

*Erika Silva Charvet*

# IDENTIDAD NACIONAL Y PODER

Ediciones  
Abya-Yala  
2004



## IDENTIDAD NACIONAL Y PODER

*Erika Silva Charvet*

1ª Edición Ediciones ABYA-YALA  
12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla: 17-12-719  
Teléfono: 2506-247/ 2506-251  
Fax: (593-2) 506-255  
E-mail: editorial@abyayala.org  
Sitio Web: www.abayala.org  
Quito-Ecuador

ILDIS-FES  
(Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales)  
Av. República N° 500 y Diego de Almagro  
Casilla: 17-03-367  
Teléfono: 2 562-103 / 2 563-644  
Fax: (593-2) 2 504-337  
E-mail: ildis1@ildis.org.ec  
Quito-Ecuador

Autoedición: Ediciones Abya-Yala  
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-22-369-X

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala  
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, enero 2004

<b>BIBLIOTECA - FIPSCO - E C</b>	
Fecha:	26- enero - 2004
C. P.:	\$4.00
U.:	Erika Silva
F.:	
S.:	Progr. Est. Am. Am.
	Tobaco

RECIBO
LIBRO
VALOR
LIBRO
VALOR

# INDICE

Prólogo de Hans Ulrich Bün guer.....	7
Introducción.....	9
Imaginarios del Poder sobre la “Ecuadorianidad” .....	17
La debacle simbólica del Ecuador en la coyuntura finisecular.....	49
Poder y <i>ethos</i> en el Ecuador .....	69
Metáforas de la identidad ecuatoriana.....	83
Identidad ambigua .....	91
Los Mitos de la Ecuadorianidad.....	95
Fuentes consultadas y citadas .....	131

## PRÓLOGO

Como extranjero, amigo del Ecuador y su simpática gente, creo que es de desear que este hermoso país mantenga su identidad nacional y la enriquezca en el intercambio con otros países y otras culturas y que no sea víctima de imposiciones. Es un país relativamente pequeño, pero puede ser más digno que otros países más grandes, que sí tratan, muchas veces, de imponer sus criterios, o simplemente por su poderío económico, dan la impresión de que no necesitan reflexionar sobre su identidad, y más bien que, por ser poderosos, ya tienen suficiente legitimación para intervenir en los países más débiles con sus valores y programas culturales, a veces anti-culturales. La buena identidad nacional no depende del tamaño de un país y de una nación...

La aplanadora económica del discurso único del neoliberalismo está estrechamente relacionada con la aplanadora cultural, y, evidentemente, un país pequeño con graves problemas de subdesarrollo tiene menos capacidad de resistencia. Tal vez es ésta la causa de la omnipresente autocrítica de los ecuatorianos. ¡Ojalá que hubiese tanta autocrítica entre los más poderosos! La autocrítica es saludable. Pero no debe llevar al nihilismo o a la desesperación. Es evidente que gran parte de los problemas que sufre el Ecuador en lo político, en lo económico, y en lo social, son problemas de origen "casero": la tremenda inequidad, causada en gran parte por la inexistencia o debilidad de organizaciones que podrían ejercer presión a favor de una mejor distribución de la riqueza (sabiendo que una buena distribución de la riqueza es prerrequisito para el desarrollo de un país), una cierta falta de sensibilidad de los ricos para con los pobres (con buenas excepciones), un cierto fatalismo que a muchos de los ecuatorianos les lleva a pensar que siempre son víctimas de algo o

de alguien, lo que, por cierto, no fomenta las iniciativas individuales, que tiene sus orígenes, probablemente, en raíces profundas del subconsciente a causa de la relación entre señores y siervos en siglos pasados, la falta de confianza en la justicia y otros órganos del Estado, y mucho más. La consecuencia es que mucha gente no se involucra, sea en organizaciones de la sociedad civil, en sindicatos, en partidos políticos, etc., esperando que actúen “los de arriba” o “los que mandan”, como fue el título del libro del afamado sociólogo argentino José Imaz.

Pienso que para los ecuatorianos vale la pena reflexionar sobre estos factores en la búsqueda de soluciones a sus problemas. Quien me conoce, sabe perfectamente bien que soy un ferviente crítico de las políticas identificadas con el “consenso de Washington” y de los impactos tremendos que siguen teniendo en un país como Ecuador. Pero a veces me cansa el permanente llanto. Pues hay un sinnúmero enorme de experiencias altamente positivas en el país; basta leer los diarios. Son, sobretudo, experiencias locales, experiencias de un grupo reducido de personas que arrimaron el hombro y sacaron adelante su proyecto, de manera participativa y, en primer lugar, solidariamente en la mayoría de los casos, partiendo de situaciones sumamente precarias. ¡Cómo no va a haber motivos para un profundo orgullo y una gran alegría!

Ante esta situación de angustia en alguna gente, que siente una crisis de la identidad ecuatoriana, y satisfacción en otra, me parece muy oportuna la publicación de *Identidad Nacional y Poder* de Erika Silva, autora con gran nombre entre los intelectuales del Ecuador por su riguroso trabajo científico, pero cuya obra me parece esencial para iluminar a cada vez más ecuatorianas y ecuatorianos sobre las raíces profundas de su identidad, sus valores y sus debilidades. Y ello al menos, por dos motivos. Porque este libro muestra las bases y razones de por qué los ecuatorianos piensan tan negativamente de sí mismos, y cómo estas razones están vinculadas a un específico manejo del poder. A lo largo de los diferentes capítulos de la obra se va comprendiendo esta realidad. Además, su crítica abre sin duda la posibilidad de superar este negativismo. Por todo ello, el libro de Erika Silva es un aporte imprescindible para el desarrollo del Ecuador, desarrollo entendido como lo piensan los indígenas: el sentirse bien.

Hans-Ulrich Büniger  
Representante de la Fundación Friedrich Ebert en Ecuador  
y Director del ILDIS  
Quito, noviembre de 2003

# INTRODUCCIÓN

La producción de este libro cierra un ciclo de mi reflexión sobre la identidad nacional, tema que empezaría a obsesionarme en mi temprana adolescencia, cuando al leer la vibrante narrativa del guayaquileño José de la Cuadra, descubriría un mundo ignorado por mi cotidianidad serraniega, familiarizada con los majestuosos Andes, su clima seco y frío, su cultura represiva y la vivencia de gestos, lenguajes y rituales orientados a domesticarme en las cosmovisiones racistas y elitistas de cuño colonial. El mundo de de la Cuadra, igualmente preñado de represión y racismo, aparecía, sin embargo, poblado de personajes desconocidos: montuvios, cholos y negros, cargados de violencia y sensualidad, que se comunicaban en un lenguaje directo y, a veces, brutal, que vivían en un medio cálido-húmedo, de naturaleza feraz, habitado por seres mágico-míticos y aparecidos, y que eran protagonistas de las más dramáticas y fantásticas historias que hubiese podido imaginar. Tanto me apasionó, que, una vez que leí las primeras líneas de sus *Obras Completas*, editadas en 1958 por la Casa de la Cultura Ecuatoriana<sup>1</sup>, no me detendría hasta terminar las 800 páginas de su obra literaria, y buscaría ávidamente leer a otros autores costeños para que me mostraran ese mundo fascinante, ignoto, alejado del mío, que se suponía también me pertenecía, porque era parte de mi país, y al que no podía acceder dada la virtual separación e incomunicación material que existía por aquel entonces entre sus diversas regiones.

---

1 José de la Cuadra, *Obras Completas* (Quito: CCE, 1958) Con Prólogo de Alfredo Pareja Diezcanseco y recopilación, ordenación y notas de Jorge Enrique Adoum.

Cuando a los trece años me topé con la calidez y humedad del trópico y su naturaleza feraz, patentizada en los helechos gigantes que contemplaba admirada en el sinuoso descenso a la Costa por la vía a Santo Domingo de los Colorados, en proceso de construcción por entonces, y, en ese mismo e histórico viaje para mí, conocería por primera vez el mar, sentiría que, al fin, estaba pisando ese territorio tan familiar para De la Cuadra y podía identificarme con él al sentir las sensaciones y vibraciones que me producía el olor de la selva y la brisa marina. ¡Quería apoderarme de ese mundo montuvio, sentir su pertenencia, impregnarme de su magia, para comprenderme como parte de algo mayor a mi familia, o a mi mundo serrano! Mi sensibilidad resentía el extrañamiento de ese universo, e intuitivamente rechazaba el discurso corriente de negación-exclusión de los seres de piel oscura y habla plebeya que lo poblaban. Lejos estaba de saber que tales experiencias me marcarían vital e intelectualmente de por vida, determinando las opciones académicas y obsesiones temáticas que me acompañarían a lo largo de toda mi trayectoria.

En mi graduación como bachiller (1969) quise rendirle tributo al universo de De la Cuadra y escribí mi tesis sobre su obra. Anhelaba, además, ser escritora, y opté por estudiar literatura. Arrancaría, entonces, mi ciclo juvenil de reflexión sobre la identidad nacional. Primero, con mis estudios de literatura y, posteriormente, de sociología, impregnada de mis vivencias del mundo costeño a través del compartir cotidiano con Rafael Quintero, de mis experiencias en dos grupos de teatro, en el taller literario *Tientos y Diferencias*, y en la militancia política contestataria, a la que me entregaría con fervor como parte de una generación que quería revolucionar el mundo. Porque empezaría a intuir y luego a comprender que mi búsqueda de identificación y pertenencia debía construirse en crítica a las fuerzas que históricamente habían despreciado y negado las raíces profundas de nuestro ser colectivo. Así, se iría construyendo ese ciclo juvenil, cuyo eje temático giraría en torno al amplio objeto de la cultura.

