



Ecuador siglos XIX y XX. República, 'construcción' del indio e imágenes contestadas

Ecuador nineteenth and twentieth centuries. Republic, 'construction' answered the Indian and images

Luis Fernando Botero Villegas

Doctor en antropología social. Diócesis de Riobamba, Ecuador.

lfbotero@yahoo.com

RESUMEN

El artículo presenta la manera como, mediante diferentes tecnologías discursivas (ensayos, fotografías, artículos periodísticos, proverbios...), se fueron construyendo y reafirmando ciertas imágenes sobre el indio ecuatoriano durante los siglos XIX y XX, las cuales sirvieron para elaborar políticas públicas y privadas orientadas a una paradójica práctica de exclusión e integración.

ABSTRACT

The article shows how, using different technologies, discursive essays, photographs, and newspaper articles certain images on the Ecuadorian Indians were established and reaffirmed during the 19th and 20th centuries, images that were used to develop a set of public and private policies and intended for the paradoxical practice of exclusion and integration.

PALABRAS CLAVE

tecnologías discursivas | blanqueamiento | resistencia | interculturalidad

KEYWORDS

discursive technologies | whitening | resistance | multiculturalism

Introducción

Con el advenimiento de la República, la imagen que sobre “el indio” se tenía en la época colonial cambió pero no para mejorar. Las elites criollas afincadas en el poder, con una visión de nación que excluía a un importante número de habitantes, se dedicaron a buscar la manera de construir el tipo ideal del “ecuatoriano” cuyo molde seguía siendo fijado según las ideas en boga. Compartiendo los “sueños patrios” de otras naciones americanas cuyos referentes estaban al otro lado del mar, los dignatarios de las jóvenes repúblicas se propusieron formular aquellos estándares que debían orientar el futuro. Esos estándares, pensados e implementados por Europa -concretamente Francia con sus ideas todavía no suficientemente arraigadas y comprobadas de libertad, igualdad y fraternidad, e Inglaterra con su revolución industrial y su paradigma de civilización que arrojaba al abismo del salvajismo y la barbarie a la mayor parte de los habitantes del planeta-, fueron adoptados y adaptados por la nueva nobleza criolla que veía en el “blanqueamiento” (1), y en la ilustración, los botes salvavidas para evitar que sus jóvenes naciones naufragaran en el mar tormentoso del atraso y la ignorancia. Novelistas, periodistas, pensadores, poetas y educadores se dedicaron a exaltar las virtudes de los blanco-mestizos que podían y debían llegar a ser el componente fundamental de las repúblicas nacientes utilizando, asimismo, sus plumas y su verbo, para describir al indio desde sus carencias sin dejar ningún aspecto negativo por resaltar para, de este modo, llegar a la conclusión irrefutable: hay que salvar al indio de sí mismo, hay que hacerlo humano -y cristiano por supuesto-, hay que integrarlo al presente, hay que subirlo en el carro de la historia trazada por los fundadores de la patria y por quienes la construían.

El presente artículo nos acerca a la manera como, herederos por una parte de esa mirada colonial sobre los indios de Ecuador -concretamente los de la sierra- y, por otra, ofreciendo su “propia mirada”, los hombres de los siglos XIX y XX construyeron o se imaginaron al indio -porque eran ellos los que

pensaban y escribían- para negarlo después e intentar redimirlo con el blanqueamiento y otras políticas discriminatorias. Lo de la “propia mirada” lo coloco entre comillas por cuanto no deja de ser relativa esa manera de percibir, de ver y de representar, mirada que tiene como trasfondo la ilustración con su antropología específica cuyo paradigma es el hombre europeo civilizado, alejado ya de los bárbaros y de los salvajes. La ilustración criolla, que heredó y bebió a su manera de las luces que debían iluminar las tinieblas de la ignorancia y el error presentes de una manera tan profusa en tierras americanas, no tuvieron ningún problema en asumir la imagen de los indios construida en lejanas tierras, y en libros, revistas y periódicos dieron origen al “indio”, ese indio cuya imagen, precisamente por ser construida desde tantos intereses, no podía ser más contradictoria: desde el “buen salvaje” hasta el obstáculo para todo progreso y, además, un peligro y vergüenza para occidente y todo lo que éste representaba.

Muestro en este trabajo cómo la mirada occidentalizada de un buen número de ecuatorianos se imaginó, representó y construyó a los indígenas, construcción que sirvió como base para adelantar políticas públicas de diferentes gobiernos, políticas cuyos efectos se siguen presentando hoy cuando pensamos que todo vestigio de racismo y colonización ha terminado y que, por fin se ha llegado a un alto grado de civilización, según ese evolucionismo cultural o darwinismo social, que nos habla de la casi la total desaparición de bárbaros y salvajes en Ecuador.

Exploro las tecnologías discursivas contenidas en novelas, fotografías, ilustraciones, escritos, noticias, etc. que fueron utilizadas para construir ese imaginario sobre el indio que influyó no solamente en la manera como se manejó el “asunto” en los siglos XIX y XX, sino el modo como se continúan llevando a cabo políticas públicas y privadas en la actualidad.

Independencia, República y la cuestión del indio

¿Quiénes y con qué intereses construyeron esa imagen estereotipada del indio? ¿Qué tecnologías fueron utilizadas para construir ese tipo ideal de indio -y, por contraposición, por supuesto, de blanco mestizo-, que despertó el rechazo cuando no la conmiseración de blancos y mestizos? ¿Qué prácticas fueron puestas en escena para lograr que los mismos indígenas llegaran a representarse a sí mismos de una manera tan distorsionada y negativa?

Los criollos ecuatorianos, después de las luchas independentistas, estaban muy lejos de ser un conjunto homogéneo; de hecho, diversos grupos representaban ideas tradicionales a diferencia de otros que abanderaban posturas más modernas. “Revolucionarios en las palabras y conservadores en las acciones” (Rodríguez González 1992: 155). Es así como, para elaborar un proyecto nacional, mientras se busca la consolidación de un Estado apenas incipiente, se recurre a la religión, considerándola como un poderoso aglutinador de todas las tendencias sociales y políticas que se presentaban en ese entonces.

Si bien es cierto que en los albores de la historia republicana del Ecuador algunas ideas modernistas trataban de abrirse paso en medio de conglomerados que buscaban mantener lazos estrechos con el pasado colonial, el racismo, la influencia preponderante de la ideología religiosa eclesiástica, así como la marginación de la mujer y otros lastres propios de épocas pasadas, seguían haciéndose sentir.

Ecuador, una vez independizado de España, se presentó al mundo como un país no sólo dividido en regiones -litoral, sierra y oriente- sino también con propuestas sociales, políticas e ideológicas diferentes. De hecho, la región costeña, además de ofrecer una fuerte tendencia agrícola, expresándose a través de las grandes plantaciones de cacao y de caña de azúcar, comenzó igualmente un moderado proceso de industrialización. Cosa que no sucedió en la sierra por cuanto el latifundio y la población indígena ligada a la hacienda, marcaron profundamente el desarrollo de las sociedades que en esta región ecuatoriana se fueron conformando.

Debido a la debilidad administrativa propia de los jóvenes repúblicas recién independizadas de España, los terratenientes, apoyados por la Iglesia católica, por lo menos en la región andina, se fueron

imponiendo llegando a convertirse en autoridades a nivel nacional por un largo tiempo. Los latifundistas, que habían logrado apropiarse de grandes extensiones de tierra para el cultivo y la ganadería, gracias a figuras coloniales como la encomienda y el concertaje, comenzaron a estructurar la incipiente nación ecuatoriana según sus ideologías, aspiraciones e intereses (véase Botero 2008). La hacienda serrana se convirtió en el modelo y en el lugar en donde se disponía no sólo de las actividades cotidianas para la propia hacienda, sino también desde donde se pensaban las formas de gobernar la República.

El proyecto nacional, entonces, fue un proyecto elaborado e impuesto por un grupo que representaba los intereses del régimen hacendario en Ecuador, apoyado y legitimado por la institución eclesiástica y, a todas luces, excluyente. La inmensa mayoría de la nación se vio marginada de lo que en ese entonces se consideraba la patria ecuatoriana. Fue entonces, poco a poco, dándose la consolidación de una ruptura tanto política como social y cultural entre los grupos dominantes asentados en Guayaquil y en Quito y el resto de la población: “La independencia fue para el Ecuador un gran cambio político, sin embargo subsistieron después de ésta características que se mantuvieron a lo largo de la Época Republicana del Ecuador, así como: el racismo, la exclusión de la mujer en la política y el poder político e ideológico de la Iglesia que intervenía en el Estado” (Acurio 2003). Fue un cambio de amos, las cosas siguieron bien para unos y mal para otros: “último día del despotismo y primero de lo mismo”, rezaba un grafiti de esa época en Quito (2).

Es mi intención profundizar sobre los aspectos mencionados, es decir, sobre las contradicciones que tanto el Estado como la intelectualidad criolla pusieron en marcha para abordar la “cuestión india”.

Después de que los intelectuales criollos intentaran colocar al indio en el centro de las reflexiones sobre la cultura nacional, y de que sus preferencias ideológicas se desplazaran hacia las bondades del mestizaje para promover el blanqueamiento, los pensamientos posteriores se sustentaron en aquella idea de que la cultura nacional debería obviar la figura del indio tal y como se presentaba en la realidad para relegarlo a un elemento folclórico y turístico pero completamente al margen de la construcción de la nación por cuanto las ideas de construir naciones homogéneas culturalmente seguían apoyando el indigenismo en Ecuador y en América Latina.

Una vez obtenida la independencia política en la mayoría de las jóvenes repúblicas, si bien los indígenas consiguieron tener un lugar para sus libertades y derechos, fueron asimismo objeto de normas y reglamentos especiales que los mantuvieron tanto al margen como en una relación de inferioridad con respecto a los blanco-mestizos. Ahora bien, aunque muchas comunidades indígenas habían podido mantener sus propiedades gracias a la legislación tutelar de la colonia, fueron muy pronto despojadas de ellas.

En las nuevas sociedades republicanas la situación de los indígenas se definió por el lugar que ocuparon dentro de la estructura económica pero, asimismo, por la manera como fueron vistos y construidos por las clases dominantes de las cuales formaban parte no sólo los criollos que habían asumido el poder en estas repúblicas nacientes, sino también de los intelectuales. En otras palabras, dentro de la ideología de la nación y del estado no había lugar para los indígenas o al decir de Stavenhagen:

“La situación de los indios en las nuevas sociedades republicanas fue definida por su posición en la estructura económica, pero también por la concepción que de ellos tenían las élites gobernantes y sus intelectuales, y que se plasmó en la ideología de la nación y del Estado. En efecto, el comportamiento de las élites latinoamericanas respecto a la población indígena, una vez obtenida la independencia política, fue más bien circunstancial y episódico. En el conjunto de problemas que estas élites se disponían a resolver, la problemática indígena desempeñaba un papel secundario” (Stavenhagen 1986).

