘estudios culturales’ tendrían, según esta autora, algunas herramientas teóricas útiles para afrontar estos nuevos escenarios. A propósito, en las siguientes páginas trataré de exponer las tres elaboraciones teóricas principales propuestas por Ecosteguy.

1.3.4.1 La identidad como diáspora.

Para Stuart Hall existen dos formas distintas de entender el proceso de construcción de la identidad. Como revelación del ‘ser’, en tan-

to manifestación de la mismidad y como sentido de la continuidad. O por el contrario, como un ‘devenir’, como producción de diferencia y expresión de la discontinuidad⁴⁰.

“Cultural identity, in this second sense, is a matter of ‘becoming’ as well as of ‘being’. It belongs to the future as much as to the past. It is not something which already exists, transcending place, time, history and culture... like everything which is historical, they undergo constant transformation... subject to the continuous ‘play’ of history, culture and power” (Hall, 1990: 225).

La idea de la identidad como diáspora pretende enfatizar un dislocamiento, que puede ser tanto espacial como temporal. En este último sentido se refiere a la permanencia de una ligazón esquiua con el pasado. Un pasado que se presenta posiblemente en ruinas, o claramente idílico, en todo caso, un pasado que no se puede retomar⁴¹. El sentido espacial del dislocamiento es más evidente, alude a los movimientos poblacionales, forzosos o voluntarios, que imponen contextos nuevos para la reproducción cultural.

La diáspora es el destino cuando no hay vuelta atrás, en uno u otro sentido, cuando se han perdido las raíces. De tal forma que la comunión en el pasado (el origen común) se debe rearticular en el presente, como proyección ideológica y programática. Las identidades ‘diaspóricas’ están articuladas, más que por la existencia de un pasado común, por la continua reafirmación de la diferencia (Escosteguy, 2001: 142).

Sólo desde esta perspectiva se puede entender la dramática situación generada por la situación colonial, matriz para el enfoque de Hall; donde los sujetos colonizados quedaron atrapados bajo el ‘regimen dominante de representación’. Y sobre quienes se realizó un ejercicio de poder cultural y de normalización en base a concepciones occidentales, que los construyó como seres de la otredad. Ese mismo poder colonial, en su efectividad, los obligó a verse y sentirse a sí mismos dentro de la otredad⁴² (Hall, 1990: 225).

De manera concreta la propuesta de Hall, para entender la construcción identitaria de los negro-caribeños, se asienta en concebirla como una construcción ‘diaspórica’ orientada por dos vectores opuestos. Puesto que al igual que el resto de las poblaciones descendientes de esclavos africanos, éstos vivieron una paradoja identitaria. El secuestro de

sus antepasados del África natal, y su incorporación en calidad de esclavos dentro de la economía colonial, rompió violentamente con sus lazos comunitarios y con la posibilidad de acceder a su pasado como referente histórico de continuidad. Pero al mismo tiempo unificó a diferentes grupos por encima de sus diferencias de origen. De un lado tenemos un vector de similitud y continuidad, y por otro lado uno de diferencia y ruptura. Las identidades caribeñas deben ser entendidas, entonces, en términos de la relación dialógica entre estos dos vectores. Uno que proporciona cierta continuidad con el pasado y el otro que recuerda que lo que se comparte, es precisamente, una experiencia de profundas discontinuidades (Hall, 1990).

Este es el condicionamiento histórico a partir del cual se gesta la identidad. Las vicisitudes propias de la emergencia de la ‘negritud’ americana, hacen que el proceso de construcción identitario se produzca desde una posición extrema. Algo que hace mucho más evidentes las formas y los contenidos, los procesos y los significados de la construcción de una identidad cultural. De esta manera queda resalta-do el carácter situado del proceso.

“O termo etnicidade admite o entendimento do espaço da história, da linguagem e da cultura na construção da subjetividade e da identidade, isto é, um reconhecimento em que todos nós falamos a partir de um lugar, de uma história, de uma experiência, de uma cultura particular” (Escosteguy, 2001: 149).

“I think cultural identity is not fixed, it’s always hybrid. But this is precisely because it comes out of very specific historical formations, out of very specific histories and cultural repertoires of enunciation, that it can constitute a ‘positionality’ which we call, provisionally, identity... So each of those identity-stories is inscribed in the positions we take up and identify with, and we have to live this ensemble of identity-positions in all its specificities” (Hall, 1996: 502).

La identidad como diáspora enfatizaría en la dimensión histórica de la construcción identitaria. En un doble sentido, tanto en su “historicismo”, pues se trata de una identidad con historia, es decir con un recorrido –discontinuo eso sí–, como en su “historismo”, que no es más que su carácter situado en el presente, en su contexto actual y específico, su ubicación en circunstancia (Ichikawa, 1998: 25).

1.3.4.2 La identidad como hibridización

El concepto de hibridez comúnmente refiere a la creación de nuevas formas (trans)culturales, en las zonas de contacto generadas por la situación colonial u otros contextos de interculturalidad. La hibridez es “...the dialogical re-inscription of various codes and discourses in a spatio-temporal zone of signification” (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2000: 205).

Se trata de un término relacionado con lo que Homi K. Bhabha denomina “third space of enunciation”, en donde ocurren las articulaciones culturales de las zonas de contacto intercultural, las cuales se convierten, en sí mismas, en ‘la realidad cultural’ por excelencia, y por encima de cualquier reclamo de ‘pureza’ o ‘autenticidad’ esenciales.

“It is significant that the productive capacities of this Third Space have a colonial or postcolonial provenance. For a willingness to descend into that alien territory... may open the way to conceptualizing an international culture, based not on the exoticism of multiculturalism or the diversity, but on the inscription and articulation of culture’s hybridity” (Bhabha, 1994: 38).

De lo que se desprende que en las actuales circunstancias no habría más realidad cultural que la hibridez; ya que es inimaginable pensar la cultura como algo aislado o puro (Bhabha, 1996: 54).

A partir de sus estudios en Guatemala Mario R. Morales, de manera menos abstracta, considera que el consumo de bienes simbólicos a través de la televisión, los videojuegos, la ropa usada norteamericana, la música popular tex-mex, y otras formas de manifestación globalizada del consumo, estaría produciendo formas identitarias híbridas. Se estarían creando nuevas formas de negociación identitaria, donde lo popular ya no es necesariamente sinónimo de resistencia (por ejemplo en el turismo) ni la otredad es necesariamente igual a diferencia, sino que ambas realidades están dentro de un proceso de homogenización cultural por medio del consumo de bienes simbólicos globalizados. Las nuevas identidades ya no responderían a la clásica fórmula binaria indio-mestizo. (Morales, 1998).

Por su parte, Néstor García Canclini concibe América Latina como una articulación compleja entre tradición y modernidad, entre diversidad y desigualdad, y en una coexistencia que se manifiesta en múltiples

formas. Por lo mismo, el modelo explicativo adecuado para entender la configuración de identidades es el del ‘hibridismo cultural’. Para éste, las claves necesarias en la interpretación de la realidad (o las múltiples realidades) serían la mezcla constante de elementos de diverso origen cultural, las variopintas situaciones de interculturalidad posibles, y las maneras desiguales de apropiación, combinación y transformación de los elementos simbólicos, que poseen los actores que son parte de la relación. Por lo que se debe enfatizar que no sólo existen culturas diferentes, sino también maneras desiguales de apropiación de los materiales culturales, que se ponen en ‘juego’. Con estas premisas la identidad, para García Canclini, es una narrativa que se construye, un relato en construcción perenne y no una esencia dada de una vez y en forma definitiva. Es a su vez, una narrativa construida por y entre los diversos actores sociales, pero que se realiza en condiciones desiguales debido a las relaciones de poder que intervienen. De tal modo que la identidad se convierte en una coproducción que incluye la presencia de conflictos por la coexistencia de nacionalidades, etnias, géneros, generaciones, etc.; constituyéndose simultáneamente en representación y acción (García Canclini, 1990).

La inclusión de las relaciones de poder a la hora de pensar estos espacios ‘híbridos’, resulta fundamental, puesto que el uso acrítico del concepto podría llevar a imaginar la hibridez simplemente como un punto de encuentro y síntesis, como un punto de llegada y de fin de la diferencia. Sin embargo, el concepto de hibridez abre una interrogante, quizás inocente. Si como concluye Bhabha (1996: 54), la hibridez lo es todo y todo es híbrido, entonces ¿cuál es la pertinencia del concepto?, ¿si no hay posibilidad de imaginar culturas aisladas o puras, lo híbrido es híbrido comparado con qué? Parece extraño que a la par de aceptar que no existen Culturas esenciales, fijadas en el tiempo y el espacio a través de su autoreferencialidad –y ni Canclini, ni Bhabha pueden ser acusados de tal esencialismo– sea preciso enfatizar con tanta vehemencia el carácter dinámico de la cultura, pero encerrado en un espacio-tiempo específico, ya sea este un “third space of enunciation” o la ecléctica realidad latinoamericana.

1.3.4.3 La identidad como decentramiento

La clave de este enfoque está en apuntar hacia los nuevos espacios, los nuevos canales que se abren para la construcción de identida-

des, en los que las identidades nacen dislocando intereses anteriores, intereses centrados.

Las claves del descentramiento identitario Latinoamericano se halla en su ‘modernidad no contemporánea’ una modernidad que se construye con el sentimiento de atraso, de tiempo perdido que se debe recuperar. Una modernidad como aspiración de ser aquello que aún no se es, y por tanto de necesidad de dejar de ser lo que efectivamente se es. En este proceso de modernidad periférica, son los medios de comunicación (la radio, la televisión) los que dominan la experiencia colectiva modernizadora. De tal forma que la modernidad se expresa de una manera peculiar, mediante una compenetración y complicidad entre la imagen electrónica y la oralidad. Esta centralidad de las industrias culturales tiene sus consecuencias evidentes. Si en un principio desempeñaron un papel integrador y organizador de lo social y cultural nacional, ahora su papel es distinto, su propia lógica de mercado la conduce en otros sentidos. Actualmente sigue interpelando a los actores, pero más en un sentido desorganizador y reorganizador de las experiencias sociales y culturales, de tal forma que lo propiamente nacional se pone en duda. Los medio de comunicación son los más interesados en producir y diferencia culturas (clientes) por edades, por regiones, por sexos, etc. (Escosteguy, 2001).

Según esta lectura se estaría disolviendo, en tanto referente principal, aquel horizonte cultural común –nacional– que jugaba el papel de escenografía en la construcción de las naciones modernas. Tal proceso estaría produciendo emergencias, mescolanzas (de las viejas dicotomías urbano/rural, culto/popular, moderno/no moderno, local/global) y dislocaciones de los referentes de identidad.

Independientemente del juego polisémico al que se prestan estos enfoques, entre otras cosas por el recurrente uso de metáforas. Es preciso remarcar algunos aspectos centrales y comunes. En los tres casos se puede apreciar un análisis que pretende dar cuenta de una identidad en contexto, marcada por su momento histórico –ya se este colonial, poscolonial o globalizado. Las tres perspectivas hacen una evidente insistencia en el carácter construido y contingente de la identidad étnica (o cultural, como suelen preferir estos autores). La diferencia no es en ningún momento la base de las relaciones interculturales, sino el resultado de su creación y recreación continuas⁴³. Por otro lado, también hay que señalar que los tres enfoques parecen enfatizar el

carácter “emancipador” y resistente de las construcciones identitarias –diaspóricas, híbridas o dislocadas – y no se señalan las capacidades del propio sistema para reproducirse también en estos ‘nuevos’ espacios. Pareciera que el énfasis en la continua recreación identitaria exorcizara las potencialidades de la dominación entendida como intento de fijación semántica.

1.4 Diferencia poder y representaciones

1.4.1 Las representaciones sociales

1.4.1.1 El origen del concepto

El concepto de ‘representación social’ hace referencia a un tipo de conocimiento socialmente elaborado y compartido; a un tipo de estructura signifiante con la particularidad de ser constituida por y, al mismo tiempo, constituyente de la realidad social en que tiene lugar. Las representaciones sociales nos brindarían los instrumentos imprescindibles para dar cuenta de nuestro entorno social y natural.

Las primeras elaboraciones teóricas sobre este concepto, son aportadas desde la psicología social en 1961 por Serge Moscovici. Este autor, como él mismo reconoce, se inspiró en el concepto de representaciones colectivas aportado por Durkheim (1967[1898]) para designar el fenómeno social a partir del cual se construyen de manera determinante las diversas representaciones individuales. Según Moscovici (1981: 181; citado en Álvaro, 2002) lo que diferenciaría al concepto de representación social del de representación colectiva sería que el primero no es únicamente un producto mental, sino más bien son construcciones simbólicas que se crean y recrean en el curso de las interacciones sociales, que no tienen un carácter estático ni determinan inexorablemente las representaciones individuales.

Posteriormente, otros autores han colaborado en el enriquecimiento y acotación del concepto. Entre aquellos resalta Denise Jodelet (1986), quien hace un énfasis en los valores pragmáticos de las representaciones sociales. Para esta autora, tales representaciones son una forma de conocimiento de ‘sentido común’ que nos permite “responder a las preguntas que nos plantea el mundo”; y por lo tanto, un tipo de pensamiento práctico con el que nos manejamos en la cotidianidad.

“Antes que nada [el concepto de representación social] concierne a la manera cómo nosotros, sujetos sociales, aprehendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano. En pocas palabras, el conocimiento ‘espontáneo’, ‘ingenuo’ que tanto interesa en la actualidad a las ciencias sociales, ese que habitualmente se denomina conocimiento de sentido común, o bien pensamiento natural, por oposición al pensamiento científico” (Jodelet, 1986: 473).

Por su parte, Di Giacomo (1987) insiste en que el primer criterio de identificación es el carácter estructurado de las representaciones sociales. Lo cual permitiría diferenciar a cualquier serie inconexa de opiniones, creencias o imágenes sobre un determinado objeto, de las representaciones sociales, necesariamente estructuradas (Ibáñez, 1988: 46-52). Doise (1984), resaltan la íntima conexión existente entre las representaciones sociales y ciertos factores socioestructurales, tales como los lugares o estatus socialmente definidos. Un apunte que nos recuerda que las representaciones sociales no pueden pensarse por fuera de los marcos de las estructuras sociales concretas dentro de las que son producidos (Ibáñez, 1988: 34). Esta circunstancia puede llevarnos a asociar las posiciones sociales, con los actores sociales y estos con ciertas representaciones particulares; con lo que la pregunta acerca de la relación entre ideología y las representaciones sociales, parece ineludible.

Tomás Ibáñez Gracia, aporta algo de claridad al respecto, para lo cual comienza por negar que las representaciones sociales puedan considerarse la manifestación concreta de la ideología, su encarnación en una situación determinada y con respecto a un objeto específico. Ibáñez tampoco considera adecuado plantear que entre estos dos conceptos pueda existir una relación de inclusión, es decir, que la ideología sería un conjunto de representaciones sociales (Ibáñez, 1988: 57).

“Las representaciones sociales se refieren siempre a un objeto particular y siempre pueden ser asignadas a agente sociales específicos. En otras palabras, las representaciones sociales son siempre representaciones de algo, lo cual excluye la existencia de representaciones sociales genéricas, y esa propiedad intencional está acompañada por el hecho de que... son siempre la representación que construye alguien, grupo, persona o categoría social... En contraposición... la ideología tiene un carácter de ge-

neralidad que la asimila a un código interpretativo o a un dispositivo generador de juicios, percepciones, actitudes...” (Ibáñez, 1988: 59).

De esta forma Ibáñez persigue remarcar el carácter diferenciado de ambos fenómenos, aunque no deja de aceptar su relación al comparar a las representaciones con textos, cuyo código de lectura estaría en la ideología (Ibáñez, 1988: 59).

Todo este desarrollo, enmarcado dentro de la psicología social, es parte de un esfuerzo disciplinar por vincular procesos mentales individuales, saberes compartidos y relaciones sociales. Un enfoque que, sin duda, ensancha las posibilidades para comprender la realidad social.

1.4.1.2 La producción de sentido: constructivismo y semiótica

Desde una perspectiva distinta y con una marcada influencia de la semiótica, Stuart Hall aporta una definición general; en la que destaca la producción de sentido como eje articulador del mundo social, mediante el acto de la representación.

“Representation is the process by which members of a culture use language (broadly defined as any system which deploys signs, any signifying system) to produce meaning... In the constructionist perspective, representation involves making meaning by forging links between three different orders of things: what we might broadly call the world of things, people, events and experiences; the conceptual world -the mental concepts we carry around in our heads; and the signs, arranged into languages, which ‘stand for’ or communicate these concepts-” (Hall, 1997b: 61).

Para el ‘constructivismo’, donde se sitúa Hall⁴⁴, la representación no es más que el proceso de producción de sentido. Un proceso necesariamente social, en la medida en que los significados no residen en los individuos aislados, y los objetos no son portadores, por ellos mismos, de ningún significado final, fijo o ‘verdadero’. Los significados pueden cambiar de una cultura a otra, en la medida en que nos desplazamos de un universo conceptual a otro.

Se concibe la práctica social de la representación como un lenguaje, como una producción sistemática de significados, sustentada en el un ejercicio constante de codificación y descodificación de la realidad (Hall, 1997b: 61).

En este punto me parecen bastante claras las semejanzas de este modelo con el que se propone desde el interaccionismo simbólico, por lo que me permito abrir un largo paréntesis. Herbert Blumer considera tres premisas básicas a partir de las cuales comprender la interacción social: El ser humano orienta sus actos hacia las cosas (objetos, personas, categorías humanas, etc.) en función de lo que estas significan para él. El significado de estas cosas no está inscrito en las cosas en sí, ni en el tipo de relación sensorial con el objeto —es decir como fusión de elementos psicológicos en la persona—, sino que es fruto del proceso de interacción entre individuos, con lo que el significado es un producto social y depende de cómo los demás actúan en función de una persona en relación con el objeto (emana de las actividades definitorias de los actores a medida que interactúan). Mientras que el significado de las cosas se forma en el contexto de la interacción social y es deducido por la persona a través de ésta, en esa misma interacción el individuo realiza un proceso de interpretación (no automática), que consiste en la selección, verificación, eliminación, reagrupación y transformación de los significados a tenor de la situación del individuo y de la orientación de sus actos. Por lo tanto los significados se manipulan y modifican mediante el proceso interpretativo desarrollado por cada persona, en cada una de las circunstancias con las que se enfrenta (Blumer, 1982: 2-5).

Si bien, Blumer en ningún caso refiere a representaciones sociales, la idea de que nuestra realidad social, tal y como es percibida, se genera mediante un proceso continuo de asignación de significados a las ‘cosas’ que nos rodean, y que la misma se modula en el marco de la interacción social, implican una propuesta hermenéutica similar.

Retomando la exposición inicial, hay que indicar un punto de inflexión de la propuesta de Hall con respecto a la visión del interaccionismo simbólico. Para Hall, las continuas resignificaciones de los objetos sociales ocurren en condiciones asimétricas, con lo que se producen formas de representación social particulares.

1.4.1.3 Representaciones y poder: estereotipos y categorización social

Según Hall, la producción de sentido, es decir, la generación de un código determinado y útil para elaborar una división entre lo normal y lo anormal, lo aceptable y lo inaceptable, lo propio y lo ‘otro’⁴⁵, es el instrumento que nos permite, dentro de nuestro mundo social, tra-

zar las líneas centrales del mapa de clasificaciones e identidades sociales pertinentes. Para esto resultan muy útiles los estereotipos, que no son más que un tipo de representación social, producido en base a la reducción, simplificación, esencialización, naturalización y fijación de la ‘diferencia’⁴⁶ (Hall, 1997a: 258). Estos estereotipos funcionan como una clave central en los procesos de identificación y categorización, pues facilitan la selección simbólica de aquello y de aquellos que pertenecen a la ‘comunidad imaginada’ (Anderson, (1990[1983]) y por tanto, al mismo tiempo, implican el exilio simbólico de lo ‘otro’ y de los ‘otros’.

Una parte importante de los estereotipos refiere a lo que es ‘visualmente’ producido por las prácticas de representación; la otra tiene que ver con lo que es imaginado, lo fantaseado, lo no explícito. Juntas recrean lo que finalmente es percibido como una totalidad ‘real’. Por lo mismo, la producción del estereotipo implica la existencia de una relación entre la diferencia, la representación y el poder (Hall, 1997a: 259-269). El poder (posibilidad y legitimidad) de representar a algo o a alguien, de una determinada manera y dentro de un determinado ‘régimen de representación’⁴⁷. El poder de un grupo social para clasificar a otro grupo de acuerdo a una norma excluyente de la mismidad. El ejercicio de una violencia simbólica que implica la posibilidad de identificar la diferencia, significarla y clasificarla; algo que se traduce en la inclusión o en la expulsión ritualizada, de quienes son marcados por el estereotipo.

Este tipo de categorización social, no es producto de un proceso unidireccional, la “definición externa” (Jenkins, 1997: 53); en tanto imposición simbólica, sólo tiene lugar dentro de relaciones sociales activas y donde la inscripción efectiva de la categorización implica su incorporación, total o parcial, conciente o inconsciente, dentro de las referencias de autoreconocimiento de quien es categorizado. La imposición simbólica además de una relación de poder, implica la existencia de una autoridad, y por tanto es una imposición “legítima”.

Ahora bien, si nuestro mundo de visión se construye, principalmente a partir de estas representaciones, la pregunta es evidente. ¿Es posible la contestación? ¿Es posible subvertir el régimen de representación dominante? Según Hall esto sí es posible; y su respuesta afirmativa parte de la aceptación de que ningún significado puede ser fijado de forma definitiva, de que ninguna categorización o identificación social es un hecho acabado.

“Identity is not as transparent or unproblematic as we think. Perhaps instead of thinking of identity as an already accomplished fact, which the new cultural practices then represent, we should think, instead, of identity as a ‘production’, which is never complete, always in process, and always constituted within, no outside, representation” (Hall, 1990: 220).

Entonces, pueden ponerse en marcha estrategias tendentes a revertir o, más precisamente, a resignificar las marcas de la diferenciación; ya sea la denotación o la connotación de las representaciones sociales vigentes (Hall, 1997a: 269-276).

1.4.1.4 Representación, estructura social y poder

Este tipo de perspectiva defendida por Stuart Hall –cercana a la semiótica– permite ampliar la visión acerca de las prácticas sociales asociadas a la delimitación de fronteras sociales, principalmente las vinculadas al uso de marcadores culturales. Sin embargo, es preciso situar a esta postura teórica dentro de los marcos sociales e históricos concretos de su existencia. O lo que es lo mismo, referirla a las bases objetivas de su realización, atender a los condicionamientos sociales que actúan sobre la producción de representaciones, para comprender la naturaleza fragmentada del poder –o más claramente– de las relaciones de poder concretas, y su carácter conflictivo. De este modo, se pueden explorar los diversos valores –correspondientes con las disímiles manifestaciones concretas del poder político, económico o social– sobre los que se puede construir la ‘diferencia’⁴⁸.

Lo contrario, es decir quedarnos en la dimensión puramente ‘narrativa’, nos puede llevar a reducirlo todo a la existencia de un poder abstracto y simplificado en su dimensión discursiva. Pensar el poder, en abstracto, ajeno a su realidad objetiva y material, y sostenido únicamente en las representaciones, nos encamina a extraviarnos dentro de las diversas retóricas tendentes a textualizar la realidad⁴⁹.

De alguna manera Hall intenta superar la retórica puramente semiótica, al insistir constantemente en el contexto histórico y social. Para él las prácticas de la representación implican siempre un posicionamiento; las posiciones de la enunciación ¿Quién habla? ¿Desde dónde habla? ¿De qué habla? Lo que se ‘dice’ está siempre en contexto (Hall, 1990: 222).

Roberto Cardoso de Oliveira es más contundente en este aspecto. Considera que un concepto antropológico de la identidad étnica debe considerar a ésta como una forma ideológica de las representaciones colectivas. Pero, inmediatamente después, apunta que la peculiaridad de tal concepto antropológico de identidad estaría en tomar en cuenta que, al igual que la ideología, las representaciones colectivas y la identidad étnica, sólo son comprensibles a condición de ser referidas al sistema de relaciones sociales que les dan origen (Cardoso de Oliveira, 1992: 58-59).

Dentro de la propuesta de Pierre Bourdieu, las estructuras de diferenciación social de cualquier sociedad, únicamente pueden comprenderse si se refieren a su sustento objetivo “que no es más que la estructura de la distribución de las formas de poder” (Bourdieu, 1997: 49). Dicho de otra manera, el mundo social con sus divisiones y distinciones es algo que los agentes deben construir individual y colectivamente, tanto en la cooperación y como en los conflictos. Esta construcción no ocurre en el vacío social, sino a partir de unas ciertas disposiciones...

“... la posición ocupada en el espacio social, es decir en la estructura de la distribución de las diferencias de especies de capital, que asimismo son armas, ordena las representaciones de este espacio y las tomas de posición en las luchas para conservarlo o transformarlo... El espacio social es en efecto la realidad primera y última, puesto que sigue ordenando las representaciones que los agentes sociales puedan tener de él” (Bourdieu, 1997: 25).

Desde esos posicionamientos estructurales se produce la lucha por la construcción social de los grupos, y por la definición de los criterios de diferenciación social, de visión y división de la sociedad.

“Struggles for ethnic or regional identity, those concerning properties (stigmatic or emblematic) related to origin, and via place of origin and all correlative enduring manifestations, such as inflection of speech, are examples of classificatory struggles, struggles for the monopoly to make visible, to make believable, to make known and to make recognizable, that is, to impose a legitimate definition of the divisions of the social world and, consequently, to make and unmake social groups. Such struggles have, in fact, the capacity to impose a vision of the social world through their principles of di-vision which, when imposed on the

group, create sense and consensus regarding sense, more particularly, regarding the identity and unity of the group” (Bourdieu, 1980: 65, citado en Friedman, 1994: 168).

Con respecto a la posibilidad de subvertir la dominación simbólica que actúa ordenando nuestra visión del mundo, Bourdieu es mucho menos optimista que Hall, pues considera que la “...sumisión dóxica de los dominados a las estructuras de un orden social” se asienta en las estructuras mentales de éstos:

“...[Y no] en el orden de las representaciones, susceptibles de ser transformadas por esta conversión intelectual a la que llamamos ‘toma de conciencia’... [Por lo que la] sumisión al orden establecido es fruto del acuerdo entre las estructuras cognitivas que la historia colectiva (filogénesis) e individual (ontogénesis) ha inscrito en los cuerpos y en las estructuras objetivas del mundo al que se aplican...” (Bourdieu, 1997: 118).

1.5 En busca de un modelo

1.5.1 *Articulando paradigmas*

Independientemente de lo limitado que pueda resultar el recorrido teórico realizado en las páginas previas⁵⁰, pretender hacer una síntesis de todas las elaboraciones es una tarea muy compleja. Por lo mismo, sólo apuntaré algunos elementos que me parecen más útiles para elaborar las bases más generales de un modelo teórico, siempre provisional y abierto a la revisión, que permita explorar el fenómeno étnico.

Dado este breve recorrido teórico, se puede decir que la etnicidad es un fenómeno sumamente complejo que no puede afrontarse desde un punto de vista unidimensional. De hecho, la clasificación basada en los tres paradigmas sobre la etnicidad (primordialista, instrumentalista, y constructivista) resulta coherente y funcional, pero sólo hasta cierto punto, como criterio analítico y expositivo. En la práctica estas perspectivas suelen cruzarse en los márgenes de distintos enfoques particulares. Ante esta situación, considero preciso explorar algunos criterios que permitan, al menos en cierta medida, superar las divisiones paradigmáticas, y potenciar el análisis empírico de la etnicidad.