Mi aproximación al pensamiento de Antonio Gramsci y al debate teórico sobre la “cuestión nacional” en el marxismo en mis estudios de postgrado en Ciencias Políticas en México (1978-1980), un país cuya historia constituía una especie de negativo fotográfico de la del Ecuador, me proporcionaría los fundamentos teóricos para fundir mi pasión por lo socio-político y lo literario a través de los conceptos de hegemonía y cultura nacional popular. En mis intercambios con los “Otros” (los mexicanos y otros latinoamericanos), se acentuaría mi interpelación a ese “Yo” colectivo, al que visualizaba fracturado. Cuando leí ese inimitable libro de Octavio Paz que es *El Laberinto de la*

*Soledad* y descubrí la magistral obra de José Carlos Mariátegui, se reafirmó mi vocación por descifrar la saga del Ecuador y las corrientes profundas de sus sentidos fracturados. Imbuida de todas esas experiencias y fuertemente influida por el pensamiento de Gramsci, escribí mi tesis de Maestría sobre el movimiento literario de los años 30, del que formó parte José de la Cuadra, y al que denominé “movimiento cultural terrigenista”. La tesis se tituló “En torno al surgimiento de la cultura nacional en el Ecuador: 1922-1944”; parte de ella se publicaría en 1981 en la revista *Cultura*, con el título “El terrigenismo: opción y militancia en la cultura ecuatoriana”. Con esta producción sobre el contenido nacional popular del discurso literario de los años 30, se cerraría ese ciclo juvenil de reflexión sobre la cuestión de la identidad nacional, indirectamente abordada desde el concepto de cultura antes que desde el de identidad, sobre el que no tenía claridad teórica por aquel entonces.

En 1981 me integraba a la FLACSO, cuando la dirigía Gonzalo Abad Ortiz, para emprender, junto con Rafael Quintero, una investigación sobre los amplios temas de Estado, clase y nación en el Ecuador desde la independencia de España en el siglo XIX hasta inicios de los ochenta del siglo XX. Era parte de un proyecto de alcance andino, impulsado por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), dirigido entonces por Julio Cotler, y orientado a producir similares investigaciones en Perú y Bolivia. La investigación, prevista para dos años, se extendería hasta 1987, cuando concluiríamos un primer borrador que continuaría trabajándose hasta su publicación, auspiciada por FLACSO y la Editorial Abya Yala, en 1991. Así, entre 1981-1991 se abriría un segundo ciclo de mi reflexión, que giraría en torno al concepto de nación, ciclo mediado por dos experiencias: en primer lugar, mi aproximación al debate sobre “lo andino”, promovido desde los años 70 por Heraclio Bonilla, historiador peruano, con quien me encontraría como colega en FLACSO, y la silenciosa gestación del movimiento indígena ecuatoriano, que por aquel entonces se manifestaba todavía tímidamente en el escenario social. Ambas experiencias orientarían una lectura del proceso que asignó un rol relevante al corte étnico cultural en la trayectoria histórica del país y sin la cual no podría entenderse su tesis central.

Durante aquella década entregada a la investigación, en medio de crecientes dificultades económicas y políticas, dado el inicio de la crisis económica del país y ciertos experimentos políticos autoritarios, llegamos a la con-

clusión de que Ecuador constituía una “nación en ciernes”<sup>2</sup> y así titulamos a nuestra obra. Influidos por un concepto objetivo de nación<sup>3</sup>, en ella dimos cuenta de las condiciones económicas, sociales, y políticas que impidieron su construcción como comunidad político-cultural a lo largo de los siglos XIX y XX.

Al concluir el libro, me sentía preparada para abordar los aspectos simbólicos -de mi mayor interés- relativos a esa realidad inacabada. En 1988 hice mi primera tentativa con la producción de *Los Mitos de la Ecuatorianidad*. El contenido de ese texto rebasaría, sin embargo, el limitado concepto de identidad nacional -*qua* “ideología ecuatoriana”- que lo informaba. Desde las dimensiones étnica y territorial, en él abordaría algunos elementos simbólicos a partir de los cuales el discurso del poder construyó la ecuatorianidad como una noción excluyente de los contenidos histórico y étnico-culturales profundos y originarios de nuestra sociedad. Su publicación, realizada por Abya Yala en 1992, dos años después del histórico levantamiento indígena de junio de 1990, que marcaría el clima intelectual y moral de la década, cerraba mi segundo ciclo de reflexión, dejándome con la sensación de haber identificado, apenas, la punta del ovillo de un tema complejo que seguía resultándome apasionante.

En 1995 abandonaba la FLACSO y me convertía en consultora independiente en ciencias sociales. Como tal, mi tiempo de producción estaría copado por los asuntos de interés de mis contratantes (determinados, generalmente, por la agenda de la cooperación técnica internacional), contando con poco tiempo para trabajar sobre mis “propios” temas. En todo caso, desde 1993 empezaría a leer nuevas fuentes teóricas sobre las problemáticas de la nación y de la identidad, tema éste último, que en los años 90 cobraría relevancia teórica mundial y sobre el que se registraría también una importante producción en el Ecuador. De todas ellas, una de las que más me influiría sería el excelente libro de Benedict Anderson, *Imagined Communities*, a partir

---

2 *Ecuador: una Nación en Ciernes* fue publicado en 1991. Hasta el momento actual tiene cuatro ediciones (1991, 1995, 1998, 2001). Obtuvo el *Premio Isabel Tobar Guarderas* a la mejor obra en Ciencias Sociales otorgado por el Ilustre Municipio de Quito (1991) y el *Primer Premio Universidad Central del Ecuador* (1992).

3 Para una diferencia entre los conceptos objetivos y subjetivos de nación, véase mi estudio “Nación” en *Varios Autores, Léxico Político Ecuatoriano* (Quito: ILDIS, 1994).

de cuyo filón antropológico se enriqueció teóricamente el concepto de nación<sup>4</sup>.

En la nueva etapa entendería a la nación como una comunidad política imaginada construida simbólicamente según los modelos de familia, etnia y comunidad religiosa y particularizada por “mitos de masa” nacionales (Anderson:1986; Gimenez:1993). Las nuevas lecturas proponían pensar a la nación desde la sociedad y desde el estrato de las identidades profundas (García:1993), previas al Estado moderno y conformadas en la larga duración. Precisamente, con el material simbólico de estas identidades se construirían tales modelos universales (familia, etnia, comunidad religiosa), sustento imaginario de la nación. El modo cómo se particularizarían históricamente esos universales, derivaría en la conformación del *ethos* específico de un pueblo. Desde estos enfoques renovados podía comprender a la identidad nacional como contenido simbólico de la nación, sin la cual ésta no existe, porque es, precisamente, lo que la constituye en comunidad política.

Ingresaba, entonces, a un tercer ciclo de abordaje del tema, en el que, finalmente, éste se me había esclarecido teóricamente. Así, definía la identidad nacional como “una producción simbólica, configurada históricamente, de un ‘Yo’ colectivo (comunidad), en interrelación dinámica con un ‘Otro’ (alteridad), resultante de un juego de fuerzas en un espacio hegemonizado por las clases dominantes” (Silva,s/f:2). Desde esta perspectiva, la identidad no aludiría a una esencia inmutable sino a una relación histórica, intersubjetiva entre “el Yo” (similaridad) y “el Otro” (diferencia). Constituiría una entidad producida, y sería dialéctica pues implicaría: 1) diferenciación y oposición de un *Alter*, 2) representación unitaria del “Yo” construida a partir de las representaciones del “Yo” hechas por el “Otro”; 3) identificación (ser) que sería a la vez extrañamiento (dejar de ser) (Braudel:1990; de la Peña: 1992; Beltrán:1990; García:1993; Sánchez Parga:1992; Jacob:1986; Hernández:1993).

Toda identidad entrañaría un ejercicio de poder en tanto: 1) expresaría un dominio simbólico; 2) como proyecto aspiraría a definir la identidad del “Otro”; y 3) generaría resistencias (Foucault:1985; 1979; Deleuze:1987; Izko:1994). Esta dimensión política intrínseca se transparentaría en la identidad nacional como fundamento del Estado moderno. La acción de la esfera pública pautaría la expansión de la comunidad, más allá de vínculos inmediatos,

---

4 Véase, por ejemplo, el aporte de Gilberto Giménez, influido por la propuesta de B. Anderson, también incorporado en mi lectura del tema en los 90.

hasta integrarla simbólicamente en un “Nosotros” frente a los “Otros”. Tal integración sería condición de realización hegemónica del Estado. Así, la construcción de un “Yo” colectivo sería, en primer lugar, un proyecto de Estado, orientado por un tipo de selección histórico-cultural dominante, tendiente a lograr la cohesión de la comunidad. En la dialéctica “Yo”-“Otro”, el Estado encarnaría al “Yo” (polo unitario). Ese proceso sería desigualmente desafiado por los contraproyectos sociales. En la relación “Yo”-“Otro”, la sociedad encarnaría a ese “Otro” (polo diverso) (Gramsci:1975, 1976; Williams:1980; Silva:1994; Hobsbawn:1991b).

Finalmente, la identidad nacional yacería en el núcleo de la relación cultura, como comunidad de significaciones, y política, como práctica fundante de comunidad (Geertz:1990; Roseberry:1989a; 1989b; Lechner:s/f; Zimmelman:1990). Sería medio de vertebración de lo diverso (vía política) y medio de expresión de la diferencia (vía cultura). Definiría el carácter de la cultura política de una sociedad<sup>5</sup>, si la entendemos como proceso de producción-codificación de símbolos y significados compartidos por una comunidad en relación a la autoridad y al poder. Desde la cultura, la identidad aludiría a su terreno de producción, el orden simbólico, cuya cualidad sería la de ser “productor de sociedades diferenciadas” (Geertz:1990; Gutiérrez:1992).