En las naciones que habían sido colonias de España y que habían logrado su independencia relativa, las elites intelectuales se dividían generalmente, de una parte, en grupos que se aferraban a un conjunto de tradiciones cuyos componentes podemos rastrear en las formas aristocráticas heredadas de la colonia, en donde el componente católico conservador era muy fuerte; y, de otra, por aquellos grupos que

buscaban, según ellos, modernizar la sociedad y buscar el progreso incorporando ideas provenientes de Francia, Inglaterra y Estados Unidos.

De la misma manera como había sucedido durante la colonia, quienes llevaron la peor parte de los destinos nacionales orientados y regidos por la clase terrateniente, fueron los indios. Si bien es cierto que:

“Después de la independencia política, en la mayoría de las repúblicas latinoamericanas los indígenas adquirieron las libertades y los derechos de los demás sectores de la población (...) en muchos casos fueron también objeto de leyes y reglamentos especiales que los mantuvieron en situación de marginalidad e inferioridad con respecto a la población mestiza y blanca. Aunque se les concedía la igualdad jurídica, de hecho las comunidades indias no podían disfrutar de las mismas libertades políticas y cívicas debido a la situación de inferioridad económica, discriminación y subordinación política que las caracterizaba” (Stavenhagen 1986).

De hecho, los indios ocuparon el lugar propio que les fue asignado por las clases dominantes, en particular la terrateniente, según la estructura económica pero, así mismo, según la ideología apoyada en un claro darwinismo social que colocaba las sociedades indígenas en un estamento inferior lo cual justificaba un trato “apropiado” para quienes no eran iguales a aquellos que habían sido destinados a regir los destinos de la naciente República.

Los intelectuales de todas las tendencias lidiaron en la arena para tratar de imponer cada uno su propia visión sobre lo que debería ser la posición y situación del indio en la recién independizada nación. Los discursos acerca del tema no pudieron ser más diversos, preocupantes y extremos. Desde la idealización del indio, cuyo soporte intelectual era ofrecido por la imagen rousseauiana del “buen salvaje”, hasta la del indio pernicioso obstáculo para el desarrollo del país.

Desde un primer momento, en los primeros pasos de la independencia, los intelectuales se encontraban formando bandos que trataban cada uno de ellos de clavar su bandera en lo que consideraban debería ser el modelo de nación. Por un lado, los representantes de las ideas tradicionales y conservadoras de una colonia todavía presente en estructuras jurídicas, sociales, políticas, ideológicas y culturales y, por el otro, quienes se alzaban como voceros de grupos que consideraban que Ecuador debería estar a la altura de otros países no sólo de América Latina sino también de Europa; es decir, el joven país debería, de alguna manera, tener en cuenta a la Francia ilustrada, a la Inglaterra racionalista y liberal, y a los Estados Unidos en su pragmatismo ejemplar.

Con el tiempo, tendencias al interior de esas mismas elites intelectuales empezaron a poner en tela de juicio las ideas provenientes de fuera y pensaron que ya era hora de hacer un giro importante en cuanto a la manera de concebir y abordar las problemáticas propias de las sociedades que vivían al interior de esta república latinoamericana. Es así como algunos intelectuales comienzan a desarrollar ideas tomando como punto de partida no las propuestas europeas que buscaban responder a las necesidades y expectativas de las diferentes situaciones de ultramar, sino abordar de una manera honesta las realidades propias del lugar en el que ellos se encontraban. Fue un “mirar hacia adentro y desde dentro”, para poder así responder a los grandes desafíos que se presentaban para el nuevo país en el concierto de otras naciones latinoamericanas que ya habían no sólo comenzado sino consolidado modelos sociales propios desprendiéndose, de alguna manera, de los moldes coloniales españoles y de las propuestas europeas y norteamericanas.

Algunos sectores políticos y sociales, como respuesta a las políticas homogeneizadoras de aquellos que pretendían ver a la naciente república como un modelo reproductor de tendencias foráneas, pensaron que si algún componente importante debería ser tomado en cuenta como punto de partida para la identidad nacional, debería ser el indio; sin embargo, también lo veremos en seguida, el indio imaginado por estos intelectuales distaba mucho de ser el indio que, bajo la dominación criolla, construía caminos, empedraba calles y trabajaba en condiciones infrahumanas en las haciendas (véase Schroder 1984). Haciéndose eco de ideas provenientes de otras latitudes, la intelectualidad ecuatoriana asumió, a veces

de manera poco crítica, prácticas que en la vida real poca o ninguna influencia tuvieron para transformar o mejorar en algo las condiciones en las cuales vivían aquellos que, según ellos, era el ingrediente fundamental de la nueva nación ecuatoriana.

Y es que la figura del indio presentaba muchos problemas en cuanto a la manera de definirlo, porque chocaba con las ideas de progreso y cultura que, de una u otra manera, se resistían a abandonar las mentes de esos intelectuales y de aquellos que querían convertir a Ecuador en una nación pujante económicamente. El indio era un problema que para muchos debería desaparecer, y la mejor manera de hacerlo era convirtiéndolo en un sujeto a imagen y semejanza de los criollos, es decir, había que blanquearlo para incorporarlo así al progreso y desarrollo del país. El indio fue, entonces, objeto de un proceso de transformación ordenado y ejecutado desde las clases dominantes para engancharlo al carro del progreso. Entre otras cosas, lo que se buscaba era convertir al indio en un consumidor de bienes y servicios producidos por esas mismas clases dominantes. Para la época:

“La división de clases era también una división cultural. Las poblaciones indígenas subordinadas habían sido incorporadas a la economía colonial como mano de obra servil, y un rígido sistema de estratificación y segregación las mantenía efectivamente fuera del proceso político. Si bien es cierto que el mestizaje se desarrolló rápidamente, no es correcto afirmar que no hubo racismo. En el fondo, la evolución cultural de los siglos XIX y XX estuvo caracterizada por una fuerte corriente de pensamiento racista, que contribuyó a formar un perfil cultural, esgrimido con eficacia por las clases dirigentes, del cual estaban prácticamente excluidos los pueblos indígenas subordinados (con sus idiomas, costumbres y tradiciones, cosmovisión y organización social, así como su producción artística)” (Stavenhagen 1986).

Si en un primer momento, la intelectualidad criolla, tanto para defenderlo como para atacarlo, había buscado, basándose en una imagen idealizada y estereotipada del indio, elaborar diferentes discursos sobre él, tiempo después, esos mismos intelectuales “no tardaron mucho... en descubrir las hasta entonces desconocidas virtudes de los mestizos. A diferencia de lo que solía creerse anteriormente, de que el mestizaje resultaba a todas luces negativo, ahora se consideraba que los mestizos habían incorporado en una sola raza lo mejor de las dos que intervinieron en su factura. Los mestizos se transformaron pronto en el soporte del nuevo concepto de nacionalidad, que implicaba el fortalecimiento del Estado nacional” (Stavenhagen 1986).

Numerosas fueron las imágenes que se conformaron alrededor del indio de acuerdo a los intereses de diversos grupos durante los siglos XIX y XX. Desde 1830, cuando se fundó la república ecuatoriana y aún regía la obligación fiscal del tributo para los indígenas, estos se encontraban incluidos dentro de una legislación sobre tierras, autoridades propias y obligaciones ante el Estado. Cuando se suprime el tributo en 1857, a los indígenas serranos, quienes se encontraban en haciendas, poblados y dentro de las llamadas comunidades “libres”, se les coloca dentro de una normatividad que los reconocía como ciudadanos pero que, en realidad, los excluía de cualquier participación política debido, entre otras cosas, a su imposibilidad de acceder al voto en razón de su analfabetismo.

Durante el mismo siglo XIX la definición del indio por parte no sólo del Estado sino de diversos estamentos sociales no iba más allá de la divulgación de una serie de rasgos generales que se convertirían en un estereotipo y caracterizarían de manera negativa tanto a indios como a mestizos para diferenciarlos, en una clasificación por lo demás arbitraria, de los blancos, quienes eran vistos como los portadores auténticos del progreso, de la cultura y de los ideales más altos de nación (véase Ibarra 2003).

Con la publicación de *El indio ecuatoriano*, un libro escrito por Pío Jaramillo Alvarado en 1922, se instaura una nueva manera de ver al indio ecuatoriano, que es por así decirlo, el fundamento sobre el cual se construirá el indigenismo en su versión ecuatoriana a la manera de los indigenismos de México y Perú. Ese indigenismo, definido como una corriente intelectual que buscó la revalorización de lo étnico como fuente de identidad nacional ya que su influencia abarcaba aspectos literarios sociales y artísticos, tiene su origen en una “corriente política intelectual sustentada en las clases medias e incluso personajes

terratenientes humanitarios. Los indigenistas, reivindican al indio como el sustento de la nacionalidad ecuatoriana, concebían al indio con ciertos rasgos físicos, vestido, lengua y una cultura material identificada en la alimentación y la vivienda; se asumía que el hábitat natural eran las zonas más altas de la Sierra” (Ibarra 2003).

Del mismo modo, los promotores del indigenismo ecuatoriano veían en la educación un factor fundamental para integrar a los indígenas a la nación ecuatoriana; pero, además de esto, introdujeron el tema de la necesaria redistribución de la tierra.

El ensayista peruano José Carlos Mariátegui se había dado cuenta de que el discurso sobre los indios era producido por los mestizos y, por eso mismo, estaba muy lejos de ser una apreciación verdadera del indio ya que lo idealizaba. En otras palabras, era un discurso indigenista pero no indígena y, ese discurso indígena, si debía venir, vendría a su tiempo (véase Ibarra 2003).

Con la aparición de la Ley de Comunas en 1937, se establece una nueva manera de ver a los indígenas y su entorno, al ser concebidos como personas que necesitan protección para evitar su desintegración comunitaria. Solamente en los años 90, a raíz entre otras cosas del levantamiento de 1990, se intentará romper esa protección al percibirseles de otro modo (véase Endara 1998).

El indio como “problema”, es pensado durante las décadas de los 30 a los 60 cuando se pone en debate su “falta de integración a la sociedad nacional”. Pasada la década de los 60 se le concibe más bien como un problema que tiene relación con la tenencia de la tierra es por eso que los gobiernos militares de 1964 y de 1973, en un intento por legitimarse, expiden las respectivas leyes de reforma agraria para afectar las grandes extensiones improductivas y entregar a los indígenas los huasipungos (véase Botero 2001).

Con la aparición de FODERUMA (3) en 1978, del Plan Nacional de Alfabetización en 1979 y, en ese mismo año, la eliminación de la restricción del voto a los analfabetos, se percibe una nueva imagen de los indígenas como sujetos de derechos políticos y sociales. Estas políticas gubernamentales buscaban promover las condiciones y los espacios para el desarrollo de las organizaciones indígenas. En efecto, en los años 80 aparece una nueva definición del indio, porque es él mismo quien busca definirse de acuerdo a una etnicidad que incorpora la lengua, la tradición, la participación y, sobre todo, demandas sobre la redistribución equitativa de las tierras.