Las diferencias entre el paradigma instrumentalista y el constructivista parecen ser menos radicales que las existentes con respecto

al primordialismo. De hecho algunos autores prefieren no considerarlos como perspectivas distintas, planteando la existencia de sólo dos paradigmas mayores que podrían ser definidos como: esencialismo y no esencialismo (Grossberg, 1996; Taylor, (1996[1991])).

De manera concreta el reconocimiento de la implementación de la etnicidad como un medio para alcanzar ciertos objetivos, ya sea por parte de los sectores dominantes (Brass, 1991; Apaolaza, 1993) o desde los grupos subalternos (Roosens, 1989; Glazer, Moynihan, 1970[1963]), no está necesariamente reñido con la idea de que esa misma dinámica social⁵¹ participe, en mayor o menor grado, en la consolidación de las fronteras étnicas existentes, de su renegociación o de su emergencia (léase construcción), o como dice Christian Gross (2000b) en la inscripción en el tiempo y el espacio de la diferencia. Y obviamente, los procesos de reordenamiento de la diferencia mediante la construcción de límites étnicos no son ajenos a la lucha por el control de los recursos (materiales o simbólicos). De manera general es posible ver la instrumentalización como una de las variables posibles dentro del proceso de construcción de la diferencia, quizás, incluso, como uno de sus contextos.

Por otro lado Yinger (1986) y Rex (1986) permiten establecer un punto de contacto entre primordialismo e instrumentalismo. Señalan que los grupos étnicos, al poseer ciertos lazos comunes (‘primordiales’) son capaces de movilizarse más efectivamente que otros grupos. Es decir, que la sumatoria de la existencia de referentes ‘objetivos’ de etnicidad, más la existencia de intereses comunes circunstanciales y el deseo de alcanzarlos de manera pragmática, puede potenciar positivamente la efectividad de la instrumentalización étnica. Como de hecho parece suceder tomando en cuenta el creciente desarrollo de los movimientos indígenas.

Ahora bien, si pensamos en el primordialismo como un énfasis en la búsqueda de elementos objetivos que permitan clasificar a los grupos humanos dentro de un mapa étnico con contornos claramente definidos. Entonces debemos reconocer que su influencia se deja ver en un gran número de autores no definidos como primordialistas, pero que insisten en definir aspectos, o más bien conjuntos de aspectos objetivos, que nos permitan afirmar la existencia o no de un grupo étnico. Los más comunes son la lengua, la creencia en ancestros comunes, la territorialidad, las creencias religiosas y las características fenotípicas.

Si bien todos, o algunos, de estos criterios efectivamente son usados por los actores sociales y los investigadores, como criterios demarcadores, se debe resaltar su valor circunstancial y simbólico. Como plantea De Vos acerca del lenguaje, el marcador étnico más referido para hablar de la ‘perdida’ o mantenimiento de la identidad, su uso está más relacionado con el efecto simbólico de poseer un lenguaje diferente, que con el hecho de ser un elemento compartido por todos los miembros de la comunidad (De Vos, 1995: 25-24). Esto no implica que no se deba atender a la existencia de tales marcadores étnicos, puesto que encontrar o imponer delimitaciones claras y perdurables a las categorías empleadas para ordenar el mundo, es una necesidad tanto para la ciencia como para el ‘sentido común’.

Tomando en cuenta que se ha consolidado como el enfoque más atractivo, me interesa hacer una breve reflexión sobre el constructivismo. En su crítica radical a los determinismos, el constructivismo extremo parece pendular de un extremo a otro, cayendo en la defensa de la arbitrariedad absoluta de la construcción identitaria. Esto es negando, o simplemente obviando, la posible existencia de contenidos culturales o referentes de adscripción previos. Ignorando que toda construcción étnica se lleva a cabo en un contexto específico de relaciones políticas, económicas o sociales que restringen o condicionan dicho proceso.

Por lo mismo, uno de los argumentos en contra de cualquier constructivismo extremo es que la emergencia y el mantenimiento, de las fronteras étnicas no pueden comprenderse satisfactoriamente sin considerar los factores culturales e históricos, como demuestran los trabajos de Comaroff (1982) y Peel (1989). Si bien, las identidades pueden considerarse como “invenciones” o, más exactamente como creaciones, éstas no son de ningún modo arbitrarias y las condiciones históricas objetivas limitan severamente, no sólo el abanico de opciones para la construcción –instrumental o expresiva–, es decir los contenidos de las identidades, sino también sus formas legítimas de expresión. Por otro lado la contextualización temporal y espacial de la etnicidad permite explicar por qué no toda *diversidad* sociocultural es convertida en *diferencia* étnica.

Queda claro que la identidad étnica sólo puede ser comprensible a condición de ser referida al sistema de relaciones sociales que le dan origen (Cardoso de Oliveira, 1992). Dicho de otra forma, se trata de una construcción social que contiene en sí misma las relaciones entre

las partes, por lo que no puede definirse por una sumatoria de rasgos o contenidos culturales sino por los condicionantes de la organización social que dan lugar a las relaciones contrastantes.

La etnicidad se articula en la cotidianidad, a través de la interacción entre los grupos y los individuos portadores de tradiciones, convenciones culturales y comunicativas. Precisamente el énfasis en la acción individual, parece verse opacado en los análisis sobre la etnicidad. No es preciso llegar a los extremos del individualismo metodológico de la *Rational Choice Theory*, pero sí resulta importante atender al papel que juegan ciertos individuos, dentro de la movilización y la demarcación étnicas. Específicamente, el papel de los dirigentes, tanto en la toma de decisiones puntual como en el control y distribución de información relevante, en términos intergrupales (Hechter, 1986) o intragrupales (Apaolaza, 1993).

La etnicidad como realidad psíquica, tanto colectiva como individual, propone acercarnos a un ámbito de necesidades instrumentales y expresivas, que nos permitiría dar cuenta de ciertas prácticas o manifestaciones identitarias que de otra forma podrían ser invisibilizadas, o simplemente incomprendidas por no ajustarse a los criterios dominantes de ‘racionalidad’. Desde la adscripción a configuraciones identitarias estigmatizadas, hasta la subsistencia misma de ciertas identificaciones colectivas en contextos claramente adversos⁵². Además, el enfoque psicosocial, permite apuntar hacia la necesidad y posibilidad de reconocimiento individual y colectivo dentro diversos grupos de identificación. Como recuerda Roosens “Each individual always belongs to several social units: organization, and so on, and belongs to all of them at the same time” (1989: 16). Y estas diferentes identidades están organizadas de tal manera que uno pueda ser primero comunero de Sube y Baja, comunero de la costa, cholo, carbonero, hincha del Barcelona de Guayaquil, ecuatoriano, y demás. De esta forma podemos evitar otorgarle a la etnicidad un privilegio epistemológico desmedido.

Con estas reflexiones pretendo resaltar la posibilidad de comprender los diferentes paradigmas explicativos de la etnicidad, así como los aportes específicos, en tanto perspectivas de análisis orientadas a diferentes niveles de organización de la vida social. Por lo que es posible, e incluso necesario incorporarlas con el objetivo de poder ampliar nuestra capacidad de entendimiento del fenómeno. Pero para hacerlo debemos definir los conceptos a usar de tal manera que permita

orientar la investigación a los diferentes niveles de análisis a los que apuntan las diferentes perspectivas expuestas. Que de manera general se podría resumir del siguiente modo:

- Énfasis en las bases objetivas de la etnicidad, en las prácticas y valores concretos que otorgan sentido de comunidad (primordialismo, enfoque psicosocial).
- Énfasis en el proceso de apropiación de esas bases objetivas por parte del grupo, como proceso de identificación (enfoque psicosocial).
- Énfasis en la interacción del grupo con otros grupos, como proceso de diferenciación (constructivismo, ‘construcción de la diferencia social’), en tanto proceso de competencia por recursos (instrumentalismo), resaltando la acción individual (teoría de la elección racional).
- Énfasis en la articulación de los procesos anteriores dentro de un contexto estructural más amplio (enfoque histórico, enfoque de los procesos globales, enfoque clasista incluyendo la perspectiva de Rex)

A esto hay que sumarle el papel que juega las representaciones sociales dentro de los distintos niveles de análisis. Pero cómo puede un análisis de las representaciones contribuir a la comprensión de la interacción étnica y de las políticas de la etnicidad. Pues bien, hay que decir que las representaciones sociales contienen imágenes que aisladamente pueden parecer neutras, pero que juntas, dentro de un sistema, y dentro de los discursos legitimadores de la alteridad adquieren un sentido profundamente político e ideológico. Con lo que pueden orientar las acciones individuales y colectivas, ya sea con respecto a la manera en que se interiorizan los valores y las prácticas más específicos, como el sentido de las relaciones políticas inter e intra grupales.

1.5.2 *Esbozando un modelo*

Con el objetivo de ordenar los ámbitos de análisis es importante recuperar la propuesta de Teresa San Román que apunta a la necesidad de diferenciar entre *contenido étnico* que “sería ese bagaje cultural, más o menos rico, extenso y dinámico”, es decir, los contenidos objetivos u objetivables que permiten diferenciar a un grupo; y la

identidad étnica entendida como “ese pensarse a sí mismo en oposición a otros”, que no es más que el proceso de identificación colectiva. De manera consecuente el término de *etnicidad* es empleado por la autora para referir al fenómeno étnico completo, es decir al “bagaje cultural de un pueblo que se piensa a sí mismo único frente al resto de los pueblos” (San Román, 1990[1982]: 118). Según la propia San Román, la relación entre identidad étnica y contenido étnico no es necesariamente proporcional, puesto que la primera necesita de poco contenido étnico para mantenerse, “Su vigor no siempre está en razón directa a su contenido” sino en “su poder efectivo para convencer a los demás de sus ideas y sus sentimientos de identidad” (San Román, 1990[1982]: 118).

Por su parte Héctor Díaz Polanco realiza una propuesta similar, considerando lo *étnico* o la *etnicidad* como las diferentes formas en que se “articulan y estructuran” los elementos que conforman el “orden sociocultural”⁵³ (Díaz Polanco, 1985: 20). De esta forma la *etnicidad* se acerca mucho al concepto de *habitus* (Bourdieu, 1991: 92) con lo que la cualidad étnica debe considerarse una dimensión de toda clase o grupo social. El *grupo étnico*, es para Díaz Polanco aquel “conjunto social que ha desarrollado formas de identidad enfatizando los componentes étnicos” (Díaz Polanco, 1985: 21).

La diferencia entre el *grupo étnico* y otros grupos sociales radica en que el proceso de identificación/diferenciación y los criterios de solidaridad consecuentes, se desarrollan enfatizando en la dimensión sociocultural que es vivida como un conjunto con sentido, a partir de unas condiciones históricas concretas, y no en aspectos o condiciones particulares —políticas, económicas o ideológicas.

Ambas propuestas resuelven una de los limitantes mayores de muchas de las propuestas teóricas sobre etnicidad, la dificultad de definir un ámbito específico para la etnicidad (Wallman, 1986). Uno se apoya, para esto, en los contenidos étnicos (bagaje cultural) y el otro en la particular comunión entre aspectos del orden sociocultural y las formas históricas concretas en las que el grupo ha desarrollado su identidad. Por otro lado las dos propuestas incorporan un elemento fundamental al separar los contenidos étnicos de la identificación, y por tanto de la significación de aquellos.

Hago más estas propuestas, de tal manera que propongo diferenciar: lo étnico (los contenidos étnicos o dimensión étnica), la iden-

tividad étnica, el grupo étnico y la etnicidad, entendiéndolos de la siguiente manera:

Los contenidos étnicos: como el conjunto de elementos socioculturales propios de un grupo humano, que bajo determinadas condiciones históricas pueden ser implementados para signar la diferenciación de dicho grupo con respecto a los otros grupos que compongan el espacio social de su existencia⁵⁴.

La identidad étnica: como el producto de un proceso de reconocimiento colectivo, articulado alrededor la selección de ciertos contenidos étnicos que permiten simbolizar el proceso de inclusión/exclusión implicado en la identificación diferencial del grupo.

El grupo étnico: como el grupo social que posee una identidad étnica, y donde ésta actúa como su principal fuente de referencia, en relación a su diferenciación con respecto a otros grupos.

La etnicidad: como una realidad simbólica que se construye y reconstruye constantemente dentro de la interacción social marcada por la doble articulación de la dominación y la resistencia. Dicha realidad está vinculada necesariamente a la existencia de contenidos étnicos, y de una adscripción identitaria vinculada a estos, de manera absoluta o parcial. Y está condicionada por las formas históricas que ordenen los criterios de visión y división del espacio social.

Además es preciso incorporar el concepto de *modo dominante de representación de la alteridad*, que debe ser entendido como el repertorio de representaciones, a partir del cual se configuran los criterios de diferenciación en un determinado momento histórico. El *modo* o *régimen* de representación se constituye a través de un largo proceso de significaciones y resignificaciones, en el que las representaciones se inscriben, y se revisan, dentro de la dinámica de las relaciones sociales, proveyendo sentido (en el caso que nos compete, de un sentido étnizado) a la distribución diferenciada de los grupos dentro del espacio social. Es una particular configuración histórica de la dupla saber/poder.

Esta última propuesta se basa en que si bien las representaciones se sustentan en ciertos hechos empíricos, también están limitadas en su producción, circulación y consumo por las premisas y conceptos de las convenciones hegemónicas de representación vigentes. Es decir que responden a la historia, la tecnología y a las lógicas de un campo específico de producción que debe ser atendido, como uno de los suministradores principales de criterios de interpretación social.

La separación de estos ámbitos, es decir, la descomposición de la etnicidad en sus elementos constituyentes, permite explorarla de manera dinámica intentando articular el análisis y la investigación a diferentes niveles. Los componentes aquí definidos además pueden ser vistos, cada uno de ellos, desde distintas perspectivas teóricas.

De esta manera, y en términos prácticos, cada uno de los componentes de la etnicidad señalados –componentes étnicos, identificación étnica, el grupo étnico, la etnicidad de manera general, el modo de representación al que están vinculados, más los contextos estructurales que les atañen– se constituyen en ámbitos de exploración empírica.

Notas

- 1 Nombre genérico que le da John Rex (1989[1986]) a los aportes antropológicos al estudio de las diferenciaciones sociales.
- 2 El propio autor remarca que estas sociedades, que en un primer momento fueron tratadas (y representadas) como respetables y en términos de equidad, fueron luego ‘redescubiertas’ (y representadas) como salvajes o herejes. Todo dentro del mismo juego de diacríticos.
- 3 Esta diferenciación jerárquica y evolutiva tiene su equivalente actual en la forma en la que algunos autores usan los conceptos de etnia y nación. La connotación de defecto, de quien no tiene ciertas instituciones se mantendrá, desde la visión occidental, hasta la modernidad cuando la etnia se convierte en una nación en proyecto, una nación diminuta, incompleta, que aún no es. (Fabbietti, 1995:27)
- 4 Además del uso político señalado arriba, están descritos usos más generales. Homero habría usado *ethnos* para describir grupos amorfos tanto de animales como de guerreros, de forma indiscriminada. Sófocles lo habría usado para referirse a animales salvajes. Esquilo por su parte lo habría empleado para designar a Las Furias y a los Persas (Chapman, Mc Donald, Tonkin, 1989:12).
- 5 Esta separación no significa que la historia de las ciencias sociales o de la antropología hayan seguido, estrictamente, derroteros distintos a los antes indicados. Por el contrario es de mi interés insistir en las continuidades del uso de este término, en tiempo y en espacio (a través de diferentes áreas de conocimiento). No debemos olvidar que las prácticas de colonización y dominación, tanto física como simbólica, de los ‘otros’, en muchos casos no pueden divorciarse de los ejercicios teóricos y taxonómicos de la antropología; como nos lo recuerdan Jean-Loup Amselle (1999) y Carola Lentz (2000).
- 6 Ronald Cohen (1978) señala que antes del aporte seminal de Barth (1976[1969]), si bien la literatura antropológica incluía el uso de términos como ‘etnocéntrico’ y ‘etnología’, en pocos libros de texto se utilizaba el concepto de ‘grupo étnico’, y en el caso de hacerse, carecía de definición.
- 7 Para Jenkins (1986:172) el paso del uso del concepto de tribu al de grupo étnico,

- marcado por el aporte de Barth (1976[1969]), sería el equivalente del paso del interés por la estructura social a la organización social, es decir de la identidad tribal como un elemento de la estructura social, fijado, permanente, vinculado a la morfología de las culturas a la identidad étnica, como parte de la organización social.
- 8 Precisamente, al respecto, John Rex advierte sobre la ilusión que significaría dejarse llevar por la supuesta benignidad de lo étnico con respecto a lo racial y recuerda que las identidades étnicas pueden ser también impuestas e instrumentalizadas para justificar ciertas formas de opresión (Rex, 1986: 72).
 - 9 Esta sería una de las razones por las que el uso ‘apropiado’ del término varía de contexto en contexto (Chapman, Mc Donald, Tonkin, 1989:16).
 - 10 De hecho las clasificaciones que han sido propuestas son varias. Smith (1994) diferencia únicamente entre ‘primordialismo’ e ‘instrumentalismo’. Ventura (1994) considera fundamentalmente las perspectivas ‘primordialista’, ‘instrumental’, y finalmente la ‘situacional’ o ‘relacional’. Taylor (1996[1991]) sólo menciona el ‘substantivismo’ y la ‘perspectiva histórica’, mientras que para Grossberg (1996) en la historia de la producción teórica sobre la etnicidad se puede distinguir entre ‘esencialistas’ y ‘no esencialistas’. Claudia Briones, propone incluir, además de las tres propuestas en el texto principal, el enfoque materialista entendiéndolo como aquel que se ha desarrollado en torno al debate etnia/clase (Briones, 1998).
 - 11 Esta es la traducción que Alberto L. Bixio hace de *primordial attachment* (en Geertz, 1996[1973]). Gunther Dietz usa ‘anexo primordial’. El término de ‘apego’ es más útil para subrayar la dimensión emotiva de la relación; mientras que ‘anexo’ parece ser la traducción más literal, pero no aporta mayor claridad. Yo, en cambio, he preferido usar ‘lazos’ o ‘anclajes’ primordiales, según convenga, pues considero que se ajusta mejor a la idea de fijación y de determinación a la que aluden los defensores del ‘primordialismo’.
 - 12 La razón sociobiológica termina explicando fenómenos tan disímiles, como la existencia de categorías étnicas, la solidaridad de clase, el imperialismo, la esclavitud, la aculturación o la asimilación, únicamente en base a la existencia innata de prácticas de nepotismo o reciprocidad, ambas relacionadas con la obtención de ventajas dentro de la selección natural (Thompson 1989: 42).
 - 13 Para Thompson (1989) es ya, de entrada, un error pretender usar como sinónimos los conceptos de “*basic group identity*” e “*identidad étnica*”, puesto que “This implies that all people have an ethnic group identity when, in reality, an ethnic identity may or **may not be** a part of a person’s BGI [Basic Group Identity]” (57) (énfasis del autor).
 - 14 Con lo que el paso de una perspectiva ‘primordialista’ a una ‘instrumentalista’ o ‘circunstancialista’, se sustentaría en el hecho de que es la propia realidad sociocultural la que habría modificado sus condiciones de existencia.
 - 15 Aunque su investigación se centra en las relaciones entre poblaciones pobres diferenciadas en términos ‘raciales’, resulta útil dentro del análisis de la diferenciación étnica.
 - 16 Una descripción más detallada de su trabajo puede encontrarse más adelante en el epígrafe 1.3.3.4.

- 17 Una afirmación acompañada por una advertencia sobre este tipo de marcador étnico "...as well as being one of the characteristics about an ethnic minority held by those dominant groups that wish to prevent assimilation." (De Vos, 1995: 19)
- 18 Puesto que tendríamos situaciones que van desde el caso japonés, para quienes dentro de su mito de origen su espacio nacional es idéntico al de su actual Estado-Nación; en el otro extremo estaría los judíos, capaces de existir como grupo aun sin haber tenido un territorio concreto durante siglos (De Vos, 1995: 20).
- 19 Parece evidente que este mismo razonamiento es aplicable al resto de marcadores étnicos.
- 20 Para formar una nueva identidad algunos grupos de afro-norteamericanos comenzaron a crear agrupaciones de musulmanes o se afiliaron directamente a los sectores musulmanes árabes. En este caso la conversión religiosa sirvió de marco simbólico de referencia en su particular proceso de reivindicación identitaria; y social, claro está.
- 21 De hecho la identificación étnica en muchos casos puede estar indisolublemente ligada a algún proyecto político-ideológico.
- 22 Que más que un fruto del acercamiento particular a la etnicidad, responde a un modelo para la antropología en sí misma como indica uno de sus exponentes "In my own view, there ought to be no 'relationship' between history and anthropology, since there should be no division to begin with. A theory of society which is not also a theory of history, or *vice versa*, is hardly a theory at all." (Comaroff, 1982: 144).
- 23 Hay que recordar que para Comaroff la 'cultura' "no denota un orden cerrado de signos, sino un campo probado de prácticas evanescentes, históricamente situadas y relativamente admitidas." (Comaroff, 1994: 209)
- 24 El énfasis en 'eticidades' se debe a que a consideración de la autora, la etiqueta de 'grupos étnicos' puede resultar sumamente simplificadora con respecto a la multiplicidad de formas que pueden tomar las dinámicas colectivas de construcción de comunidades (Lentz, 2000: 109).
- 25 Descentralización que es, por cierto, bastante selectiva. En las últimas décadas el capital se movió preferentemente hacia América Latina y el sudeste asiático, aunque en mayor medida hacia este último (Friedman, 2002).
- 26 El autor se refiere fundamentalmente a comunidades del llamado Tercer Mundo.
- 27 Este individualismo metodológico, tendría su correlato en la postura epistemológica que aboga por aplicar al proceso científico de conocimiento un reduccionismo pragmático, "...if the goal of science is to explain by means of laws, there is a need to reduce the time -span between explanans and explanandum -between cause and effect- as much as possible, in order to avoid spurious explanations and in this perspective reductionism is not an end in itself, only a concomitant of another desideratum." (Elster, 1985:5).
- 28 Aunque no contemple la existencia de una particularidad en la categoría de lo 'étnico' que la diferencie de otro tipo de agrupaciones:
"First, one should clarify from the outset that most rational choice theorists do not believe in the existence of anything called 'ethnic phenomena'... ethnic relations are not qualitatively different from class, religion or status relations. Similarly to class, religion or status, in his view, ethnicity can be analysed and explained in reference to the 'ordinary' sociological categories such as social and individual action, ratio-

- nality, assimilation, group formation and so on. What makes ethnic groups different is only the fact that in this case cultural or physical differences are used by the actors themselves to demarcate individuals and social groups with the single aim of maximizing individual advantages.” (Male_evi_, 2002: 198).
- 29 Para una crítica global de esta teoría ver Male_evi_ (2002).
- 30 Entre comillas, puesto que la etiqueta ‘marxista’ se ha usado tan promiscuamente que resulta difícil evadir la necesidad de recurrir a los apellidos –reduccionista, vulgar, soviético, occidental, etc.– para demarcar posicionamientos metodológicos, ideológicos e incluso filosóficos. Para hablar de un marxismo a secas habría que realizar un esfuerzo teórico que aquí no tiene cabida.
- 31 Este modelo habría sido desarrollado desde el *Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) encabezado por Stuart Hall (1980) quien elaboró algunas de las ideas centrales de este modelo.
- 32 Los impulsores de este modelo son John Gabriel y Gideon Ben-Tovim (1978).
- 33 Robert Miles (1984) y Annie Phizacklea (1984) son los representantes de este punto de vista.
- 34 Incluyendo los extremos de la asimilación total, el ‘mestizaje o la ‘etnogénesis’. En esto tienen que ver los procesos que Wallman denomina como “redundancia” y “congruencia”. El primero implica que un determinado límite social o frontera étnica, es demarcado por más de un tipo de etiqueta o “mensaje” de diferencia, lo cual acrecienta el sentido de la diferenciación. El segundo refiere al reconocimiento simétrico de la frontera, es decir al hecho que la diferencia sea leída en iguales términos desde ambas lados de la delimitación étnica. De lo contrario, la “disonancia” puede obligar a los actores a renegociar sus identidades (Wallman, 1978).
- 35 Rex utiliza el término de ‘teoría de la etnicidad’ refiriéndose a la perspectiva antropológica, de modo que en ocasiones refiere al enfoque primordialista de Geertz (1996[1973]), pero con mayor énfasis al trabajo de Barth (1969) y a los aportes posteriores de Wallman (1978, 1986).
- 36 Ver Weber (1968: 40-46).
- 37 Recientemente Carlos Reynoso ha publicado un penetrante análisis crítico sobre esta corriente. Su amplio trabajo se organiza en torno al análisis de la propia definición de los estudios culturales, pasando por sus principales temas de estudio, su genealogía y sus aportes. Las conclusiones a las que llega Reynoso son devastadoras. En un listado conclusivo tacha a la corriente de, entre otras cosas, “oportunistas”, de tener una “actitud pueril de antidisciplinaria”, de “ausencia de métodos y técnicas creados en el interior de la disciplina”, de un “desarrollo insatisfactorio, ambiguo y fragmentario de los marcos teóricos”, de una “intelectualización” de la realidad, y del uso de expresiones “abstractas, metafóricas o catacréticas” (Reynoso, 2000: 301-311). Más allá, o más acá, de tan acalorada crítica es preciso no renunciar a los aportes, por puntuales e incompletos que sean, que puedan abrir el abanico de análisis sobre el tema de las identidades. Como indica Francisco de la Peña Martínez, “...los Estudios Culturales han aportado no pocas ideas críticas que habría que considerar con más calma. En todo caso, el debate está abierto y Reynoso nos brinda una oportunidad ideal para entablarlo” (de la Peña, 2001).