Estaba claro que todos estos aspectos entrañaban una complejidad particular en el caso ecuatoriano. En efecto, generalmente, las preguntas raigales sobre nuestra identidad se habían formulado a partir de dos premisas categóricas: 1) la idea preconcebida de Unidad, que comprende a la nación como realidad-ya-dada y como premisa histórica y ontológica de la sociedad ante la cual su diversidad aparece como elemento perturbador; 2) el eurocentrismo, que convierte a la pesquisa de nuestra realidad en mera prueba del canon occidental. Como el modelo emerge desfigurado, se ha interpretado nuestro proceso histórico negativamente, a partir de lo que no somos (Guerrero:1990, 1991, 1994, s/f; Frank:1991; Stutzman:1993; Almeida:1981, 1991, 1994; Rodríguez:1978; Medina Castro:1979; Cevallos García:1960; Salvador Lara:1961,1975; Crespo T.:1984; Espinosa Apolo:1995; Moreano:1994).

Por otro lado, aquí la identificación del “Yo”/“Otro” es realmente in-

---

5 Sobre el tema de la cultura política véase Almond y Verba:1963; Pye y Verba:1965; Martz:1972; Badie:1965; cit en López de la Roche:1989; Kim:1964; Garretón:1991; Moisés:1988; Bartra:1989; Maiwaring y Viola:1985; León:1990; Chávez:1991; Brunner:1990; LauerL1990; Martín Barbero y Garrido:1990; Alonso y Rodríguez:1990; Lechner:1990.

trincada, dada la mediación del hecho colonial que determinó: 1) una inversión del sentido de la alteridad (identificación del “Otro” en el seno de la comunidad potencial) (Todorov:1987); 2) una profusión de fronteras - étnica, simbólicas, lingüísticas- que se superponen y entrecruzan dando un carácter flexible a la alteridad: la identidad es múltiple, manipulable y negociable (Barth:1975; Cohen:1989; Horowitz:1975; Forsythe:1989; Tapper:1989); 3) una construcción de imágenes desvalorizadas del “Otro” que modela una representación fracturada del “Yo” (Villoro:1994); y 4) un énfasis en el extrañamiento en la dialéctica de la identificación.

Por último, considerando la dimensión pública de la identidad, un proyecto estatal de integración simbólica estaría aún pendiente en el Ecuador, dada su realidad de “nación en ciernes”. Eso no significaría, sin embargo, que no se hubiesen registrado tentativas de configuración: históricamente el Estado ha tratado de imponer un sentido del “Yo” colectivo. Pero, ¿cómo ha conectado ese sentido como los sentidos producidos sobre el colectivo por una sociedad diversa y heterogénea como la ecuatoriana? sería una de las preguntas que me formularía a lo largo de este ciclo.

Así, armada teóricamente y consciente de la amplitud de la problemática que se abría con tales esclarecimientos conceptuales, entre 1995-2002 elaboraría, a saltos y a brincos, dos artículos y tres estudios sobre el tema de la identidad. “Identidad Ambigua” (1995), un artículo en el que la abordaba desde la percepción del espacio territorial en la coyuntura del conflicto bélico entre Ecuador y Perú; “Metáforas de la Identidad Ecuatoriana” (1995, inédito), un comentario al libro *Imágenes*, en el que trabajaba el tema desde la visualización e interpretación sobre el “Yo colectivo”, el “Otro” y el poder, mediada por el conflicto territorial con el Perú; “Poder y Ethos en el Ecuador” (1997, inédito), un estudio que se interrogaba acerca de las construcciones socio-históricas y ético-culturales que posibilitaban entender el manejo del poder y su aceptación por parte de los grupos subalternos en el país; “La debacle simbólica del Ecuador en la coyuntura finisecular” (2000), una interpretación del imaginario sobre el Ecuador y los ecuatorianos a partir del análisis de los discursos de los editoriales de prensa en la coyuntura de la movilización indígena que concluyó con el derrocamiento de Jamil Mahahuad (1998-2000). Finalmente, “Imaginarios del Poder sobre la ‘Ecuadorianidad’” (2002, inédito), una lectura crítica de los discursos sobre identidad nacional producidos, en la década de los 90, tanto por literatos y otros escritores y académicos que incurrieron en el análisis sociológico en un estilo, más bien, libre e informal,

cuanto por científicos sociales que se ciñeron a los protocolos establecidos por la investigación científica.

El presente libro recoge mi producción sobre el tema de la identidad correspondiente a los dos últimos ciclos de reflexión, temporalmente ubicados en los años 90, en los que la crisis del país asumiría el rango de integral, comprometiendo todos sus ámbitos, incluidos los simbólicos. Vistos en su conjunto, estos trabajos guardan relación y coherencia en tanto: 1) parten de de la premisa de que lo unitario ha sido y es un modelo ideal impuesto, fundado en el dominio colonial, cuya implantación convirtió a lo diverso en un “problema”, siendo la diversidad étnico-cultural y regional, por el contrario, la premisa histórica y ontológica de la sociedad y el modelo unitario el elemento conflictivo (por excluyente) (Bonilla:1982; Bonfil B:1977; Salomon:1988; Oberem:1988; Moreno:1988); 2) constituyen una reflexión sobre la identidad fundamentalmente centrada en lo que J. Larrain denomina “esfera pública”, esto es, aquella “construcción coherente lógicamente articulada y con pretensiones de generalidad” elaborada “desde arriba por una variedad de instituciones y agentes culturales” sobre la base de los “intereses y visiones del mundo de algunas clases o grupos dominantes de la sociedad” (1996:208-209); 3) en ellos tiene centralidad el discurso de los intelectuales, tanto de la intelectualidad orgánica del Estado, cuanto de aquella crítica del poder; y 4) el análisis se focaliza, siempre con una perspectiva histórica, en el objeto identidad nacional, abordado, predominantemente, desde las dimensiones territorial y étnico-cultural.

Aunque en este libro avanzo en la tarea de desenredar el enredado nudo de nuestra identidad, podrá apreciarse que quedan muchísimas preguntas y temas pendientes, por lo que me siento aún muy lejos de haber explorado este dilema en todas sus aristas. Sin embargo, sostengo que aquí se cierra mi tercer ciclo de reflexión, porque en el futuro aspiro a incorporar nuevos enfoques e interrogantes a mi prolongada lectura de un fenómeno que se mantiene como tema prioritario de mis inquietudes intelectuales.

Para terminar, solo me resta dejar constancia que la producción de esta obra ha sido posible gracias al auspicio del ILDIS, dirigido por Hans Ulrich Bünguer, a quien agradezco enormemente por su inmediato apoyo a mi propuesta. Asimismo, agradezco la lectura y los valiosos comentarios de Paco Rhon y Rafael Quintero al primer borrador, que han sido íntegramente incorporados a esta versión que hoy tienen en sus manos.

*Los Chillos, 22 de septiembre del 2003*

# IMAGINARIOS DEL PODER SOBRE LA “ECUATORIANIDAD”

---

Una lectura crítica de los discursos  
sobre identidad nacional de los años 90

## **Introducción**

La década de los 90 constituye un momento contradictorio para el Ecuador. Evidencia, por un lado, la vitalidad del país profundo, encarnada en el creciente poderío político-moral de los indios en la sociedad civil, y, por otro, la decadencia de las clases dominantes históricas cuya política excluyente ha sumido al Ecuador en la crisis más profunda de su modernidad.

En el marco de estas tendencias que han acarreado tanto esperanza como desesperanza entre la población, se han producido eventos cruciales que han provocado una suerte de deconstrucción de los viejos mitos de la ecuatorianidad. En efecto, el levantamiento indígena de junio de 1990 y la firma de la paz con el Perú en octubre de 1998, pusieron al descubierto la falacia inherente al imaginario oligárquico sobre la identidad. Al fin y al cabo, los hechos demostraron que seguíamos siendo un “país de indios”, y que la razón histórica en el secular conflicto territorial con el Perú, aparentemente, habría estado del lado del Estado peruano. Dos aspectos que el discurso del poder siempre se había cuidado afanosamente de ocultarlos.

Pero, el renacimiento indio, de importancia capital en la reconstrucción de nuestra comunidad histórica como pueblo, desató las fuerzas dormidas de la sociedad. Y, así como en la crisis de los años 30 los intelectuales, especialmente artistas y literatos, se volcaron a descubrir al país, a identificar a los ecuatorianos invisibles, sin rostro, en esta crisis finisecular también los inte-

lectuales, particularmente los cientistas sociales, nos hemos sumido en un nuevo diálogo con el pasado tratando de descifrar quiénes y cómo somos los ecuatorianos<sup>1</sup>.

¿Cómo se fabrica el sentido del “Nosotros” y del “Otro”? ¿Cómo se construye nuestro sentido de continuidad histórica como pueblo? ¿Cuán profundo es nuestro sentido de pertenencia a la comunidad? ¿Cómo nos autopercebimos los ecuatorianos? son algunas de las preguntas que me he formulado en la lectura de los recientes estudios sobre identidad nacional publicados en la década de los 90<sup>2</sup>. Se trata de comprender no tanto cómo abordan dichos autores las características tangibles de una nación, cuanto sus aspectos intangibles: las “convicciones subconscientes” de la unidad del grupo, los sentimientos que resultan del proceso de identificación, el sentido de placer o displacer evidenciado en este decurso, la autopercepción, autoconciencia o auto-reconocimiento de los ecuatorianos como miembros de una comunidad política. En otras palabras, de conocer cómo se representan a sí mismos y al “Otro” y cuál es la lógica de dicha representación<sup>3</sup>, aspectos que trataré en el presente ensayo.