De hecho, en el levantamiento indígena de 1990, hay una proclamación explícita que busca la transformación tanto del Estado como de la sociedad.

Esta revalorización de lo étnico, llevó a una manera de ver a la comunidad indígena como sujeto de desarrollo para el campo, revaloración que tuvo que ver con la intervención de las organizaciones no gubernamentales, la Iglesia en provincias como la de Chimborazo, y las mismas organizaciones indígenas.

A esta imagen de comunidad se correspondía también la imagen de un indio que, a pesar de las diversas situaciones vividas durante su historia, había logrado resistir y mantener aquellos componentes fundamentales que le permitieron reproducirse como sociedad y como grupo étnico (véase Ramón 1987 y 1991).

Diferentes actores sociales, incluidos sociólogos y antropólogos, empezaron a ver al indio como un agente transformador importante creando una corriente “neoindigenista” que sale a la luz en debates públicos y que va a reflejarse, asimismo, en una gran cantidad de literatura especializada sobre temas agrarios, culturales, políticos e ideológicos (véase Ibarra 2003).

Ahora bien, las relaciones entre criollos e indígenas en los primeros tiempos de la República ecuatoriana no pudieron ser más confusas porque en su afán de definir al indio, los mismos criollos tenían la obligación de definirse a sí mismos para aparecer como diferentes. Durante la colonia, los criollos eran los españoles llegados a América; en el siglo XVII se refería a los hijos de españoles nacidos en América; en el siglo posterior, el criollo fue definido como alguien descontento y resentido; para fines del siglo XIX

y comienzos del XX, criollo significaba “lo nacional”; y, para el resto del siglo XX, la palabra fue sinónimo de “lo opuesto, lo extranjerizante, lo foráneo, lo alienado, especialmente en los países de mayor densidad poblacional indígena o mestiza” (Gonzales 1996).

Los criollos desarrollaron una conciencia opuesta y diferente con respecto a todo aquello que “lo indio” supone. En otras palabras, lo moderno en oposición a lo arcaico. Lo tradicional de los indígenas es visto como una cosa del pasado que no debe tener ninguna relación con el presente.

La búsqueda del blanqueamiento por parte de los criollos se convierte en un imperativo para superar, de una vez por todas, ese pasado que muchos consideraban ominoso. La inmigración, entonces, en la segunda mitad del siglo XIX, se propone como única salida para buscar la mejora de la raza y lograr de esta manera instaurar un nuevo proyecto de nación y, dentro de ella, los indígenas cumpliendo sus roles establecidos, es decir, “las razas y las clases ‘superiores’ arriba en los puestos de conducción; las razas y clases ‘inferiores’ abajo, en los lugares de obediencia” (Gonzales 1996).

Los intelectuales criollos perciben al indio como parte de la naturaleza, pero también como un niño al que es preciso no sólo proteger sino, asimismo, decirle lo que debía ser y hacer. Se idealizó el pasado indígena para criticar el presente que fue visto como decadente. Los ancestros de los actuales indígenas fueron vistos como capaces de crear grandes civilizaciones; por el contrario, los indígenas actuales sólo pueden ser caracterizados como perezosos, sucios, borrachos, incivilizados e iletrados (4). “Los intelectuales criollos elaboraron una imagen del indio con el propósito de proveerse de una tradición (el glorioso pasado incaico) como para otorgarse legitimidad (sea para la separación de la metrópoli española, sea para consolidarse como directores del progreso nacional)” (Gonzales 1996).

Tecnologías discursivas y “construcción” del indio

Siguiendo con el tema de la construcción del imaginario sobre el indio en los primeros tiempos de la república y el siglo XX, pero abordándolo desde otra perspectiva, muchas de las formas de hablar de los ecuatorianos en la actualidad son representaciones lingüísticas de un racismo que está muy lejos de acabarse, “un racismo cuyo alumbramiento se vio en la colonia... sigue vivo en la actualidad”. Por eso, algunas pruebas lingüísticas sirven, entre otras cosas, para “determinar si se trata de una reproducción o una transformación del racismo colonial” (Fletcher 2003).

El racismo practicado en la colonia buscaba lograr ciertos objetivos, siendo uno de ellos el de legitimar la dominación presentando al indio como un ser inferior. Posteriormente, esa ideología que se basaba en pretendidas explicaciones científicas, fue utilizada para mantener una jerarquía racial y estamental y, mediante ella, conseguir “la estabilidad social de la colonia, dando siempre ventaja a los españoles” (Fletcher 2003). Utilizando la retórica de la “limpieza de sangre”, los españoles se exaltaron a sí mismos como la raza más pura, lo cual se objetivó en la manera como fuera organizada la sociedad “incluyendo la distribución de la riqueza y la división del trabajo” (Fletcher 2003). El proceso de mestizaje ocurrido entre españoles, indígenas y negros produjo un sistema de castas o de estamentos que, de una manera ridícula en ocasiones, trataba de compartimentar las sociedades y los grupos que habitaban el territorio que posteriormente sería llamado Ecuador (5). El drama consiste en que “como toda ideología dominante, el racismo colonial no sólo fue portado por los colonizadores sino fue interiorizado y aceptado como ‘verdadero’ por los grupos colonizados” (6).

La clase terrateniente utilizó esas ideologías racistas para asegurar el control sobre las sociedades indígenas y, de este modo, imponer una forma de sociedad a nivel nacional. Pese a los cambios habidos después de la independencia y con el advenimiento de la República, es muy dudoso que esas ideologías racistas hayan desaparecido, por eso, la jerarquía racial en nuestros días conserva muchas de aquellas características propias de la colonia.

Como una de las evidencias lingüísticas, que a su vez son representaciones raciales, los términos *cholo* y *longo*, continúan utilizándose, término éste último que se refiere a los indígenas. Frases como “se me

salió lo indio” o “se me nota lo indio” no sólo son frecuentes, sino que evidencian un intento por desconocer y rechazar el pasado. En efecto, el término “indio” como adjetivo, tiene la siguiente definición en el Ecuador: “por extensión, sujeto ordinario, inculto, grosero”. En lugar de pensar que hay discriminación contra lo mestizo en vez de una discriminación contra lo indio, “las pruebas lingüísticas indican que hay discriminación contra lo mestizo debido a lo indio; es decir, al mestizo se le discrimina porque tenía en algún momento en su linaje algún antepasado indígena, creando una ‘contaminación indígena’ que no permite la ‘pureza de sangre’, ideas arraigadas en el racismo colonial” (Fletcher 2003). El motivo del racismo contra los mestizos, lo hallamos en el racismo contra los indígenas.

Si las formas lingüísticas siguen actualizando y reproduciendo un estereotipo y un imaginario sobre el indio que viene desde la colonia y se ha mantenido hasta nuestros días, los discursos de ciertos intelectuales durante las primeras décadas del siglo pasado, caracterizaban a los indios de la Sierra en contraposición con los pobladores mestizos dominantes. En la mayoría de los escritos de esas elites intelectuales se ponen en evidencia no sólo las reflexiones de antropólogos y sociólogos sino también de abogados, médicos y literatos. Antes del censo de 1950, del cual me ocuparé luego, se pensaba que los indios constituían el 50% de la población nacional y que, además, era el más importante referente para la construcción ideológica de la identidad de la sociedad dominante (véase Clark 1999).

Estos intelectuales y profesionales estaban realmente preocupados por los problemas de los indígenas, por lo cual trataban de buscar el contexto histórico para comprender el por qué se había llegado a la situación que vivían en ese entonces. Lo que se encuentra es algo bastante paradójico, al hacer énfasis en la cuantificación de la diferencia, los indigenistas contribuyeron a una noción racial de los indios, es decir a una visión de los indios como un colectivo separado, con unas características innatas heredadas biológicamente. A diferencia de quienes veían los indígenas como una raza degenerada y decadente, los indigenistas fueron a las comunidades para hacer estudios científicos detallados sobre las condiciones biológicas, de nutrición, higiene y salud. Tales estudios buscaban impugnar los estereotipos acerca de los indios pero, de manera paradójica, lo que hicieron fue reforzar la idea de los indios como un grupo racial separado (Clark 1999).

Los indigenistas en la primera mitad del siglo XX, entonces, se referían a los indios como un grupo racial cuyas características eran heredadas por transmisión biológica, en vez de ser el producto de la enculturación (7).

Ahora bien, aquellos indigenistas colocaron a los indios en la palestra para que sus problemas fueran debatidos y tomados en cuenta con el fin de que la sociedad nacional dictara unas políticas dirigidas a incorporar a los indios a la nación ecuatoriana. Uno de los principales estereotipos que los indigenistas trataron de refutar fue el de los indios como un “peso muerto” en el desarrollo nacional; se les consideraba como miembros pasivos de la nación viviendo una existencia vegetativa. Por lo general, a los indios se les comparaba con otros grupos que eran percibidos como activos en contraste con la pasividad indígena. Industriales y comerciantes eran vistos como las “fuerzas vivas” del país, en cambio los indios no aportaban nada a la vida nacional por cuanto ni siquiera eran buenos consumidores. Los indigenistas intentan contrarrestar esta visión del indio diciendo que su actitud pasiva y, en alguna forma vegetativa, es producto de una historia de opresión. Si se quitaban esas condiciones de opresión, los indigenistas aseguraban que los indígenas dejarían de ser pasivos. Pero, en ese afán por abrir paso a la noción de que los indios podrían ser productivos dentro de la nación ecuatoriana, lo que hicieron los indigenistas fue, como se dijo, crear la imagen de unos indios separados con características distintas, esencializando su identidad, la cual era transmitida no por vía social y cultural sino biológicamente. Además, ayudaron a construir un imaginario que reforzó las representaciones dominantes de los indios como pasivos y totalmente incapaces de reflexión intelectual y de participación política.

Pese a sus intentos por cambiar las representaciones que la sociedad ecuatoriana tenía sobre los indios en la primera mitad del siglo XX, los indigenistas fallaron precisamente por las relaciones de poder que se encontraban en la base de sus reflexiones ya que, cuando, por ejemplo, hicieron las mediciones del metabolismo basal de los indígenas para demostrar su igualdad con respecto a la población mestiza, los indígenas mostraron un estado emocional muy próximo al temor debido a la máquina o artefacto que

medía su metabolismo. Además, esas relaciones de poder se pudieron evidenciar al presentarse de manera pública fotografías de indígenas total o parcialmente desnudos con el fin de indicar, de una forma ilustrativa, algunas partes de su cuerpo (véase Clark 1999).