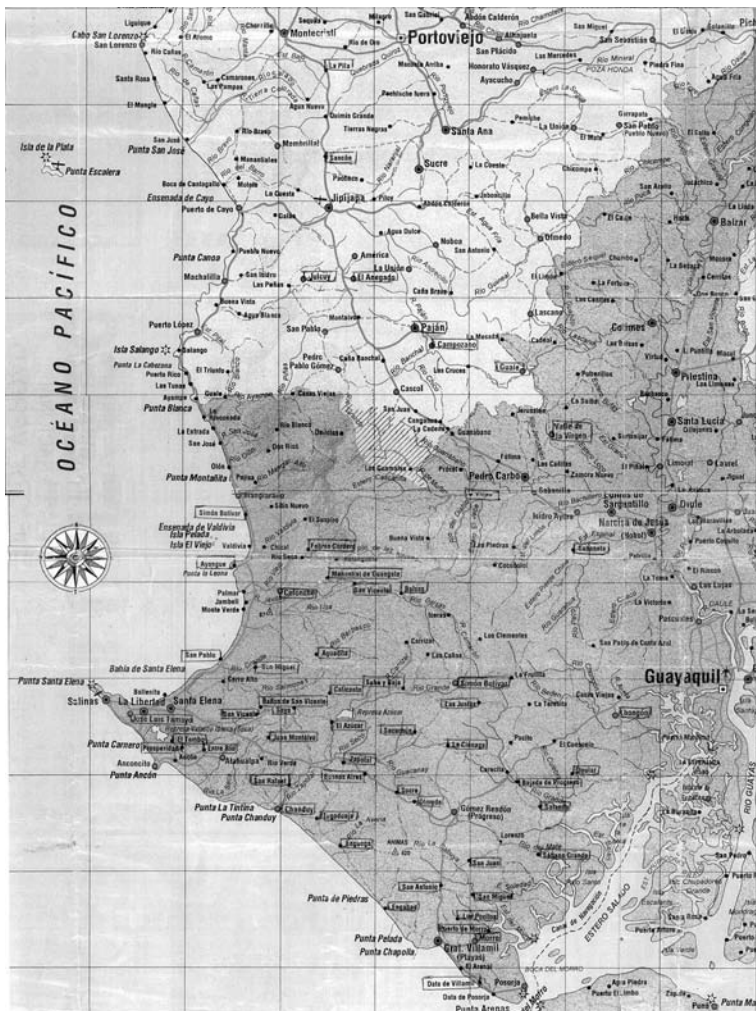
- 38 En alusión al cuestionamiento y ‘descentramiento’, generados desde el pensamiento posmoderno, de las meta-narrativas modernas (identitarias y existenciales) centradas en un sujeto único y auto-referencial.
- 39 Término con el que usualmente se pretende signar el estado de cosas actual, marcado por la expansión drástica de los mercados materiales y simbólicos, por los temores sobre la homogeneización y por la generación de nuevas formas de articulación supranacional. Por la ruptura de lo definido como ‘nacional’ (territorio, cultura, política, economía). Ruptura, en todo caso bi-direccional, como ‘explosión’ hacia ámbitos transnacionales (capitales, mercados comunes, bloques regionales, nacionalidades regionales...) y como ‘implosión’ hacia lo local (identidades locales, descentralización, poderes locales...). Otros autores, sin embargo, prefieren hablar simplemente de imperialismo (Petras, 2000).
- 40 La distinción propuesta por Hall no es precisamente teórica, sino más bien estratégica e histórica. No se trataría ya, de decir cómo es la identidad, sino cómo se usa. Un proceso que puede ser enmarcado dentro de la pugna entre perspectivas esencialistas y no esencialistas (Grossberg, 1996). Lo que aquí compete es un desplazamiento del discurso de la etnicidad en tanto narrativa del ordenamiento teórico de la realidad, hacia el análisis de su uso histórico y político por parte de los actores.
- 41 A diferencia de otras elaboraciones del pasado que son reformuladas como posible futuro, ya sea través de la utopía o de un proyecto político ideológico.
- 42 Una de las consecuencias más profundas de este doble proceso de dominación simbólica –desde ‘afuera’ y desde ‘adentro’–, es la fetichización, la objetivación del sujeto colonizado, mediada por los estereotipos usados en su categorización ‘racializada’ o ‘etnizada’. Algunos de esos estereotipos, se reproducen incluso en el proceso de reversión de las imágenes negativas; como indica Hall con respecto al movimiento negro (Hall, 1996, 1997a).
- 43 A propósito algunos autores incorporan la noción de *différance* propuesta por Jacques Derrida:
“Lo que escribimos con el nombre de *différance* designará, pues, el movimiento de juegos, que ‘produce’, mediante lo que no es simplemente una actividad, esas diferencias, esos efectos de diferencia. Ello no quiere decir que la *différance* que produce estas diferencias sea anterior a ellas, en un presente simple e inmodificado en sí, in-diferente. La *différance* es el ‘origen’ no pleno, no simple, el origen estructurado y diferente de las diferencias. De manera que el nombre de “origen” deja de ser conveniente para ella... podemos designar por *différance* el movimiento según el cual la lengua o cualquier código, o todo sistema que nos remita a algo en general, se constituye ‘históricamente’ como tejido de diferencias.” (Derrida, 1977[1972]: 75-76).
- 44 Según este mismo autor, existen tres perspectivas principales dentro de la teorización de la representación. Además de la ‘constructivista tendríamos: La ‘reflexiva’, que refiera a la representación como la reproducción de la imagen del ‘objeto’, mediante un proceso de mimesis, y donde el significado está en los ‘objetos’ mismos; el enfoque ‘intencional’ que enfatiza en el papel de la comunicación, donde los significados privados –generados por cada individuo aislado – son ne-

- gociados con los interlocutores de tal forma que la comunicación pueda producirse (Hall, 1997b: 60-61).
- 45 Este código estaría basado en lo que Jonathan Rutherford denomina logocentrismo, donde quién clasifica se ubica en el centro y desplaza a su par hacia el margen, reduciendo la diversidad a las oposiciones polares. Es una vía de disciplinar el surgimiento de nuevas identidades (Rutherford, 1990: 22). Y que se correspondería más con el concepto de ideología propuesto por Ibañez (1988) expuesto en la página anterior.
- 46 Es más preciso indicar que realmente lo que se ‘fija’ es la diversidad, la cual, una vez ‘cristalizada’ se convierte en diferencia.
- 47 “...at the broader level of how ‘difference’ and ‘otherness’ is being represented in a particular culture at any one moment, we can see similar representational practices and figures being repeated, with variations, from one text or site of representation to another. This accumulation of meanings across different texts, where one image refers to another, or has its meaning altered by being ‘read’ in the context of other images, is called *inter-textuality*. We may describe the whole repertoire of imagery and visual effects through which ‘difference’ is represented at any one historical moment as a *regime of representation* (Hall, 1997a: 232).
“Every regime of representation is a regime of power formed, as Foucault reminds us, by the fatal couplet, ‘power/knowledge’. But this kind of knowledge is internal, not external” (Hall, 1990: 225-226). Como es conocido, para Foucault no existe poder sin saber, ni saber sin poder, y las relaciones de poder-saber determinan “...las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento.” (Foucault, 2000[1975]: 34). Es en este sentido en el que Hall concibe conocimiento-poder, interno en la medida en que el régimen de representación dominante se convierte en referencia tanto para ‘nosotros’ como para los ‘otros’, para los excluyentes y los excluidos.
- 48 Esto puede tener su correlato metodológico, en la medida en que el estudio de la etnicidad no se oriente de forma exclusiva a la búsqueda de qué es la identidad, o de qué se compone, o de si las representaciones se adecuan o no a una supuesta realidad; sino al cómo se define el carácter significativo de la ‘diferencia’, a la identificación de las relaciones bajo las que se producen las identidades y las consecuencias del modo privilegiado en que se expresen. En palabras de Lawrence Grossberg “Here struggles over identity no longer involve questions of adequacy or distortion, but of the politics of representation itself. That is, politics involves questioning how identities are produced and taken up through practices of representation.” (Grossberg, 1996: 89)
- 49 Es decir, a concebir que los hechos sociales no son más que prácticas discursivas, o a lo sumo sus reflejos. La realidad es, así mismo, entendida en términos de narrativas, de entramados textuales. En sus formas radicales representan una de las tendencias fetichistas del pensamiento posmoderno (Eagleton, 1997: 38-40).
- 50 Y evidentemente presenta limitaciones. En primer lugar, sería necesario un mayor y más profundo abordaje sobre las relaciones de las categorías de ‘raza’ y ‘clase’, con respecto a *etnia*, en la medida que las tres son empleadas, tanto por los propios actores, como desde la academia, como categorías de ordenamiento y diferenciación

social totalizantes, es decir, capaces de dar cuenta de las estructuras sociales jerárquicas en las que están inscritas. En segundo lugar, se hecha en falta la exposición de los aportes teóricos producidos en, y desde, Latinoamérica (Ej: Darcy Ribeiro, Cardoso de Oliveira, Bonfil Batalla, Varese, Cervone, Díaz Polanco y otros). Por otro lado la mayoría de los textos consultados son de tipo teórico y podría ser positivo la revisión de un mayor número de casos etnográficos.

- 51 La posibilidad de instrumentalizar la etnicidad está necesariamente condicionada a la existencia de una serie de relaciones sociales y de una correlación de fuerzas dentro del espacio social, que legitimen, que den acceso, o que permitan la movilización de los recursos étnicos. Simplemente, que hace falta la interacción social para la producción de las fronteras étnicas (Barth, 1976 [1969]).
- 52 Estoy pensando expresamente en circunstancias semejantes a las de las Comunas de la Península de Santa Elena, donde el contexto más inmediato tiende a la desintegración comunal y a la valorización de la iniciativa y la propiedad privada, pero donde, a pesar de lo anterior, se mantiene un sentido de comunidad.
- 53 Formado por “ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica, etcétera” (Díaz Polanco, 1985: 20).
- 54 La referencia de *elementos socioculturales* o de una *dimensión sociocultural*, siguiendo a Díaz Polanco, permite resolver, al menos parcialmente, el problema de considerar a la Cultura como el soporte de la etnicidad. Está claro que la compleja relación establecida desde la antropología y otras ciencias, e incluso desde otros ámbitos, con el concepto de cultura permite que la misma puede ser desde un todo cosmogónico hasta un simple y formal inventario de prácticas. O como indica Comaroff, con el cual comulgo, “...un campo probado de prácticas evanescentes, históricamente situadas y relativamente admitidas.” (Comaroff, 1994: 209).

ÁREA DE ESTUDIO



2

LAS COMUNAS DE LA PENÍNSULA DE SANTA ELENA

La población que en la actualidad ocupa la mayor parte del territorio de la Península de Santa Elena (PSE), en la costa sur del Ecuador, vive organizada en más de 70 Comunas, que abarcan un espacio territorial de alrededor de medio millón de hectáreas (Álvarez, 2002a: 10). El origen formal de este tipo de organización socio-política se remonta al año 1937 cuando fue dictada la Ley de Comunas. Sin embargo los antecedentes socioculturales, para la existencia de asentamientos humanos estables y vinculados a un territorio, deben buscarse mucho más atrás en el tiempo¹.

2.1 El primer recorrido: De Huancavilcas a Comuneros

2.1.1 Historia colonial

Las referencias arqueológicas indican la existencia de sociedades organizadas en la región desde hace miles de años (Marcos, 1988). Entre los años 500 y 1500 d.n.e. se desarrollarán en la costa las denominadas jefaturas Manteño-Huancavilcas² que integraban a varios pueblos a través de complejas relaciones socioeconómicas. Son estos los grupos que encontrarán los conquistadores españoles a su llegada.

El proceso de dominación colonial determinó que los pueblos originarios de América se vieran incorporados, de manera irreversible, al modo de producción capitalista y por tanto a su sistema de relaciones sociales. Este hecho, junto a la instauración del Estado y sus funciones coercitivas y reguladoras, permitieron que se produjera una limitación y/o eliminación del control que estos pueblos ejercían sobre sus medios de producción. Inmediatamente después de la invasión espa-

ñola se dio inicio al proceso de reconfiguración política, administrativa y económica, con la repartición de encomiendas y con los procesos de reordenamiento forzoso de la población conocidos como reducciones³. Si a esto le sumamos, entre otros, el colapso demográfico, el enfrentamiento, la reconversión religiosa y las reconcentraciones poblacionales, tenemos como resultado un profundo proceso de reestructuración social. Esto no implica que quienes sufrieron esta empresa se hayan mantenido inmóviles o pasivos. Todo lo contrario, a partir de la conquista, durante toda la colonia e incluso en la actualidad, la *adaptación* y la *resistencia* son dos de los ejes principales alrededor de los cuales se pueden ordenar las sucesivas estrategias organizativas y políticas de estos pueblos.

Ante las nuevas condiciones los pueblos de la PSE comenzarán, primero su recuperación demográfica y luego su inserción en el nuevo sistema de relaciones económicas, reorientando sus capacidades productivas en función de la demanda del mercado colonial. Ya para la segunda mitad del siglo XVI, se reporta la tenencia de ganado por parte de los indígenas tributarios de la zona. Pero el renglón económico más destacado será sin dudas, el textil. Los atuendos de algodón producidos por el pueblo Huancavilca se convertirán en una marca de distinción, y “...en los productos locales más importantes para el pago del tributo.” (Álvarez, 1999[1995]: 190). El éxito relativo de su inserción económica “...ya sea cumpliendo servicios claves en el abastecimiento de los centro coloniales, como usufructuando las redes de comercio...” (Álvarez, 2002a: 16) permitirá generar excedentes más allá de la subsistencia y del propio pago de tributos. En la medida en que su capacidad de autonomía económica se fue desarrollando, estos pueblos se permitirán la expansión hacia nuevas zonas productivas y la recuperación de mejores zonas para el cultivo y el pastoreo. Las ganancias del comercio ganadero, permitirán incluso que, al rededor del siglo XVIII, estos pueblos le compren a la Corona española, nuevas tierras. Algo que en realidad debe ser visto como una recuperación de los antiguos territorios indígenas⁴ (Álvarez, 2002c).

Las “Grandes Comunidades Indígenas”, como las ha denominado Silvia Álvarez, se consolidarán a partir de los pueblos de reducción poseedores de grandes extensiones de territorio colectivo. Estas seis “Grandes Comunidades Indígenas” (Colonche, La Punta, Chanduy, El Morro, Chongón y Puná) lograron expandirse sobre un territorio que

abarca un medio ambiente diverso, desde la cordillera Chongón-Colonche, hasta la costa (Álvarez, 1999[1995]:217), algo que evidentemente favoreció no sólo la obtención de una mayor autonomía económica, sino también una mayor dispersión territorial con la fundación de nuevos *recintos* (poblaciones) que garantizaron el acceso a los diferentes recursos productivos de la Comunidad. Poco a poco se va consolidando la existencia de un gran territorio “manejado en términos de un proyecto económico y social, étnico” (Álvarez, 1999[1995]: 217). Las nuevas identidades étnicas se irán recomponiendo en relación a las “Grandes Comunidades Indígenas” constituidas como los nuevos referentes socio-espaciales de identificación.

Díaz Polanco indica, en relación a la imposición de las reducciones, resguardos y pueblos de indios, que si bien las intenciones de la Corona eran dismantelar todo tipo cohesión sociocultural de los pueblos indígenas originarios; y principalmente, favorecer sus propios intereses socioeconómicos, lo cierto es que la política de la “segregación”,⁵ cuya base era precisamente el sistema de reducciones, permitió la recreación étnica.

“...hizo posible que los indígenas mantuvieran, reprodujeran y aun desarrollaran identidades propias... la dialéctica de la historia dio como resultado que la misma organización de pueblos (con sus ayuntamientos, sus ejidos, sus tierras de comunidad, sus fiestas, etc.) permitiera el desarrollo de formas comunales de vida e hiciera surgir nuevos elementos socioculturales que se convirtieron en materia de una identidad renovada que no ha dejado de modificarse y reestructurarse hasta nuestros días” (Díaz Polanco, 1991: 84).

Dentro de la PSE, como se ha visto, a pesar del gran impacto causado por la conquista, los diferentes pueblos que conformaron la sociedad Manteño-Huancavilca lograron mantener cierto control sobre sus medios de producción y alguna comunidad de relaciones de reproducción social, lo que les permitió el desarrollo –como continuidad y discontinuidad al mismo tiempo – de una identidad cultural distintiva. La recuperación y el mantenimiento de un cierto control territorial, la relativamente efectiva vinculación de estos pueblos dentro del sistema de producción de la colonia, y la consecuente autonomía política⁶ –siempre dentro de los limitados márgenes de la dominación colonial– se pudieron convertir en criterios aglutinadores para la recon-

figuración étnica y la recomposición social. En base a estos datos podría decirse que las *reducciones* actuaron como nichos socioculturales que acogieron el proceso de etnogénesis, que dio lugar a un tipo de identificación étnica más amplia.

“El territorio de Reducción deja de ser solo un instrumento de explotación y segregación en beneficio de la sociedad dominante, para ser apropiado como un referente de identidad por la población indígena costeña” (Álvarez, 2002b: 62).

En este proceso se pasa de una serie de identidades locales –referidas a parcialidades y poblaciones específicas– hacia un tipo de identificación más abarcadora y vinculada al nuevo tipo de organización social.

“Hacia el final de este largo proceso de dos siglos, nos encontramos con la disolución formal de las identidades particulares, que podrían distinguirse, dentro de las reducciones, a sus componentes. La sustitución de las lenguas originales y la elección de otros parámetros de identificación van dando un carácter genérico al grupo, que pasa a asumir incluso denominaciones cada vez más amplias” (Álvarez, 1999[1995]: 238)⁷.

No podemos dejar a un lado el hecho de que la reconfiguración identitaria en términos étnicos, tiene lugar en un marco de relaciones interétnicas conflictivo, donde si bien se pueden dar espacios de autodeterminación, nunca dejan de estar presentes ni la desigualdad social ni la dominación cultural. La relativa autonomía alcanzada dentro de sus territorios tuvo un coste sociocultural, en la medida en que las estrategias posibles a implementar se encontraban condicionadas por un tipo de economía, un marco jurídico, un orden político, y no menos importante, una serie de costumbres, valores, representaciones y saberes nuevos. La búsqueda de una rápida y eficiente integración dentro de la sociedad colonial implicó, no sólo la apropiación de los códigos dominantes⁸, sino también varias transformaciones en el orden cultural. Entre lo más significativo están la adopción del castellano como lengua principal y el uso de la indumentaria española⁹.

Algunas de estas características irán perfilando ciertas diferencias con respecto a los indígenas de la sierra, como expresa en 1787 el procurador García de la Sierra, al hablar de los indios en general:

“En toda la serranía son miserables y por lo común de extrema pobreza. Al contrario los de esta comarca (Jipijapa) y costa de Guayaquil

son acomodados, ladinos y mucho más despiertos, capaces aun de rozar con los Españoles más hábiles de este interior” (Dueñas, 1997: 242).

Hay que notar, sin embargo, que esta “ladinización” va aparejada a otros mecanismos que permiten reproducir la distancia social y étnica. Los pueblos indígenas de la PSE, si bien visten y hablan como los españoles, desde muy temprano; también realizaron un esfuerzo por garantizar el control exclusivo de sus territorios, manteniendo fuera de ellos a los blancos, negros y mestizos, en base a las “Leyes Nuevas” emitidas por el Virrey Francisco de Toledo (1580) que prohibían la “junta” en pueblos de indios y reducciones (Álvarez, 1997: 100). Como relata el padre Bernardo Recio:

“Los indígenas [de la PSE] no viven como los indios de la sierra, mezclados con españoles y mestizos, sino solos en sus pueblos, tanto que, usando de sus privilegios, no dan cuartel a los extraños...” (Recio, 1948[1773]: 183; citado en Álvarez, 1999[1995]: 221).

Este afán por mantener alejada la “amenaza” externa, se manifestará también en una conducta de hostilidad y rechazo hacia las eclesiásticas españolas, que devendrá en una serie de “vejaciones” y “falta de respeto”, así como en juicios y expulsiones que pesaron sobre algunos párrocos acusados, por la población indígena, de diversos abusos. Paralelamente el poder colonial denunciará las prácticas de “curanderismo, brujería e idolatría”¹⁰ persistentes entre los indios del Costa (Álvarez, 1999[1995]: 230). De hecho las continuas quejas de curas, autoridades y visitantes, eran constantes, y coincidían en describir a los indígenas costeños como más insolentes e indisciplinados que los indios de otros lugares –principalmente de la sierra. Su “insolencia” no se manifestaba únicamente por vías “incivilizadas” –la herejía, la idolatría, la insurrección o la agresión a las autoridades– sino también, y quizás de manera más desconcertante para los españoles, mediante un continuo hostigamiento legal. El uso de los recursos jurídicos, en los que participaban el *común de indios* resultó ser un instrumento de *resistencia* efectivo, jurídica y simbólicamente. Este talante motivo que un funcionario en 1778 llegara a expresar, quejándose, que los indios de la Costa dormían “sobre papel sellado”, en clara alusión al tipo de papel usado en los trámites legales (Dueñas, 1997: 225).

La sumatoria de los elementos de acercamiento cultural y de diferenciación, usados tanto por los indígenas de la costa como por los españoles, irá aportando a la representación que se hacía de los primeros ciertos rasgos que los distinguirán tanto de lo indio como de lo español. Las primeras noticias sobre el uso del apelativo de *chola*, para referirse a estos pueblos, se tienen de al rededor del año 1800¹¹. Un criterio de clasificación que “des-indigenizaría” a esta población, pero manteniendo un cierto grado de diferenciación étnica (Muñoz, 1995). No obstante, el Padrón de 1803 muestra una abrumadora mayoría de familias reconocidas como indígenas en la PSE¹²:

“La suma general del padrón de habitantes es de 5413 habitantes distribuidos: 327 en Chongón, 3035 en la Punta de Santa Elena, 979 en Colonche y 1072 en Chanduy. En el pueblo de Colonche se registran los dos únicos matrimonios que ostentan la categoría de cacique y cacica (Cayche, Guale y Tomalá). Junto con algunos pocos mestizos y zambos constan solo 10 españoles en total que representan al grupo de los “blancos” como los denomina hasta hoy día la población chola” (Álvarez y otros, 2002: 137).

2.1.2 *Historia republicana*

Con la entrada en el siglo XIX se producirán la independencia de la Provincia de Guayaquil (1820), la incorporación de Quito, Cuenca y Guayaquil a la República de Colombia¹³, y la declaración de independencia de la República de Ecuador en 1835. Este último hecho marco un reordenamiento político administrativo que devino en la subdivisión de la Provincia de Guayaquil en Cantones, y estos en parroquias. Las antiguas reducciones de indios de la Península adquirieron la categoría de parroquias, manteniéndose la integridad jurisdiccional anterior. A pesar de la consolidación del nuevo Estado, y de la aparición de nuevas figuras burocrático-represivas, como los Tenientes Políticos, que servirán de arietes de los Municipios con respecto a las Comunas indígenas de la Costa. Éstas lograrán mantener su relativa autonomía política, personalizada en la existencia de los alcaldes y Cabildos. La figura del Cacique, por el contrario, desaparecerá oficialmente en 1820 junto a la abolición de las tierras comunales decretada por Simón Bolívar (Álvarez, 1999[1995]: 244-245). Esta medida auspiciada por el “Libertador” produjo, especialmente en la serranía andina, un despojo

tal de las tierras indígenas, que el *tributo* y la legislación de indios, que les garantizaba la existencia de tierras comunitarias fue restablecida por el propio Bolívar en 1928 (Guerrero, 2000: 15).

A lo largo del siglo XIX los indígenas de la PSE mantuvieron el mismo patrón tradicional de explotación y aprovechamiento de los recursos naturales, basado en la articulación de diferentes zonas ecológicas. También continuó la expansión territorial de los antiguos centros de reducción (Álvarez, 1999[1995]: 257). A diferencia de la Sierra, donde ya para esa época, la hacienda y las relaciones de concertaje se habían convertido en las formas dominantes de producción, y los indígenas vivían encerrados dentro de las haciendas como peones *adsritos*¹⁴, en la PSE este tipo de relación no parece extenderse.

Sin embargo la existencia de las comunidades indígenas costeñas debe afrontar un serio reto. En 1857¹⁵ bajo el influjo de las tendencias liberales, se flexibiliza el régimen de concertaje y se elimina, esta vez de manera definitiva, el *tributo* y la existencia del concepto de *indio* como categoría estatal de ordenamiento social, político y administrativo. Quedando vigente una única categoría moderna, en la mediación de la relación entre Estado y población nacional: los *ciudadanos* (Guerrero, 1994: 214). Entre otras cosas esto implicará la desaparición de una noción colectiva de existencia representada por la imagen de la “República de Indios”, y el traspaso de la soberanía únicamente al individuo ciudadano.

Esto resulta fundamental en dos aspectos. Primero, la propiedad privada se impondrá sobre cualquier otra forma de propiedad, en tanto extensión “natural” de la relación entre individuos aislados y su ambiente, y por lo tanto como derecho natural; las formas comunales serán vistas como atentatorias a la libertad individual. Segundo, las personas ya no existirán como parte una comunidad o pueblo con sus correspondientes particularidades, pues serán ante todo seres individuales iguales ante la ley y el Estado; y por lo mismo, la vía más adecuada para su existencia es la asimilación cultural homogeneizante, sobre todo mientras son vigentes las representaciones negativas del indio.

Esta paradójica liberación del indio, ahora convertido en ciudadano, sólo será una de las caras de un proceso de cambio más profundo. Se trata, a mi entender, de una expansión más del sistema de relaciones de producción capitalista, que avanzará por sobre unos espacios –materiales y simbólicos– a los que la propia Colonia no había podido, o no le había interesado llegar. De modo general, la consolidación del

modo republicano de dominación burguesa puede compararse con una segunda conquista, con más o menos violencia –algo que no es, por cierto, anecdótico– pero igualmente expoliadora. Con unas consecuencias políticas y económicas muy concretas, como queda claramente reflejado en la siguiente exposición de Silvia Álvarez:

“Esta nueva situación de “igualdad” disfrazada, debilita las unidades comunales en su capacidad autónoma de reproducción económica y cultural, de aquí que se entienda la oposición indígena a la abolición de tal medida. Al mismo tiempo, con esto se procede a dejar insubsistente los cabildos, pasando a depender los miembros o “vecinos” de los concejos municipales. Se derogan las formas de propiedad comunal sobre las que descansaban éstos, y las municipalidades asumen la propiedad formal de las tierras “sobrantes” en arrendamiento. Posteriormente, se autoriza la adquisición individual a quienes las poseían, abriéndose un registro de la propiedad para inscribir o denunciar como privadas aquellas tierras en posesión familiar, dentro de las comunidades. El transporte y venta de mercancías indígenas quedan dentro bajo la jurisdicción de los impuestos municipales; se procede a igualar a los indígenas en el monto de contribución subsidiaria, y quedan expuestos al reclutamiento en milicias parroquiales” (Álvarez, 1999[1995]: 261).

A estos cambios hay que sumarles otros de más diversa índole. Las continuas sequías produjeron la paulatina disminución de la ganadería, uno de los renglones económicos más importantes de la región. Esto habría motivado la búsqueda de nuevas fuentes de ingresos, entre ellas el trabajo asalariado. Paralelamente, en Guayaquil –principal centro urbano de la costa– el crecimiento de las manufacturas y de los sectores artesanos y gremiales, permitirá el surgimiento de nuevas formas de organización y movilización social. Las migraciones temporales hacia Guayaquil en busca de trabajo, se convertirán en un mecanismo de encuentro entre las antiguas comunidades indígenas y las nuevas organizaciones urbanas. Este contacto permitirá un flujo hacia las comunidades de los nuevos discursos políticos, de tal forma que permitió una actualización de las retóricas en defensa de la territorialidad comunal. Las estrategias empleadas, por la población chola¹⁶ de la costa a inicios del siglo XX se orientarán en pos de articularse a las luchas obreras de Guayaquil (Álvarez, 1999[1995]: 261).

La “reconversión” organizativa de estos pueblos expresa la síntesis, tanto de los procesos de transformación socio-estructural, así como

de los mecanismos de clasificación externa y las prácticas de identificación interna¹⁷. Concretamente, en 1912 y después de un amplio proceso de negociación y búsqueda de consenso al interior de la comunidad, se produce un cambio institucional que llevará a la constitución de la “Sociedad Obrera Democrática de Chanduy”, conocida simplemente como “La Obrera”, para reemplazar nominalmente a la “Antigua Comunidad de Indígenas de Chanduy” (Álvarez, 1999[1995]: 263).

La eliminación del término de Indígena debe entenderse más como una actualización retórica, que como una pérdida identitaria. En la propia acta de constitución de “La Obrera” se establecen los lazos históricos que dan continuidad a un proyecto colectivo iniciado muchos siglos antes, cuando se declara explícitamente que la nueva organización existe para:

“...hacer respetar y defender los propios derechos procomunales que los hijos oriundos de Chanduy, descendientes de los troncos indígenas, tienen, especialmente los de propiedad de sus terrenos comuneros que tienen según los títulos otorgados en la época colonial española. (Acta de constitución, 1912)” (citado en Álvarez; 1997: 105).

2.1.3 La Ley de Comunas: institucionalización y fragmentación del territorio



Esta etapa de la historia será relativamente breve, pues en el año de 1937 el gobierno ecuatoriano aprobó la Ley de Organización y Régimen de Comunas, con la pretensión de regular en términos modernos la existencia de territorios comunales. La ley se habría promulgado junto al reconocimiento de los sindicatos obreros y las asociaciones gremiales, en medio de un “clima de presión obrera y campesina agudizado durante los años veinte” (Bretón, 1997: 83). Por lo que habría cumplido el papel de apaciguador dentro de las tensiones sociales del momento. Además, la Ley de Comunas permitió la institucionalización de una forma de organización social particular, y aquello que era producto de una dinámica relativamente autónoma con respecto al modelo nacional en marcha, fue ubicado, mediante una imposición jurídica, dentro de unos códigos manejables por el Estado, y de alguna manera, también fue sometido a su racionalidad. Esta maniobra político-administrativa permitió, al menos en apariencia, acceder a un modelo más flexible de ciudadanía, mediante el acercamiento y articulación de dos mundos socioculturales diferentes, por un lado lo nacional-estatal y por el otro lo étnico-local.