- 
- 1 Como lo testimonia la abundante bibliografía sobre temas de historia, identidad étnica, identidad nacional y temas regionales producidos en los años 90. Ciertamente, en esta empresa también se identifica el esfuerzo de ciertos literatos que han incursionado en un análisis más sociológico que literario del tema. Una parte de ella puede apreciarse en la bibliografía general que consta al final de este libro.
  - 2 Este trabajo se focaliza en el análisis de los estudios sobre identidad nacional. Fuentes que trabajan temas de identidad étnica son utilizadas en el marco de la argumerntación sobre la identidad nacional. Adicionalmente, dado el tiempo y los recursos, la revisión bibliográfica se ha hecho solo en las bibliotecas y librerías de Quito. No obstante, la literatura revisada abarca las obras más relevantes sobre el tema. La revisión bibliográfica se realizó en diciembre del 2001, por lo que las obras publicadas posteriormente no están consideradas.
  - 3 Varios autores enfatizan en la dimensión subjetiva, síquica y emocional de la identidad. W. Connor señala, por ejemplo, que la “esencia de la nación” es “psicológica, ya que radica en la profunda convicción en la... unidad de la comunidad, convicción que, desde la perspectiva del grupo, lo distingue de los demás grupos de una manera fundamental”. Señala que el vínculo mental es esencialmente “intangible”, “subconsciente”, es un “sentimiento de homogeneidad” (1998:89,138-139). Gilberto Giménez, quien define la identidad como “sistema de relaciones y representaciones” afirma que ésta se relaciona “con la autopercepción y el autoreconocimiento de los propios actores sociales...(S)upone el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre su unidad y sus fronteras simbólicas; sobre su relativa persistencia en el tiempo; y sobre su ubicación en el ‘mundo’, es decir, en el espacio social”. (s/f:2-3)

## La ruptura en la noción de continuidad histórica

Si la identidad colectiva alude al “sentido de continuidad” de una comunidad a lo largo del tiempo, construido en un proceso dinámico, cambiante, en nuestro caso, traumático (Smith,1997:23; Pujadas,1993:63), cabe preguntarse ¿cuál es el sentido de continuidad histórica que emerge de los estudios sobre identidad nacional producidos en el Ecuador de los 90?

El aspecto que examinaré a este propósito es la noción de pasado. Y la pregunta es: ¿en qué temporalidad situamos **nuestro** pasado? ¿desde cuándo podemos pensarnos como ecuatorianos?

Generalmente la respuesta a esta pregunta sigue debatiéndose en una profunda **ambigüedad**. Así, junto a la idea de un “pasado remoto” situado, a veces, antes del período de conquista, del que en ciertas regiones incluso se dice no existe “evidencia física”, y otras veces ubicado a raíz de la conquista española, convive la tesis de “país joven”, reciente (Adoum,2000:65;Donoso P.,2000:148-49).

Se habla de que “somos demasiado jóvenes como país”: 170 años de república, 178 de independencia y 468 años de mestizaje (Adoum,2000:33); o de un “país tan joven como el nuestro”, “sobremanera joven” (Donoso P., 2000:12; Adoum,2000:73). Se dice también que “...nuestra historia es corta” (Jurado Noboa,1996:306), incluso que la “historia del ecuatoriano... casi carece de pasado” pues ni la de los Quitus, ni la de los conquistadores son nuestras: “ambas son herencia no cosecha **propia**” (H. Altamirano,1996:5).

A veces, sin embargo, se duda de tales asertos. Como cuando Adoum, que sitúa “nuestro comienzo” en 1830, se pregunta “¿Es ese nuestro comienzo? ¿Es la falta de raíces conscientes más hondas o más antiguas lo que hace que seamos como somos?” (2000:72). O, como cuando Donoso Pareja, que también conceptúa al Ecuador como un “país joven”, reflexiona acerca de la implicancia para “nuestra trascendencia” el ubicar el inicio de la modernidad con el “descubrimiento de América”, lo que significaría una “ruptura de nuestra Historia” condenándonos “...a una identidad mutilada desde su origen...” (2000:142). En otros casos, en cambio, se afirma la antigüedad del país, su trayectoria milenaria, como en el del estudio de Jaime Costales, según el cual (p)rovenimos de la Comunidad Histórica de Quito... (d)esde hace decenas de miles de años (2000:5).

A este dilema persistente sobre el reconocimiento de nuestra verdadera antigüedad, se añade el del contenido asignado a ese pasado en el imaginario. Se registra, en unos casos, un contenido negativo, así como una valoración di-

ferenciada del pasado de acuerdo a las herencias. El libro *Longos*, por ejemplo, sostiene que el pasado étnico del país es “odiado” por las élites: les da asco sentirse rodeados de miserables indios, montubios, cholos, mestizos, negros... (Jijón y Chiluisa, 1999:54). Para Adoum, en cambio, el choque de culturas del pasado sigue siendo un peso en el presente, por lo que, haciéndose eco de Octavio Paz, afirma que el país debe seguir haciéndose “contra su pasado, contra dos localismos, dos inercias y dos casticismos: el indio y el español” (Paz:1981, cit.Adoum,2000:32). Y para otro autor, estas dos herencias siguen siendo diferentemente valoradas, al más puro estilo tradicional: mientras los indios encarnarían en el pasado el atraso, al ser una “veintena de tribus...pueblos de muy distintos estados de evolución, separados...por distancias de siglos”, los españoles representarían el valor, al ser “(h)ombres blancos fundidos en un haz de voluntades y anhelantes de llevar su espada y su fé a través de nuevos mundos” (H. Altamirano,1996:1).

Hay una sospecha de que este contenido negativo ha derivado en un desconocimiento generalizado de nuestro pasado. Para uno de los entrevistados por Martha Traverso en su investigación sobre identidad nacional, “...hay una debilidad global de lo que los ecuatorianos pensamos del ayer y lo que proyectamos hacia el mañana”(1998:201). Aspecto también reconocido por Adoum cuando afirma que “no hemos integrado la Historia a la memoria, como si fuera exclusivamente dolorosa, como si no quisieramos recordarla” (2000:75), llamando la atención sobre la carga emocional que acarrea dicho olvido.

Pero, esta negación no se traduce solo en desmemoria. También se expresa en una interpretación interesada del pasado que lo divorcia del presente. Manuel Espinosa Apolo lo denomina “patriotismo arqueológico” (s/f:216), y Linda Smith Belote y Jim Belote lo caracterizan como “emblemismo selectivo” (2000:94). Otros autores también han reparado en esta interpretación consistente en una “reivindicación de la herencia aborígen” reducida al “enaltamiento del indio arqueológico” en correspondencia con la desvalorización “del indio real o del presente”, y que incorpora a los “orígenes nacionales” solo al “indio aristócrata de la antigüedad” (Espinosa A.,s/f:216)<sup>4</sup>.

---

4 Este aspecto ya fue señalado por mí en *Los Mitos de la Ecuatorianidad* (1992:23), reeditado en la presente obra. Sobre este mismo punto véase S. Radcliffe, S. Westwood,1999:131; H. Ibarra,1998:17; M. Traverso,1998:260).

Parecería que la interiorización de este divorcio entre pasado y presente se filtra de manera inconsciente en el discurso de algunos autores, tornándolos aún más contradictorios. Así, cuando Donoso Pareja enfoca el tema de las influencias culturales externas a las que está expuesto el país, sorprendentemente aborda entre ellas las de las “culturas autóctonas”, considerándolas implícitamente como extrañas, aunque de inmediato indique que, en la base de la identidad “criolla”, están “lo indio, lo negro y lo español, elementos que debemos aceptar fluida y hondamente”. Y más adelante, al tratar el tema de la influencia de culturas en “nuestra identidad”, equiparará a la indígena con la árabe y la china, es decir, nuevamente las colocará en el mismo nivel que las extranjeras y minoritarias (2000:139,175).

Las contradicciones en torno a la noción del pasado evidenciadas en los estudios referidos, tienen como fuente el discurso de identidad estatal<sup>5</sup>, cuya ambigüedad interpretativa se ha traducido en un débil e incoherente andamiaje simbólico y mitológico sobre la “ecuatorianidad”, puesto en disponibilidad en las últimas dos décadas. En efecto, los estudios etnohistóricos han deconstruido la leyenda del Reino de Quito del P. Juan de Velasco (siglo XVIII), refuncionalizada por la clase dominante en los años 40 del siglo pasado, en el contexto de la disputa territorial con el Estado peruano<sup>6</sup>, que buscaba dotar a los ecuatorianos de una identidad diferenciada de la de los peruanos (Espinoza A., s/f: 222-3). Asimismo, desde los años 70, los mismos estudios históricos y etnohistóricos empezarán a revalorizar al Incario como un referente histórico cultural de “lo andino” del cual, se propone, el Ecuador también forma

---

5 Denomino “identidad estatal” al sentido de continuidad histórica y étnica de una comunidad construido por el Estado Territorial, aquella “institución que establece un principio de autoridad sobre cada uno de los habitantes de un trozo del mapa”(Hobsbawn,1991:5-6). J. Larrain, por su parte, distingue dos esferas en la construcción de la identidad colectiva: la esfera pública y la esfera privada. La primera sería una “construcción coherente lógicamente articulada y con pretensiones de generalidad” construida “desde arriba por una variedad de instituciones y agentes culturales” sobre la base de los “intereses y visiones del mundo de algunas clases o grupos dominantes de la sociedad...”. La esfera privada es la que “...existe en la base social como una forma de subjetividad individual y de diversos grupos, que expresa sentimientos muy variados, a veces no bien representados en las versiones públicas” (1996:208-209). En este ensayo me centraré sobre la dimensión pública en la construcción de la identidad.

6 Sobre la disputa territorial entre los Estados ecuatoriano y peruano véase en este mismo libro mi ensayo *Los Mitos de la Ecuatorianidad*.

parte, y que, por las mismas razones de Estado, había sido estigmatizado también por el discurso de identidad estatal.