El censo del año 50 es un material utilizado asimismo para desentrañar el discurso indigenista que hay en su interior. En efecto, dicho censo lo que hizo fue identificar como un problema “cultural” y no estructural o social la falta de educación de los indígenas. El diagnóstico producido por el censo generó una serie de propuestas que, supuestamente, debían solucionar ese problema:

“Por un lado, el censo parece definir a la población nacional sin referencia a diferencias étnicas; por otro lado, el censo define a la población nacional en oposición a las imágenes hegemónicas de cómo eran los indios. Estas ambigüedades estaban asociadas a la ideología nacional del mestizaje y el deseo de representar la diversidad cultural ecuatoriana como ‘población nacional unificada’ (Clark 2008: 150-151).

“Durante las décadas de 1930 y 1940, Ecuador vivió un periodo en el cual se dio un proceso vertiginoso de urbanización; además, debido a la crisis económica mundial que fue igualmente percibida como una crisis política y social, las clases dominantes pensaron que para hacerle frente a esta crisis debían contar con una estadística que les ayudara a conocer la magnitud del problema. El censo de 1950 buscaba, precisamente, saber “quiénes eran los verdaderos miembros de la nación” (Clark 2008: 150-151).

Pero el primer censo no sólo fue un deseo por parte del Estado para conocer la realidad de la nación ecuatoriana sino, asimismo, el producto de un acuerdo suscrito por Ecuador para participar en el Censo de las Américas, iniciativa que venía desde Estados Unidos. Este censo, entonces, fue visto como parte de un esfuerzo de Ecuador por incorporarse a las llamadas naciones modernas.

Uno de los principales objetivos del censo fue la educación o “culturización” de las clases trabajadoras según se hizo saber oficialmente: “el Censo es una estadística que interesa a todos: al comerciante para sus negocios, al agricultor para sus cultivos, al industrial para su producción, al obrero para su culturización y al campesino para su mejoramiento” (8). El censo quería saber, asimismo, “cuánta gente útil hay en la República [...]. *Con qué número de ciudadanos cuenta la República y con qué número de gente pasiva, que ni se interesa ni le importa lo que ocurre en la República, porque sus facultades culturales son completamente deficientes*” (9). Por eso, la meta del gobierno era incorporar a obreros y campesinos, ya fueran mestizos o indígenas, a la nación ecuatoriana de una manera plena, para lo cual esa población debería estar completamente alfabetizada ya que los analfabetos no podían ejercer su derecho al voto. Sabiendo el número de personas iletradas por medio del censo, se podía saber también el número de escuelas que era necesario construir, sobre todo en el campo.

Acerca de las categorías sociales que se incluyeron en el censo de 1950:

“Un censo no es solamente una relación de los habitantes de una zona: su meta es enumerar y clasificar a la población. Por eso es importante examinar no solamente las variables que fueron empleadas, sino también aquello que no fue incluido en el censo. Hubo preguntas sobre edad, sexo, estado civil, ocupación y nivel de educación. Aunque la raza había sido una variable importante en todos los proyectos de censos anteriores, en 1950 no hubo ninguna pregunta sobre raza o etnicidad—tampoco la hubo en censo posterior alguno” (Clark 2008: 157).

Los organizadores del censo deseaban que la Federación Ecuatoriana de Indios lo apoyara utilizando una serie de argumentos contradictorios. Cuando se celebraba la inauguración del Congreso de la FEI, el director del censo comenzó diciendo que el Ecuador era un país de origen indígena y que todos los ecuatorianos tenían sangre indígena en sus venas. Sin embargo, dijo también:

“Por desgracia para el Ecuador, el indio sin cultura forma la mayoría y está esperando que el Estado llegue hacia él a darle oportunidad de mejorar su nivel cultural como medio de mejorar su nivel de vida. Pero, para que el Estado y la sociedad puedan cumplir con este deber humano, de incorporar

al indio dentro de las relaciones económicas y sociales, tratándole igual que a todos, es necesario que lo descubra en su consistencia numérica y en su distribución en el territorio. Esto trata de hacer el Censo. El Censo sólo va a contar a los habitantes todos del Ecuador. No averiguará más, ni siquiera la raza, porque comprendemos que no es el color de la piel que hace mejores o peores a los hombres, sino su nivel cultural que el Estado está obligado a levantar en bien de todos" (10).

Por su parte, el presidente Galo Plaza, refiriéndose casi en los mismos términos, y para desechar cualquier recelo o suspicacia, señaló: "El Censo no es para mandar hombres a la guerra ni para quitar los animales; es para saber especialmente cuántos son los indígenas en el país y en cada parcialidad, para proporcionarles más tierras, atenderles en cualquier enfermedad y mejorar sus condiciones de vida actuales" (11).

Así, tanto los organizadores del censo como el presidente, trataron de convencer a los indígenas sobre las bondades del censo como un instrumento necesario para adoptar a las poblaciones rurales con "nuevos servicios públicos de salud y educación, e incluso con mayor acceso a la tierra" (Clark 2008: 158). Pero, cuando los organizadores dijeron que en el censo no iba a haber preguntas sobre la raza, los resultados arrojados posteriormente manifestaron un completo vacío en cuanto al verdadero número de indígenas en Ecuador.

Esta falta de información sobre la raza puede ser asimilada a la ideología del mestizaje, según la cual, la educación ayudaría a cambiar la manera de ser de los indios, y así, todos los ecuatorianos serían iguales. El censo, hizo énfasis en la cultura pero dejó de lado la cuestión de la raza.

El demógrafo estadounidense Saunders, al analizar los resultados del primer censo ecuatoriano se dio cuenta de que el mayor problema que tuvo el empadronamiento fue precisamente no brindar información específica sobre la población indígena. "Al intentar calcular el número de indios a partir de la información sobre el idioma, la vivienda, el vestido, el calzado y los muebles, encontró datos contradictorios que no le permitieron hacer ningún cálculo certero. Su premisa fue que eran indios quienes hablaban quichua, vivían en chozas, no utilizaban zapatos sino sandalias (llamadas oshotas) y dormían en el suelo" (Clark 2008: 158-159), reforzando el estereotipo y la imagen que se tenía sobre ellos. Además, la forma de clasificar las zonas urbanas, suburbanas y rurales dio como resultado un cálculo inexacto sobre la población rural del Ecuador. El censo, según Saunders, ayudo a percibir al Ecuador "como un país más blanco y más urbano de lo que realmente era" (Clark 2008: 160).

A eliminar del censo la cuestión racial, lo que hizo fue reproducir una ideología oficial según la cual el problema indígena se solucionaría si se cambiaban las condiciones de educación e higiene. Por eso las apreciaciones de Saunders quien afirmaba que los datos censales estaban más de acuerdo con el nivel socioeconómico que con la raza; pero, se tuvo la idea de que el problema económico y la pobreza de los indígenas no se debían a una situación estructural sino que estaba relacionado con factores sociales y morales. Pero de hecho,

"algunos de los problemas económicos de los campesinos en la sierra ecuatoriana durante las décadas de 1930 y 1940 eran raciales. Los terratenientes se resistían a incrementar sus salarios agrícolas porque pensaban que, como indios, su trabajo no valía una mayor paga. De manera similar, como indios, encontraron serias dificultades en la obtención de títulos legales de tierras. El resultado fue la creciente migración indígena a áreas urbanas o a las áreas rurales de la costa, en busca de salarios que les permitieran vivir mejor" (Clark 2008: 160).

El censo, a pesar de lo que se pretendía con su realización, lo que hizo fue ocultar el número real de indígenas trayendo como consecuencia unas políticas equivocadas por parte del gobierno. Al desaparecer del censo, los indígenas fueron identificados como un problema al asociarse analfabetismo, ignorancia e indianidad. Es por eso que para el Ecuador de mediados del siglo XX, la falta de "cultura" y de educación explicaba la aparición y permanencia de los problemas sociales. La construcción de ciudadanos nacionales pasaba por la educación; por eso, para ejercer plenamente la ciudadanía, aspecto que se manifestaba explícitamente en el voto, las poblaciones rurales deberían ser

alfabetizadas. Con esta manera de ver las cosas, la Unión Nacional de Periodistas realiza a partir de 1944 una campaña de alfabetización, al término de la cual, entregó certificados y diplomas de graduación que acreditaban tanto su condición de alfabetizados como de ciudadanos. Pero, para ser ciudadanos, los indígenas debían aprender a leer y a escribir en castellano, el idioma nacional. Al término de su alfabetización, los indígenas se convertirían en “verdaderos ecuatorianos” y se identificarían plenamente con la cultura nacional. “Si la educación automáticamente hacía mestizos, por definición los indios eran ignorantes... Se suponía que el indio que aprendiera castellano, dejaría su poncho y se trasladaría a la ciudad, para pasar a formar parte de la cultura nacional como mestizo” (Clark 2008: 162).

En el fondo, el censo buscaba legitimar las pretensiones de las clases dominantes de educar a los indios para hacerlos más “modernos” y “racionales”, es decir, convertir las poblaciones indígenas en “una comunidad de consumidores”. La población indígena no estaba integrada al mercado, es decir, no eran consumidores, como lo advierte un escrito anónimo de 1936:

“Nuestra miseria económica, nuestra desorganización, la falta de desarrollo de nuestra industria, todo eso se debe, sin duda, al hecho de que el indio representa un factor negativo en la economía nacional. ¿Cómo podría nuestra economía ser vigorosa, cómo podría haber organización en el país, si la mayoría de la población sigue siendo cultural y económicamente marginal a la nación, formando un mundo aparte, cuya posición es diametralmente opuesta a la civilización occidental? En el mercado nacional el consumo es mínimo, la producción es insignificante, si somos totalmente sinceros, la economía del país es débil porque el indio no consume” (Clark 2008: 164).

Esta misma idea, pero dicha en otras palabras, fue presentada un año antes en el Primer Congreso de Industriales, cuando un participante afirmaba:

“El indio produce, produce, produce, pero no consume, no tiene necesidades porque no se le ha enseñado a tomar ventaja de la civilización y a consumir para que aumente también su producción, y salga de ser máquina que no consume sino que sea hombre. El día que veamos a las indias con zapatos de charol, con medias de seda, vestidos y sombreros elegantes, paseándose por las calles de Ambato, del brazo de un indio bien vestido, ese día será para la historia de la economía nacional una bendición, porque ganaríamos para nuestra industria un millón y medio o dos millones de nuevos consumidores y darían a nosotros y a ellos nueva forma de trabajo y de vida” (Clark 2008: 164).

Las intenciones, entonces, de hacer un censo para mejorar las condiciones de los indígenas eran, en el fondo, hacer ciudadanos, pero sobre todo, convertirlos en consumidores.

La fotografía, como tecnología discursiva, ayudó también, a su manera, a construir la imagen del indio durante el siglo XIX. Con el supuesto de que la fotografía reflejaba la realidad, muchas personas se acercaban a ese medio para “conocer” la realidad propia y ajena. La fotografía consiguió acercarse a esa realidad de los indígenas latinoamericanos. Las pocas fotos sobre indígenas en el siglo XIX corresponden a retratos donde los sujetos indígenas esconden su esencia, quizá como una forma de resistirse a ser revelados. En otras palabras, los indígenas de las fotografías son como maniqués vacíos de identidad: “Para fines del siglo pasado, el indio se convertirá en objeto folklórico de una fotografía que buscará vender hacia afuera una cierta imagen del hombre de los trópicos. Por tanto, la relación del indio con la primigenia fotografía latinoamericana, se resumirá en un ciclo caracterizado por una ausencia de rasgos que nos hablen de la identidad de estos pueblos” (Chiriboga y Caparrini 1992).