Uno de los efectos más importantes de la Ley de Comunas es que establece la dependencia de las Comunas con respecto al Ministerio de Agricultura y Ganadería, a quien corresponde otorgar la personería jurídica de aquellas o lo que es lo mismo a quien corresponde asignar o no los derechos que les corresponden. El espacio Comunal deja de ser parte de la división política de la nación, con ciertas cuotas de autonomía, para convertirse en un tipo de dependencia ministerial; al menos en términos legales. La Ley también institucionalizó las formas comunales de gobierno —el Cabildo— legislando sus atribuciones y deberes; pero de una manera igualmente dependiente del Ministerio quien debe aceptar y legitimidad a los miembros del Cabildo elegido por la Comuna, reservándose para sí el derecho de revocación. Con lo que la soberanía de esta última, es desplazada de la comunidad y queda sujeta al Estado¹⁸.

Esta legislación no sólo ordenó los aspectos políticos de las Comunas, sino también hizo un énfasis determinante en el carácter económico de las mismas, ordenando las formas de propiedad y usufructo de los recursos¹⁹. Por otro lado, no parece casual que la mencionada Ley de Comunas se dictara junto a la Ley de Cooperativas. Como puede deducirse de una breve revisión de estas leyes.

Por un lado tenemos la dependencia administrativa del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) –un ministerio eminentemente orientado a la esfera económica– establecida en el Artículo 4 de la Ley de Comunas. Por su parte del Artículo 18 de la misma Ley, donde se regulan las obligaciones del MAG con respecto a las Comunas, hay que resaltar que todas son de índole económica y financiera. Finalmente, junto a la Ley de Comunas y a la de Cooperativas se promulgó el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, donde de manera muy clara se indica en su Artículo 3 que “El poder Público adoptará las medidas necesaria para transformar a las comunidades en cooperativas de producción”. Es decir, que la Comuna se concibe primero como una unidad de producción, y segundo, como un estadio intermedio de desarrollo.

Puede interpretarse, entonces, que el régimen de organización Comunal pretende ser un puente entre las formas históricas de existencia colectiva –la comunidad²⁰– y las formas modernas de producción colectiva –la cooperativa. Si bien lo anterior demuestra el ímpetu desarrollista que guió la redacción de la Ley de Comunas, no es menos patente “el espíritu proteccionista del nuevo aparato legal” (Bretón, 1997: 85) –en sintonía con el entonces creciente indigenismo. Esto último se hace evidente en el Artículo 17 inciso d) que indica el deber del cabildo de “defender, judicial y extrajudicialmente, la integridad del territorio que pertenezca a la comuna, y velar por la seguridad y conservación de todos lo bienes en común”, así como en las limitaciones que se indican para la venta de los bienes de carácter colectivo.

Pero la normalización, en términos jurídicos, de la territorialidad étnica de las antiguas comunidades indígenas de la PSE no sólo tiene un al tiene un impacto estructurante a nivel político y económico. El contenido y los objetivos de estas leyes reflejan una concepción marcadamente ideológica de la sociedad, de los grupos sociales, de la cultura y del devenir histórico. Estas concepciones participarán activamente, ya sea por consenso o por imposición, en la construcción social de los nuevos espacios étnicos. Reconocer un territorio es también crearlo, en la medida que implica delimitarlo, poner fronteras que separen el ‘nosotros’ de los ‘otros’.

La normatividad que orienta estas delimitaciones es introducida desde el exterior y viene acompañada de una serie de derechos y de de-

beres definidos por la sociedad dominante que conforman el espacio geográfico, social y político, en el seno del cual deben existir y organizarse los ‘otros’. Entonces, bajo la apariencia de un reconocimiento de su territorialidad –y la Ley de Comunas al legislar positivamente con respecto a la existencia de bienes colectivos, entre ellos la tierra, podría ser interpretada como tal– se encuentra el imperativo de incorporar definitivamente a las sociedades nativas en el espacio nacional y de integrarlas en él de manera compatible las concepciones dominantes de dicha sociedad nacional (Gross, 2000c).

El reconocimiento territorial puede significar, además, una legalización de las anteriores expoliaciones, en la medida en que el territorio asignado es diferente al territorio histórico. Pero incluso la idea de un territorio histórico resulta cuestionable, y al igual que la normalización jurídica puede *fijar* el espacio de la territorialidad, en una de sus configuraciones históricas. El territorio deviene en uno sólo, cerrado, inmutable, genuino. No se puede alienar, pero tampoco expandir; el movimiento real de lo sociocultural se fija en un espacio, recordado, vivido, imaginado, recuperado o impuesto como *el* espacio por excelencia. Que además por medio de su institucionalización se convertirá, efectivamente, en el único espacio posible.

Las conclusiones de Montserrat Ventura, acerca de la influencia de la Ley de Comunas sobre el pueblo Tsachila, refuerza con creces la idea anterior. La imposición del régimen comunal no sólo provocó serios problemas internos a nivel organizacional, sino que afectó las capacidades productivas y reproductivas de los tsachila. Como indica la propia autora:

“Las comunas proporcionaron básicamente la obtención de los títulos de propiedad de la tierra, de forma comunal, con un doble corolario: por un lado, el territorio tsachila quedaba protegido de las invasiones de los colonos; por el otro, éste tenía que ser forzosamente limitado y, como consecuencia, fijaba para siempre el hábitat del grupo en un área. Las familias tsachila sólo podrían disponer del usufructo de la tierra que ya trabajaban en el momento de la legalización, con lo cual su movilidad tradicional –que permitía, además de una estrategia económica, resolver conflictos internos mediante desplazamientos dentro del territorio–, quedaba eliminada” (Ventura, 1997: 2).

La representación dominante acerca del territorio no parece contemplar la temporalidad —con ciclos de aprovechamiento y asentamiento— para el uso del espacio. Por su parte Silvia Álvarez indica que el apego a la Ley de Comunas propició la fragmentación de las “Grandes Comunidades Indígenas”.

“Muchos antiguos sitios de producción se independizan como Comunas o Recintos, desarticulándose los grandes espacios, y restringiéndose el manejo extensivo en lo político, lo económico y lo social” (Álvarez, 1999[1995]: 272-273).

La antigua movilidad, marcada por las estaciones, a lo largo de amplios territorios se vio limitada con la división de las Comunas que implicó la sedentarización de muchas familias, que ya no podían desplazarse libremente por los antiguos territorios. Consecuentemente se vio afectada, drásticamente, la posibilidad de poner en práctica estrategias económicas capaces de articular diversos nichos ecológicos. Las sequías y la paulatina caída del mercado de la paja toquilla se sumaron a todo lo anterior, favoreciendo el empobrecimiento de las Comunas y su cada vez mayor dependencia de la venta de fuerza de trabajo (Álvarez, 1999[1995]).

Queda claro que la Ley de Comunas no fue elaborada con el objetivo de reconocer y proteger la existencia de los pocos territorios étnicos que seguían siendo controlados por los indígenas, y mucho menos fomentar su reconstrucción. Como se dijo más arriba, la ley no concibe la comunidad como un espacio sociocultural, sino como simples unidades productivas, o como agrupaciones de productores adscritos a un territorio. Además la propia Ley de Comunas especificará las condiciones de la fragmentación territorial legislar, que cualquier “caserío, anejo, barrio, partido, comunidad, parcialidad” (Art. 1) podrá convertirse en Comuna si “el número de habitantes que radiquen habitualmente en ella, sea no menor de cincuenta” (Art. 5).

En este sentido la estructura de la organización Comunal funcionó como una imposición sobre las formas de organización política y económica ‘tradicionales’ de las comunidades indígenas. Pero las nuevas formas de organización impuestas, no fueron incorporadas de manera pasiva, y en muchos casos fueron incorporadas dentro de la histórica lucha de estos pueblos por la defensa de su territorio y su supervivencia.

2.2 Las Comunas Hoy



Como hemos visto hasta aquí, las Comunas²¹ de la costa ecuatoriana representan una etapa más, en un largo proceso de transformaciones y adaptaciones, orientadas a la supervivencia de las poblaciones

originarias de la región. La organización Comunal, tal y como tuvo lugar desde sus inicios hasta la actualidad, implicó un punto de inflexión respecto a la expansión/recuperación territorial, iniciada prácticamente desde la propia instauración de los pueblos de reducción en la Costa. Desde entonces la tendencia dominante ha sido la descomposición territorial, ya sea por divisiones o por pérdidas territoriales.

A partir de la mitad del siglo XX se ha producido un gradual empeoramiento de las condiciones de vida de las Comunas de la PSE. Junto a la existencia de un modelo económico con tendencia a desvalorizar la producción no industrial, y la consecuente disminución de la capacidad de inserción en el mercado, las Comunas han vivido una larga serie de sequías que afectaron profundamente a la ganadería y la agricultura. Uno de las pocas actividades rentables durante las últimas décadas ha sido, lamentablemente, la producción de carbón que implicó la explotación intensiva y extensiva de los recursos forestales existentes en los territorios comunales. Los impactos ambientales han sido grandes y en la actualidad puede constatarse la desertificación de grandes extensiones de tierra. Debido a esto se ha producido flujo migratorio desde las Comunas hacia las ciudades de la península, principalmente Libertad, Santa Elena y Guayaquil.

Este “debilitamiento” comunal facilitó que en los años sesenta, la elite política y económica de la región comience a cuestionar la propiedad comunal, ya sea cuestionando la viabilidad en sí de la misma, de la propiedad colectiva o simplemente poniendo en duda la validez de los títulos de propiedad en poder de las Comunas. La respuesta, de acorde con un momento en el que se privilegiaba la identificación clasista (por vía sindical), fue la fundación de la Federación de Comunas del Guayas (FCG), el 13 de noviembre de 1965. La FCG, inicialmente constituida por 26 Comunas, no será reconocida por el gobierno ecuatoriano, sino hasta el año de 1976 (Álvarez, 1997: 107). La existencia de la FCG durante esos años no habría tenido mayor impacto, hasta que en 1981, el gobierno presenta un proyecto de ley destinado a la municipalización de los territorios comunales. Ante este nuevo ataque a la existencia colectiva de estos pueblos la FCG logró una masiva respuesta que logrará detener el proyecto y recuperar la capacidad de acción colectiva de los comuneros y comuneras de la PSE. La defensa de sus derechos habría promovido una revalorización de la identidad genérica, por encima a la pertenencia específica a cada Comuna (Álvarez,

1999[1995]: 275). La revalorización étnica impulsará el uso de los argumentos históricos que justifican la existencia de sus territorios “desde tiempos inmemoriales”. La fuerza de la movilización obligará al gobierno a reconocer, entre 1982 y 1983 la propiedad territorial de 47 Comunas en la provincia del Guayas (Álvarez, 1999[1995]: 275). En la actualidad son 78 las Comunas que están organizadas en la FCG (72 de la PSE, 4 de la isla Puná y 2 de la costa interna del río Guayas).

2.2.1 La Comuna: un espacio sociocultural propio

A pesar de que los aspectos formales de la organización comunal son el resultado de una reestructuración impulsada y regulada por el Estado, de las formas anteriores de organización, los contenidos particulares que garantizan su existencia pueden ser considerados como elementos de continuidad histórica entre los antiguos pobladores de la región y sus descendientes, los actuales comuneros y comuneras. Por lo que la existencia de las Comunas debe ser entendida como una manifestación del proceso histórico de adaptación y transformación sociocultural de la población de la Península de Santa Elena.

La Comuna se presenta como un espacio particular de enculturación que dota de contenidos específicos a la vida de la comunidad. Entre los que Silvia Álvarez resalta los siguientes: a) el modo de sub-



sistencia basado en la diversificación de actividades (comerciales, agrícolas, ganaderas, artesanales, de caza, de pesca y recolección) y la complementariedad ecológica; b) la organización social en el espacio basada en el parentesco; c) un sistema socio-político de autoridades tradicionales que se manifiesta en el Cabildo y de “los principales” (representantes de familias con jerarquía étnica); d) manifestaciones externas de etnicidad vinculadas a lo ritual (religioso, shamanístico, festivo), lo lingüístico (reformulaciones propias), conducta personal (decoración dental, vestimenta, alimentación, educación), etc. (Álvarez, 1997: 109-110).

El gobierno ejecutivo de la Comuna está en manos del Cabildo, con un mandato de un año y conformado por un presidente, un vicepresidente, un secretario un tesorero y un síndico. Pero sin duda, la Asamblea es la institución más importante de la Comuna, ya que a través de ella se garantiza la participación democrática directa de todos los comuneros y comuneras²², así como la integración colectiva dentro del marco de la toma de decisiones. Precisamente es en la Asamblea, que funciona una vez al mes, donde se discuten los asuntos más importantes para la Comuna, y donde los miembros del Cabildo deben rendir cuentas por su gestión.

Precisamente, la participación colectiva en la discusión y toma de decisiones juega un papel muy importante dentro como elemento de cohesión dentro de las Comunas. A las Asambleas, como se pudo comprobar en terreno, asisten hombres y mujer de varias generaciones, incluyendo a los más jóvenes y a los más ancianos. Es un momento de encuentro, que implica el reconocimiento de una existencia colectiva, la identificación de quines pertenecen y quienes no pertenecen a la Comuna. El hecho mismo de la participación define un compromiso y una identidad, como indica una comunera entrevistada “...*porque eso sí le cuento, que nosotros aquí mujeres, somos más comuneras que el mismo varón, y las que tomamos la palabra somos nosotras, de lo que nos conviene y no también*” (Comunera de Olmedo).

Por otro lado la Asamblea es un espacio ritualizado donde la participación y la discusión pública está mediada por el extrañamiento que produce entre los participantes, por la solemnidad. La formalización de las expresiones y los gestos, involucrados de manera consensuada en un código ajeno al cotidiano, permiten que se puedan abordar todo tipo de temas y que se puedan realizar las críticas más duras

sin variar el tono de lejanía y respeto, y fundamentalmente, sin que se afecten las relaciones personales.

“Dentro de las asambleas las relaciones personales quedan momentáneamente congeladas, lo cotidiano se ve desplazado por la solemnidad de los discursos y discusiones públicas que se asumen con la naturalidad del comportamiento permitido” (Álvarez y otros, 2002: 139).

Pero la solemnidad de las comparecencias públicas, se ha convertido además en un signo de distinción, en un marcador étnico, al punto que un viejo Comunero me comentaba, al ver discutir a ciertos dirigentes de la Federación de Comunas del Guayas –posteriormente revocados de sus cargos – que no eran verdaderos comuneros, por que “los comuneros no se gritan así” en una Asamblea²³.

Uno de los potenciales más importantes de la organización comunal es la capacidad de organizar el uso de la fuerza de trabajo de manera colectiva y solidaria. En la práctica esto se traduce en la capacidad de organizar *mingas* o trabajos colectivos, que pueden estar orientados a prácticas productivas o para realizar obras destinadas al bien común, como la limpieza de las albarradas, cementerios y otras áreas comunes, así como el desmonte de caminos y linderos. Como es evidente, la posibilidad de realizar este tipo de actividades es fundamental para la concreción del proyecto de vida comunal que implica la gestión y producción de recursos y bienes colectivos.

El territorio, o más exactamente el territorio étnico, tiene una profunda importancia para la existencia de cualquier comunidad. En el contexto actual, para las Comunas la territorialidad étnica no sólo es garantía para su reproducción social, para la adscripción espacial del grupo en tanto marcador de identidad, sino también para su reproducción material²⁴. Lamentablemente las comunas se enfrentan a varios retos que ponen en peligro su continuidad territorial.

2.2.2 Los nuevos retos

En los últimos años se ha producido un avance significativo del modo de producción capitalista, expresado en el creciente número de empresas camaroneras y de haciendas o fincas privadas destinadas a la producción agrícola extensiva. Un punto de inflexión para este avance, fundamentalmente el de las haciendas, ha sido promovido por la pro-

yección del trasvase Daule Peripá, cuyo fin era convertir la región de la península en una potente área productiva, no para sus históricos pobladores, sino para intereses económicos mayormente ajenos al ámbito local. Aquí las razones económicas se unen al pensamiento liberal, tradicionalmente hostil a la propiedad colectiva del suelo, que toma como pretexto la crisis de la pequeña producción agrícola para atacar el carácter colectivo e inalienable de los territorios comunales.

Una de la diferencias entre la explotación colonial en las zona andina y la costa, es que las demandas de la economía colonial fueron cubiertas desde un inicio por la producción ganadera y agrícola de los valles norandinos, mientras que tuvieron que pasar dos siglos para que la economía colonial se oriente a la explotación de los recursos costeros²⁵. Ya en nuestro siglo, las tierras ubicadas bajo control comunal no han resultado muy atractivas, para el capital, salvo zonas puntuales cercanas a los crecientes centro urbanos o a la costa. Pero el proyecto Daule Peripá, al menos de forma proyectiva, promete transformar estas condiciones radicalmente garantizando el suministro de agua durante todo el año y en las cantidades adecuadas para desarrollar la industria agropecuaria. Esto ha renovado el interés por la tierra de la PSE. De hecho, el territorio comunal ubicado a las márgenes de los canales del trasvase, han sido objeto de un temprano y continuado asedio por parte de terratenientes, comerciantes de tierra y políticos. Estos actores de la desmembración territorial de las Comunas, han recurrido a todos los medios, legales o no, para hacerse de los mejores lotes de tierra. Las estrategias para hacerse de estas tierras van desde la simple invasión, la compra fraudulenta o el soborno a algún dirigente comunal, y en algunos casos no se escatimado el uso de la violencia (Bazurco, 2002). La trascendencia de estos hechos es tal que de un total de 25 Comunas analizadas, únicamente en 4 se declara no haber perdido territorio (Equipo Sociocultural, 2002).

Evidentemente hay otros factores que deben ser analizados. La amenaza externa directa va acompañada por la pobreza estructural existente en las Comunas. Esta situación no sólo ha debilitado las posibilidades internas de producción y reproducción materiales, sino, como veremos, las propias condiciones para la reproducción social. Una de las respuestas a esta situación ha sido la, cada vez mayor, migración hacia los centros urbanos en busca de trabajo. Haciéndose mucho más compleja la realidad de la Comuna, puesto que ahora convergen comu-

neros de ‘adentro’ y de ‘afuera’, con diferentes expectativas, con diferentes modelos de desarrollo para la Comuna, formas distintas de entender la territorialidad, y con proyectos de vida a veces contrastantes, que en algunos casos pueden afectar la vida organizacional de las Comunas (Bazurco, 2002).

A mi juicio, la diferencia más importante radica en la concepción acerca del espacio comunal, y se puede resumir en la pregunta ¿tierra o territorio? Hasta ahora, en las Comunas, predomina el concepto de territorialidad, del espacio como territorio, es decir, como una construcción sociocultural vinculada a un ámbito social comunal. Este concepto ha permitido la articulación histórica y social de los comuneros, ha sido el elemento común que los une en el espacio (es donde viven, conviven, producen y mueren) y en tiempo (es el territorio conquistado y defendido por los *antiguos* y los *renacientes*²⁶). Los comunero y comuneras “de afuera”, obligados a emigrar a las ciudades en algunos casos desde muy jóvenes, han atravesado por procesos de socialización y enculturación distintos a los de quienes han pasado toda su vida en las Comunas. Generalmente no han participado de las formas de producción habituales en la comuna (preferentemente asociadas a la agricultura y la ganadería), la tierra no ha adquirido el valor simbólico y material que tiene para quienes viven de ella. Para el comunero “de afuera” la tierra es solamente una fuente más de subsistencia. Normalmente ya ha sido parte de otro modo de producción, ha vendido su fuerza de trabajo como asalariado, la relación que establece con el trabajo y los medios de producción es distinta. La tierra es sólo una opción más para obtener ingresos de manera individual, ya sea produciendo en ella o vendiéndola. Además, el comunero “de afuera” no ha participado de las tareas sociales dentro de la Comuna (cultivo, corta de árboles, producción de carbón, linderación, marcaje de hitos, etc.) que son las principales fuentes de conocimiento de la comuna. Este conocimiento de la Comuna es el que le proporciona al comunero los elementos empíricos que alimentan una concepción territorial de la Comuna, que deja de ser un poblado y una población, para ser un territorio, una organización social y una historia. Para el comunero “de afuera” la tierra es un objeto que puede ser poseído individualmente. La tierra pasa de ser un territorio, bajo la forma de una propiedad colectiva de usufructo individual a una mercancía que puede ser fragmentada, comprada y vendida.

Ante las amenazas externas de invasión y fragmentación territorial, y las nuevas tendencias internas, las Comunas han entrado en un proceso de reorganización de las normas sobre la tenencia y uso de la tierra. Diversos actores –abogados, miembros de ONG’s, políticos, comuneros ‘de afuera’ y otros– han ido promoviendo la idea de que la única manera de detener las invasiones es la parcelación del territorio y la concesión de la propiedad privada sobre el mismo²⁷. En las comunas ya se ha iniciado un proceso de parcelación y asignación de lotes. Con lo que se está pasando, en muy poco tiempo, de la propiedad colectiva con usufructo privado de un pequeño lote de tierra, asignado por la asamblea comunal para la producción, a la posesión individual haya o no haya producción vinculada a esta posesión²⁸.

No se puede pensar que la responsabilidad de esta presión desestructuradora la tenga el simple contacto con lo externo, con la ciudad. Sino más bien la correlación de fuerza dentro de las que tiene lugar el contacto. Por lo mismo no defiende ningún tipo de idea aislacionista o de inamovilidad cultural. De hecho lo urbano y lo comunal son dos mundos articulados desde un principio, mediante el movimiento de productos, mercancías, información y de gente. Con el comienzo de las migraciones motivadas por las largas sequías, el arribo a la ciudad implicaba acceso a fuentes de trabajo y recursos nuevos, ante la escasez de los mismos en la comuna. Pero este movimiento no ha implicado una ruptura total, por eso ahora ellos, los ‘de afuera’ siguen influyendo en muchos sentidos, económicos y simbólicos. Pero las dependencias son recíprocas, ante la crisis y el efecto de la dolarización de la economía nacional, que ha generado una mayor precariedad urbana la comuna se revaloriza al ser una posible nueva fuente de sustento, aunque desde una nueva perspectiva, la de aquellos que ya han asimilado el modelo dominante de producción y reproducción.

Para los comuneros que viven fuera de la comuna, la Comuna representaría una serie de valores y bienes, como la tranquilidad, la seguridad física y material (donde los niños pueden jugar libremente y donde siempre hay posibilidad de ser auxiliado por la familia o los vecinos), la posibilidad de autosuficiencia (mediante la agricultura). Por el contrario, lo urbano si bien se vincula con la posibilidad del empleo y de una mayor ganancia, también está asociado a la inseguridad, la precariedad, la marginalidad, la falta de condiciones apropiadas de vi-

da. La ciudad aparece como un lugar siempre extraño y los mayores aspiran poder volver a la comuna a morir, a su verdadero lugar.

Estos flujos de personas, informaciones, costumbres y en general de pautas de vida, también comienzan a influir en aspectos más puntuales como la organización doméstica y en los roles de género. En las Comunas es fácil encontrar referencias a que el modelo dominante ‘tradicional’ de organización familiar implicaba una activa participación de la mujer en las tareas productivas, además de las reproductivas, por supuesto (Bazurco, 2002).

Las mujeres han participado, entre otros, en la roza de áreas destinadas al cultivo, en el cuidado de los cultivos, en la corta de la leña y en la producción del carbón. Estas prácticas aún se pueden apreciar en muchos lugares. Sin embargo, en aquellas comunas en las que hay niveles altos de migración, y donde los hombres salen a trabajar fuera de la comuna, se empieza a incorporar un modelo distinto, en el que la mujer queda literalmente relegada al espacio de la vivienda y a las labores de casa. Con esto su participación en los derechos, obligaciones, saberes y prácticas comunales se reduce²⁹. Esto último es aún más crítico para el caso de las comuneras que viven en las ciudades, y al contrario que aquellas que aún viven en la Comuna participan muy poco o nada en las asambleas.

2.2.3 El contexto económico: el neoliberalismo y la privatización de la política social

Un breve repaso a la historia económica más reciente del Ecuador debe comenzar en la década de los setenta y el *Boom* petrolero, como punto de inicio de los intentos por modernizar el Estado y el país. La exportación petrolera ecuatoriana comienza el 15 de enero de 1972, sólo un mes antes de que se inaugure el gobierno militar de Guillermo Rodríguez Lara, con unos resultados formidables, si tomamos en cuenta el aumento de los ingresos fiscales. Para los años 1973 y 1974, el Producto Interno Bruto (PIB) de la nación se incrementará un 18 y un 17, 6 respectivamente (Becerra y otros, 2001: 27). Las ganancias obtenidas con el petróleo permitirán que el Estado aumente su presupuesto y afronte su modernización mediante la creación de empresas estatales y el crecimiento de su aparato burocrático (Vázquez, Saltos, 2000: 77). Paralelamente se pondrá en marcha el ambicioso, pero poco efectivo,

Plan Integral de Transformación y Desarrollo (1973-1977) entre cuyas propuestas estaban las reformas Tributaria y Agraria, que buscaban una mejor distribución de ingresos en el ámbito rural; junto a los cuales se diseñaron programas de salud, educación, capacitación, etc. destinados a la modernización y expansión de las capacidades productivas del país (Becerra y otros, 2001: 33).

La década de los ochenta se abrirá con el retorno a los gobiernos constitucionales, el primero de los cuales estará encabezado por Jaime Roldós (1979-81)³⁰. En este decenio se destacan dos planes de desarrollo. El primero (1980-1984) puesto en marcha durante el gobierno de Roldós, con amplias aspiraciones de corte social –distribución de los ingresos, generación de empleos, extensión de los servicios sociales, el fomento de la cultura, la participación popular, etc. (Becerra y otros, 2001: 33). El Plan se verá duramente afectado por el conflicto limítrofe con el Perú (1981) y por la brusca caída de los precios del petróleo a partir de 1982. Finalmente este primer Plan de Desarrollo significará un giro de la acción estatal respecto a las políticas sociales, pues con él se sustituirá el modelo universalista, por el de la focalización y jerarquización –obviamente externa– de la población objeto de las políticas sociales. Esto dará pie al surgimiento masivo de ONG’s (Becerra y otros, 2001: 35) y, en general, a la privatización de las políticas sociales.

El segundo Plan de Desarrollo (1985-88) de esta década, fue puesto en marcha bajo el gobierno de León-Febres Cordero (1984-88) y se caracterizó por su contenido completamente neoliberal (Vázquez, Saltos, 2000: 78). Sus objetivos fueron la liberalización de la economía y la flexibilización del control estatal sobre el sector financiero. Durante este período se aumentó, bajo presiones de los organismos financieros internacionales, el pago de la deuda externa en casi un 300%, para lo que se tuvieron que disminuir los gastos sociales –implementados con un enfoque marcadamente asistencialista³¹. La década de los ochenta se resume tristemente en la caída del PIB y en un aumento del desempleo, de la inflación, así como en un empeoramiento profundo de las condiciones de vida de la población (Becerra y otros, 2001: 38).

Durante los noventa, la situación no se modificará para la mayor parte de población, puesto que si bien los índices de crecimiento tendrán momentos de crecimiento –aunque el promedio de la década no será superior al 1.7%– los índices de pobreza irán en aumento de manera consistente fundamentalmente en las áreas rurales, de tal forma

que si en 1988 un 46% de la población ecuatoriana era considerada pobre, para el 2000 será el 66% (Arcos, 2001: 11).