Lo que quiero resaltar en este punto es que tales reformulaciones hechas en el terreno académico, no han provocado una gran conmoción pública, como generalmente produciría el cuestionamiento a cualquier mito convertido en “religión popular”; ni han generado una nueva elaboración mítico-simbólica de la identidad de parte de los intelectuales orgánicos del Estado. Más bien, estas reformulaciones han alimentado las modernas elaboraciones mítico-simbólicas del actual movimiento indígena<sup>7</sup>.

Más allá de su débil consistencia, este silencio, pues, revelaría que dichos mitos no han cuajado en creencias o convicciones profundas compartidas por la población. Es probable que una gran mayoría incluso los desconozca. Porque, como ha sido señalado, en el terreno mítico poco importa la concordancia con lo real, lo que importa es “lo que la gente cree que es real”, es decir, sus percepciones, que “pertenecen al terreno del subconsciente y de lo ‘no racional’”, a una dimensión “emocional y vivencial” de la historia capaz de resistir, inclusive, las demostraciones más racionales acerca de sus falacias (Connor,1998:135,190). Por ese motivo, “...la deconstrucción de cualquier mito de la identidad deberá superar grandes obstáculos” (Nogué,1998:73). Siempre y cuando se haya encarnado en la población - cabría añadir -, cosa que no se verificaría en el caso ecuatoriano.

Ciertamente, en los recientes estudios sobre identidad nacional se evidencia un desacuerdo en relación a estos referentes míticos, que expresaría una cierta resistencia a su cuestionamiento. Para unos, la contundencia de los hallazgos etnohistóricos anula la reivindicación mítica del Reino de Quito, sobre el que se teje un silencio significativo, cuando no se lo escarnece; para otros, en cambio, debe mantenerse dicho mito fundacional pues es fuente de identidad singular. En relación al Incario, para unos éste sigue encarnando al “Otro” antagónico, para otros, debe constituir uno de los fundamentos de una autoconciencia nacional renovada<sup>8</sup>.

Pero, dado que los mitos no se refieren a la realidad, sino a creencias, el mero debate sobre los mismos los despoja en sí de su poder simbólico, elimi-

---

7 Véase al respecto *Los Mitos de la Ecuatorianidad*.

8 Para Jaime Costales, por ejemplo, “(l)a posición de quienes niegan la existencia del Reino de Quito, no logra comprender que con tal negación...terminan negando la existencia misma de nuestros ancestros” (2000:5). De su parte, para Donoso Pareja la obra de Juan de Velasco es un “hito de ‘fundación’ de la existencia de una nación y sus habitantes”, es un “pun-

na su magia como constructores de comunidad. Por lo mismo, el desacuerdo evidencia un vacío mítico-simbólico en el discurso de identidad estatal, lo cual con seguridad ha de repercutir en el nivel cultural-psicológico de cohesión de la comunidad política en ciernes.

El desconocimiento de nuestra antigüedad, las nociones negativas del pasado, el divorcio entre pasado y presente han informado un tipo de selección de los acontecimientos sin densidad histórica de parte de las versiones oficiales (de ahí la noción de “país joven”). Empero, este tipo de selección generalmente se ha confundido con el proceso histórico real. Así, por ejemplo, Adoum afirma que “(s)ufrimos una suerte de ‘angustia de la Historia. Pocos héroes, pocos mitos...” (2000:88). Mientras otros representantes de las élites hacen afirmaciones como éstas: “...en Ecuador no hay mucho de qué enorgullecerse”. “(S)i me preguntan...cuáles son los motivos para sentirme orgulloso de este país...creo que me sería muy difícil contestar...” (cit en M.Traverso,1998:218,228).

En realidad, es de una cierta lectura de nuestro pasado de donde se han extraído tales conclusiones, a la larga convertidas en convicciones. Porque ¿quién desde una perspectiva crítica de las versiones oficiales de la historia podría afirmar que éste es un país sin héroes? Si un reconocimiento de nuestro pasado nos ha sido escamoteado, más correcto sería plantearnos que aún no conocemos a nuestros héroes, o mejor, que solo sabemos de unos pocos.

En algunos discursos, este tipo de selección histórica inconsistente, así como otros artefactos simbólicos con los que se ha fabricado la “ecuatorianidad” oficial, son percibidos como “superficiales”. Martha Traverso da cuenta de algunos de ellos. Para uno de sus entrevistados la unidad nacional “...es una expresión muy superficial, muy vocinglera, muy...sin contenido...”; otro habla de un “patrioterismo” que viene “...con el himno, con la bandera, con todos los símbolos pero sin profundidad...” A otro le molesta “...esta fanta-

---

to de partida de nuestra identidad...” (2000:154). En cuanto al Incario, Jaime Costales lo visualiza como un antiguo enemigo, hablando de los “planes imperiales de los cuzqueños” y de la “expansión imperial incásica”, mientras Espinosa Apolo identifica una “interpretación viciada del Incario” por intereses económicos y políticos de los terratenientes, de una “memoria antiinca difundida oficialmente”. Para él la expansión inca, en cambio, no tuvo signo imperial, pues no “se llevó en base a la destrucción o conquista”, cumpliendo, más bien, un papel de “catalizador del desarrollo social”. Este autor plantea que una relectura del Incario “posibilitará la definición del ser etnocultural de indios quichuas y por ende de mestizos...” (s/f:228)

sía, este ensoñamiento de los ecuatorianos que nos hace decir que el himno del Ecuador es el segundo mejor del mundo... y que un soldado ecuatoriano es mejor que diez peruanos y que las iglesias quiteñas no hay en otras partes del mundo... Me parece que eso es una tontería colectiva, una tontería generalizada” (1998:195,196,237).

Aun cuando entrampados en las versiones dominantes, estos juicios, sin embargo, evidencian cierta intuición acerca de la oquedad histórica del discurso estatal identitario, vacío de pasado, despojado de verosimilitud y fuerza emocional entre sus interlocutores, discurso que, sin embargo, ha tenido la capacidad de encarnar en el colectivo de ecuatorianos, como lo veremos más adelante.

Anthony D. Smith ha llamado la atención acerca de la importancia de la etnohistoria en la construcción de la identidad nacional. Desde su punto de vista, la “ubicación de la nación depende de una lectura de la historia étnica que presupone la existencia de vínculos entre las generaciones pertenecientes a una comunidad de historia y destino en lugares concretos de la tierra”. Dicha comunidad debe reconocerse no solo en un pasado lejano “sino que tiene que ser capaz de desplegar un pasado glorioso... que dote de significado a su promesa de restauración y dignidad”, una de las funciones subyacentes a la identidad nacional. Y “cuanto más substanciosa” sea tal lectura de la etnohistoria, “más convincentes serán sus reivindicaciones y más profundamente llegarán al corazón de los miembros de la nación” (1997:63,147).

Si consideramos el proceso de construcción de la “ecuatorianidad” a la luz de estas premisas, salta a la vista que una de sus trabas decisivas ha sido la confusa oscuridad que ha rodeado nuestra verdadera historia étnica, paradigma de la cual es el “nombre geográfico” (Ecuador) que adoptó el Estado republicano cuando se independizó de España en 1830, en sustitución del “nombre histórico de Quito” y que ha sido conceptualizado como la “marca” de una “nación europeizada” circunscrita a los “criollos europeizados”, al margen de la cual quedaban los grupos étnicos considerados como no blancos (Espinoza Apolo, s/f:196; Adoum,2000:70; Radcliffe y Westwood,1999:99)<sup>9</sup> De ahí también surge aquella ambigüedad ya evidenciada sobre el pasado: ¿somos

---

9 Parecería, sin embargo, que este asunto del nombre no lo “sienten” de la misma manera los intelectuales guayaquileños que los quiteños. Donoso Pareja, escritor guayaquileño, por ejemplo, se distancia de “quienes piensan que el Ecuador debió llamarse República de Quito”, aduciendo que “es uno quien hace al nombre... y no el nombre a uno...” (2000:151).

ecuatorianos desde que nos denominamos Ecuador? ¿O nuestra “ecuatorianidad” es más antigua?

En síntesis, los estudios sobre identidad nacional publicados en los 90 revelan el predominio de una lectura confusa, elusiva y de escaso espesor de la historia étnica del Ecuador que deriva en una concepción ambigua y fluida del pasado: las nociones de pasado remoto / pasado reciente/ sin pasado son intercambiables en los discursos analizados, debilitándolo como referente de continuidad histórica de la comunidad. En otras palabras, en las interpretaciones de nuestra identidad no se percibe una certidumbre de poseer ni siquiera un “pasado lejano”, mucho menos un “pasado glorioso” que pueda proporcionar orgullo y alimentar fuertes sentimientos de identificación entre los miembros de la comunidad política en formación.

### **La ruptura en la comunidad de linaje**

Un tema capital en la construcción de la identidad nacional es el relativo al linaje común al que se apela al identificarse como miembros de una misma comunidad política. El “sentimiento intuitivo de parentesco o de pertenencia a una familia extensa” en las que “todos son hermanos y hermanas”, cristalizado en mitos de ascendencia común, es, precisamente, lo que otorga a la nación una “dimensión psicológica - y emocional - de la que no están dotados los grupos esencialmente funcionales o jurídicos, tales como las clases... y los Estados” (Connor,1998:70,74; Smith,1997:147-8).

Precisamente, una de las funciones de la identidad nacional señaladas, es su poder de “realización del ideal de fraternidad” a través de símbolos, ritos y ceremonias que “unen a los vivos con los muertos y los caídos por la comunidad” (Smith, 1997:148). De modo que la identificación con una nación “supone pasar a formar parte de una ‘super familia’ política...” (Smith, 1997:147).