En la segunda mitad del siglo XIX, serán los científicos, y en particular los extranjeros, quienes se interesarán por fotografiar las poblaciones indígenas. La antropología también se servirá de la fotografía para realizar la descripción de algunos grupos étnicos; en ese entonces, los indígenas eran fotografiados de frente y de perfil, de la misma manera eran fotografiados los negros. En el caso de los blancos, sólo eran fotografiados de esta manera cuando aparecían en avisos de personas buscadas por la justicia, a excepción de una fotografía realizada hacia 1880 en donde se muestra a un grupo de indígenas trabajando en un telar, que probablemente sea un ex-obraje. Esta fotografía, atribuida al fotógrafo Ponce, es quizá el más temprano documento histórico social que muestran las condiciones de trabajo a las

cuales fueron sometidos los indígenas.

En las postrimerías del siglo XIX se utilizan con bastante frecuencia los estilos o tipos mediante los cuales la fotografía representa algunos oficios, profesiones roles, etc., que a su vez, simbolizan un cierto lugar en la sociedad, es decir, un estatus. Allí, en estas fotografías estarían también, por supuesto, los indígenas quienes para los fotógrafos nacionales significaban un elemento folclórico de exportación. Los rasgos fundamentales o características para las fotografías de indios eran solamente la etnia a la que pertenecían y el oficio que desempeñaban.

Tan es así, que los indígenas fueron llevados al estudio fotográfico para que, en un ambiente completamente descontextualizado, se pudiera eliminar cualquier rasgo que no fuera lo considerado como típico.

Para comienzos del siglo XX se introduce un nuevo formato: la tarjeta postal; pero el tratamiento del tema indígena no cambia, el indígena sigue siendo visto no sólo de una manera exótica sino también estática y carente de identidad. Más adelante, para las primeras décadas del siglo XX la fotografía será asumida por aquellos que quieren introducir la corriente indigenista en Ecuador.

Ahora bien, en un interesante estudio sobre la exotividad de la fotografía, Corbey (1988) nos habla de cómo la imagen del “otro” -no cualquier “otro”, por supuesto, sino el “otro” considerado no sólo como diferente sino como inferior- siempre es vista como algo natural, es decir, como alguien que pertenece a la naturaleza. La serie de fotografías y de postales que utiliza para ilustrar su libro, muestra a las mujeres y a los hombres africanos desnudos, cosa que, según él, no se atreverían a hacer las revistas o periódicos europeos, mostrar a sus propias mujeres desnudas. Pero para Corbey, el “otro” exótico es visto casi como un animal; de hecho algunas anotaciones o pie fotos de los fotógrafos europeos en África consideraban a las mujeres iguales a las vacas, ya que aparecen, como el mismo lo dice, desexualizadas y des-erotizadas (12). Hace algunos años, en Colombia, se publicó un calendario con las fotografías de las candidatas a un reinado de belleza. En la fotografía que correspondía a la candidata del departamento del Amazonas, a su lado aparecía una indígena desnuda lo cual no causaba ninguna extrañeza ni escándalo porque era considerada como parte del entorno natural igual que un árbol o un río. De esta manera, la imagen del indio desaparece como persona para dar paso a una imagen vacía.

En este sentido, son emblemáticas las imágenes de mujeres peruanas que crearon dos artistas europeos de principios del siglo XIX: Léonce Angrand y Johann Moritz Rugendas, por cuanto, durante las primeras décadas de la independencia latinoamericana las mujeres proporcionaron un vehículo a través del cual los artistas y viajeros europeos comenzaron a trazar los “tipos raciales” distintivos que darían forma a todos los imaginarios europeos del futuro sobre las repúblicas andinas, sus economías y sus pueblos. Dichas ilustraciones tienen un sesgo, puesto que las mujeres blancas o de las clases altas aparecen “tapadas” cubiertas con mantos o velos y mostrando sólo una parte del rostro como correspondía al estatus propio de esta clase de mujeres, representando así la discreción, la virtud y el recato, pero además, para escapar a la vigilancia de sus familias y esposos (cfr. Poole 1988). Por su parte, es muy común encontrar en ilustraciones de la misma época a mujeres indígenas o mulatas sin ningún manto en la cabeza y, de alguna manera, mostrando la exuberancia de sus atributos físicos (véase Poole 1997).

La exclusión social que se opera a través del discurso tiene caminos muy complejos. La llamada “economía visual” -espacio, imágenes, tecnologías para la reproducción industrial de la imagen, sobre todo las litografías y las fotografías-, crearon un circuito de producción, distribución, intercambio y consumo de imágenes que construyeron un modelo, una “imagen del mundo” de los indígenas andinos orientando la mirada y construyendo formas concretas de ver la realidad (Poole 1997).

Siguiendo con la tecnología discursiva de la imagen utilizada para la construcción del otro, Blanca Muratorio (2008) reseñó un libro que nos ayuda a entender mucho mejor aquellas políticas de representación que en el Ecuador ayudaron a la construcción de un imaginario sobre el indio. En efecto, el libro *Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas* de Andrea Pequeño (2007): “a diferencia del uso más común en las ciencias sociales de imágenes visuales para ilustrar un

argumento, la originalidad del trabajo de Andrea Pequeño radica en partir de una imagen aparentemente inocente -una muñeca Barbie blanca, vestida de indígena otavaleña- tornarla al final del libro en un símbolo preñado de significados y de utilitarios paradójicos y contradictorios” (Muratorio 2008: 164).

Los imaginados, por supuesto, son los indígenas y de manera particular las mujeres indígenas, y quien los imagina, es decir el “imaginero”, es la sociedad mestiza y dominante, gracias al periódico El Comercio en el período de 1999 a 2004. Muratorio encuentra que uno de los principales aportes del libro que reseña es el análisis minucioso de las estrategias de individuos y organizaciones indígenas utilizadas para “aceptar, resistir, resignificar o imponer las cambiantes representaciones de nación” (Muratorio 2008). Más adelante veremos cómo Rothenberg (1990) nos ayuda a profundizar sobre este tema.

A diferencia de las imágenes del siglo XIX y comienzos del siglo XX que, como veíamos más arriba, mostraban un indígena vacío de identidad, esencializado y homogéneo, las nuevas representaciones muestran formas nuevas de acuerdo a los contextos sociopolíticos en que aparece. Además, los indígenas se transforman de objetos de representación en sujetos.

Ahora bien, en el mapa del CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador) Pequeño ve que a las mujeres indígenas se les muestra con sus vestidos típicos apareciendo así como las representantes especializadas y auténticas de un determinado grupo social. En otras palabras, a las mujeres que se visten de esa manera se les considera “‘más indias’, ‘más rurales’ y por lo tanto ‘más guardianas’ de su cultura, mientras que los hombres supuestamente se han desindigenizado por su mayor contacto con la ciudad” (Muratorio 2008: 165). Las mujeres indígenas, entonces, son consideradas iconos de autenticidad. Pero, argumenta asimismo Pequeño, según la reseña de Muratorio, que los indígenas asumen sin contestar las representaciones dominantes. Tanto los indígenas como los mestizos, desean vender la imagen de una nación indígena y exótica con fines turísticos. Dicho de otra manera, estas imágenes de representación no tienen un sentido de protesta o de resistencia.

Para el caso de las mujeres indígenas, a diferencia de los hombres, la autora deja ver que aquellas no son meramente objetos pasivos de esas representaciones dominantes “sean estas producidas por los blancos-mestizos o por los imagineros indígenas” (Muratorio 2008: 165), sino que son sujetos empeñados en negociar sus propias imágenes. Al lograr acceder a la educación formal, las mujeres indígenas han tenido la oportunidad de tener un pensamiento más independiente acerca de su identidad a nivel social y político y, de igual manera, la capacidad de construir una imagen distinta. Esta imagen muestra de una manera consciente algunos componentes propios de la tradición que tienen relación con la identidad para darles otro significado, dando a la identidad un valor positivo, es decir, sujeto políticamente activo con conciencia y orgullo étnico, poniendo en cuestión el estereotipo de una mujer indígena paradigma o modelo de lo rural y del analfabetismo, iniciando, por el contrario, un proceso de indianización, o como prefiere llamarlo Muratorio, de “reindigenización” que se vincula a un proyecto tanto político como ideológico.

Para Muratorio, Pequeño muestra que hay más de una manera de ver la identidad indígena; en efecto, el examen que realiza de diversos rostros y escenarios “evita la explicación esencialista más común de que la única y exclusiva forma de representar lo ‘auténticamente’ étnico es incluyendo un pasado y presente de explotación” (Muratorio 2008: 166) lo cual le impide caer en la equivocación de considerar al indígena, como en la mayoría de los casos, sólo como víctima.

En este mismo sentido, la construcción de la diferencia por parte de las clases dominantes, utilizando recursos tanto textuales como visuales ha sido fundamental para el racismo, el sexismo, y otras formas de ideologías opresoras. Los teóricos liberales profundizaron en su filosofía política sobre una metafísica que acepta como naturales las diferencias entre las mujeres y los hombres, o de los hombres entre sí (Rothenberg 1990).

La construcción de la diferencia, ha sido expresada de diferentes formas por diversas ideologías. Pueden distinguirse tres categorías fundamentales en las cuales la raza y el género han sido vistas como

diferencia natural, diferencia en cuanto a la sensibilidad moral, y diferencia en cuanto a cultura y/o valores.

La diferencia en cuanto a la naturaleza ha sido la más utilizada en diferentes formas. A veces ha sido atribuida a la biología, a la genética, y a otras disciplinas parecidas. La diferencia en cuanto a la sensibilidad moral ha sido tratada como innata y como adquirida, y la de la cultura o valores ha tenido un tratamiento similar. A veces se utilizan estas tres categorías combinándolas.

Son los europeos blancos, machos, heterosexuales de clase media quienes crean los criterios de racionalidad y moralidad, y lo diferente o diverso aparece como algo deficiente y desviado (véase Arditi 1988). Además, la manera de pensar la diferencia llega a penetrar el lenguaje de la academia y, muy a menudo, traspasa las fronteras de las ciencias naturales y sociales y se termina aceptando un esencialismo metafísico. Incluso, a menudo se llega a pensar en que la diferencia es observable: medida del cráneo, peso, estructura familiar. Estas formas empíricas de razonar han sido refutadas pero no ha habido cambios en cuanto a la manera de pensar de quienes se mantienen y buscan mantener este tipo de diferencias (véase Rothenberg 1990: 42-43).