De manera general, la implementación de las políticas neoliberales y la consecuente contracción del Estado, seguida de la privatización en el manejo del bienestar social traducido en la constitución de una gran gama de organizaciones no gubernamentales encargadas del desarrollo social; han producido una transformación radical en el mapa de actores de la región. Los comuneros y comuneras han pasado, en un tiempo relativamente corto, de tratar con un solo interlocutor, el Estado, con el cual se había establecido una relación determinada y con claros tintes políticos, donde se complementaban las reivindicaciones sociales y las políticas, a tener que tratar con un número creciente de interlocutores diferentes, cada uno de los cuales presenta un determinado campo de acción y unas determinadas normas para la interacción y la intervención. Más allá de las discusiones sobre la eficiencia o no del Estado en materia social, lo cierto es que mientras era éste el principal encargado de las políticas sociales, la población receptora era conciente de los derechos y deberes vinculado a su relación con el Estado. La situación actual aparecen fuertemente despolitizada, y lo que debiera ser una responsabilidad del Estado y de la sociedad completa, se presenta como fruto del interés privado y externo, de un cúmulo de buenas intenciones. De una solidaridad paternalista con visos de caridad. Frente a lo cual los comuneros y comuneras no se sienten en condiciones de exigir ni reclamar, con lo que la relación parece ser aún más asimétrica.

La creación de categorías para la intervención (mujeres, jóvenes, niños, indígenas, etc.) también produce situaciones de competencia interna. Ya no basta ser ciudadano para ser beneficiario de las políticas estatales, ahora se necesita una ciudadanía cualificada, pertenecer a un grupo en desventaja, a una minoría *visible*.

En este contexto de cambios estructurales del neoliberalismo —en materia de políticas económicas y sociales— y de la creciente fuerza del movimiento indígena, el Estado ecuatoriano, apoyado por instituciones financieras como el Banco Mundial, a puesto en marcha el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE) financiado con 50 millones de dólares. Este megaproyecto ha arribado a la Península de Santa Elena con grandes recursos y promesas, hasta ahora pobremente cumplidas, pero que forman parte

de la nueva realidad con la que debe enfrentarse las Comunas. La relación con este organismo de intervención puede ser particularmente complejo, en la medida en que las razones interventoras (desarrollistas) se entrecruzan con las razones políticas, sin que ambas estén claramente delineadas³².

La aparición de esta institución dotada de grandes recursos ha potenciado las contradicciones existentes dentro la FCG, organización históricamente reconocida como representante del mundo Comunal de la Península. Las contradicciones no sólo amenazan la legitimidad de esta organización, ganado con mucho trabajo, sino su propia organicidad y la posibilidad de dialogar con el resto del movimiento indígena desde una posición sólida y coherente. Todo esto sin duda plantea un gran reto a la estructura organizativa de la Comuna y a sus dirigentes, los cuales son cada vez más gestores e intermediarios, frente a las instituciones y organismos interventores, que líderes políticos.

2.2.4 El movimiento indígena: el nuevo escenario político ecuatoriano

El contexto político está marcado principalmente por la emergencia y consolidación del movimiento indígena ecuatoriano, a través de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CO-



NAIE) y del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País (MUP-NP) que además de ser su brazo político electoral, es un instrumento de articulación con el resto de los movimientos sociales.

El crecimiento organizativo del movimiento indígena ecuatoriano no es para nada homogéneo y desde un comienzo se han manifestado diferencias en las diferentes regiones del país, la sierra, la amazonía y la costa. Uno de los momentos más importantes se produjo en 1986, con la fundación de la CONAIE como organización nacional del movimiento indígena³³. La estructura de la CONAIE se asienta en las tres grandes regionales, correspondiente a cada una de las regiones antes mencionadas. Así que tenemos a ECUARUNARI (Ecuador Kichwa Llaktakunapak Jatun Tantanakui/ Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador) de la Sierra, la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) en la región amazónica y la CONAICE, de reciente formación, que aglutina a las organizaciones de la costa.

La estructura de estas organizaciones, como puede adivinarse por los nombres, es similar a otro tipo de movimientos sociales, con organizaciones de primer, segundo y tercer grado. El proceso organizacional habría pasado por la consolidación de las Comunas, las asociaciones de Comunas y las confederaciones regionales de Comunas. Sin embargo dentro de la CONAIE se ha impuesto una nomenclatura tendiente a resaltar la existencia de grupos socioculturales, con lo que a pesar de que son las asociaciones, federaciones y confederaciones las que dan lugar a la CONAIE, se enfatiza la existencia de *Pueblos y Nacionalidades*³⁴ como la forma histórica de existencia de los diversos grupos étnicos del Ecuador.

La historia de cada una de las regional esta condicionada, obviamente, por las características específicas y la historia de cada región. En las llamadas tierras bajas³⁵ las poblaciones menos numerosas, han sido víctimas en las últimas décadas de la expansión radial de las sociedades nacionales, desde los centros simbólicos y nacionales –normalmente las grandes ciudades, las capitales– hacia sus fronteras. Este movimiento expansivo, guiado principalmente por el capital, ha llevado a las zonas amazónicas la deforestación masiva³⁶ con la acción de las madereras y la instalación de la ganadería extensiva; también han llegado gigantescos proyectos de “interés nacional” como embalses, minas y explotaciones petroleras, que invaden y desplazan a las poblaciones nativas.

A partir de las décadas de los sesenta y los setenta nacieron las organizaciones indígenas ante la necesidad de enfrentarse a las empresas —principalmente transnacionales madereras y petroleras, apoyadas por el Estado— que amenazaban la integridad territorial. No es fortuito que las demandas y manifiestos elaborados por estas instituciones usen ampliamente la retórica ambientalista, al lado de la de corte étnico. De tal forma que los derechos indígenas a la territorialidad se unen con la necesidad de la protección del medio ambiente. Con estos objetivos se conformó en 1980 la CONFENIAE, que agrupó a nueve organizaciones regionales³⁷. Pero las ramificaciones organizativas de esta región van más allá de lo nacional. El hecho de que la amazonía sea compartida por varios países sudamericanos y el carácter transnacional de las empresas extractoras, ha motivado la organización igualmente transnacional de los pueblos indígenas de la amazonía incluidos dentro del territorio nacional de ocho diferentes países (COICA, 2002).

Por su parte, en la sierra se ha producido en los últimos cincuenta años una lenta articulación del movimiento indígena, apoyada por la Iglesia, los partidos políticos de izquierda, las centrales sindicales y una creciente intelectualidad indígena. En 1944 se fundó la Federación Ecuatoriana de Indios, bajo la influencia del Partido Comunista del Ecuador (Hidalgo, 2001: 62). La FEI, que agrupaba a comunas y sindicatos agrarios, dirigió sus acciones en contra de la usurpación de las tierras comunales, defendió a los sindicatos de huasipungueros en los litigios de aguas en zonas de las provincias de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi y Chimborazo, y planteó la eliminación de las formas serviles de producción y la aplicación de la legislación laboral. En los andes ecuatorianos las condiciones que marcan este proceso de reivindicaciones son la crisis de la pequeña producción campesina confrontada a las nuevas estrategias del capital, a la falta de tierras —agudizada por el crecimiento demográfico— y a la dura competencia del mercado. Por lo mismo uno de los reclamos permanentes fue el cumplimiento de la Ley Reforma Agraria de 1964 (Macas, 2002).

En 1972 se constituyó ECUARUNARI como organización indígena-campesina independiente, incorporando el componente étnico en las luchas y los debates del conjunto de organizaciones campesinas. Como respuesta a un proceso de cambio de los discursos reivindicativos, en los que los conceptos de nacionalidad, la territorialidad y la de-

fensa de la cultura, irán cobrando fuerza por sobre los criterios sindicales y clasistas (Macas, 2002).

El proceso organizacional en la costa resulta ser más fragmentado. Si bien varias de estas organizaciones participaron, a lo largo de estos años, activamente dentro de la CONAIE, lo hicieron de forma independiente y no como confederación regional. Alrededor de 1995 comienza a funcionar la COINCE (Confederación de Indígenas y Campesinos de la costa) como un primer intento de integración regional. Sin embargo en esta regional la mayoría de los cargos políticos habrían sido obtenidos por organizaciones de origen campesino, o *mestizo*³⁸, con los que las nacionalidades indígenas se sintieron desplazadas y desistieron de participar. Cuatro años después, a expensas de la propia CONAIE se convocó nuevamente a las nacionalidades indígenas de la costa para conformar la CONAICE (Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana) en la que se garantizaría que la dirección estuviera en manos de representantes de las nacionalidades indígenas³⁹. Pero no es sino hasta 2001 con el Primer Congreso de la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana, que se logra consolidar la regional.

En la práctica política dentro del movimiento indígena, considero⁴⁰ que el discurso reivindicativo de los representantes amazónicos está más influenciado por las corrientes etnicista y culturalista, haciendo un mayor énfasis en la autonomía y en las reivindicaciones puramente étnicas. Mientras que la dirigencia de la sierra parece, al menos en algunos casos, más cercana a una posición que incorpora un compromiso político más amplio con el resto de la población. Esto queda patente en las declaraciones de Ricardo Ulcuango dirigente de Ecuarrunari y ex-vicepresidente de la CONAIE:

“La CONAIE tiene clara la propuesta. Desde este punto de vista, las luchas que hacemos no hacemos solo para los indios porque, si hacemos solamente para los indios, tranquilamente podríamos negociar cualquier cosa... Por eso en la COANIE siempre estamos defendiendo a todos los pobres, siempre estamos defendiendo a todos los recursos del estado, siempre estamos peleando contra la corrupción, contra la explotación, entonces desde ese punto de vista la acción está de alguna forma encaminada hacia la verdadera constitución de un Estado plurinacional...” (Cucurella, 2001: 19).

Mientras estas dos posturas se han mantenido en pugna, aunque con cierto predominio de la regional de la sierra, los representantes de la costa han negociado con ambos sectores, apostando a ser el factor que desequilibre la balanza de poder dentro del movimiento indígena, aunque sin mucho éxito.

2.2.4.1 Las principales acciones del movimiento indígena

Sin duda, a pesar de llevar una larga historia a cuestas la mayor trascendencia del movimiento comienza con el levantamiento de junio de 1990, el cual representó la demostración más contundente del naciente protagonismo indígena. En la acción millones de indios ocuparon carreteras, haciendas, pueblos y ciudades de las provincias de la sierra norte, en dirección a Quito. No sacaron a vender sus productos agropecuarios a los mercados, como una demostración del papel preponderante que juegan en la sociedad como abastecedores de alimentos. Las demandas del levantamiento indígena giraron en torno a demandas económicas: tierra, agua, obras de infraestructura, mejores precios para los productos agrícolas, asignación de recursos para la educación bilingüe. El levantamiento de los indígenas ecuatorianos de 1990 marca un punto de inflexión en el espectro político de ese país norandino. Implica la emergencia política de los pueblos indios, mediante una acción organizada y de alcance nacional que los ubicó en el centro del debate político. En palabras de Fernando Larrea,

“La irrupción india para la sociedad nacional significó el despertar de un letargo sustentado en la quimera del desarrollo y de la construcción de una institucionalidad democrática sin participación social” (Larrea, 1998: 60).

Posteriormente en 1992, en coordinación con otras organizaciones sociales se realizó una protesta por los 500 años de invasión, genocidio, etnocidio y exclusión social de las nacionalidades y pueblos indígenas de América (CONAIE, 2001: 23). En 1994 se logró bloquear y reformar parcialmente la ley de Reforma Agraria que representaba “una propuesta de modernización capitalista” del agro ecuatoriano (Dávalos, 2001: 7). Ante la necesidad de construir un instrumento político independiente de los partidos tradicionales se fundó en enero de 1996 el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País

(MUP-NP). En 1997 la movilización indígena junto a otros sectores sociales organizados se logró la destitución del corrupto presidente Abdalá Bucaram. El 16 de enero de 2000 se convocó un levantamiento que culminará el día 21 con la toma del Congreso Nacional y del Palacio de Justicia y el consecuente golpe de estado que derrocó al presidente Jamil Mahuad. Este levantamiento “abrió la posibilidad de un debate nacional sobre la reforma política del Estado Ecuatoriano” y fue acompañado por una crítica radical del sistema de representación política vigente (Dávalos, 2001: 7). El último levantamiento producido en febrero de 2001, durante el gobierno de Gustavo Noboa, tuvo como resultado la constitución de las “Mesas de Diálogo” como un espacio político de toma de decisiones en el que el movimiento indígena era reconocido como una opción real de poder. Con la consigna de “Nada solo para los indios” se “volvió a demostrar que el movimiento indígena es la única fuerza social con estructura organizativa y capacidad de movilización en Ecuador” (Lucas, 2001: 77).

A finales de 2002 este largo proceso de organización y consolidación del movimiento indígena, en tanto movimiento social legítimo y viable, se ha concretado en la victoria electoral obtenida, en las elecciones presidenciales, por el ex coronel Lucio Gutiérrez, abiertamente apoyado por la CONAIE y el MUP-NP. Si bien las posibilidades de transformación real de la sociedad ecuatoriana son aún inciertas, la presencia del movimiento indígena dentro, y al lado, del gobierno abre un nuevo horizonte de posibilidades, en el camino de la nación plurinacional. Y es, desde ya, una victoria para los sectores populares ecuatorianos, especialmente lo indígenas, cuya fuerza no sólo radica en su cada vez mayor capacidad de convocatoria, sino en su intención de incorporar a nuevos sectores sociales, y acompañar las demandas étnicas con una propuesta orientada a la transformación estructural de la sociedad ecuatoriana⁴¹.

2.2.4.2 Factores de la emergencia indígena

El movimiento indígena se desarrolla como una respuesta ante la cada vez mayor precariedad de vida de los indígenas, causada por diversos factores. Mientras que en las *tierras altas* el movimiento se presenta como una lucha contra su marginalización y empobrecimiento, en las *tierras bajas* la movilización se presenta como una respuesta a su

rápida y brutal incorporación a la sociedad nacional y global, producida por la expansión capitalista sobre esas regiones.

También cabe señalar la intervención creciente de actores externos, antropólogos, misioneros, militantes, activistas, que son portadores de nuevos discursos y de recursos financieros importantes, que han servido y sirven de mediadores entre las comunidades y el mundo exterior. Si bien, es cada vez más importante la presencia de los propios indígenas en estas labores. De hecho uno de los elementos fundamentales dentro del proceso de organización ha sido el acceso a la escolarización y formación de una nueva elite intelectual indígena, que ha ido ocupando los puestos más importantes dentro de las nuevas organizaciones. Esta intelectualidad actúa fundamentalmente como mediadores entre las expectativas y necesidades locales y los interlocutores externos, apropiándose de las retóricas y los códigos culturales necesarios. Serían verdaderos “corredores interculturales” como indica Miguel Alberto Bartolomé (1995:233).

Por su parte el contexto internacional parece ser cada vez más favorable a la defensa y promoción de las poblaciones autóctonas y de su entorno. Algo muy relacionado a la “coyuntura ecologista” que ha motivado que distintas agencias internacionales apunten hacia los indígenas como los actores que han sabido convivir con su medio ambiente de forma más adecuada, incluyéndolos en diversos programas incluso a despecho de los gobiernos nacionales (Albó, 1997: 35).

Para Christian Gross, el neoliberalismo dominante y globalización, afectó las formas organizativas que estructuran el campo social.

“...la apertura económica indiscriminada, el cuestionamiento del corporativismo sindical y la crisis de los actores de clase, la creciente retirada del estado protector, el crecimiento del sector informal... provocan en las sociedades afectadas... un gran desorden y la necesidad de una recomposición del tejido social. Sin duda alguna puede entenderse que los procesos de cambios que afectan a las comunidades indígenas forman parte de esas dinámicas” (Gross, 2000d: 101).

En Latinoamérica se habría desarrollado un proceso modernizador que no cubrió las expectativas de progreso y que terminó por hundirse junto al modelo desarrollista (Gross, 2000d). Ante esta situación, Xabier Albó indica que los pueblos indígenas tienden a cuestionar el discurso “civilizatorio” occidental y a buscar, desde sus propias raíces,

una vía alternativa (Albó, 1997: 34). De manera general, según estos autores el movimiento indígena habría respondido a un nuevo contexto internacional en medio de una creciente preocupación por la diversidad cultural.

Todos estos factores se conjugan para desestabilizar las antiguas formas de dominación social y de regulación política, que impele a las comunidades a desarrollar nuevas estrategias, a definir un nuevo modelo (y estrategia) de articulación con la sociedad dominante que podría resumirse como:

“...una voluntad de integración y de modernización sin pasar por la asimilación ni el mestizaje biológico y cultural, sino por una instrumentalización de la identidad, o sea, de la diferencia; todo esto con el objetivo de obtener reconocimiento de derechos particulares y la defensa de intereses colectivos” (Gross, 2000a: 21).

Por lo que el la instrumentalización de la etnicidad sería más un intento por repensar la ciudadanía, para superar la marginación y la dominación, y no un deseo por abandonar la modernidad. La revalorización de las identidades étnicas no es, principalmente, un cuestionamiento a la modernidad, pues son una de sus consecuencias, sino un valioso recurso que les permite luchar contra la estigmatización, construir una identidad positiva y acceder a bienes estratégicos (simbólicos y materiales) nuevos que asegure su incorporación a una ciudadanía redefinida.

2.2.4.3 La revolución de las representaciones: nuevas fronteras

El indígena se ha ido construyendo, en el Ecuador, como actor político pero también como un actor capaz de ser protagonista de su desarrollo económico. Aunque, como traté de indicar arriba, en este proceso de también ha intervienen variables “externas”, algunas de ellas socio-estructurales.

La desregulación del mercado del trabajo y la reestructuración neoliberal de la economía, son procesos que han afectado el propio entramado social. La integración social, la ciudadanía, ya no pasan por un modelo homogéneo, en el que los actores se institucionalizan mediante la incorporación a una economía ‘formal’ principalmente por la vía del trabajo asalariado. El protagonismo parecería pasar hacia los márgenes del sistema, hacia los sectores ‘informales’; por el camino de la descentralización y el desarrollo local, hacia el movimiento centrífugo

de lo social. Esto da espacio a reordenamientos diferentes del proyecto moderno, acoplándose a la creación de gestores periféricos del desarrollo, actores periféricos de la nueva modernidad nacional que, al mismo tiempo, romperían con el imaginario de la gran comunidad nacional y dirigiría su mirada hacia los fragmentos.

En el plano del desarrollo, en la actualidad se apuesta fuertemente por la intervención en ámbitos focalizados, en busca de desarrollar el llamado Capital Social⁴² local. Aquí aparece una doble tensión a la que hay que prestar atención. Desde el punto de vista económico se considera a ciertos sectores marginados y localizados, como los nuevos actores dentro de una economía descentralizada en un ámbito de participación autónoma, asociada a prácticas de autogestión, involucrando particularidades culturales (*desarrollo con identidad*), y por tanto, menos regulada y más democrática. Pero la descentralización, puede ser vista, también, como una nueva tecnología de control social, que estaría más relacionada con la aplicación del modelo neoliberal, que con la práctica, en la esfera social y económica, de principios democráticos que renueven la vida política.

Esto estaría vinculado a la concepción de las nuevas políticas culturales, como un neo-indigenismo impulsado por los estados, que presenta ventajas frente a los anteriores modelos asimilacionistas. Una política que no se puede separar de otras estrategias dirigidas por el estado, como la reestructuración y descentralización neoliberal.

“Los traspasos de fondos públicos y de competencias en dirección a lo local, la promoción de iniciativas llevadas a cabo dentro de un marco que se quiere comunitario, la puerta abierta a las ONG’s que han hecho de esta filosofía autogestionaria una especialidad, deben permitir al Estado legitimar su retiro parcial (presentado como una condición para una democracia realmente participativa), pero asegurándole un cierto nivel de gobernabilidad.” (Gross, 2000e: 125)

El reconocimiento de las autoridades locales se convierte en una necesidad de la acción pública que exige interlocutores y mediadores, lo cuales son conducidos por el estado al rol de agentes locales de desarrollo. Es una estrategia de intervención de baja escala que recupera las demandas y las viejas formas de organización hacia una lógica que se piensa moderna y en correspondencia con los nuevos imperativos democráticos.

Al lado del neo-indigenismo estatal, está el neo-indigenismo no gubernamental, aquel de la iglesia, de una multiplicidad de ONG's, nacionales y extranjeras, especializadas en alguna categoría vigente (derechos humanos, ecología, el desarrollo sostenible, etc.) que han ido reconstruyendo las realidades locales al ritmo de sus visiones y necesidades.

Las organizaciones políticas indígenas son conducidas a expresar sus propias demandas tomando prestado (en la mayoría de los casos) el repertorio discursivo producido por aquellos. Dirigidas hacia el exterior, sus demandas deben ser legibles y consideradas legítimas. La performatividad de la retórica identitaria se hace sentir, también por reflejo, en el seno mismo de las poblaciones indígenas y sus organizaciones políticas, ella ofrece un nuevo esquema de interpretación de su propia praxis y por tanto contribuye a su transformación, es la entrada a la dialéctica identitaria propia de la etnicidad (Gross, 2000d).

Bonfill Batalla advertía que junto a las identidades “étnicas históricas” —que se corresponderían en la nomenclatura actual ecuatoriana a las identidades de los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas— se va formando la “identidad genérica del indio” que no se funda en una cultura en común, sino en una situación subalterna compartida de origen colonial (Bonfil, 1988: 84-86). La identidad genérica ha resultado un fuerte elemento de cohesión dentro del movimiento indígena, y ha sido promovido intensamente, con la utilización de un lenguaje tendente a generalizar las virtudes del mundo indígena. Pero el Estado también ha intervenido activamente en la creación de una identidad indígena genérica, legislando para y sobre los pueblos indígenas en general, estableciendo derechos y políticas indígenas. En este sentido es partícipe del establecimiento de las nuevas fronteras étnicas, incluyendo o excluyendo poblaciones dentro de su relación con lo indígena, mediante el reconocimiento de interlocutores legítimos, a través de la asignación recursos que orientan acciones futuras dentro de la organización indígena.

Dentro de las sociedades nacionales, partiendo desde la época colonial, la población indígena se ha constituido como una categoría genérica y al mismo tiempo como una categoría jurídica. En los últimos años se ha logrado pasar de una condición de minusvalía y tutela estatal, a quedar encerrados en otra categoría, la de la pertenencia a una comunidad étnica que permite acceder a derechos particulares. El estableci-

miento actual de acciones políticas de reconocimiento o negación del indígena, necesariamente involucra nuevas tecnologías de diferenciación. La administración necesita determinar efectivamente qué poblaciones se encuentran cobijadas bajo los nuevos estatutos. Más aún cuando la nueva situación es pensada como durable, o incluso definitiva.

El reconocimiento de esa pluralidad, es al mismo tiempo su encierro⁴³. Si la situación anterior se podía caracterizar por la incertidumbre de quines se manejaban entre un supuesto arcaísmo marginal y su incorporación, a la nación y a la modernidad, por la vía de la ‘aculturación’ y el mestizaje. Ahora, la situación actual se encamina a ser el punto de llegada, es la oportunidad de definir y cerrar los espacios de la ‘otra’ nación, hacer el censo definitivo de la diversidad. Y, finalmente, recomponer la nación, una vez que se a situados a cada quien en su sitio correspondiente.

“De tal modo que las nuevas políticas indigenistas, supuestamente más respetuosas de los derechos indígenas, funcionarían en realidad como una especie de Caballo de Troya: bajo la voluntad de otorgar y de reconocer la autonomía, lograrían de un modo “perverso” controlarla, limitarla o, simplemente, negarla” (Gross, 2000d: 106).

Pero la posibilidad de fijar la diversidad puede ser sólo una apariencia, porque la movilidad social hacia la indianidad puede generar espacios de incertidumbre, a partir de los múltiples y particulares recorridos posibles hacia ella, principalmente desde las periferias de la etnicidad.

No obstante, no se debe menospreciar el papel de las políticas neindigenistas, tendentes objetivar una vez más lo indígena, la otredad, mediante su demarcación. Mediante construcciones jurídicas y políticas particulares, que seccionan el conflicto social, se demarcan pobreza, injusticias y ejercicios violentos (físicos y simbólicos) entre dos nuevos ámbitos, entre lo étnico y lo no étnico. Forjándose así, un renovado sistema de categorización y control social.

Al mismo tiempo, paradójica y contradictoriamente, la emergencia de la nueva etnicidad, claramente señalada como una identidad étnica instrumentalizada en términos políticos, significa una fragmentación del tejido social nacional. Implica la formación de nuevas fronteras socioculturales (reacomodo de territorios, derechos, representaciones sociales) una parcelación del espacio social que contesta fuerte-

mente cualquier proyecto de construcción nacional basado en una homogeneidad cultural, y en cambio, promete un camino de integración social alternativo, una ciudadanía, una nacionalidad revisadas, que habría que pensarlas como un movimiento de los márgenes, de las identidades diversas hacia el centro y no como la expansión de una identidad central que cobijaría y diluiría a las demás.

La diversidad, objetivada por la diferencia indio/no-indio, pasa de ser una categoría social, un hecho que otorga sentido a la estructura jerárquica de la sociedad y pone los límites de la nación (en el doble sentido de demarcación y de freno), a ser un elemento fundacional de la nueva ciudadanía. Los límites étnicos en movimiento han impuesto nuevas fronteras a lo nacional, y una ruptura ideológica con la anterior visión de nación, propagada por las elites dirigentes.

Es necesario un reajuste de la comunidad imaginada, para lo cual la antigua amenaza de la indianidad, como lastre, como anclaje al pasado, debe ser repensada. La clave para esta revisión podría estar en el propio discurso identitario indígena, que al unísono del reclamo de derechos particulares y el reconocimiento de una autonomía relativa, son regularmente acompañados por una afirmación de pertenencia a la nación⁴⁴.

De hecho, en la actualidad, ya se estaría produciendo un cambio sustancial en el espacio de las representaciones sociales. El indio imaginado, siempre como amenaza o como lastre, enajenado de su condición de actor social viable, se ha concretado, ha tomado cuerpo en los hombres y mujeres, en sus comunidades, sus organizaciones, y se ha impuesto como un agente social actualizado que lucha contra formas de dominación y exclusión social. Esto además favorece la elaboración de una identidad positiva que ayuda a subvertir la violencia simbólica ejercida durante tanto tiempo y necesaria para la reproducción del antiguo orden.

“Poco a poco, entonces, el vocabulario de la etnicidad y su gramática se difunde y se incorpora como parte de un nuevo imaginario o sentido común. Se convierte de este modo en una nueva doxa... [dentro de la que] Cada comunidad por ser ‘indígena’ (portadora de una cultura y de derechos propios y ahora valorizados), puede aspirar a disponer de un capital simbólico nuevo, un capital a negociar en los mercados de la ayuda y de la cooperación internacional” (Gross, 2000d: 111).

La etnicidad se ha convertido en un capital simbólico que parece tender a remontar su valor de transacción con respecto a otros capitales. Hoy lo étnico ha ganado valor, es algo legítimo, atractivo y capaz de atraer proyectos, es decir dinero. El capital simbólico de la etnicidad se ha convertido en una de las pocas opciones de entrar al mercado global de capitales, con lo que puede tender a convertirse en un ‘modo de vida’, remodelando la etnicidad en términos de una “marketable identity” (De Vos, 1995).

Me atrevería a decir, que ser indio puede ser hoy en día no sólo un reclamo legítimo y efectivo, sino tal vez la única salida para algunos sectores de la sociedad. No olvidemos que la revitalización étnica y la aparición de estas organizaciones y proyectos no gubernamentales de tinte *etnófilo*, van aparejados con una gradual, pero contundente, contracción del estado y de sus deberes de cubrir ciertos servicios básicos. En situaciones difíciles donde hace falta de todo y donde lo que abundan son las presiones externas, cualquier recurso o apoyo es de gran importancia. Poder transformar el capital simbólico en capital económico –bajo los nuevos paradigmas de la cooperación para el desarrollo– o simplemente en protección puede ser vital.