---

Implícitamente reconoce su carácter problemático al decir que “tenemos que asumir el nombre que tiene” el país. Sin embargo, a diferencia de Espinosa Apolo y Adoum, quienes no reconocen ninguna significación a la denominación geográfica, para Donoso Pareja “...la idea de ser el centro del mundo... debería ser parte de nuestra representatividad simbólica”. “...ecuador - dice - es el centro del planeta... y más que pensar que.. es varios conceptos y que eso debilita nuestro nombre como país, debemos enorgullecernos que Ecuador los incluya y también el significado de Quito, ciudad o capital de la mitad” (2000:155, 156, 228).

¿Cómo se aborda el tema del linaje y los ancestros en los estudios sobre la identidad nacional en la década de los 90?

### **Dominio del núcleo étnico hispano-europeo-occidental**

A este respecto debemos preguntarnos: ¿En torno a qué “núcleo étnico”<sup>10</sup> se construye el concepto de nación ecuatoriana? ¿Dicho “núcleo étnico” consolida los lazos de consanguinidad imaginarios entre los miembros de la comunidad nacional?

En otro trabajo hemos demostrado que las clases terratenientes criollas que fundaron su Estado en 1830 conformaban un núcleo étnico altamente consciente de pertenecer a una “aristocracia de raza” (los “blancos”) y de ser descendientes de los conquistadores españoles idealizados como una “casta escogida” de naturaleza “superior”. Este núcleo étnico de carácter foráneo, reclamaba su pertenencia por lazos de “sangre”, cultura y religión a la familia hispánica-europeo-occidental. El enorme poder político-territorial que concentraron se sustentó en la explotación y opresión de la población antigua cuya “sangre”, cultura y ancestros se consideraban inferiores. Justificó moralmente su poder político mediante una apelación a sus ancestros conquistadores, al concebir la historia de la conquista y dominación de las poblaciones antiguas como una Gran Proeza de un Espíritu Trascendental e Hispánico (Quintero y Silva, 1991:77-79).

El nacimiento del Estado ecuatoriano, propiamente dicho, está signado, pues, por una ruptura de la comunidad de linaje de las poblaciones asentadas en un mismo territorio. Esa fractura del vínculo de consanguinidad imaginario se evidenciaba en un sistema de clasificación de la población que marcaba las jerarquías étnico-culturales/sociales, según la “sangre”, los ancestros, el color de la piel y la cultura y recordaba, permanentemente, la diferencia de origen y linaje de las poblaciones.

El núcleo étnico hispano-europeo-occidental al que pertenecían los “blancos” era numéricamente minoritario, pero concentraba todo el poder,

---

10 Tomo este concepto de la obra citada de A. Smith. En ella se lo define como “*ethnies* diferenciadas bastante unidas y autoconscientes que constituyeron el meollo y la base de Estados y reinos...” El núcleo étnico del Estado “conforma el carácter y los límites fronterizos de la nación...(S)on esos núcleos los que sirven de fundamento para que los Estados se unan y formen naciones”. Muchos de los Estados poliétnicos actuales “...empezaron a constituirse en torno a una *ethnie* dominante, que se anexionó o atrajo a otras *ethnies* o fragmentos étnicos al Estado al que dieron nombre y carta cultural”(1997:35)

prestigio, era sinónimo de belleza y definía la naturaleza de ese Estado Terrateniente. Los indios, población mayoritaria, y los negros, eran considerados, desde los contenidos ideológico-político-morales del núcleo étnico foráneo, como poblaciones “abyectas e inferiores” de naturaleza no humana, casi animales y el paradigma de la fealdad. En medio de estos dos polos se categorizaba a la población “mezclada” que era la más variadamente clasificada de acuerdo a una real o supuesta “mezcla de sangres” (indio/española; negro/española; indio/negra, etc), que daba como resultado a “cholos”, “montubios”, “zambos”, “mulatos”, “mestizos”.

En la medida en que el núcleo étnico “blanco” debía definir los “límites fronterizos de la nación” (Smith, 1997:35) de modo de consolidar el proyecto de Estado Terrateniente, y, dado que no podía consentir vínculo alguno de consanguinidad, ancestros o cultura con las poblaciones “abyectas e inferiores”, en el más puro estilo colonial constituyó a indios, negros y mestizos en el “Otro” por excelencia, es decir, en el extranjero, en el enemigo, en el sujeto que el ecuatoriano en proyecto nunca debía, ni podía ser. El racismo, entonces, se constituyó en el dispositivo ideológico que garantizaría la “pureza” del núcleo étnico blanco-hispano-europeo-occidental. Fue solo así, desterrando de la comunidad simbólica a las poblaciones originarias, como este núcleo étnico foráneo se constituyó en el núcleo “propio” de un Estado que, como podemos advertir, nació a la vida independiente castrado en sus potencialidades de crear vínculos filiales entre los habitantes de un mismo territorio.

¿Se ha modificado a lo largo de la historia republicana del Ecuador este núcleo étnico foráneo fundante del Estado? ¿Han redefinido las clases dominantes ecuatorianas el contenido de dicho núcleo? Me temo que no. En efecto, ningún proceso de cambio registrado a lo largo de los siglos XIX y XX, ni siquiera la Revolución Liberal (1895), ni las reformas de la década del 70 orientadas a la modernización del Estado, modificaron sustantivamente el contenido de dicho núcleo étnico que sigue latiendo vivamente, hasta el día de hoy, refugiado en la ideología oficial del mestizaje.

Como lo revelan un sinnúmero de estudios, hasta la actualidad pervive un sistema de clasificación étnica que categoriza en términos de superioridad-inferioridad a las poblaciones según sus ancestros, color de piel y cultura. Este es reproducido en todos los segmentos de la sociedad y en todos sus ámbitos. Y tiene una naturaleza fluida y, más bien, posicional. En tanto el núcleo étnico foráneo es un artefacto ideológico-cultural paradigmático de la nación estatalmente definida, todos podemos redefinir nuestra adscripción a dicho núcleo dependiendo del mayor predominio de sus componentes (“sangre”,

ancestros, color, cultura) en determinado contexto. De ahí que dicha clasificación tenga un carácter relativo. Así, Norman Whitten en su estudio sobre los pioneros negros dice que "...los que en la sierra ecuatoriana serían clasificados como cholos o mestizos, se convierten en blancos en la costa y en los bosques orientales" (1992:210). Linda Smith Belote y Jim Belote, por su parte, expresan la misma idea al señalar que en los Andes no hay un "acuerdo universal" sobre quién es qué: un grupo que se autoidentifica como "blanco" puede ser clasificado como "mestizo" o "cholo" por las élites (2000:82).

Asimismo, estas clasificaciones varían dentro de las mismas poblaciones étnicamente discriminadas si su *status* socioeconómico mejora. Así, Espinosa Apolo señala que "...los mestizos considerados de alto poder adquisitivo se consideran 'blancos', los de mediano se autodenominan 'mestizos', y los pobres son llamados 'cholos' mientras en las ciudades a los indios quichuas se los denomina 'longos'" (s/f:206). Ciertamente, las élites ecuatorianas se siguen considerando como auténticamente "blancas" de ancestro europeo, según lo revela el reciente estudio de Martha Traverso (2000). Como podemos advertir, todas estas identificaciones y autoidentificaciones étnicas situacionales siguen teniendo como aspiración, como signo de poder, prestigio y belleza los componentes del núcleo étnico foráneo (blanco-hispano-europeo-occidental).

El vigor del racismo como dispositivo de dominación sobre almas y cuerpos permea el funcionamiento de las instituciones ecuatorianas y el comportamiento de las personas en la vida cotidiana. Es a través de la parafernalia del racismo (discursos, símbolos, marcadores de frontera étnica, rituales) como se crea y se recrea ese núcleo étnico dominante que funciona de manera coercitiva, en tanto obliga a adscribirse al mismo, de manera ficticia, a poblaciones de comunidades de linajes distintas.

En su estudio sobre el racismo en la experiencia actual de los indios de clase media en el Ecuador, Carlos de la Torre registra el sinnúmero de marcadores de frontera étnica que perviven en la cotidianidad y que reafirman-recuerdan a los "ecuatorianos" la no pertenencia de los indios al núcleo étnico de la "nación". La reproducción de las jerarquías raciales, la violencia física y verbal traducida en insultos y burlas, la segregación espacial, la invisibilización, la exclusión y el rechazo, la estigmatización del color, cultura, ancestros indios, el predominio de conceptos acerca de su inferioridad absoluta, el hostigamiento por el uso de sus marcadores étnico-culturales y su asociación con la animalidad, suciedad, malos olores y fealdad, son algunos de los marcado-

res descritos por de la Torre como vigentes en las relaciones interétnicas en la sociedad ecuatoriana (1996:30 *passim*).

Los “rituales racistas”, también referidos por de la Torre, escenificados en castigos, torturas y humillaciones públicas al “Otro” y en el que intervienen víctimas, verdugos y espectadores, no solo tienen como fin “reconstruir los espacios de la dominación étnica”, como lo señala el autor (1996:33), sino algo fundamental: reafirmar el sentido de lealtad y el vínculo de fraternidad hacia el núcleo étnico foráneo. Así se garantiza la **ubicuidad** del racismo. Símbolos, discursos, rituales, marcadores, permean el todo social, se emiten y practican desde todos los puntos y rincones y por todos los sujetos: incluso por sus propias víctimas (indios, negros, mestizos)<sup>11</sup>.

El siguiente testimonio de un entrevistado por M. Traverso expresa, precisamente, la naturaleza ubicua del racismo cuando dice:

“...todos en el Ecuador somos racistas...un racismo hipócrita...aquí todo el mundo presume de ser blanco...todo el mundo quiere ser blanco...todos somos chulla...todos realmente vivimos añorando la idea de lo blanco y rechazando la idea... del cholo mestizo...tenemos un desprecio hacia él... a cada rato choleamos a alguien... hay un racismo que está metido... está introyectado...inteligentemente...todos decimos que no somos racistas...pero emocionalmente todos somos racistas...” (cit Traverso,1998:271-2)

El racismo, pues, garantiza la fractura de la comunidad de linaje de la población ecuatoriana y posibilita la reproducción del núcleo étnico foráneo constituido en referente de identidad de la “nación ecuatoriana”.