Los paradigmas de la diferencia de raza y género establecidos sobre la base natural o biológica comenzaron a ser cuestionados durante los años 70, cuando se dio un proceso de “deconstrucción” al suscitarse cambios en concreto a las prioridades de la ayuda política, social y económica de la mayoría de las naciones.

A pesar de que se trató durante más de dos décadas de deconstruir la diferencia que en cuanto a la raza y al género se había hecho, esas formas habían permeado la cultura popular y la comunicación ubicándose en el llamado “sentido común” y los paradigmas de la diferencia natural se fueron reforzando constantemente en la interacción permanente entre las personas de piel blanca y piel oscura, entre hombres y mujeres, percibiéndose unas diferencias físicas obvias; por eso la gente encuentra difícil entender las diferencias entre raza y género como categorías políticas y sociales (véase Rothenberg 1990: 54) [\(13\)](#).

La deconstrucción de la construcción de la diferencia se orienta a mostrar que las diferencias de raza y género han sido construidas en orden a justificar el racismo y el sexismo, al mismo tiempo que enseñamos a otros y a nosotros mismos a homologar unas diferencias que ayudan a ver la diversidad y la multiculturalidad en orden a intereses humanos y de la humanidad, no a los intereses de una clase o grupo (véase Rothenberg 1990: 55).

Muchas de estas razones, sin nosotros saberlo, forman parte de una retórica que invade las percepciones haciéndolas naturales e incuestionables. La diferencia natural es tan obvia que no admite contestación, pero a eso se le añade la cuestión ideológica que busca encontrar en la diferencia la inferioridad o la desviación. Colores, refranes, proverbios, chistes, imágenes... son tecnologías discursivas utilizadas como una manera de reforzar estereotipos y promover la desigualdad y percibir lo diferente como algo amenazante o potencialmente dañino. Los chistes o proverbios sobre individuos o grupos negros o indígenas evidencian esto. Asimismo, los chistes o los proverbios de género, comenzando con los de algunos filósofos [\(14\)](#), han instaurado una manera arbitraria de ver las cosas que está lejos de acabar.

Las clases dominantes criollas con sus ideologías racistas y etnicistas, justificaban su dominio sobre los indígenas construyendo un discurso acerca de su “inferioridad biológica”, por eso los indios no formaron parte de la construcción de la nación. Con las tecnologías de reproducción de la imagen, las clases dominantes se sirvieron para mostrar, mediante una manera que objetivaba al indio, “la verdadera realidad”. El discurso de los dominadores, utilizando desde el siglo XIX la fotografía y en nuestros días el cine, sigue construyendo la imagen de un indio que debe desaparecer, ocultarlo o mimetizarlo.

“La fascinación científica y voyeurística de los grabados, y en especial de las fotografías de gente y lugares no-europeos que circuló en la Europa del siglo XIX, estaba relacionada en parte con las formas en las cuales su naturaleza material de objetos visuales dio soporte a la -emergente- idea de

raza como un hecho material, histórico y biológico. La teoría racial construyó sus clasificaciones comparando a unos individuos con otros y luego clasificándolos. Al interior de cada 'raza', se consideraba que algunos eran equivalentes a otros en tanto representantes de su tipo" (Poole 1997: 12).

La fotografía ha servido entonces como una tecnología discursiva para la construcción del otro, para su objetivación y, por lo mismo, para su reificación, lo cual ha derivado en la creación de una serie de estereotipos que son reproducidos no sólo en la imagen sino también en la retórica, como pudimos apreciar en párrafos anteriores cuando nos referíamos al censo de 1950.

Ahora bien, los discursos raciales, como hemos estado viendo, contenidos en las retóricas que se expresan a través de la imagen o del texto, sustentaron los proyectos liberales del siglo XIX y XX, así como las identidades étnicas y el indigenismo. En efecto, la raza se constituyó en un factor primordial de interacción social entre indígenas y criollos prolongando, éstos últimos, en su manera de entender y proceder, la visión colonial durante la república (véase Echeverry 2004).

El liberalismo, en su versión ecuatoriana, no tuvo la fuerza demostrada en otros países. Desde que la Gran Colombia se desintegrara, los criollos ecuatorianos, es decir las clases dominantes que se apropiaron del poder después de las luchas independentistas, buscaron implementar una política claramente neocolonial, principalmente frente a la población indígena que habitaba el país.

Un aspecto relevante en esta época es el del tributo que se vuelve especialmente interesante, "pues su abolición había sido uno de los principales símbolos de descolonización, pero desde 1820 Ecuador lo reinstauró sin darle a los indios la protección jurídica que en la colonia acompañó a esta institución económica. Es decir que debían pagar tributo pero les fueron negados los derechos a la tierra comunal o a sus cacicazgos hereditarios. El tributo se terminó oficialmente en 1857, y dentro de la misma política se intentó borrar el nombre 'indio' de los censos. Este fenómeno habla claramente del interés de los gobiernos criollos de 'campesinizar' a las poblaciones indígenas, lo que no tuvo resultados absolutos" (Echeverry 2004: 305).

Además, el caso ecuatoriano es el más opresivo. En efecto, durante el gobierno de García Moreno las prácticas coloniales del trabajo forzado se siguieron utilizando encomendando su evangelización a los jesuitas. Esto colocó a los indios fuera de la "esfera pública nacional" y desató la migración interna por cuanto los indios escaparon de las obligaciones laborales que el Estado les imponía, repitiendo así una práctica muy común en la colonia (véase Powers 1994).

Ante las escasas movilizaciones en el siglo XIX que evidencian una resistencia de los indígenas a las clases dominantes que los mantenían sometidos sobre todo dentro del sistema hacendario, los otavaleños "son famosos aun hoy por sus industrias textiles y por el mantenimiento de su identidad étnica. Este caso de lucha étnica y adaptación parece haber sido poco valorado en un principio en Ecuador, hasta la Feria Mundial en 1892 cuando se les eligió como imagen de las culturas exóticas del país, siendo uno de los primeros proyectos indigenistas oficiales que estereotipó a los indios al ponerlos al servicio de la construcción nacional" (Echeverry 2004: 305).

Los criollos, quienes se apoyaban abiertamente en ideologías racistas de carácter pretendidamente científico, buscaban perpetuarse en el poder. Es el caso de los liberales, por ejemplo, quienes, según cierta historiografía, actuaron de una manera emancipadora para las clases populares; pero, cuando se revisa la historia, se encuentra que en realidad actuaron motivados por otros intereses más relacionados con el capital que con un pretendido humanismo.

Las prácticas y las tecnologías discursivas utilizadas durante los siglos XIX y XX por parte de los criollos para permanecer en el poder y legitimarse frente a otros grupos sociales considerados como inferiores e "incultos", siguen manifestándose en nuestros días a través de las retóricas de los medios de comunicación y en muchos de los contenidos de proyectos y programas tanto estatales como no estatales. En otras palabras la visión y división del mundo por parte de las clases dominantes y su taxonomía oficial buscan crear un consenso en cuanto al modelo societal que debe imponerse y aparecer

como deseable (véase Bourdieu 1994); modelo que, por supuesto, sigue excluyendo a un número importante de sectores de la nación ecuatoriana.

Los indios contestan

Ahora bien, ¿qué imagen del indio ayudó a construir y mantener una organización como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en la primera mitad del siglo pasado? (15). Muchas cosas se han dicho al respecto, entre otras, la idea de que esta Federación fue organizada por no-indios. Pero hay quienes argumentan que al pensar así, lo que se pone en evidencia es, “no sólo una falta general de conocimiento de la historia y trayectoria de las organizaciones indígenas en el Ecuador, sino que también deja ver que algunas suposiciones que están debajo” (Becker 2006), como aquella de que los indígenas son incapaces de organizarse por sí mismos y que, por lo tanto, tampoco pueden representarse sino que necesitan ser representados. Según esta manera de ver las cosas, los indígenas sólo fueron capaces de organizarse y de crear sus propios líderes en las últimas décadas. Pero estas argumentaciones pueden rebatirse por cuanto sus organizaciones ya “habían nacido y crecido... dentro de las mismas comunidades indígenas” (Becker 2006: 136). De igual manera, la Federación tenía características muy distintas a aquellas que se le atribuían de ser una organización indigenista, cuando realmente esas características eran propias del Instituto Indigenista Ecuatoriano que había salido del mundo blanco-mestizo, en concreto, “por un grupo prominente de médicos, economistas, sociólogos y abogados” (Becker 2006: 136).

La iniciativa para crear en Ecuador un Instituto con estos rasgos, surgió durante el Congreso Indigenista Interamericano que Lázaro Cárdenas había convocado en la población mexicana de Pátzcuaro en 1940. Según el ambiente racista de aquel entonces, cuando se veía a los indígenas simplemente como mano de obra servil y no como seres humanos, los indigenistas lograron aportes de verdadera trascendencia como, por ejemplo, la abolición del concertaje. Su apoyo a favor de los derechos indígenas fue igualmente un gran logro.

Pero las clases dominantes, en lugar de reconocer el valor de las culturas indígenas y la fuerza de la diversidad, percibían a los indígenas como algo que obstaculizaba la unidad nacional y difería el desarrollo económico del país. Por eso: “El indigenismo pasó a ser el idioma para formular la integración de los indios y para resolver las tensiones entre igualdad y exclusión de los indios de la vida civilizada como consecuencia de su inferioridad” (16).

Los indigenistas, no querían “borrar” a los indígenas, simplemente deseaban su incorporación a un Estado-nación que se presentaba y buscaba representarse de manera explícita como mestizo y unitario, sin tomar en cuenta los intereses de las poblaciones indígenas.

En este sentido, la Alianza Democrática Ecuatoriana (ADE), que lanzaría la candidatura presidencial de José María Velasco Ibarra, dio a conocer en abril de 1944, una declaración en donde se proclamaba la “incorporación del indio y del montubio a la vida nacional”, haciendo gala de una verdadera “fanesca ideológica” (Becker 2006: 137) (17) que utilizaba discursos tanto de la derecha como de la izquierda, y presentando un programa de unidad nacional con reformas morales y sociales.

El discurso velasquista echó en un mismo saco a los indígenas de la Sierra y a los montubios de la Costa, que constituían el 75% de la población, señalándolos como uno de los desafíos más importantes a los cuales tenía que enfrentarse el país. Los miembros de esta población mayoritaria, como ya lo vimos, no eran considerados ciudadanos por cuanto eran analfabetos; pero lo más preocupante aún, según el velasquismo, era aquello de que no compartían ni querían incorporarse a la visión que el mundo occidental tenía sobre la nación: “Necesitan vivir como hombres, en casas y no en chozas; dormir en camas; comer alimentos de verdad; usar herramientas que pueden proporcionar el adelanto técnico de nuestro siglo; beneficiarse de las ventajas de la medicina y de la higiene; vestirse como hombres de nuestro tiempo y de nuestra cultura... necesitan ayuda para extirpar definitivamente lo negativo que en lo fisiológico, espiritual, social, económico y político han sedimentado, en el transcurso de siglos de

opresión, en sus personalidades” (18).