Se trata de una verdadera transformación dentro de las representaciones sociales, al punto que el indio antes duramente estigmatizado, se encuentra ahora dotado de un capital simbólico que lo ubica en una posición de relativa ventaja con respecto al resto de los sectores subalternos.

2.3 El segundo recorrido: de Comuneros a Huancavilcas⁴⁵

2.3.1 Nuevos contextos, nuevas retóricas: aprendiendo a ser “indígenas”

La subsistencia de las Comunas no está condicionada únicamente por las amenazas ‘externas’ e ‘internas’. También se presentan algunos espacios, a explorar, que pudieran favorecer la continuidad del proyecto de vida comunal. Estas alternativas parecen converger en la incorporación plena dentro del movimiento indígena, que más que acceder a puestos de representación dentro del mismo⁴⁶, implicaría seguir un proceso similar de fortalecimiento organizacional y de recom-

posición identitaria. Con esto último no me refiero únicamente a la variante étnica o etnicista, sino de manera más general, a la necesidad de fortalecer un *ethos* colectivo, como contraparte a las fuerzas centrífugas, e individualizantes, que cuestionan la existencia comunal.

No se puede confundir la presencia de representantes de las Comunas dentro de la CONAIE, el reconocimiento político realizado desde las instancias dirigentes del movimiento indígena de la existencia del pueblo o la nacionalidad Manta Huancavilca o la inclusión de las Comunas dentro de los beneficiarios del PRODEPINE, con la participación plena –material y simbólica– dentro del mundo indígena. La posibilidad de convertirse en actores constituyentes del movimiento indígena, reconocidos dentro y fuera del mismo, implica reconquistar un lugar dentro del imaginario ecuatoriano de lo indígena. Encajar dentro de los parámetros establecidos desde el *campo de producción de alteridades* y hacerse merecedor de la categoría étnica.

Mientras esto no sea así, las Comunas seguirán existiendo dentro de un espacio ambiguo de las representaciones dominantes. La condición de cholo, la más ampliamente difundida para designar a los comuneros y comuneras, no parece denotar claramente una frontera dentro del mapa vigente de las diferenciaciones socioculturales. El blanco-mestizo, descendiente de criollos y europeos se representa como here-



dero del poder y las virtudes producidas por un tipo de mestizaje positivo que lo ubica efectivamente dentro de una sociedad marcada por la dicotomía indio/no indio. El cholo como negación del blanco y del indígena, no parece tener una clara ubicación en ese sistema. El cholo, aparentemente, ha dejado de ser indio pero aun no es blanco y aparece como una identidad truncada en su esencia.

El cholo queda así atrapado en un espacio liminar producido por una sociedad en la que se ha estigmatizado y negado lo indio, pero que al mismo tiempo no logran crear los mecanismos que, acompañando a la dominación cultural, permitan que aquellos que producto de tal situación “dejan de ser indios” puedan incorporarse plenamente al Ser nacional-mestizo, y puedan disfrutar, a su vez, del patrimonio nacional cultural correspondiente. Dominación cultural y desigualdad social son la realidad del cholo.

Hasta aquí he mencionado las connotaciones del término cholo en tanto criterio de categorización externa, pero no podemos olvidar que también funciona como referente de adscripción (Jenkins, 1986). Para los comuneros y comuneras, el término de cholo ante todo refiere a su pertenencia a un grupo diferente del de los “blancos” y no un indicador de mestizaje (Álvarez, 1999[1995]: 265). El término de “blanco” es ampliamente usado para designar a quienes no son ajenos a las comunas, principalmente si vienen de un medio urbano. De hecho al término de cholo, algunos comuneros le reconocen un contenido peyorativo (Bazurco, 2002: 35), con lo que adquiere sentido únicamente como diferenciación del “blanco”.

Las consecuencias directas de que no se reconozca la condición étnica de las Comunas, se hacen realidad en las agresiones a su territorio y el desamparo jurídico que las permite y alienta. La Constitución de la república ecuatoriana garantiza, en la Ley de los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas y Negros, que las tierras comunitarias son inalienables, inembargables e indivisibles. Con lo que la venta (voluntaria o bajo coerción) de tierras comunales sería, por principio, nula. No obstante, como indica un funcionario del Ministerio de Agricultura y Ganadería –institución encargada, bajo el mandato de la Ley de Comunas de velar por el bienestar de las mismas –, la lectura interesada, o mejor condicionada por el modo de representaciones dominante, de la Constitución hace posible que la compra de territorio comunal se produzca de manera “legal”.

“...en la actualidad sí se dan esos casos [de venta de territorio comunal], pero qué pasa, cuando dicen los notarios que no hay escritura, los moradores [interesado en vender] dicen ‘pero aquí no se habla de cholos’. Aquí dice de los pueblos indígenas, de negros, entonces dicen que aquí no está prohibida la venta de las tierras comunitarias, digamos en la costa, entonces los notarios hacen las escrituras y el que tiene la autoridad inscribe. Eso está pasando en todas las Comunas y no lo podemos controlar nosotros, porque yo de abogado de los comuneros [que venden tierra] yo citaría: ‘¿Dónde dice aquí que está prohibida la venta de la tierra de los cholos?, aquí no habla de cholos, habla de negros e indígenas, yo digo que los indígenas están en la sierra... Al menos eso es lo que interpretan los notarios, los cholos dicen que son descendientes de los Huancavilcas, de los Punáes, eso fue hace más de 1600 años, entonces ya no existen los indígenas aquí en la costa, que sean descendientes es otra cosa, ya se perdió la identidad. Entonces eso pasa, o sea en la actualidad así se siguen vendiendo tierras, porque a mí me consta” (Bazurco, 2002: 86).

Un claro ejemplo de como actúan y son usadas dentro de las prácticas cotidianas las representaciones de la diferencia, asignando o negando cualidades y derechos. La instrumentalización de una categorización externa, pero también de una identificación por parte de quienes desean vender la tierra, que niega las particularidades socioculturales, en función de un objetivo concreto: la “libre” compra venta de territorio comunal.

Entre los científicos sociales también se ha impuesto la imagen no indígena de las Comunas, bajo el criterio de la “aculturación” y, en el mejor de los casos, del mestizaje de la población comunera, como advierte Silvia Álvarez (2002d: 90-91). Ante la inexistencia de comunidades que coincidan con la imagen dominante del indio la antropología social le ha dado la espalda a las Comunas. No es un descubrimiento que la mayoría de los trabajos disponibles sobre estas poblaciones son más bien de corte etno-histórico, investigaciones de archivo, que aún sin proponérselo remiten la existencia étnica al pasado. La excepción, hasta el momento, ha sido sin duda el trabajo etnográfico de Silvia Álvarez que por su valor y extensión, se convierte en obligada referencia.

Bajo estas premisas las Comunas se enfrentan a la necesidad de resignificar su diferencia, o simplemente de dotarla de marcadores visiblemente étnicos. De hecho ya ha comenzado una apropiación de la

retórica etnicista por una parte de la dirigencia de la Federación de Comunas del Guayas y de algunas Cabildos comunales. Aunque esto no parece ser nada nuevo. Ya en 1988, en el “Seminario de Nacionalidades Indígenas” y en presencia de sociólogos dudosos de la existencia étnica en la PSE, los representantes de la Federación de Comunas del Guayas manifestaron –en el documento de saludo al seminario– su decisión de “defender y desarrollar la identidad cultural y el patrimonio territorial” heredado de sus antepasados (Álvarez, 1999[1995]: 23).

De forma paralela a la histórica Federación de Comunas, el 2 de marzo de 2000 se constituyó el Movimiento Indígena de los Pueblos Mantas Wankavilkas y Punaés⁴⁷ (MIPMAWPU) con el objetivo de representar a los pueblos indígenas de la costa, al considerarse que la FCG no los representa adecuadamente. En realidad la FCG, debido a su conflictiva relación con el proceso de gestación de la CONAICE, abandonó un espacio de representación, el cual pretendía ser ocupado por el MIPMAWPU bajo auspicios de algunos dirigentes de la propia CONAICE, como se ve claramente en las palabras de un dirigente de dicha organización:

“Si es que la Federación de Comunas quiere mantenerse como tal representando al pueblo Manta Wankavilka, pues entonces que sea Federación de Comunas Manta Wankavilka del Guayas, así se representaría al pueblo con una identidad. Caso contrario los Manta Wankavilka ahorita están en la Federación de Comunas porque son Comunas pero no hay ni una organización como propio Manta Wankavilka. Entonces hay que impulsar una organización de los pueblos Manta Wankavilkas que ya existe, el MIPMAWPU, punto, esa es la organización con que venimos trabajando, por lo tanto esa organización debería ser reconocida por el Congreso de las Nacionalidades, para que los Manta sean filiales directos de la CONAIE a través de este movimiento” (Dirigente de la CONAICE).

Aparentemente la sola mención explícita del carácter indígena de la organización le otorgaría mayor aceptación dentro del movimiento indígena, al menos para algunos dirigentes. Por otro lado el nacimiento de una nueva organización permitía pasar por alto los problemas internos de la FCG que amenazaban con producir un vacío de poder en la región. Sin embargo, como se pudo comprobar sobre terreno, el MIPMAWPU no parece ser una organización reconocida por las Comunas, salvo alguna excepción. Por el contrario la FCG, a pesar de

las luchas internas⁴⁸ es ampliamente conocida y reconocida como la organización regional legítima e histórica de las Comunas.

Otro interesante ejemplo del interés por la ‘etnización’ lo podemos encontrar en la Comuna de Aguas Blancas, poseedora de un museo vinculado a un importante yacimiento arqueológico. En esta Comuna converge la posibilidad de expresar una identidad colectiva, claramente articulada con un pasado recreado fundamentalmente bajo el influjo de una mirada museográfica, con la necesidad de hacerlo en términos competitivos dentro del sector turístico. La reconstrucción étnica transcurre en el “espacio de la puesta en escena de la historia, la tradición y la identidad construidas para el consumo de turistas”, lo que implica que la identidad recreada “acusa rasgos de negociación que la hacen moverse con libertad entre la resistencia y la adhesión al mercado, al Estado y a la Nación” (Morales, 1998: 318)⁴⁹. Aquí la expresión de la identidad se somete al estereotipo del consumidor, es objetivada y simplificada para su consumo, adquiriendo sus formas más folclóricas⁵⁰.

Precisamente en esta comunidad se realizó en septiembre de 2001 el “Encuentro de Reflexión de la Nacionalidad Manteño, Huancavilca, Punae” organizado por la Unión de Comunas del Sur de Manabí (UCOSUM)⁵¹ y auspiciado por el PRODEPINE. El “encuentro” funcionó, en la práctica, como un curso o taller en el que el “facilitador” –un sociólogo local– se encargó de dar una conferencia a los comuneros y comuneras presentes sobre lo que debía entenderse como identidad Manteño Huancavilca. Para esto hizo servir información que permitía hacer un recorrido histórico de estas poblaciones, de tal manera que se resaltarán la continuidad étnica en la región y, además, criticó la representación dominante de lo indígena.

“Un baile, un amuleto, una alpargata no son condiciones suficientes para reconocer a un grupo indígena... La ausencia de aquellos rasgos culturales considerados como “tradicionales” no es suficiente para descalificar la existencia de los grupos indígenas en Guayas y Manabí” (Castro, 2001: 2).

Lamentablemente, se cayó en la tentación de pretender explicar a los propios actores, la forma que debe adoptar la expresión de su identidad, haciendo del encuentro un verdadero ejercicio de “ventriloquia” (Guerrero, 2000), finalmente rechazado por la comunidad, al entender que no se cumplían las expectativas del encuentro⁵². Este even-

to se reinició 15 días después, en un Comuna cercana (Las Tunas) y adquirió un tono similar al anterior. La deriva de los organizadores lo convirtió en un debate entre sociólogos, acerca de la historia, la memoria histórica y la etnicidad de los comuneros y comuneras. A propósito, lo más rescatable del evento fue la aportación de un comunero, que en medio de tanta nomenclatura especializada, interrumpió la discusión para decir simple y contundentemente que “nos reconocemos como comuneros y vivimos el presente”, para a continuación pedir que se traduzca todo lo expuesto en un lenguaje asequible para todos.

La principal razón por la que me he detenido en este ejemplo, es que representa perfectamente una de las opciones a seguir, por parte de las Comunas, dentro del proceso de reconstitución identitaria. La incorporación de un modelo de etnicidad prefabricado por intelectuales ajenos a las Comunas. La alternativa de asumir un proceso de etnogénesis tutelada, impuesta por encima de la realidad sociocultural y por los criterios de adscripción étnica objetivamente existentes.

Volviendo a la Federación de Comunas, una vez resueltos sus problemas internos, parece decidida a tomar las riendas del reforzamiento identitario, a través del “Proyecto de Reconstitución del Pueblo Wuankavilka, Manta, Puná”. Con el mismo se pretende, de manera general, “la recuperación de la Identidad de este Pueblo ancestral de la Costa Ecuatoriana”. Y de forma particular:

“Abrir un espacio de formación de los dirigentes de los cabildos comunales, líderes mujeres y jóvenes en un proceso de reconstitución del Wuankavilka, Manta, Puná... Abrir un espacio de discusión sobre los elementos constitutivos del Pueblo Wuankavilka, Manta, Puná, en cada una de las 72 comunidades... Crear las condiciones políticas para el reconocimiento de nuestra cultura” (FCG, 2001).

En términos concretos se busca realizar un encuentro para consensuar los términos para la expresión identitaria, así como sus contenidos. La justificación expuesta para emprender este proceso, no es más que la necesidad de defender las condiciones materiales mínimas para la supervivencia de las Comunas, entre ellas por supuesto, el territorio.

“La defensa del territorio se presenta como el eje de nuestras reivindicaciones, ya que la existencia de nuestra cultura depende de éste. Cual sería nuestra condición sin territorio sobre el cual ejercer soberanía? Cual sería el rol del cabildo sin territorio base de su gobierno? De don-

de las comunidades extraerán los productos para el consumo y la sobrevivencia que les permita aunque en términos desiguales mantener relaciones comerciales con otros sectores y con esto su libertad económica? Como construir relaciones de parentesco que permita crear mecanismos de sobrevivencia fuera de la red económica?” (FCG, 2001).

Es interesante señalar que los planteamientos del MIPMAWPU sobre la “defensa de cultura” y la identidad, son mayormente formales –e incluso ajenos a la realidad comunal– dando por hecho la existencia de las mismas. La propuesta que defiende la FCG, por el contrario, busca una reflexión colectiva en busca de los “elementos básicos de la identidad”, y enmarca la reconstitución dentro de las históricas reivindicaciones sociales de las Comunas. Esto por supuesto sitúa el proceso dentro de la realidad comunera y lo aleja de la simple puesta en escena de la etnicidad.

2.3.2 *Pueblos, Nacionalidades y mestizos*

La estructura organizativa de la CONAIE ha establecido un orden jerárquico en base a las categorías de *Pueblo* y *Nacionalidad*. La entrada de la FCG implicó la asignación de una de estas categorías y ante la evidencia de que en las Comunas de la PSE se había ‘perdido’ el idioma nativo, no parecía aplicable la categoría de *Nacionalidad*, que como se indicó anteriormente está relacionado a la existencia de este marcador étnico. Por descarte, sólo era posible otorgarles a las Comunas la categoría de *Pueblo*. Ahora bien, esta última categoría había sido empleada antes para designar la diversidad de “colectividades originarias” existentes dentro de una *Nacionalidad*, en concreto de la nacionalidad Kichua⁵³. De hecho, la noción de *Pueblo* parece más un concepto *ad hoc* que permitía dar cuenta de la necesidad de una representación política equilibrada dentro de la CONAIE⁵⁴, que un intento analítico de ordenar la diversidad.

De todas maneras estos criterios parecen ser, en estos momentos, bastante flexibles. Ya en el Primer Congreso de la CONAICE, ante las divergencias entre las nacionalidades indígenas presentes (Awa, Epera, Chachi y Tsachila) y frente a la posibilidad de no contar con las firmas de representantes de, al menos, tres nacionalidades indígenas en el acta de fundación de la CONAICE⁵⁵, se discutió otorgarle al pueblo Manta-Huancavilca el estatuto de nacionalidad. El argumento más usado

por los dirigentes indígenas opuestos a reconocer el estatuto de pueblo o nacionalidad⁵⁶ indígena, de los comuneros y comuneras de PSE, es la falta de un idioma propio y la consecuente condición de mestizaje. Aunque en la dinámica del congreso terminó por aceptarse la presencia de los Manta-Huancavilcas en igualdad de condiciones.

Sin embargo, la propia adjudicación de la categoría de pueblo o nacionalidad les impone, a los comuneros y comuneras, la utilización de un nombre étnicamente aceptable y que pueda corresponderse con dichas categorías. No parece aceptable que puedan ser el Pueblo de las Comunas o la Nacionalidad Comunera. Una gran parte del resto de los pueblos (y nacionalidades) indígenas está también organizado en comunas. La comuna es de hecho un término genérico, que no está dotado de los atributos simbólicos necesarios para signar a un pueblo indígena. Más aún si además de no ser un nombre propio, la comuna es evidentemente un término castellano.

¿Pero qué ocurre cuando dentro del devenir histórico concreto de un pueblo, este es capaz de apropiarse de un término genérico y dotarlo de sentido, de tal forma que pueda designar a sus mujeres y hombres, ancianos y niños, como diversos con respecto al resto de la sociedad nacional?

La ignorancia sobre las particularidades de las Comunas y la propia fuerza de las representaciones dominantes sobre la etnicidad permite ejercer un tipo de violencia simbólica inaceptable. La capacidad de nombrar al ‘otro’, de alienarlo incluso de su capacidad de enunciar su propia singularidad –real o imaginada– en términos coherentes con su autopercepción⁵⁷.

Es importante decir que los argumentos sobre la ‘calidad’ étnica, no sólo se emplean para cuestionar a quienes se consideran mestizos. Es muy clara la escena producida en medio de uno de los momentos más difíciles del ya mencionado Primer Congreso de la CONAICE –la expulsión de la nacionalidad Tsachila. Cuando inmediatamente después de que un representante chachi le echara en cara a un Comunero de las PSE su carácter mestizo, por el hecho de hablar únicamente en castellano, un dirigente tsachila acusó a los Chachi de haber perdido su identidad debido a que ya no se visten como sus antepasados. En estas situaciones –encuentros, congresos, asambleas– la identidad debe ser expuesta. En cada participación, cuando el orador (indígena) comienza su exposición con unas palabras en su idioma materno, nos

encontramos ante un esfuerzo comunicativo que no tiene nada que ver con la oralidad⁵⁸. El despliegue de vestimentas y otros marbetes étnicos, no es nada inocente o casual. La identidad está ahí para ser visible (Gross, 2000b).

En este complejo juego de diferenciaciones centrado en la categoría genérica de indio algunos resultan ser más indios que otros. Se resalta así el contenido político que adquiere la etnicidad, incluso en el marco de las relaciones interétnicas dentro del propio movimiento indígena. El capital simbólico etnizado es en este contexto fuente de legitimidad, de credibilidad y uno de los componentes más importantes del capital político indígena, por lo que se convierte también en un instrumento de lucha.

2.3.3 *“Yo soy más indio que tú”. El difícil proceso de rearticular la etnicidad*

Los procesos de renegociación de las fronteras étnicas o de etno-génesis, si se prefiere, vienen siendo afrontados por no pocos pueblos que antaño parecían cómodamente ubicados dentro de una identidad mestiza. Los Mames al sur de México, los Kankuamo, los Yanacona y los Muisca en Colombia, comunidades mayas en Guatemala, campesinos del Chapare en Bolivia y los Comuneros de la Península de Santa Elena en Ecuador, son algunos de los pueblos que han “reencontrado sus raíces” o “redescubierto” su identidad.

Ahora bien, estos procesos no se corresponden con una simple apropiación de la retórica étnica, o con una nueva expresión ‘performativa’ de una identidad colectiva previa. Por el contrario, es preciso articular una amplia gama de recursos –jurídicos, simbólicos, materiales, políticos, culturales– que permitan renegociar la diferencia de una manera efectiva. Es decir que los contenidos étnicos seleccionados y la forma en que son expresados mediante su apropiación identitaria, sean reconocibles por los demás como indicadores de una diferenciación étnica.

La construcción y subsistencia de un grupo diferenciado precisa, además de la adscripción interna, un re/conocimiento externo que participe en la delimitación de la frontera; que con su propia identificación confirme y valide la identidad del otro. Es preciso que exista una “congruencia” (Wallman, 1978: 208) en la interpretación de la frontera étnica.

nica, es decir una lectura equivalente –desde ambos lados– de la diferenciación. Por lo que la propia existencia del grupo debe verse en términos de su relación histórica con los grupos con los que interactúa y/o la sociedad en la que esté inserto, así como de las formas específicas en que esa inserción tenga lugar.

Para esto es necesario comprender que el proceso de construcción de la identidad, esta articulado al rededor de un doble mecanismo de afirmaciones (lo que se fue, lo que se es, lo que se quiere ser) y de negaciones (lo que no se es, lo que no se quiere ser), por supuesto, ambos mecanismos se realizan, igualmente, como categorizaciones y como adscripciones⁵⁹. El ser indígena está relacionado a una serie de cualidades que pueden ser reivindicadas desde adentro del grupo –cultura, lengua, tradición, relación con el medio ambiente, etc.– y otras que son asignadas o impuestas desde afuera del grupo –pasividad, pobreza, ignorancia, vagancia, etc.– Estos mecanismos de afirmación pueden ser redundantes o discordantes. Aunque en la medida en que el modo dominante de representación sea efectivo los criterios de afirmativos acerca de qué significa ser indígena, así como los rasgos que inhabilitan a una comunidad para ser considerada indígena deberán ser, al menos, parcialmente compartidos. Esto es parte del ordenamiento de la sociedad dominante que así se asegura, evitando ambigüedades, fijar los espacios de la alteridad, aunque estos varíen con el tiempo.

En este caso hablamos de una sociedad que en la que para ser considerado un indígena ‘legítimo’ se deben cumplir ciertos criterios de exotismo y folclor, unos estereotipos inscritos en la sociedad a través de siglos de diferenciación y exclusión.

El protagonismo indígena en los levantamientos y movilizaciones populares, su demostrada capacidad de negociación con el estado, su representación parlamentaria, la presencia de un ministro indígena en el gobierno saliente, la designación de otros dos para el nuevo ejecutivo y otros muchos episodios dentro de la lucha del movimiento indígena, lo ha llevado a constituirse en un agente social y político ampliamente reconocido. Esto ha roto con la imagen tradicional del indígena pasivo y atado al pasado. Se ha avanzado en el sentido de revertir las connotaciones negativas de la representación del indígena, pero no ha variado el estereotipo básico mediante el cual se reconoce su diferencia.

Actualmente contamos con excelentes análisis sobre los contenidos discriminatorios de la categorización social puesta en marcha a lo largo de varios siglos para designar la otredad americana que hoy conocemos genéricamente como indios. De la producción de una diferenciación negadora de igualdad, materializada en términos políticos como una ciudadanía diferencial (Guerrero, 1994, 2000; Rivera, 1998). Lamentablemente aún no se ha prestado suficiente atención al proceso mismo de la diferenciación. No se ha hecho aún una crítica a los códigos empleados para transformar la diversidad en diferencia, la formas usadas para designar la alteridad resultante. Quizás porque aceptamos que se corresponden con alguna realidad. Como si el fundamento ontológico de la etnicidad fuera realmente la existencia de la diversidad cultural (Esteve Fabregat, 1988), y no la diferenciación social. Porque quizás se ignora que de la dicotomía indio/no indio quedan marginados otros, aquellos que al lograr eludir la categorización estigmatizante de indio y de sus estereotipos parecen haber perdido su derecho de adscripción étnica.

Los grupos portadores de los marcadores étnicos ‘típicos’ –lengua propia, atuendos no occidentales, costumbres “exóticas”, etcétera– pueden expresar su identidad más fácilmente, o más efectivamente, pues no dependen de la elaboración de declaraciones de principios para que su alteridad se afirme y se imponga al observador. En estos casos la etnicidad se compone del conjunto de prácticas sociales y de las representaciones clásicamente reconocidas y puestas en marcha por quienes, desde el interior o desde el exterior, designan la especificidad de las culturas indígenas (Gross, 2000b).

La construcción e instrumentalización de la identidad colectiva de los grupos étnicos ‘tradicionales’ se enmarca en procesos históricos de largo aliento, donde las representaciones, desde lo interno y desde lo externo, se han asentado ya sea por la vía de la imposición o el consenso, a través de la dominación y de la resistencia. Para quedar inscritas en las estructuras mentales de los agentes, de tal manera que se hacen corpóreas en la propia praxis social⁶⁰.

El peso de estas nociones de sentido común, no se puede menospreciar. Incluso debe alertarse sobre su posible difusión dentro de las propias Ciencias Sociales y entre ellas la antropología. En la academia parece haberse reciclado un concepto de adscripción y categorización social, usado en la cotidianidad. Me refiero a lo indígena, al indio con-

vertido en un concepto analítico, convertido en lo étnico. De este modo se ha confundido la adscripción a lo indígena y la correspondencia con su estereotipo con la adscripción y cualidad étnica⁶¹.

Los grupos “mestizos”, “aculturados” que han perdido los marcadores externos de su etnicidad, estarían en una posición periférica con respecto a aquellos que son considerados “verdaderos” indígenas. Los comuneros y comuneras de la PSE, son ubicados en la periferia de la sociedad nacional como campesino pobres, y además, son ubicados en la periferia de la indianidad como cholos sin cultura. Su etnicidad es marginal y permanece en muchos aspectos invisibilizada, despojada de legitimidad.

A propósito, ante estas observaciones resalta la necesidad de incorporar el concepto de *etnicidad marginal* como aquella en la que el valor simbólico de sus *contenidos étnicos* ha sido devaluado y con ellos el poder de sus declaraciones de identidad. Aplicable a aquellos pueblos en los que a partir de su propia historia —de sus estrategias de reproducción social y material— y de la relación de ésta con el *modo dominante de representación*, han sido desplazadas semántica y políticamente, a las márgenes de la indianidad⁶².

Por lo mismo, cuando estos pueblos con una *etnicidad marginal* intentan manifestar explícitamente su identidad en términos étnicos, la situación se presenta como una brusca curvatura del universo simbólico en el que se desarrolla la alteridad⁶³, tensando al máximo sus valores, sus fundamentos y sus razones prácticas e históricas.

Queda claro, por lo demás, que la integración política de las Comunas al movimiento indígena en igualdad de condiciones⁶⁴ deberá pasar por una obligada resignificación de su diferencia, y una revisión de las fronteras étnicas. Pues, si bien a nivel de la más alta dirección indígena parece haber una perspectiva más abierta acerca de la condición étnica de las Comunas⁶⁵, a otros niveles de la organización suelen reproducirse fuertemente los estereotipos acerca de cómo debe ser un indígena y de cuáles son los marcadores étnicos apropiados para expresar la diversidad sociocultural.

Aún no están claros los términos en los que las Comunas, o más bien sus representantes deberán negociar su etnicidad. Por lo pronto, lo que si es seguro es que el mensaje redundante emitido desde el movimiento indígena y desde otros sectores de la sociedad ha sido recibido. El camino de la subsistencia colectiva, de una ciudadanía efectiva, de

una integración social real, es el de la “cultura”. Ser étnicos o no ser. Quizás eso explique la reacción, un tanto desesperada de un representante de las Comunas, ante un indígena –esté sí, perfectamente caracterizado–, cuando esté último acusaba al primero de mestizo. Sin más argumentos y a viva voz el comunero respondió “Yo soy más indio que tú”.