Alguien podría argumentar que el desarrollo de la ideología del mestizaje evidencia una modificación de este núcleo étnico-nacional del Estado. Pero, si algún consenso existe en el mundo académico ecuatoriano actualmente, es el generado en torno a la noción de “mestizaje como blanqueamiento”, formulada por Norman Whitten en los años 80, que capta la versión ecuatoriana del mestizaje adoptada como ideología oficial del Estado (1984:177). Tras el concepto de mestizo como “producto nuevo”, o “nueva raza”, fruto de una fusión míticamente concebida como simétrica y democrática entre blancos e indios (Radcliffe y Westwood,1999:71,111), se enmascara, en realidad, un “movimiento jerárquico...hacia arriba - el blanqueamiento - entendido en términos físicos y culturales” (Wade 1994:21, cit Radcliffe y West-

---

11 El carácter ubicuo del racismo ha sido resaltado por el libro Longos (1999).

wood,1999:66). Es decir, el concepto de mestizaje, aunque lo disimula, no ha modificado el núcleo étnico blanco-hispano-europeo-occidental, que sigue orientando el contenido de la “identidad nacional” oficialmente difundida.

Pero, cabe recalcar que ese matiz de racismo simulado adoptado por la ideología oficial del mestizaje es muy reciente en el Ecuador. Data de los años 70 del siglo XX y es introducido por la oficialidad militar de “clase media” que accedió al poder por la vía dictatorial en ese entonces. De ninguna manera puede afirmarse que en el siglo XIX las élites “trataron de forjar una identidad nacional mestiza...”, o que “(d)esde el inicio de la vida republicana del país...la élite blanca y blanco-mestiza ha reproducido una ‘ideología ecuatoriana’ de identidad nacional que proclama al mestizo como prototipo de la ciudadanía moderna ecuatoriana”, como lo hacen C. de la Torre y Jean Muteba Rahier, respectivamente (1996:23; 1999:98). Estas afirmaciones son ahistóricas. De ninguna manera, las élites terratenientes, que reivindicaban su “pureza de sangre” hispana en el siglo XIX postularon al “mestizo” como símbolo de identidad. Solo muy recientemente, en el marco de la etnogénesis indígena y del proceso de revitalización étnica que vive el país, es que ciertos intelectuales de ancestro terrateniente han acogido el concepto de mestizos para autodefinirse<sup>12</sup>.

Porque, como lo revela Hernán Ibarra, ser mestizo en el siglo XIX y bien entrado el XX significaba adscribirse a una “clasificación denigratoria” rechazada incluso por los “plebeyos” quienes consideraban “una degradación ser señalados como mestizos” (1998:12-14). Incluso las elaboraciones ideológicas del mestizaje de parte del movimiento terrigenista de los años 30 y 40 del siglo XX fueron formuladas a contracorriente de la ideología hispanista vigente, siendo rechazadas y estigmatizadas en ese entonces (Silva:1981). Solo serían funcionalizadas por la ideología oficial desde los años 70 en el marco del proceso de modernización estatal.

Sin embargo, aún hoy no es posible afirmar que, en el Ecuador, las élites dominantes se sientan identificadas con el emblema del mestizaje. Por el contrario, el estudio de M. Traverso revela que el mestizaje tiene todavía una carga peyorativa entre estos grupos. Algunos consideran, por ejemplo, que el mestizo ecuatoriano registra una “mezcla negativa” pues ha tomado “lo malo” de lo indio y de lo español, adhiriéndose implícitamente a la “pureza racial” como opción étnica. De ahí que la autora concluya que “...el reclamo

---

12 Véase al respecto el libro de Hernán Ibarra (1998:12-14).

emblemático del mestizaje no es un reconocimiento compartido por toda la clase hegemónica de manera consensuada”, por lo que “(l)as clases altas ecuatorianas aparecen así más retardatarias que (las de)...otros países latinoamericanos...” (1998:245-6, pn)

Por eso, llama la atención que, mientras, por un lado, ha ganado consenso la tesis del “mestizaje como blanqueamiento” en el terreno académico, por otro, emerge concomitantemente, en el mismo campo académico, el nuevo concepto de “blanco-mestizo” como nueva denominación étnica, concepto que también es utilizado ahistóricamente. Así, el dominio terrateniente en el siglo XIX aparece como un dominio de blancos y mestizos. Pero, este concepto de blanco-mestizo no existía ni en el siglo XIX, ni en buena parte del siglo XX. Es introducido en los años 80 del siglo XX por antropólogos norteamericanos y europeos y acogido acriticamente por los científicos sociales ecuatorianos. Hoy, es moneda corriente leer en ciertas obras de ciencias sociales, que, en el siglo XIX, los “blanco-mestizos” eran el “grupo colonial que se reconocía a sí mismo racional, civilizado y blanco...” (Guerrero,2000:18). Sin embargo, las mismas fuentes citadas evidencian que los mestizos en realidad formaban parte de la comunidad de linaje india y no de la “blanca” y eran clasificados según estos parámetros por el Estado “blanco”. En 1842, por ejemplo, el Consejo de Ministros definía a los mestizos como “aquellos que tengan sus abuelos indígenas”. Y en 1947 el criterio de clasificación era “cuando observe que ha habido cruzamiento con la indígena” (cit Guerrero,2000:21,30). De modo que, si consideramos los contenidos del núcleo étnico foráneo propio del Estado Terrateniente, ese mestizo estaba radicalmente excluido de él. ¿De qué dominación blanco-mestiza se está hablando, entonces?

Como lo ha señalado Espinosa Apolo, este concepto de blanco-mestizo introducido por las ciencias sociales del Norte, visualiza a los mestizos como un “grupo contrastivo y confrontativo con respecto a los grupos indígenas, siendo ubicados junto con los ‘blancos’”, generando una “incomprensión ostensible de la etnicidad” de dicho grupo. (s/f:16-17). A mi entender es un concepto político, funcional a la dominación en el presente, en tanto constituye al núcleo étnico foráneo, históricamente minoritario (en número), en un núcleo mayoritario por primera vez en la historia; refuerza la alienación de los mestizos y su aspiración imposible de convertirse en blanco-hispano-europeo-occidentales; constituye a los mestizos, históricamente oprimidos, en cómplices y coautores de la dominación “blanca”, impidiendo evaluar su po-

sición oprimida y subordinada en la sociedad<sup>13</sup>. En la actualidad, este concepto traba la construcción de un nuevo núcleo étnico (indo-negro-mestizo) capaz de dotar de un contenido renovado a un proyecto contrahegemónico.

Pero, en tanto endosa, sin beneficio de inventario, a los mestizos a la comunidad de linaje dominante, el concepto de blanco-mestizo perpetúa la ruptura del sentido de continuidad histórica de los ecuatorianos y la fractura de su comunidad de linaje, manteniendo sin solución el dilema de nuestra identidad. Esta fractura en la comunidad de linaje se evidencia en, al menos, tres aspectos: 1) el ocultamiento de la identidad primordial; 2) la ambigüedad de los ancestros; y 3) la construcción de un “Nosotros” fragmentado en el discurso de los intelectuales.

### **El ocultamiento de la identidad primordial**

Ser indio o ser negro continúa siendo “uno de los estigmas más poderosos” (De la Torre, 1996:76) y una de las experiencias más dolorosas en el Ecuador, como lo testimonian recientes estudios, por más que en la última década la nueva presencia política de los indios haya contribuido a modificar la mirada colonial sobre dichas poblaciones.

En efecto, las marcas de pertenencia a las comunidades de linaje no europeas, tales como el apellido, el color de la piel, la lengua, la vestimenta, el fenotipo no-occidental, el tipo de cabello y su modo de lucirlo, continúan siendo severamente estigmatizadas y castigadas en la sociedad ecuatoriana, con lo cual se sigue coaccionando a la población a adscribirse a una identidad ficticia de contenido foráneo.

El dilema de la identidad como un fenómeno propio de los mestizos, según ha sido formulado por la literatura sobre identidad no solo en el Ecuador sino en América Latina, empieza siendo, en realidad, un **dilema del indio**, como lo testimonia el reciente estudio de Carlos de la Torre sobre las actuales experiencias de racismo entre los indios. En éste se evidencia la crisis que viven los indios en el presente, acosados por la no aceptación de su físico, la vergüenza de su apellido, la negación de su familia, el intenso deseo de ser “blancos” y de llevar un “buen apellido”, todo lo cual les aboca a “corregir su estig-

---

13 Las élites ecuatorianas son conscientes del rol que juegan los mestizos en la continuidad del dominio “blanco” como lo revela el testimonio de uno de sus representantes cuando dice: “...la población mestiza...es la que constituye nuestra gran clase media...la población mestiza y la clase media son fundamentales para mantener en el Ecuador la paz social...” (cit por M. Traverso, 1998:247)

ma...aprendiendo y dominando los códigos de la cultura dominante para escapar de los vejámenes”, o, simplemente, “convirtiéndose en mestizos” (de la Torre, 1996:76 *passim*). Una vez convertidos en “mestizos”, que significa, simplemente, eliminar los marcadores públicos de su adscripción étnico-cultural, tales como la vestimenta, el estilo de peinado, la lengua, e, incluso el apellido, los indios empiezan a llevar una doble vida tratando de ocultar al máximo su identidad (incluso cambiando de domicilio para este propósito) lo que les angustia profundamente.