Este comentario que se hace pasar por el “problema del indio”, es un comentario “saturado de racismo y paternalismo” que deja ver una gran ironía. De una parte, la ADE proclamaba la voluntad de escuchar las voces de las mayorías para ayudarlas a alcanzar sus objetivos; por eso criticó duramente a quienes trataban a esas mayorías -indígenas, montubios y mestizos rurales- como sujetos pasivos; anunció igualmente, que tanto indígenas como montubios deberían “organizar sus sociedades cooperativas, ligas agrarias, comunidades, sindicatos, grupos culturales, etc.” para pronunciar, “con sus propios labios”, sus reclamos y demandas (19). Pero, de otra parte, la agrupación velasquista ya tenía pensado cómo resolver ese “problema del campesino”, que no era otra cosa que la asimilación de los indígenas a la sociedad mestiza dominante.

Los miembros del Partido Comunista Ecuatoriano, de igual manera que los velasquistas, querían la unidad nacional y la libertad política “en vez de realizar una sociedad pluricultural” (Becker 2006: 138). En la Constitución de 1945 se nota claramente cómo no se reconoce la importancia de una sociedad pluricultural porque los diputados, todos hombres blancos, favorecieron e impusieron una cultura occidental hegemónica que buscaba la homogeneización de la sociedad. Así las cosas, no había lugar para los indígenas y peor para las mujeres indígenas. A la FEI se le acusaba de que no era dirigida por indígenas sino por blancos-mestizos cuyos intereses eran ajenos a los de los indígenas. Tales acusaciones son equivocadas y más bien, deberían ser dirigidas al Instituto Indigenista Ecuatoriano, del cual formaba parte la oligarquía liberal del siglo XIX.

De hecho, la FEI, por otro lado, se originó de una manera distinta y al margen del gobierno proclamando una agenda mucho más radical ya que tuvo como base a los huasipungueros quienes luchaban por las tierras, centrando su atención en las haciendas estatales de la Junta Central de Asistencia Pública en provincias como Chimborazo, Cotopaxi y Pichincha. La FEI, entonces, desde un primer momento, buscó la participación activa de los indígenas. Pese a la idea que se ha tenido de que el Partido Comunista, al igual que otros partidos de la época, era algo exclusivo de las elites urbanas, sin embargo, los indígenas tenían una presencia importante en dicho partido.

Asimismo, a pesar de que la FEI asumió el discurso de la ADE sobre la “unidad nacional” en ningún momento quiso reemplazar lo étnico por una cultura mestiza homogénea; por el contrario, veía la importancia de mantener las culturas indígenas. Pese a que las ideologías indigenistas liberales buscaban la incorporación de los indígenas a la nación concebida de una manera única, la FEI estaba segura de que, en modo alguno, lo étnico se oponía al desarrollo económico. Si bien la FEI, promovida por el Partido Comunista Ecuatoriano, proponía una lucha de clases, esto no le impidió ver el problema del racismo ni tampoco la importancia de elementos étnicos en la lucha de campesinos e indígenas (véase Becker 2006: 141).

Había otras suposiciones, como aquella de que la FEI “no tenía demandas étnicas”, suposición que fue contestada al afirmar que, tanto las ideologías de clase, etnicidad y nacionalidad, estaban presentes en la fundación de la FEI con aquellos activistas que ponían énfasis en distintos aspectos.

Aunque el Instituto Indigenista Ecuatoriano y la Federación Ecuatoriana de Indios hicieron su aparición al mismo tiempo y se enfrentaron a problemas similares, ocuparon, sin embargo, espacios totalmente distintos. En las publicaciones que ambos organismos produjeron en ningún momento se refirieron el uno al otro, así como tampoco nadie llegó a pertenecer a ambas instituciones.

De hecho, el activismo y liderazgo indígena dentro de la Federación distaba mucho de las ideas paternalistas de los indigenistas fundadores del Instituto.

Al final, las propuestas de los indigenistas, en cuanto a la organización indígena, en vez de fortalecer debilitaron las organizaciones populares que apenas comenzaban, lo cual facilitó un espacio aprovechado por los líderes indígenas para su organización. A diferencia de aquellas propuestas indigenistas que no iban más allá de lo folclórico y que glorificaban un pasado indígena con una retórica que lo que hizo fue reificar u objetivar al indio como el “otro”, “los movimientos comunistas indígenas

dieron énfasis a un análisis estructural específico y concreto de la sociedad. En el contexto de un débil movimiento indigenista liberal, surgió un movimiento indígena izquierdista fuerte en el Ecuador” (Becker 2006: 143).

Frente a la tendencia común de que sean otros los que construyan la manera como deben ser percibidos y vistos los indígenas, hay quienes piensan que los nuevos referentes para ver y construir la identidad deben partir de los mismos indígenas (Colloredo-Mansfeld 2008). Por lo general, se ha identificado al indígena con el espacio agrario, pero ¿y el indígena urbano? Tiene que ver con la representación o la autorrepresentación, pero, asimismo, “primero ¿quién representa a quién? y segundo ¿qué vidas sociales, lenguas y conocimientos deben ser representados ante sí mismos y ante otros?. En Ecuador la ‘construcción del lugar’ y la historia de los grupos serranos modernos revela esta doble faz. Con su poder, los nuevos representantes políticos indígenas han reinscrito un referente cultural restringido: el agrarismo como la identidad personal y social dominante de los indios” (Colloredo-Mansfeld 2008: 348).

Es preciso llegar a saber si con el crecimiento de las culturas urbanas, también en la ciudad, como sucede con el campo, la llamada “política del lugar” puede ayudar a crear una nueva política kichwa urbana. Es decir, si el referente tradicional e histórico del campo como el contexto habitual del indígena, también puede ser compartido con ese nuevo referente que es la ciudad.

Esto tiene que ver, a mi modo de ver, con una discusión de vieja data sobre la autenticidad del indio, a la cual me refería más arriba al hablar de las imágenes estereotipadas del indio en ilustraciones, fotos y videos; algo así como “el indio es agrario o no es indio”, que de alguna manera comparte ese carácter estereotípico con los popularizados adagios que operan como tecnologías discursivas: “indio que no roba no es indio”, “indio que no roba a la entrada roba a la salida” o “indio comido indio ido”. Pero hay otras formas de entender al indio hoy y, a partir de ese nuevo referente urbano, los indígenas también pueden llegar mostrar o encontrar otras formas de negociar y construir su identidad, desligarse del campo como única forma de vivir lo étnico para ubicarse en un nuevo contexto debido, sobre todo, a que, a diferencia de otras ciudades latinoamericanas, el crecimiento urbano ecuatoriano no se produjo por migraciones campesinas a la ciudad, por cuanto, mucho antes de que comenzaran a crearse las condiciones para la aparición del movimiento indígena, durante los años 1962 a 1982, mestizos e indígenas, en un número superior a un millón, migraron a las ciudades; es decir, antes y después de las reformas agrarias de 1964 y 1973. Tales reformas agrarias, según eso, no fueron significativas para lograr que la gente pudiera quedarse en el campo, por el contrario, debieron transitar los caminos hacia las ciudades para lograr encontrar recursos alternativos que “significaban el ‘regreso’ de ingresos familiares para incrementar los recursos agrícolas. Con mayor escolaridad que sus vecinos no migrantes, mejor castellano y mayor experiencia urbana que las mujeres de sus comunidades, con el regreso de estos la movilidad social y la movilidad geográfica coincidían. Respondiendo a demandas agrícolas estacionales, a oportunidades de trabajo en haciendas comerciales, a salarios en obras de construcción y a posibilidades educativas para sus hijos, las familias se extendían entre ciudad y campo en itinerarios prolongados” (Colloredo-Mansfeld 2008: 349-350).

La identidad indígena, con los nuevos referentes urbanos, encontró la manera de desligarse de los estereotipos creados por otros como la única manera de ver y entender al indio auténtico. El indio con gorra en vez del sombrero, lentes oscuros, chompa en lugar del poncho y botas o zapatos en vez de los pies descalzos, que hasta no hace mucho eran signos inequívocos de “amestización” (20), inautenticidad o pérdida de identidad y cultura, hicieron derivar los medios de producción cultural e identitarios hacia otros elementos o componentes. La vivencia continua de la interculturalidad remite a otras categorías y estrategias identitarias alejándose del esencialismo creado y promulgado por el indigenismo y el neoindigenismo que, apoyándose en visiones coloniales, tratan de imponer, mediante sus tecnologías discursivas, cómo debe ser el “otro”, sin dar lugar a las autorrepresentaciones, es decir, a la manera como los antiguos representados desean presentarse o representarse a sí mismos. Las ideas que vienen en seguida pueden ayudarnos a entender mejor lo que trato de decir.

El conocimiento occidental, con su racionalidad específica, su modo de ver el mundo y al hombre dentro de él, ha tenido, la intención “de minimizar la presencia milenaria de nuestros pueblos y de ocultar su

protagonismo en la protohistoria e historia humana, dando inicio de esta manera a una colonización mental que aún perdura con diferentes disfraces hasta la actualidad” (Cachiguango 2008).

Todo lo que no es occidental, es despreciado, a pesar de que constantemente se habla de respeto a la diversidad y a lo alternativo. El sistema educativo actual, por ejemplo, según algunos autores, se vale de “centros de adoctrinamiento oficiales” donde se continúa impartiendo una educación que constituye “una instrucción y amaestramiento dentro de los códigos mentales de la ciencia occidental estipulados en palabras, términos técnicos y antropológicos, que en pleno siglo XXI continúan colonizando a los pueblos en los códigos culturales de occidente” (Cachiguango 2008).

Pese a esto, señala Cachiguango, los “pueblos originarios” han logrado preservar, al menos en parte, una herencia cultural manifestada en el uso de las lenguas propias, y “el uso de la vivencia y práctica cotidiana de los valores materiales y espirituales de la cultura complementada con los mitos”.

Las principales formas de coloniaje que persisten y que deben ser contestadas desde los saberes y prácticas de los indígenas y sus organizaciones son el social, el político y el cultural.

El coloniaje político se caracteriza por una dependencia primero de los españoles y luego de los gobiernos extranjeros actuales. Además, los gobiernos locales son incapaces de tomar en cuenta los valores propios para fundamentar una política libre de intervenciones foráneas. Lo que se ve es un afán por “imitar, copiar y reproducir sistemas inspirados en la revolución francesa, las Naciones Unidas, la OEA, entre otros”, dice este autor. Esto hace que las naciones latinoamericanas sean dependientes del sistema político mundial.

Europa primero y luego los mestizos europeizados son los que han manejado y manipulado la política de América Latina, olvidándose por completo de una política propia como aquella que funciona en las comunidades, políticas que siempre buscan el bienestar de los comuneros. El movimiento indígena ecuatoriano, hasta el momento, no ha sido capaz de poner en marcha un sistema político propio y ha optado simplemente por insertarse en el esquema político existente.