Notas

- 1 De hecho la actual forma de organización social al rededor del sistema comunal, puede ser considerado la manifestación actual de un largo proceso de transformaciones (sociales, políticas, económicas y culturales) de las sociedades que han ocupado la región desde hace miles de años (Álvarez, 1999[1995]).
- 2 Se trata de un término de origen arqueológico. Lamentablemente no son muchas las referencias de esta época, pero existen testimonios como los de Girolamo Benzoni que al describir la Costa del Ecuador denominará a los habitantes de la actual PSE como “Guancavilcas” (Benzoni, 1985: 113; citado en Álvarez, 1999[1995]: 187).
- 3 La *encomienda* y los *repartimientos de indios* son dos de las relaciones de dominación a las que fueron sometidos los productores indígenas de la colonia, y desempeñaron un papel decisivo en la estructuración de las relaciones de producción coloniales. La *encomienda* tenía base legal en la obligación de los indígenas a pagar tributo a la corona, y en la práctica podía asumir la forma de una entrega de indios con sus respectivas tierras, de indios únicamente –en calidad de servidumbre– y a partir de 1536 del derecho del encomendado de cobrar tributo, en metálico o en especies, a los pueblos indios (Dieterich, 1990: 137-157). Las encomiendas en la Real Audiencia de Quito, a la que pertenecían las tierras de la PSE, habrían comenzado en los primeros años de la Colonia, el propio Francisco Pizarro realizó repartimientos de indios y encomiendas en 1540 (Rebolledo, 1992: 63). Los archivos locales hacen referencia al año de 1560 para la reducción del pueblo de Chanduy (en la PSE) (Álvarez, 1999[1995]: 189).
- 4 La compra de tierras no fue el único medio para obtener o recuperar territorio. Durante los siglos XVIII y XIX, existen numerosos registros de *pleitos* –demandas judiciales– en los cuales los indígenas hacen valer sus derechos de posesión, amparándose en las propias leyes españolas (Álvarez, 1991: 46-58).
- 5 Uno de los objetivos de las *reducciones* era el de mantener separadas las llamadas *repúblicas de indios* del resto de la población. De hecho existía la prohibición explícita de que los europeos se asentarán en los pueblos de indios (Díaz Polanco, 1991: 83).
- 6 Que tomará forma, principalmente, a través de la consolidación de los cabildos indios, como forma de gobierno propio y reconocido por la legalidad vigente.
- 7 A mediados del siglo XVIII se generaliza la denominación de “costeños” para identificar, desde el exterior, a la población indígena de la PSE (Álvarez, 1999[1995]: 213).
- 8 Ya para el año de 1605 algunas parcialidades tenían un “maestro indio que enseña a escribir” (Torres de Mendoza, 1969[1868]; citado en Álvarez, 1999[1995]: 236). Este acercamiento a la lengua y a los códigos comunicativos

de los españoles, se verá reflejado en su capacidad para conocer y hacer uso de las leyes coloniales.

- 9 En fecha tan temprana como 1750 el Padre Bernardo Recio comenta que “...estos indios de Guayaquil y de muchos pueblos que hay en su vasta jurisdicción, son muy ladinos, visten a la usanza española, hablan bien el romance, y lo cantan con gracia...” (Recio, 1948[1773]: 183; citado en Álvarez, 1999[1995]: 221).
- 10 Tanto las quejas de los curas acerca de los tratos recibidos en esta región (PSE), como las denuncias sobre el carácter herético de sus pobladores, se reflejan perfectamente en el célebre juicio seguido entre 1784 y 1786 contra más de treinta indígenas acusados de ser “hechiceros, curanderos y brujas” (Laviana Cuetos, 1995: 7; citado en Álvarez, 1999[1995]: 230).
- 11 Silvia Álvarez sugiere que el cambio de denominación podría estar relacionado con el hecho de que se modificara su condición tributaria. En 1809, se inicia el pedido de la disminución del tributo, en 1817 los indios de Jipijapa, al norte de la PSE, se sublevaron contra ese impuesto, y finalmente en 1820 se deja de pagar dicho tributo (Álvarez, 1999[1995]: 244). Se debe recordar que el *tributo de indios* representaba una carga impositiva única, con valor económico y profundamente simbólico, al definir la *indianidad* de quienes era sujetos de él (Guerrero, 2000: 20).
- 12 Los apellidos indios registrados en el padrón siguen siendo, en la actualidad, los más usados en las Comunas de la PSE (Catuto, Tomalá, Cayche, Villao, entre otros).
- 13 La “Gran Colombia” como también se la conoce estuvo formada en sus inicios por los territorios que comprendían el Virreinato de Nueva Granada (actual Colombia y Panamá), la Capitanía General de Venezuela (actual Venezuela) y la Real Audiencia de Quito (actual Ecuador).
- 14 La *adscripción* de los indios implicaba la casi imposibilidad de que un indio abandonase a su patrón, incluso en caso de muerte la esposa e hijos heredaban la adscripción y no gozaban del derecho de radicarse en otra hacienda (Guerrero, 2000: 26).
- 15 La abolición legal para la región costeña del *tributo*, se habría producido ya en 1835 (Álvarez, 1999[1995]:261).
- 16 A estas alturas, el término de indígenas se usa cada vez menos, prefiriéndose emplear otros como *cholos* o *comuneros*.
- 17 De forma resumida habría que mencionar el avance de la sociedad nacional sobre los territorios de las comunidades indígenas, bajo las formas de administración política y judicial, la entrada de nuevos actores y del capital orientado hacia algunas esferas productivas particulares fundamentalmente vinculadas a la exportación (sombleros de paja toquilla, exploraciones petroleras y otras), la aparición de nuevas formas de trabajo (artesanal y asalariado), las políticas asimilacionistas del estado destinadas a negar lo indígena, y finalmente la capacidad de adaptación de las formas de expresión identitaria.
- 18 La intervención estatal no sólo determinará las formas de elección, los tiempos de elección y los contenidos a elegir, su intromisión se llevará a cabo de forma más simple y burda, pero no menos violenta. El Artículo 12 de la Ley de Comunas establece que el Teniente Político deberá presidir la asamblea general en la que se eli-

- ja a los miembros del cabildo. El carácter represivo de este representante estatal lo convierte en un elemento importante de presión en la elección, al ser quien califica la ‘honradez’ y ‘moral’ de los dirigentes. (Álvarez, 1999[1995]: 272).
- 19 Entre otras cosas se había aprobado la Ley de Comunas (1937), en la que se reconocía la posible existencia de tres grandes tipos de Comunas: las integradas por productores individuales donde cada uno poseía una parcela, las que además de lotes individuales contaban con tierra del común usufrutuadas individualmente bajo mecanismos de control comunales, y las que el aprovechamiento del territorio comunal podía ser realizado en forma colectiva. (Bretón, 1997: 85)
 - 20 Aunque el uso de los términos *Comuna* y *Comunidad*, resulten un tanto ambiguos, incluso a momentos intercambiables, en el uso que se les da a lo largo de estas legislaciones, el Artículo 2 del Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, da a entender que una *Comuna* es el equivalente de una *Comunidad* pero con personería jurídica y por tanto sujeta a las leyes pertinentes.
 - 21 De aquí en adelante emplearé el término de Comunas o comunero y comuneras, para referirme a las Comunas y a los comuneros y comuneras de la PSE. No se trata únicamente de evitar redundancias y ahorrar espacio, sino más bien de emplear estos términos tal y como la emplean los comuneros y comuneras, haciendo propios estos términos en principio genéricos.
 - 22 Si bien es cierto que los cargos públicos han sido normalmente monopolizados por los hombres –fundamentalmente cabezas de familia–, sin embargo “desde los 80 la afiliación femenina se amplía y desde los 90 la participación en los campos directivos se incrementa” (Álvarez y otros, 2002: 139)
 - 23 Igual argumento lo escuche en el Primer Congreso de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador, cuando un indígena quechua recriminaba la presencia de unos “mestizos”.
 - 24 Sólo su reconocimiento oficial, y por tanto el amparo constitucional que le corresponde garantizaría el acceso exclusivo y legítimo al espacio geográfico donde se desenvuelven las Comunas.
 - 25 “La producción de bienes de consumo de interés europeo no prosperaba en el medio ambiente de la floresta tropical, a menos que se realizaran cuantiosas inversiones de infraestructura y mano de obra.” (Álvarez, 1999[1995]: 237). Entre los ‘inconvenientes’ de la costa estarían la falta de fuentes regulares de agua (como ríos permanentes) y los ciclos prolongados de lluvia y sequía. Esto es válido también para las empresas agrícolas actuales.
 - 26 Esta es la forma en que los Comuneros hacen referencia a sus antepasados –*antiguos*– y a ellos mismos, como actuales comuneros.
 - 27 Muchos de estos agentes “externos” actúan de forma bien intencionada, pero desde una lógica ajena a la de la vida comunal. Lo cual no significa que sus argumentos no se ajusten a una parte de la realidad de las Comunas, puesto que la legislación vigente se ajusta mucho mejor a la existencia de la propiedad privada, siendo ambigua para el caso de la propiedad comunal. Por otro lado las prácticas financieras no contemplan la posibilidad de extender créditos individuales –puesto que son productores individuales– en base a terrenos comunales. Evidentemente esto estimula con creces la transformación del sistema de tenencia de tierra.

- 28 Anteriormente, lo habitual era asignar temporalmente lotes de tierra, únicamente a aquellos comuneros que fueran a destinarlo a la producción. Ahora es normal escuchar las quejas, sobre todo de personas mayores, en el sentido de que se están pidiendo lotes de terreno “por gusto” sin interés por “hacerlos trabajar” (Bazurco, 2002). Este es un tema central dentro del actual proceso que viven las Comunas. La territorialidad puede resultar fundamental en el mantenimiento y reproducción de la identidad étnica, ya sea en su forma cristalizada como un espacio para la producción y reproducción de un grupo donde se crean y recrean las relaciones sociales, o como realidad simbólica capaz de dotar criterios de identidad (históricos, míticos, espaciales, etc.). Más aún en un caso donde la estrategia histórica de supervivencia implicó una rápida “pérdida” o negociación de marcadores étnicos en favor del mantenimiento del control sobre el territorio.
- 29 La diferencia es notable cuando se comparan los conocimientos sobre el territorio, la gestión comunal, o la propia historia, entre las comuneras que aún participan activamente en las prácticas productivas, o aquellas de mayor edad que lo hicieron en su juventud, con las que sólo se dedica a las labores domésticas. Estas últimas suelen tener tan poca información que parecen extrañas a la Comuna (Bazurco, 2002).
- 30 El gobierno de Roldós será truncado por un sospechoso accidente aéreo en el que perderá la vida
- 31 En el sentido de que no se contemplan las causas estructurales de la pobreza y la marginación, concibiendo las mismas como problemas de tipo individual, que requieren de una asistencia estatal puntual para su corrección.
- 32 Fundamentalmente en el sentido de las relaciones entre la gerencia del PRODEPINE con el movimiento indígena, y de la creciente “etnización” de los fondos para el desarrollo.
- 33 La CONAIE aglutina a las siguientes Nacionalidades: Shuar, Achuar, Siona, Secoya, Cofán, Shiwar, Waroani, Záparo, Chachi, Tsachila, Awá, Epera y Kichua, así como al Pueblo Manta Huancavilca “y otros en proceso de reconstitución” (CONAIE, 2001: 17).
- 34 Las definiciones usadas por la CONAIE son las siguientes:
Pueblo indígena “Son colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros con identidades culturales que les distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, económica, política y legal.”
Nacionalidades indígenas “Pueblo o conjunto de pueblos milenarios, anteriores y constitutivos del Estado Ecuatoriano, que se autodefinen como tales, identidad histórica común, idioma, cultura, que viven en un territorio determinado, mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia.” (CONAIE, 2001: 7)
- 35 Las *tierras bajas* se corresponden a la amazonía y la costa, en contraposición a las *tierras altas* del cordón interandino.
- 36 La amazonía ecuatoriana tendría unos 9.930.000 de hectáreas, y el ritmo de deforestación anual se encontraría entre las 60.000 y las 100.000 hectáreas (Espinosa, 1993: 26).

- 37 Algunas de ellas con varios años de existencia como la Federación Shuar fundada en 1964, bajo la influencia de sacerdotes católicos salesianos.
- 38 Entre las organizaciones consideradas como no indígenas, y responsables del fracaso de la COINCE, estaría la Federación de Comunas del Guayas, según un dirigente de la CONAICE.
- 39 Las nacionalidades indígenas de la costa son los Chachi, Epera, Awá y Tsachila, mientras que las Comunas de la PSE están presentes como Pueblo Manta Huancavilca, representados por la Federación de Comunas del Guayas.
- 40 En base a lo observado durante en Primer Congreso de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, realizado entre el 9 y el 12 de octubre de 2001; así como en comunicaciones con dirigentes de la CONAICE.
- 41 Un gran número de acontecimientos relevantes para el movimiento indígena se han sucedido desde el momento en que se escribió este texto hasta la actualidad. Esto sin duda impone la necesidad futura de actualizar el presente acápite, sin embargo las líneas generales y las tendencias aquí descritas parecen no haberse modificado en esencia.
- 42 Entendido “como el conjunto de redes y normas de reciprocidad que garantizan la interacción y la cooperación social” (Bretón, 2001: 17).
- 43 La institucionalización de la existencia étnica, manifestada en una legislación diferencial puede parecerse, salvando las distancias, a la antigua condición colonial, donde lo indígena era materia de administración y legislación gubernamental. La mayor diferencia está en la actual capacidad del movimiento indígena para instrumentalizar favorablemente su diferenciación.
- 44 Simbólicamente las wiphalas y las banderas ecuatorianas ondean juntas en las movilizaciones indígenas.
- 45 La población de las Comunas, en el marco etnización recibe el nombre de Huacavilcas, o pueblo Manteño-Huancavilcas, y otras variaciones. La propia falta de consenso acerca de la denominación adecuada indica las falencias que produce, en su caso, la necesidad de ser nombrados de una forma étnicamente adecuada.
- 46 Objetivo conseguido desde muy temprano. En 1987, sólo un año después de la fundación de la CONAIE, la FCG logró acceder a la vicepresidencia de la organización indígena.
- 47 En referencia a los tres supuestos pueblos indígenas de la PSE. El nombre de Mantas, como ya se indicó antes, es producto de una denominación arqueológica, y haría referencia a los pueblos del norte de la PSE. Los Wankavilcas –aproximación al quichua del denominativo etnohistórico Huancavilcas –ubicados en el centro de la península, y los Punaés en la isla Puná. Esto es, evidentemente, fruto de una construcción teórica y política, y no un reflejo de la realidad étnica de la zona.
- 48 El enfrentamiento a lo largo de más de un año entre dos diferentes cabildos, cada uno por su lado, reclamando para sí la legitimidad en la dirección de la FCG, generó rechazo en muchos comuneros. Lo que produjo una relativa distancia entre la Federación y sus bases.
- 49 La reflexión de Roberto Morales se basa en su estudio de algunas comunidades mayas de Guatemala, pero puede aplicarse perfectamente para otras comunidades marcadas por su relación con el turismo.

- 50 Como parte a la visita al complejo arqueológico de la Comuna se realiza la recreación de un ritual “ancestral indígena” en el que algunos comuneros y comuneras realizan una caracterización de los antiguos indígenas, cumpliendo todos los estereotipos exotizantes correspondientes.
- 51 Se trata de algunas Comunas que dentro de la actual división político administrativa se ubican dentro de la provincia de Manabí, al norte de la provincia del Guayas, y que no están representadas dentro de la FCG.
- 52 Las críticas de los participantes motivaron una apresurada clausura del evento, y el intento de imponer un discurso preelaborado fue interpretado por algunos comuneros como un acto soberbio.
- 53 La *Nacionalidad* Kichua está conformada por los siguientes pueblos: Saraguro, Kañari. Puruhá, Salasaca, Chibuleo, Quizapincha, Waranka, Panzaleo, Kitu-Kara, Kayanpi, Karanki, Natahuela, Otavalo y Kichuas de la Amazonía.
- 54 La CONAIE contempla la participación –ya sea en los congresos o demás eventos, así como en los órganos de dirección – de representaciones tanto de los pueblos y como de las nacionalidades, cada una de las cuales con distintas cuotas de participación (obviamente la cuota de participación de los pueblos es menor). De este modo la regional de la sierra puede permitirse participar, no sólo como una nacionalidad, sino también con cada uno de sus pueblos y equilibrar su representación en las instancias de dirección, frente a la regional de la amazonía, en la que existen 8 nacionalidades.
- 55 La división interna de los Tsachila, redundó en la presentación de dos delegaciones Tsachila. Ante la imposibilidad de resolver dicho dilema dentro del transcurso del congreso, se resolvió la expulsión de la nacionalidad Tsachila. Por su parte, los representantes Epera, reconocidos dentro del movimiento indígena, aún no poseían el correspondiente reconocimiento y personería jurídica necesarios para que su firma sea válida, con lo que al quedar únicamente como posibles firmantes los representantes de los Awa y los Chachi, no se podía cumplir con el requisito arriba indicado.
- 56 Algunos dirigentes indígenas, en el ámbito de la regional de la costa llegan incluso a cuestionar la categoría de pueblo indígena Manta Huancavilca, a pesar que la propia CONAIE lo ha aceptado.
- 57 Hay que decir que varios pueblos del Ecuador han luchado, y aún luchan por ser reconocidos públicamente en los términos que ellos mismos consideran adecuados y dignos. Los Tsachila no son los Colorados, los Awa no quieren ser los Coaiquer, los Huaorani no son los Aucas.
- 58 Se trataría de fórmulas retóricas en las que el signo se impone al significado, independizándose y adquiriendo sentido por sí mismo.
- 59 De hecho la división entre categorización como imposición e identificación como adscripción u opción puede ser útil únicamente en término de análisis, puesto que ambos procesos van juntos, dentro de una compleja relación de dominación y resistencia.
- 60 Mediante diversas formas cotidianas de interacción, a través de la discriminación, la sumisión, el miedo, el desprecio o la admiración; en fin orientado la valoración y la acción con relación a ese ‘otro’ reconocido e identificable.

- 61 El silencio casi unánime acerca de la población “chola” de la costa, ubicada por fuera de lo antropológicamente interesante, alejados de la imagen clásica del ‘indio etnográfico’ habla por sí sólo en un país con una relativamente extensa producción etnográfica.
- 62 Entendiendo por ‘indianidad’, en este caso, al modelo histórico central y referencial de la etnicidad en el Ecuador. En otros casos el centro simbólico de la etnicidad puede estar ocupado por la ‘aboriginalidad’, la ‘negritud’, el ‘orientalismo’ o la ‘nacionalidad-con-Estado-propio’.
- 63 En contraposición a los procesos ‘normales’ en los que la diferenciación étnica transcurre dentro de espacio prolongados de tiempo.
- 64 Que entre otras cosas significaría el aumento brusco del valor de cambio de su capital simbólico, tanto en el mercado de la ‘cooperación para el desarrollo’ como en la arena política.
- 65 Fundada en una visión menos dogmática y más políticamente estratégica.

3

CONCLUSIONES

Este trabajo –exploratorio– constituye un esbozo inicial, que lejos de ser un texto conclusivo, ha pretendido ser la apertura de un camino de investigación orientado a la comprensión del proceso de re/negociación étnica de las Comunas de la Península de Santa Elena, Ecuador.

Una de sus razones de ser, es la constatación del uso cada vez más extendido de los conceptos y los discursos relacionados a lo étnico, en ámbitos (como los medios de comunicación masivos, los discursos políticos, la legislación, etc.) que van más allá de lo tradicionalmente entendido como la academia. En la mayoría de los casos estos conceptos son utilizados presuponiendo sus contenidos o acomodándolos a los particulares contextos y objetivos de quien los use.

Lamentablemente incluso desde la sociología, la antropología y otras disciplinas interesadas en la etnicidad, los conceptos vinculados a la etnicidad han sido usados, en algunos casos, sin la existencia de marcos teóricos de referencia explícitos o consensuados, al punto de llegar a ser empleados, de forma inexacta y ambigua.

Por otro lado, no es menos cierto que las necesidades intrínsecas de coherencia y rigor de un trabajo de investigación, y a las mías propias, en tanto parte de mi formación antropológica, han motivado una exploración bibliográfica en busca de un marco teórico adecuado para la comprensión del fenómeno de la etnicidad.

Consecuentemente, he expuesto algunas de las principales líneas teóricas vinculadas al estudio del fenómeno étnico; partiendo de los tres paradigmas empleados desde la antropología –el primordialismo, el instrumentalismo y el constructivismo– y sumándoles aquellos aportes que no pueden ser incorporados plenamente en estas categorías y que por su relevancia merecen ser incluidos.

De manera general se puede afirmar que el estudio de la etnicidad ha sido a lo largo de los últimos 20 años un ámbito muy prolífico. Resultan innumerables los trabajos realizados, y los contextos de estudio van desde pequeñas comunidades ‘tradicionales’, hasta grandes ciudades cosmopolitas. Esa fecundidad y la diversidad de ámbitos de estudios han redundado en la aparición de una gran diversidad de propuestas teóricas. Sin embargo, desde sus inicios hasta ahora, se pueden apuntar ciertos desplazamientos convergentes en los principales puntos de interés analítico. Así, tenemos que si los primeros enfoques apuntaban a dar cuenta de la existencia y característica fundamentales de los grupos étnicos (principalmente aquellos relacionados al primordialismo), poco a poco la investigación –teórica y empírica– se fue orientando hacia las relaciones y procesos involucrados en la emergencia y reproducción de tales grupos (instrumentalismo y constructivismo). Privilegiándose las situaciones de contacto intercultural. De igual manera se ha pasado de comprender la identidad étnica como un indicador de permanencia y tradición, al énfasis en las situaciones de cambio. De manera general se puede decir que se ha pasado paulatinamente de una perspectiva posicional a una relacional.

En este proceso han sido varios los acercamientos teóricos que han ido enriqueciendo las posibilidades de análisis de lo étnico, sentando –más allá de los tres paradigmas centrales– algunas premisas básicas: a) la necesidad de atender a los contextos temporales (historia) y espaciales (estructura); b) la atención en el valor instrumental y expresivo de los procesos de identificación, así como su impacto en la conducta y personalidad de quienes se adscriben a un determinado grupo étnico; c) su relación con los procesos de diferenciación social.

Cada una de las propuestas –mencionadas en el cuerpo central del texto– aspira a resaltar aquellos aspectos que se consideran fundamentales y así exponer las ‘causas últimas’ que determinan la etnicidad y sus manifestaciones, con la pretensión de constituirse en un modelo explicatorio total. Sin embargo, cabe señalar que si bien cada una de estas perspectivas, por separado, representa una fértil estrategia de investigación, lo es únicamente de un modo limitado y parcial. Por lo que las posibilidades de establecer relaciones causales –de forma explícita o implícita– son ciertamente limitadas.

Debido a esto, más que realizar una simple exposición de los aportes teóricos revisados, he intentado sistematizarlos y ubicarlos

dentro de los ámbitos más probables para su implementación. Así, tomando en cuenta el carácter polifacético del fenómeno étnico, a la vez de resaltar las potencialidades de los diferentes esfuerzos explicativos, en tanto perspectivas de análisis orientadas a diferentes niveles de organización de la vida social, planteo la posibilidad y necesidad de buscar su complementariedad, con el objetivo de ampliar nuestra capacidad de entendimiento del fenómeno.

De esta manera, se impone una metodología que involucre los diferentes enfoques, a partir de su ordenamiento y vinculación con las respectivas dimensiones de la realidad étnica en la que resultan pertinentes. Esta orientación metodológica conlleva una clara definición teórica, que permita la descomposición de la etnicidad en sus elementos constituyentes, y así poder ser explorados desde las distintas perspectivas teóricas, de una manera dinámica donde se articulen a diferentes niveles el análisis y la investigación.

Pero para hacerlo se deben definir los conceptos a usar de tal manera que permita orientar la investigación en los diferentes niveles de análisis propuestos por las diversas perspectivas. Estos niveles pueden resumirse, de manera general, del siguiente modo:

- a) Las bases objetivas de la etnicidad, junto a las prácticas y valores concretos que otorgan sentido de comunidad.
- b) El proceso de apropiación de esas bases objetivas por parte del grupo, como proceso de identificación.
- c) La interacción del grupo con otros grupos, como proceso de diferenciación.
- d) La articulación de los procesos anteriores dentro de un contexto estructural más amplio.

Siguiendo esta premisa he definido –en el acápite 1.5.2– algunos conceptos clave que me permitan enfocar con mayor claridad estos niveles de análisis. Me refiero a los conceptos de *contenido étnico*, *grupo étnico*, *etnicidad* e *identidad étnica*.

La desagregación de estos componentes teóricos de la etnicidad, y su vinculación a las diferentes dimensiones del fenómeno, posibilitan la apertura de varios campos de exploración empírica claramente delimitados y relacionados a otros tantos marcos conceptuales de explicación e interpretación.

En este punto hay que decir, que no pretendo con esto llenar los vacíos teóricos existentes a lo largo y ancho de este fecundo tema. Mi intención es mucho más modesta, pues busco constituir un basamento teórico elemental, a partir del cual analizar un proceso de re/construcción étnica específico, evitando caer en fáciles y simplistas etiquetajes.

Bajo estas premisas básicas he elaborado un acercamiento exploratorio del proceso de re/negociación étnica de las Comunas de la Península de Santa Elena, Ecuador. Señalado aspectos de carácter material u objetivo, como contenido de la etnicidad de estos pueblos –elementos que forman parte de su *contenido étnico*–; exponiendo el recorrido histórico, las continuidades y discontinuidades socioculturales que han ido delineando la actual existencia de estos pueblos; enfatizando en las estrategias de inserción y autonomía, que con respecto a la sociedad nacional han puesto en marcha; exponiendo los contextos específicos actuales que condicionan la existencia de las Comunas; remarcando los procesos políticos y económicos, alrededor de los cuales es posible la instrumentalización de la etnicidad en la sociedad ecuatoriana; señalando la existencia de estereotipos y percepciones enmarcadas dentro de una modo de representación dominante que condiciona la visibilidad étnica de estos pueblos; y describiendo algunas de las complejidades de la recomposición de fronteras étnicas puesto en marcha desde la dirigencia de las Comunas.

En base al estado de la cuestión conformado por esas líneas argumentales, y tomando en cuenta que la etnicidad –en tanto fenómeno social– se presenta de manera multidimensional, donde la existencia de características socioculturales útiles para la diferenciación, debe acompañarse de un contexto en el que dicha diferenciación sea posible y cobre un sentido expresivo e instrumental adecuados. Propongo caracterizar el desplazamiento político y simbólico, de las Comunas, con respecto al estereotipo existente en el imaginario nacional ecuatoriano de lo indígena, y la consecuente devaluación de su capital simbólico (étnico), con el concepto de *etnicidad marginal*.

El concepto propuesto permite abordar el problema étnico de las Comunas de la Costa tomando en cuenta dos perspectivas indispensables: La del investigador, necesitado de instrumentos teóricos que ordenen y den sentido a la realidad inquirida, y la de los actores cuyas acciones materiales y simbólicas hacen parte de esa realidad.

La categoría de *etnicidad marginal* permite referir a una diferencia sociocultural en cuestión, y por lo mismo a una lucha por su desplazamiento de los márgenes del mapa étnico nacional, ya sea en sentido centrífugo o centrípeto, en dependencia de los intereses puestos en juego. Al mismo tiempo que enfatiza en el carácter problemático, descentrado, y por lo mismo dinámico, de dicha construcción étnica.