Con respecto al coloniaje cultural, en América, concretamente la sociedad criolla y mestiza, afirma Cachiguango, se dedicó a repetir, imitar o reproducir la cultura del Viejo Mundo, lo que produjo un proceso de transformaciones culturales forzadas, mientras se deslegitimaba los saberes nativos considerados como “brujería, fetichismo, superstición, inferioridad, infantilismo”. En este sentido, Europa se dedicó a la evangelización de los pueblos originarios, entendiéndose evangelización como un proceso para “civilizar a los indios ‘salvajes’.” Esta situación, lejos de terminar, continúa hoy con una “enajenación cultural” quizá más sofisticada y más ‘humana’, pero, en fin, aún continúa su proceso destructor en los ámbitos religiosos, políticos, educativos y del desarrollo. Pese a esto, el caudal de respuesta de organizaciones y del movimiento indígena todavía no se ha agotado y sigue, a través de sus propios medios, contestando aquello que en las ideas y en las prácticas se continúa tratando de imponer como la única salida y solución al “problema” ya centenario del indio ecuatoriano.

Notas

1. Se le denomina blanqueamiento a “ese proceso de aculturación o reclutamiento de grupos e individuos indígenas a la sociedad nacionalizada” (Espinosa 2003: 10) y “blanquización” al esfuerzo por cambiar la identidad étnica mediante el aprendizaje del idioma y de la adquisición de la cultura dominante” (Ramos y Zubieta s/f; véase también Kingman 2002 y Novillo 2011).
2. “Si la Independencia en lo externo fue lograda en el Ecuador en 1822, y los españoles en consecuencia expulsados del país; en cambio, en la interno, las cosas no habían cambiado, en lugar de

españoles se quedaron en el Poder los hijos de los encomenderos; cosa que el pueblo llamó: ‘el último día del despotismo y primero de lo mismo’.”

http://www.egmv.net/casona/montalvo/El_Pensamiento_Social_de_Juan_Montalvo.htm

3. El Fondo de Desarrollo Rural Marginado fue un programa del Banco Central del Ecuador que por cerca de quince años apoyó las comunidades campesinas marginales.

4. Esta visión, tomando la distancia pertinente, es todavía compartida en la actualidad por algunas instituciones del Estado y por algunas agencias nacionales e internacionales de cooperación (véase Botero 2011).

5. Sobre esto, véase Gutiérrez 1982 y Botero 2005.

6. Manrique s/f, en Fletcher 2003.

7. “Enculturación. De *en-* y *cultura*. Proceso por el cual una persona adquiere los usos, creencias, tradiciones, etc., de la sociedad en que vive (DRAE).

8. Diario El Comercio, cit. por Clark 2008: 157.

9. Diario El Comercio, cit. por Clark 2008: 157 (las cursivas son mías las cursivas).

10. Diario El Comercio, cit. por Clark 2008: 158.

11. Diario El Comercio, cit. por Clark 2008: 158.

12. “¡Oh!, pero estas negritas son verdaderamente dulces, y no son nada tímidas”, rezaba un comentario a pie de foto de una fotografía de unas jóvenes negras desnudas (Corbey 1988: 76; traducción mía).

13. Véase también en Bourdieu 1994 y 2000 cómo desde las clases dominantes se promueve la opinión común o *doxa* para obtener el consenso sobre la manera como esas clases clasifican el mundo -visión y división del mundo- en una taxonomía donde el arbitrario es invitado de honor.

14. Nietzsche: “Los hombres deben ser adiestrados para la guerra y las mujeres para el recreo de los guerreros. Toda otra cosa es tontería”; “¿Vas con una mujer? No olvides tu látigo”. Schopenhauer: “La mujer es un animal de cabellos largos e ideas cortas”.

15. La FEI se constituyó en agosto de 1944.

16. Prieto 2004: 185-86, cit. por Becker 2006: 137.

17. La fanesca es un plato típico ecuatoriano que se prepara el Jueves Santo. Consiste en una sopa con diversos granos y pescado seco.

18. ADE 1944: 53- 55, cit. por Becker 2006: 137.

19. ADE 1944: 54, cit. por Becker 2006: 137.

20. “*Amestización y aprovechamiento de la estructura social*. El trasfondo de este mecanismo es muy simple: tras él está el fenómeno de una sociedad indígena piramidal en que una parte de la nobleza indígena provincial pudo sobrevivir al impacto de la invasión europea y quizás como consecuencia de ello se amestizó con mucha mayor rapidez que el resto de la población autóctona” (Mellafe 1986: 66). Véase también Rodríguez Márquez 2008 y Gómez-Muller 1997.

Bibliografía

Acurio Sánchez, Iván

2003 *Historia republicana del Ecuador*.

<http://www.monografias.com/trabajos12/mhistec/mhistec.shtml>

Arditi, Benjamín

1988 “El circuito norma-diferencia y los micropoderes”, *Revista del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, año XVIII, 53 (agosto-septiembre): 56-62.

Becker, Marc

2006 “Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano”, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (Quito), FLACSO, nº 27: 135-144.

Botero, Luis Fernando

2001 *Movilización indígena, etnicidad y proceso de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*, Quito, Abya-Yala.

2005 *De negros a afros. Ley 70, Poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*, Pastoral Social Diócesis de Tumaco-MISEREOR.

2008 “Espacio, cuestión agraria y diferenciación cultural en Chimborazo, Ecuador. Una aproximación histórica”, *Gazeta de Antropología*, nº 24, art. 24-08, edición electrónica

<http://www.gazeta-antropologia.es>

2011 *Para no ser una carga. Pasado y presente de las comunidades indígenas de Chimborazo*. Riobamba, Manos Unidas-Diócesis de Riobamba.

Bourdieu, Pierre

1994 *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.

Cachiguango, Luis Enrique

2008 “Descolonizando la ciencia occidental desde los Andes”, *Kuri-Muyu*, nº 3. Otavalo, Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología andina.

Chiriboga, Lucía (y Silvana Caparrini)

1992 *Primeras fotografías de indios durante el siglo XIX, ocultos hasta en la foto*. Quito, Diario Hoy, septiembre 06.

Clark, Kim

1999 “Indigenistas, indios e ideologías raciales en el Ecuador (1920-1940)”, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (Quito), nº 7: 78-85, FLACSO.

2008 “Raza ‘cultura’ y mestizaje en el primer censo de Ecuador”, *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Marisol de la Cadena (ed.), Envión: 149-171.

Colloredo-Mansfeld, Rudi

2008 “La política del lugar y los indígenas urbanos en el movimiento indígena del Ecuador”, *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Marisol de la Cadena (ed.), Envión: 347-366.

Corbey, Raymond

1988 “Alterity: The colonial nude”, *Critique of Anthropology*, nº 8 (3): 75-92.

Echeverry, Marcela

2004 Reseña de ‘Trials of Nation Making. Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910’ de Brooke Larson, *Tabula Rasa* (Bogotá), nº 12: 303-308, Universidad del Colegio Mayor de Cundinamarca.

Endara, Lourdes

1998 *El Marciano de la esquina. Imagen del indio en la prensa ecuatoriana durante el levantamiento de 1990*. Quito, Abya-Yala.

Espinosa, Manuel

2003 *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito, primera mitad del siglo XX*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar -Abya Yala- Corporación Editora Nacional.

Fletcher, Nataly

2003 "Más allá del cholo: Evidencia lingüística del racismo poscolonial en el Ecuador", *Sincronía*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

Gómez-Muller, Alfredo

1997 *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Madrid, Ediciones Akal.

Gonzales, Osmar

1996 "El indio en la mentalidad de los intelectuales criollos", *Ecuador Debate* (Quito), nº 38: 100-115. CAAP.

Gutiérrez, Francisco

1982 *América a través de sus códigos y cronistas*. Navarra, Salvat.

Ibarra, Hernán

2003 "Neoindigenismo e indianismo". *Llacta*. Movimientos indígenas y sociales del Ecuador.

Kingman, Eduardo

2002 "Identidad, mestizaje, hibridación: sus usos ambiguos", *Proposiciones* (Santiago de Chile), nº 34.

Manrique, Nelson

S/F "Identidad y pertenencia en el espacio andino". Lima, *Perú Online*,
http://cefir.org.uy/wp-content/uploads/downloads/2012/05/DT_27.pdf

Mellafe, Rolando

1986 *Historia social de Chile y América*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Muratorio, Blanca

2008 "Reseña de 'Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas' de Andrea Pequeño", *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (Quito), nº 31: 164-166, FLACSO.

Novillo, Jovita María

2011 "Entre el blanqueamiento social, las guerras y la mortalidad infantil", *La Gaceta*.
<http://www.lagaceta.com.ar/nota/436950/informacion-general/entre-blanqueamiento-social-guerras-mortalidad-infantil.html>

Pequeño, Andrea

2007 *Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Quito, Abya Yala-FLACSO.

Poole, Deborah

1988 "A one-eyed gaze: Gender in 19th century illustration of Peru", *Dialectical Anthropology*, 13: 333-364.

1997 *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*, Princeton, Princeton University Press, [2000. *Visión, Raza y modernidad: una economía visual del mundo andino en imágenes*. Lima, Sur].

Powers Vieira, Karen

1994 *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito, Abya-Yala.

Prieto, Mercedes

2004 *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Ramón, Galo

1987 *La Resistencia Andina. Cayambe 1500-1800*. Quito, Centro Andino de Acción Popular (CAAP).

1991 "La cara oculta de la hacienda. La visión andina en Cayambe. Siglo XVII", en Segundo Moreno y Frank Salomon (comps.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*. Quito, Abya-Yala, tomo II: 415-440.

Ramos De Oliveira (y Elena Zubieta)

S/F "Identidad Social y Personal en Sudamérica: Los efectos del prejuicio, discriminación y las influencias del contexto histórico Brasileño", *Pensar Iberoamérica. Revista de cultura*, Organización de Estados Iberoamericanos.

<http://www.oei.es/pensariberoamerica/colaboraciones18.htm#>

Rodríguez González, Ana Luz

1992 "Lo particular en el Ecuador del siglo XIX", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, nº 20: 154-157.

Rodríguez Márquez, Rosario

2008 *De mestizajes, indigenismos, neoindigenismos y otros: la tercera orilla*. Pittsburg, University of Pittsburgh.

Rothenberg, Paula

1990 "The Construction, Deconstruction, and Reconstruction of Difference", *Hypatia*, vol. 5, nº 1: 42-57.

Schroder, Barbara

1984 *Haciendas, Indians and Economic Change in Chimborazo, Ecuador*. Disertación doctoral, Universidad de New Jersey.

Stavenhagen, Rodolfo

1986 "Pensar a los indios, tarea de criollos", *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, IIDH-El Colegio de México.

<http://ebookbrowse.com/cap-2-pensar-a-los-indios-tarea-de-criollos-pdf-d333897682>