Al comienzo de estas conclusiones anunciaba el carácter exploratorio de este trabajo, lo cual le impone una serie de limitaciones de fondo y forma. La necesidad de profundizar y ampliar los temas tratados hasta el momento, y de responder a las nuevas expectativas e interrogantes abiertas por el camino hasta aquí recorrido, será cubierta en la medida en que el proceso de investigación inaugurado con el presente trabajo, tendrá continuidad en la elaboración de la Tesis Doctoral. En este sentido resulta pertinente señalar algunos de los objetivos que deberán ser asumidos y cumplimentados en las siguientes etapas de la investigación:

- Dados los vacíos teóricos, ya señalados en su momento, se incorporarán los aportes teóricos y empíricos realizados en, y desde, Latinoamérica –importantes no sólo por su relevancia teórica, sino también por el hecho de compartir un contexto regional cargado de similitudes y divergencias, potencialmente valiosas como marco de referencia analítico.
- Se revisarán e incluirán en el marco teórico aquellas corrientes de pensamiento que vinculan en análisis y la propia existencia de la etnicidad, con la estructuración clasista de la sociedad y los procesos de dominación asociados a la misma. En especial, considero importante tomar en cuenta los aportes realizados, en este sentido, desde las escuelas marxistas.
- Debido a que la mayoría de los textos consultados hasta el momento son principalmente de carácter teórico, se proyectará revisión de un mayor número de estudios etnográficos, que permitiría obtener más información para la validación o cuestionamiento de los planteamientos teóricos hasta ahora expuestos.

- Con el objetivo de realizar un análisis crítico de sus connotaciones –como ya lo han hecho algunos autores– así como de sus estructuras significantes, es decir de su denotación, se hace evidente la necesidad de reconstruir el proceso histórico que ha dado lugar al actual sistema dominante de representaciones de lo indígena en el Ecuador.
- El rápido surgimiento del movimiento indígena y los cambios socioeconómicos, más recientes, vividos en el Ecuador, ameritan asumir un estudio más profundo de los 10 últimos años de historia de las Comunas, así como de su organización de segundo grado, la FCG. Resaltando los paralelismos y divergencias con respecto al resto de pueblos y nacionalidades indígenas del país.
- También se prestará una mayor atención en el papel que juegan en el proceso de reorganización étnica de las Comunas, los organismos gubernamentales y no gubernamentales, vinculados a la denominada cooperación para el desarrollo, así como los partidos y movimientos políticos, que actúan en la región.
- Se llevará a cabo una valoración del nivel de apropiación de los nuevos referentes identitarios (etnizados) por parte de las comuneras y comuneros de la PSE, más allá del discurso de los dirigentes.
- En cuanto a los aspectos más formales está previsto replantear la estructura del texto de tal manera que el marco teórico, aquí presentado de manera esquemática, alcance un mayor grado de organicidad con el estudio de caso.

4

BIBLIOGRAFÍA

- Albó X.
1997 "El resurgir indígena en un mundo excluyente". En: Gutierrez M. (comp.) *Identidades étnicas*. Madrid, Casa de América, 31-41.
- Álvarez SG, Bazurco M, Burmester M, Escobar P, González C, Arias O.
2002 "Capital Social comunal en la costa del Ecuador: nuevos retos y desafíos en la globalización". En: Piqué R, Ventura M. (eds.) *América Latina Historia y Sociedad: Una visión interdisciplinaria. Cinco años de 'Aula Oberta' en la UAB*. Barcelona, Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 135-147.
- Álvarez SG.
1991 *Los comuneros de Santa Elena: tierra, familia y propiedad*. Quito, Corporación Editora Nacional/Abya-Yala.
- Álvarez SG.
1997 "Crónica desde el mar: Una aproximación a la condición indígena en las costa ecuatoriana". En: Juncosa JE. (comp.) *Etnografías mínimas del Ecuador*. Quito, Abya-Yala, 89-116.
- Álvarez SG.
1999 [1995] *De Huancavilcas a Comuneros. Relaciones interétnicas en la Península de Santa Elena, Ecuador*. Quito, Abya-Yala.
- Álvarez SG.
2002a "De reducciones a Comunas. Transformaciones legales de las tierras comunales en la península de Santa Elena, Ecuador". En: *Etnicidades en la costa ecuatoriana*. Quito, Abya-Yala, 5-41.
- Álvarez SG.
2002b "Redefinición y conformación de espacios étnicos. La península de Santa Elena, Ecuador, desde la Colonia al presente". En: *Etnicidades en la costa ecuatoriana*. Quito, Abya-Yala, 43-86.

- Álvarez SG.
2002c "Recuperación y defensa de Territorio étnico en la costa ecuatoriana. El caso de la antigua Comunidad Indígena de Chanduy, en la Península de Santa Elena". En: *Etnicidades en la costa ecuatoriana*. Quito, Abya-Yala, 199-224.
- Álvarez SG.
2002d "No estaban muertos andaban de parranda. Percepciones y autopercepciones de la identidad chola en la costa ecuatoriana". En: *Etnicidades en la costa ecuatoriana*. Quito, Abya-Yala, 87-119.
- Alvaro JL
2002 "Representaciones Sociales". En: Reyes R. (dir.) *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. [Versión electrónica de acceso restringido. En línea] <<http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionarioR.htm>> [Consultada el 10 de noviembre de 2002].
- Amselle J-L.
1999 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot.
- Anderson B.
1990[1983] *Imagined Communities*. London/New York, Verso.
- Apaolaza JM
1993 *Lengua, etnicidad y nacionalismo*. Barcelona, Cuadernos de Antropología A nº 13, Anthropos.
- Arcos C.
2001 *Ecuador cooperación para el desarrollo: Balance de una década*. Quito, Abya Yala.
- Ashcroft B, Griffiths G, Tiffin H.
2000 *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London/New York, Routledge.
- Azcona J.
1984 *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la antropología*. Barcelona, Anthropos.
- Banton M.
1986 "Epistemological assumptions in the study of racial differentiation" En: Rex J, Mason D. (eds.) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge/New York/ Port Chester/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 42-63.
- Banton M.
1988 *Racial Consciousness*. London/New York, Longman.
- Barth F.
1976[1969] *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. México, Fondo de la Cultura Económica.

- Bartolomé M.
1995 “Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México”. En: Grünberg G. (coord.) *Articulación de la diversidad. Tercera Reunión de Barbados*. Quito, Abya-Yala, 227-256.
- Bazurco M.
2002 *Informe de Progreso (julio-diciembre 2001)*. Proyecto Albarradas de la Costa. Documento interno.
- Becerra C, Betancourt R, Bossung M, y otros
2001 *Las ONGs y el modelo neoliberal: Caso Guayas*. Quito, Abya-Yala/INEDES.
- Bhabha HK.
1994 *The Location of Culture*. London, Routledge.
- Bhabha HK.
1996 “Culture’s In-Between”. En: Hall S, Du Gay P. (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London/Thousand Oaks/New Delhi, Sage Publications, 53-60.
- Blumer H.
1982 *El Interaccionismo Simbólico: Perspectiva y Método*. Barcelona, Hora S.A.
- Bonfil G.
1988 “Identidad étnica y movimientos indio en América Latina”. En: Contreras J. (comp.) (1988) *Identidad étnica y movimientos indios*. Madrid, Editorial Revolución, 81-94.
- Bourdieu P.
1991 *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- Bourdieu P.
1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- Brass PR.
1991 *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. New Delhi/Newbury park/London, Sage Publications.
- Bretón V.
1997 *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida.
- Bretón V.
2001 “Capital social, etnicidad y desarrollo. Algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos”. *Yachaykuna (Saberes) (Publicación del instituto Científico de Culturas Indígenas)*, 2, 6-35.

- Briones C.
1998 *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica)
2002 *Resoluciones y declaraciones*. [Página web, en línea] <<http://www.coica.org/>> (Consultada el 14 de septiembre del 2002).
- CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador)
2001 *Las Nacionalidades y Pueblos y sus Derechos en la Legislación Nacional e Internacional*. Quito, CONAIE-Departamento de Comunicación.
- Cardoso de Oliveira R.
1992 *Etnicidad y Estructura Social*. México, Casa Chata.
- Cashmore E, Troyna B.
1994[1984] "Race Relations: Perspective Two". En: Cashmore E y otros. *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. London/New York, Routledge, 270-273.
- Castro, G.
2001 *Encuentro de Reflexión de la Nacionalidad Manteño, Huancavilca y Punae*. (Materiales de Trabajo). Unión de Comunas del Sur de Manabí. Policopiado.
- Chapman M, Mc Donald M, Tonkin E.
1989 "Introduction. History and Social Anthropology". En: Tonkin E, Mc Donald M, Chapman M. (eds.) *History and Ethnicity*. London/New York, Routledge, 1-21.
- Cohen R.
1978 "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology". *Annual Review in Anthropology*, 7, 379-403.
- Comaroff J, Comaroff, J.
1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.
- Comaroff JL.
1982 "Dialectical Systems, History and Anthropology: Units of Study and Questions of Theory". *Journal of Southern African Studies*, 8, 2, 143-172.
- Comaroff JL.
1994 "Etnicidad, violencia y política de identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas". En: Fernández de Rota JA. (ed.) *Etnicidad y Violencia*. A Coruña, Universidade da Coruña, 205-225.

- Cucurella L.
2001 “...Cuando los gobiernos no entienden... (Entrevista a Ricardo Ulcuango)”. En: VV.AA. *Nada solo para los indios*. Quito, Abya-Yala, 13-26.
- Dávalos P.
2001 “Coyuntura política y movimiento indígena: elementos para el análisis”. *Boletín ICCI-RIMAI (Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas)*, 3, 24, 6-13.
- De la Peña F.
2001 “Apogeo y decadencia de los estudios culturales (comentario al libro)”. *Memoria*, 149 [Versión electrónica de la revista. En línea]. <<http://www.memoria.com.mx/149/Apogeo.htm>>. [Consultada el 10 de noviembre de 2002].
- De Vos GA, Romanucci-Ross L.
1995 “Ethnic Identity: A Psychocultural Perspective”. En: Romanucci-Ross L, De Vos GA. (eds.) *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*. Walnut Creek/London/New Delhi, AltaMira Press, 349-379.
- De Vos GA.
1995 “Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation”. En: Romanucci-Ross L, De Vos GA. (eds.) *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*. Walnut Creek/London/New Delhi, AltaMira Press, 15-42.
- Derrida J.
1977[1972] *Posiciones*. Valencia, Pre-Textos.
- Despres LA.
1975 “Toward a Theory of Ethnic Phenomena”. En: Despres LA. (ed.) *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Paris, Mouton Publishers, 187-207.
- Díaz Polanco H.
1985 *La cuestión étnico-nacional*. México, Ed. Línea.
- Díaz Polanco H.
1991 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México, Siglo XXI.
- Dieterich H.
1990 *Relaciones de Producción en América Latina*. Quito, Abya-Yala.
- Dueñas de Anhalzer C.
1997 *Marqueses, cacaoteros y vecinos de Portoviejo. Cultura Política en la presidencia de Quito*. Quito, Universidad San Francisco de Quito/Abya-Yala.

- Durkheim E.
1967[1898] “Représentations individuelles et représentations collectives”. En : Durkheim E. (1967) *Sociologie et Philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1-38.
- Eagleton T.
1997 *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires/Barcelona/México, Paidós.
- Escosteguy ACD.
2001 “Identidades Culturais: Uma Discussão em Andamento”. En: Escosteguy ACD. *Carografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana*. Belo Horizonte, Autêntica, 139-185.
- Elster J.
1985 *Making Sense of Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Equipo Sociocultural
2002 *Informe de Progreso de Medio Alcance. Componente Sociocultural (mayo 2002)*. Proyecto Albarradas de la Costa. Documento inédito.
- Eriksen TH.
1993 “The epistemological status of the concept of ethnicity”. Engaging with the World. Eriksen’s site, [página web en línea]. <http://folk.uio.no/geirthe/Status_of_ethnicity.html> (Consultada el 7 de octubre de 2002).
- Erikson EH.
1980 *Identidad. Juventud y Crisis*. Madrid, taurus.
- Espinosa MF.
1993 “Reflexiones en torno al uso de los recursos naturales de la amazonía ecuatoriana”. En: Bustamante T, Espinosa MF, Ruiz L, Trujillo J, Uquillas J. *Retos de la amazonía*. Quito, ILDIS/Abya-Yala, 21-60.
- Esteve Fabregat C.
1988 “Variaciones de la identidad desde la antropología”. En: VV. AA. *Construint identitats: mites i símbols*. Barcelona, Ed. Fundació Caixa de Pensions.
- Fabbietti U.
1995 *L’Identità Etnica: Storia e critica di un concetto equivoco*. Roma, La Nuova Italia Científica.
- Federación de Comunas del Guayas (FCG)
2001 *Proyecto de Reconstitución del Pueblo Wuankavilka, Manta, Puna*. Documento inédito.
- Fischer MMJ.
1991[1968] “El etnicismo y las artes posmodernas de la memoria”. En: Clifford J, Marcus GE (eds.) *Retóricas de la Antropología*. Madrid, Júcar Universidad, 269-319.

- Foucault M.
2000[1975] *Vigilar y Castigar*. Madrid, Siglo XXI.
- Friedman J.
1994 *Cultural Identity and Global Process*. London, Sage.
- Friedman J.
2002 “Una antropología de los sistemas globales frente a la retórica de la globalización”. Conferencia presentada en el curso Culturas en Contacto Encuentros y Desencuentros, organizado por el Museo Nacional de Antropología del 31 de mayo al 2 de junio de 2002. Policopiado.
- García Canclini N.
1990 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
- Geertz C.
1996[1973] “La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados”. En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Editorial Gedisa, 219-261.
- Gleason P.
1980 “American Identity and Americanization”. En: Petersen W, Novak M, Gleason P. *Concepts of Ethnicity*. Cambridge/Massachusetts/London, The Belknap Press of Harvard University Press, 57-143.
- Gross C.
2000a “Itinerario: Diario de un latino-europeo”. En: *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 13-58.
- Gross C.
2000b “Identidades indígenas, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano”. En: *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 59-84.
- Gross C.
2000c “Puede el indígena disolverse en la modernidad”. En: *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 85-96.
- Gross C.
2000d “Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad”. En: *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 97-115.

- Gross C.
2000e "Proyecto étnico y ciudadanía en América Latina". En: *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 117-126.
- Grossberg L.
1996 "Identity and Cultural Studies: It That All There Is?". En: Hall S, Du Gay P. *Questions of Cultural Identity*. London/Thousand Oaks/New Delhi, Sage Publications, 87-107.
- Guerrero A.
1994 "Una imagen Ventrílocua: El discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX". En: Muratorio B. *Imágenes e imagineros*. Quito, FLACSO-Ecuador, 197-252.
- Guerrero A.
2000 "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura". En: Guerrero A. (comp.) *Etnicidades*. Quito, FLACSO-Ecuador.
- Hall S.
1990 "Cultural Identity and Diaspora". En: Rutherford J. (ed.) *Identity: Community, Culture, Difference*. London, Lawrence & Wishart, 222-237.
- Hall S.
1996 "The Formation of a diasporic intellectual: An interview with Stuart Hall by Kuan-Hsing Chen". En: Moreley D, Chen K-H (eds.) *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London/New York, Routledge, 484-503.
- Hall S.
1997a "The Spectacle of the 'Other'". En: Hall S. (ed.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi, Sage Publications, 225-277.
- Hall S.
1997b "The work of representation". En: Hall S. (ed.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi, Sage Publications, 15-63.
- Hechter M.
1986 "Rational choice theory and the study of race and ethnic relations". En: Rex J, Mason D. (eds.) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge/New York/ Port Chester/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 264-279.
- Hechter M.
1994[1984] "Rational Choice Theory". En: Cashmore E., y otros. *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. London/New York, Routledge, 287-290.

- Ibáñez T.
1988 “Representaciones sociales. Teoría y método”. En: Ibáñez T. (Coord.) *Ideologías de la vida cotidiana*. Barcelona, Sendai, 13-90.
- Ichikawa E.
1998 “Estudios Culturales y Postestructuralismo”. En: *La escritura y el límite*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 22-42.
- Isaacs HR.
1989 *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. Cambridge/London: Harvard University Press
- Jenkins R.
1986 “Social anthropological models of inter-ethnic relations”. En: Rex J, Mason D. (eds.) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge/New York/ Port Chester/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 170-186.
- Jenkins R.
1997 *Rethinking Ethnicity*. London/Thousand Oaks/New Delhi, Sage Publications.
- Jodelet D.
1986 “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”. En: Moscovici S. y otros. *Psicología Social II*. Barcelona, Paidós, 469-494.
- Larrea F.
1998 “Construcción de identidades colectivas, poderes locales y desarrollo rural en las organizaciones indígenas de la sierra ecuatoriana”. En: Landázuri C. (comp.) *Memorias del primero congreso ecuatoriano de antropología (Vol. II)*. Quito, Abya-Yala, 57-70.
- Laviana Cuetos ML.
1995 “Brujería, curanderismo y religión en la provincia de Guayaquil a finales de siglo XVIII”. En: Álvarez A. y otros (ed.) *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*. Quito, Abya-Yala, 399-432.
- Leach E.
1989 “Tribal Ethnography: past, present, future”. En: Tonkin E, McDonald M, Chapman M. (eds.) *History and Ethnicity*. London-/New York, Routledge, 34-47.
- Lentz C.
2000 “Colonial Constructions and African Initiatives: The History of Ethnicity in Northwest Ghana”. *Ethnos*, 65, 1, 107-136.
- Levinson D.
1994 *Ethnic Relations: A Cross-Cultural Encyclopedia*. Santa Barbara-/Denver/Oxford, ABC-CLIO.

- Lewontin RC, Rose S, Kamin LJ.
1987 [1984] *No está en los genes: racismo, genética e ideología*. Barcelona, Grijalbo.
- Linton R.
1976[1945] *Cultura y Personalidad*. México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de la Cultura Económica.
- Lucas K.
2001 “Levantamiento indígena. De la identidad social a la identidad política”. En: VV.AA. *Nada solo para los indios*. Quito, Abya-Yala, 77-83.
- Macas L.
2002 “Hablan los fundadores de ECUARUNARI”. *Rikcharishun (Despertemos)*, 19, 1 [Versión electrónica del periódico de ECUARUNARI, en línea] <<http://ecuarunari.nativeweb.org/rikcharishun/junio2002.html>> (Consultada el 11 de octubre del 2002).
- Malešević
2002 “Rational choice theory and the sociology of the ethnic relations: a critique”. *Ethnic and Racial Studies*, 25, 2, 193-212.
- Marcos J.
1988 *Real Alto: la historia de un centro ceremonial Valdivia*. Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología (Vol. 4 y 5). Quito, Corporación Editora Nacional-Espol.
- Marcuse P.
2001 “El Lenguaje de la Globalización”. *Globalización: Revista mensual de Economía, Sociedad y Cultura*, julio [Revista electrónica. En línea]. <<http://www.rcci.net/globalización/2001/fg181.htm>>. [Consultada el 13 de diciembre de 2002].
- Miles R.
1994[1984] “Race Relations: Perspective One”. En: Cashmore E y otros. *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. London/New York, Routledge, 268-270.
- Morales MR.
1998 “Cuestión étnica y debate interétnico: ¿Qué ha pasado y qué pasa ahora en Guatemala?”. En: Moraña M. (ed.) *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje Antonio Cornejo-Polar*. Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 299-330.
- Muñoz W.
1995 “Comuna de Salango, Machalilla”. En: Almeida J. (Coord.) *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Quito, Serie Pueblos del Ecuador # 4, Abya-Yala, 403-433.

- Myrdal G.
1944 *An American Dilemma*. New York, Harper Brothers.
- Peel JDY.
1989 “The Cultural work of Yoruba Ethnogenesis”. En: Tonkin E, Mc Donald M, Chapman M. (eds.) *History and Ethnicity*. London-/New York, Routledge, 198-215.
- Petras J.
2000 “Globalización y ciudadanía”. *Rebelión*, 17 de junio de 2000 [Revista electrónica. En línea]. <<http://www.rebelion.org/petras-/glob170600.htm>> [Consultada el 4 de diciembre de 2002].
- Rebolledo L.
1992 *Comunidad y resistencia: el caso de Lumbusí en la Colonia*. Quito, FLACSO-Ecuador/Abya-Yala.
- Rex J.
1986 “The role of class analysis in the study of race relations a Weberian perspective”. En: Rex J, Mason D. (eds.) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge/New York/ Port Chester/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 64-83.
- Rex J.
1989[1986] *Race and Ethnicity*. Milton Keynes, Open University Press.
- Reynoso C.
2000 *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Barcelona, Gedisa.
- Rivera F.
1998 “El ocaso de las representaciones: estado, nación y etnicidad en el Ecuador”. En: Landázuri C. (comp.) *Memorias del primero congreso ecuatoriano de antropología (Vol. II)*. Quito, Abya-Yala, 379-410.
- Romanucci-Ross L.
1995 “Matrices of an Italian Identity”. En: Romanucci-Ross L, De Vos GA. (eds.) *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*. Walnut Creek/London/New Delhi, AltaMira Press, 73-96.
- Roosens EE.
1989 *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*. Newbury Park/London/New Delhi, Sage.
- Rutherford J.
1990 “A Place Called Home: Identity and the Cultural Politics of Difference”. En: Rutherford J. (ed.) *Identity: Community, Culture, Difference*. London, Lawrence & Wishart, 9-27.

- San Román T.
1990 [1982] "Aculturación y relaciones étnicas". En: *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre Aculturación y Etnicidad*. Bellaterra Barcelona, Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, 45-132.
- Schwartz T.
1995 "Cultural Totemism: Ethnic Identity Primitive and Modern". En: Romanucci-Ross L, De Vos GA. (eds.) *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*. Walnut Creek/London/New Delhi, AltaMira Press, 48-72.
- Shaw RP, Wong Y.
1989 *Genetic Seeds of Warfare: Evolution, Nationalism, and Patriotism*. Boston, Unwin Hyman.
- Skinner EP.
1975 "Competition Within Ethnic Systems in Africa". En: Despres LA. (ed.) *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Paris, Mouton Publishers, 131-157.
- Smith AD.
1994 "The politics of Culture Ethnicity and Nationalism". En: Ingold T. (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London/New York, Routledge, 706-733.
- Smith MG.
1986 "Pluralism, race and ethnic in selected African countries". En: Rex J, Mason D. (eds.) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge/New York/ Port Chester/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 187-225.
- Sokolovskii S, Tishkov V.
1996 "Ethnicity". En: Barnard A, Spencer J. (eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London/New York, Routledge, 190-193.
- Solomos J.
1986 "Varieties of marxist conceptions of 'race', class and the state: a critical analysis". En: Rex J, Mason D. (eds.) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge/New York/ Port Chester/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 84-109.
- Taylor AC.
1996 [1991] "Etnia". En: Bonte P y otros. *Diccionario de Etnología y Antropología*. Madrid, Akal, 258-260.
- Thompson RH.
1989 *Theories of Ethnicity: A Critical Appraisal*. New York/Westport, Connecticut/London, Greenwood Press.

Uchendu VC.

- 1995 “The Dilema of Ethnicity and Polity Primacy in Black Africa”. En: Romanucci-Ross L, De Vos GA. (eds.) *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*. Walnut Creek/London/New Delhi, AltaMira Press, 125-135.

Van den Berghe PL.

- 1981 *The Ethnic Phenomenon*. New York, Elsevier.

Van den Berghe PL.

- 1986 “Ethnicity and the sociobiology debate”. En: Rex J, Mason D. (eds.) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge/New York/ Port Chester/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 246-263.

Vázquez L, Saltos N.

- 2000 *Ecuador: su realidad*. Quito, Fundación José Peralta.

Ventura M.

- 1994 “Etnicitat i racisme”. *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 5, 116-133.

Ventura M.

- 1997 “Una visión de la cultura Tsachila en la actualidad”. En: Junco-sa JE. (comp.) *Etnografías mínimas del Ecuador*. Quito, Abya-Yala, 1-32.

Wallman S.

- 1978 “The Boundaries of ‘Race’: Processes of Ethnicity in England”. *Man* (New Series), 13, 2, 200-217.

Wallman S.

- 1986 “Ethnicity and the boundary process in context”. En: Rex J, Mason D. (eds.) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge/New York/ Port Chester/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 226-245.

Yinger JM.

- 1986 “Intersecting strands in the theorisation of race and ethnic relations”. En: Rex J, Mason D. (eds.) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge/New York/ Port Chester/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 20-41.

Bibliografía referida

Bennett JW. (ed.)

- 1975 *The New Ethnicity. Perspectives from Ethnology*. St. Paul/Nueva York/Boston/Los Ángeles/San Francisco, West Publishing Co.

Benzoni G.

- 1985[1572] *La historia del Nuevo Mundo*. Guayaquil, Museo antropológico-/Pinacoteca del Banco Central del Ecuador.

- Bourdieu P.
1980 "L'identité et la représentation". *Actes des recherches en sciences sociales*, 35: 63-72
- Cox OC.
1948 *Caste, Class and Race*. New York, Monthly Review Press.
- Di Giacomo J-P.
1987 "Teoría y métodos de análisis de las representaciones sociales". En: Páez D. (ed.) *Pensamiento, individuo y sociedad*. Madrid, Fundamentos.
- Doise W.
1984 "Social representations, intergroup experiments and levels of analysis". En: Farr RM, Moscovici S. (eds.) *Social representations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gabriel J, Ben-Tovim G.
1978 "Marxism and the Concept of Racism". *Economy and Society*, 7, 2, 118-54.
- Glazer N, Moynihan DP.
1970[1963] *Beyond the Melting Pot: the Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge, M.I.T. Press.
- Glazer N, Moynihan DP. (eds.)
1975 *Ethnicity: theory and experience*. Cambridge, Harvard University Press.
- Hall S.
1980 "Race Articulation and Societies Structured in Dominance". En: UNESCO *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris, UNESCO.
- Levy SB.
1975 "Shifting Patterns of Ethnic Identification among the Hassidim". En: Bennett JW. (ed.) *The New Ethnicity. Perspectives from Ethnology*. St. Paul/Nueva York/Boston/Los Ángeles/San Francisco, West Publishing Co., 22-50.
- Miles R.
1984 "Marxism Versus the Sociology of Race Relations?". *Ethnic and Racial Studies*, 7, 2, 169-87.
- Moscovici S.
1981 "On social representation". En Forgas JP. (comp.) *Social cognition. Perspectives in everyday life*. Londres, Academic Press.
- Phizacklea A.
1984 "A Sociology of Migration or 'Race Relations'? A View From Britain". *Current Sociology*, 32, 3, 343-401.

- Rex J.
1973 *Race, Colonialism and the City*. London, Oxford University Press.
- Shils E.
1957 Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. *British Journal Of Sociology*, 8, 130-145.
- Torres de Mendoza
1969[1868] *Colección de Documentos Inéditos*. Nendeln/Linchestein, Kraus Reprint Tomo IX (edición original Madrid 1868). Descripción de la Gobernación de Guayaquil de 1605.
- Wallerstein I.
1974 *The Modern World System*. New York, Academic Press.
- Weber M.
1968 *Economy and Society*. Vol. I. New York, Bedminster Press.



Martín Bazurco Osorio (1975) nace en Puebla, México, inicia su formación académica en la Universidad de La Habana. Se gradúa con honores en 1997 como Licenciado en Bioquímicas. En 1999 se traslada a Barcelona (España) donde inicia su formación en Antropología. Entre los años 2001-2003 realiza estudios y trabajo de campo en Ecuador, formando parte como investigador del equipo Sociocultural del Proyecto Albarradas de la Costa. En julio del 2003 defiende su Tesis de Maestría en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente es Doctorando de la UAB, y se encuentra realizando investigaciones sobre manejo local del agua en Bolivia, donde reside.