Para garantizar dicho ocultamiento y consolidar su “nueva” identidad, estos indios camuflados deberán hacer públicamente ostensible su lealtad al núcleo étnico blanco-hispano-europeo-occidental convirtiéndose en activos partícipes de sus discursos, ceremonias y rituales. Surge, entonces, la figura del “mestizo” cómplice de la dominación, que no es sino un indio víctima de ella, en tanto se ve obligado a renegar de su identidad. En ese proceso, los intensos sentimientos de vergüenza y miedo a “ser asociados con indios y/o negros”, se complementan con uno de odio profundo hacia sí mismo, canalizado a través de un abierto racismo hacia quienes mantienen su lealtad a las comunidades de linaje no europeas<sup>14</sup>.

Aunque parecería que no en todos los espacios regionales del Ecuador el cambio de identidad asume características tan dramáticas<sup>15</sup>, es de presumir

14 Uno de los indios entrevistados por Carlos de la Torre narra su experiencia con un profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Central del Ecuador, quien le maltrataba en clase en forma brutal por el hecho de ser indio. Dice él: “No entendía por qué ese odio tan brutal a los indios, después supe o tuve conocimiento que el doctor era hijo del capataz de la hacienda de los Gangotena en Riobamba. Este capataz padre del profesor de la universidad era hijo de padres indígenas de Chimborazo, entonces comprendí que lo que él trataba, era de esconder al máximo su identidad”. (1996:52)

15 Linda S. Belote y J. Belote (2000), por ejemplo, proporcionan el caso de cambio de identidad en Saraguro (Loja), un contexto de “frontera étnica abierta”, en donde el cambio de identidad es un proceso aceptado por “blancos” e “indios” simultáneamente y que no involucra la presión por cambio de domicilio o la ruptura de relaciones familiares. Las razones del cambio de identidad de indio a blanco son fundamentalmente económicas (poca viabilidad de los indios de progresar económicamente en sus comunidades), así como también son económicas las razones de los “blancos” para aceptar sin problemas en “su” comunidad a indios. En los últimos años, en el marco de la revitalización indígena y el desarrollo de una autoconciencia étnico-cultural, los indios rechazan a quienes optan por el cambio de identidad étnica. Un contexto de “frontera étnica abierta” no parece la tónica en el Ecuador. El estudio de Carola Lentz (2000) sobre Chimborazo, en cambio, nos presenta un caso que podría caracterizarse como de frontera étnica “cerrada”, en el que tanto indios como blancos y mestizos resisten el cambio de identidad.

que esa ha sido, en general, la tónica que ha marcado la construcción de la identidad “mestiza” ecuatoriana, tanto en el pasado como en el presente. En ese sentido, los grandes dilemas asociados al “ser mestizo”, tales como la identidad negativa y el “simulacro cultural” son compartidos también por indios y negros que, permanentemente, son ideológicamente acosados y coaccionados a renegar y abandonar sus comunidades de linaje originarias mediante el recurso de la mutación formal de su identidad.

### **La ambigüedad de los ancestros**

El reconocimiento de una comunidad de linaje posibilita que las sucesivas generaciones que viven en un territorio sean conscientes de su descendencia de ancestros comunes. Pero, en el Ecuador, la clase dominante ecuatoriana continúa reivindicándose como “blanca” de origen hispano-europeo, del cual es muy consciente y está orgullosa. Sus ancestros europeos están frescos en su memoria<sup>16</sup>, conformándose como un núcleo étnico con una densa memoria genealógica. Ha mantenido su comunidad de linaje en base a matrimonios dentro de su núcleo cerrado, orientados a preservar el “apellido” y legitimados por una ideología que ha estigmatizado como “la peor tragedia” que puede ocurrir en una familia, “que la hija de uno se case con un indio o que el hijo se case con una montubia...” (cit M. Traverso, 1998:275).

Pero, para quienes no son miembros de las élites, o sea, la mayoría de ecuatorianos, no existe esa claridad en torno a sus orígenes, registrándose entre los mestizos, por ejemplo, lo que Espinosa Apolo ha denominado “ambigüedad genealógica” (s/f:222) El ocultamiento de la identidad originaria de parte de estas poblaciones aculturadas, conduce a negar a los ancestros o a desarrollar un sentido ambiguo y confuso acerca de los mismos. El siguiente testimonio de un hombre de 80 años de un barrio popular de Quito presentado por Radcliffe y Westwood es elocuente de esta confusión:

Vengo de una familia donde algunos son cholos y otros indios...tenemos algo étnico, donde nos originamos...y hay que tomar en cuenta el aspecto físico.

---

16 Uno de los entrevistados por M. Traverso se identifica por su “origen” como español, con una mezcla de gallego, asturiano, flandes y vasco: “...reuno las cualidades y los defectos de las tres herencias”, afirma. Otro identifica su ascendencia de origen española: “...mis abuelos son catalanes...” (MT, 1998:300,302)

Pertenezco al grupo étnico indígena, pero me siento más español. ¡De hecho soy un mestizo! (1999:68).

Similar confusión seguramente domina la vida síquica y cultural de la mayoría de ecuatorianos.

La identificación con los ancestros empieza con la identificación con la familia y, ciertamente, con el apellido. Para las élites dominantes, la “herencia genética” de indios y negros sigue constituyendo “uno de los problemas más serios del país” (Quiroga,1999:10), herencia que se delata, precisamente, por el apellido de los sujetos. Históricamente, el núcleo étnico dominante estigmatizó a aquellos apellidos que no “sonaran” a occidentales, por lo que, actualmente inclusive, los ecuatorianos debemos permanentemente demostrar nuestra “pertenencia” a la comunidad de linaje impuesta blandiendo un apellido de origen foráneo, etiqueta que es, precisamente, la que nos “nacionaliza”.

Un observador externo da cuenta de esta obsesión ecuatoriana:

he presenciado muchas conversaciones mantenidas entre ecuatorianos y me ha sorprendido el tiempo que han dedicado a averiguar el origen del interlocutor o **dejar bien sentado el propio...**(D)espués de este tanteo inicial, hasta queda establecida entre las dos personas que acaban de conocerse una jerarquía, que no depende nunca de la valía personal de los individuos...sino (de) **su linaje...**(Aguado, s/f: 42, en).

De ahí que, aún cuando la mayoría de mestizos ecuatorianos no “están seguros de no ser indios”, ni “están seguros de cuán blancos son” (De la Torre,1996:77,87), al menos deberán aparentar tener “buenos apellidos” o pertenecer a “buenas familias”, una de las formas básicas de adscripción a la comunidad de linaje blanca-hispana-europea-occidental.

La idea de la herencia de “sangre” española de donde desciende la “joven nación” ecuatoriana perteneciente a “la Raza”, es una de las respuestas a la pregunta acerca de nuestra ancestralidad (Radcliffe y Westwood,1999:2). En esa línea, recientemente un autor ha propuesto a los ecuatorianos como una “minoría de sangre” ya estable “...que transformó y adaptó las herencias de lo ibero, que ya no domina, y las del aborígen, que irremisiblemente se desliza por su silencioso oscurecer”. En su visión, el “núcleo ecuatoriano” es un “núcleo racial consciente de sí mismo” encarnado en el mestizaje como “aleación de sangres hispana y aborígen”, con predominio, naturalmente, de la hispana, ya que lo aborígen no es “lo que va dando forma a la nación”.

Además de los ecuatorianos, estarían los “pre-ecuatorianos”, una masa sumida en la miseria que exhibe una “pobreza de conciencia...por indiferencia racial”. Y, por último, está el “núcleo activo de antiecuadorianos”. En su concepción, los indios, no serían ecuatorianos. Así, señala: hay habitantes “que han dejado de ser indios...pero que aún no despiertan a la nueva nacionalidad ecuatoriana derivada de lo indio y lo español”. Aunque no lo dice en forma explícita, implícitamente parecería que los indios conformarían ese núcleo de “antiecuadorianos”, “al servicio de fuerzas extrañas al Ecuador...núcleo que sí ha unificado sus esfuerzos y que pretende inclinar la balanza para liquidar a los primeros (los ecuatorianos) y dominar a los segundos (los pre-ecuatorianos)”. Tal fragmentación étnico-cultural-nacional le lleva a dicho autor a concluir que el Ecuador aún no constituye una “familia nacional”.(Altamirano,19996:3passim, pn)

Pero, en torno a la identificación de nuestros ancestros también se registran respuestas totalmente contrarias. Para Jaime Costales “nuestros ancestros” tienen “miles de años de presencia en nuestra tierra equinoccial”. Son los “grandes Isaminas y llactaios...defensores de nuestra comunidad... No somos huairapamushcas...No somos advenedizos”, dice Costales. “Llevamos esa sangre y esas brújulas existenciales y culturales... (N)uestro derecho proviene de los derechos territoriales construidos por nuestros ancestros...” (Costales,2000:5-6,pn)

Esa ancestralidad antigua está conectada con la ancestralidad viviente de los indios del presente. Así dice: “Aquellas corrientes civilizacionales integradas...de las que provenimos y que sobreviven con vitalidad renovada en el presente... (en las) nacionalidades indígenas...”, y acerca de las cuales los mestizos ecuatorianos olvidan que “(s)on nuestro antecedente y raíz, y uno de los componentes esenciales de nuestro ahora así como...de nuestro futuro” (Costales, 2000: 7,43,pn).

En otros casos, en cambio, se reconoce una ancestralidad antigua que no sería “nuestra”, sino de “ellos” (los indios). Así, J.E. Adoum dice: “...nuestra historia...recuerda a dirigentes indígenas que sufrieron persecución y cárcel por seguir el ejemplo de rebeldía de sus antepasados históricos... Y recuerda también a sus descendientes...” Y, al rememorar a “nuestros pensadores mayores y nuestros héroes más altos” en la “empresa insólita” de construir la ecuatorianidad desde 1830, este autor solo nombra a próceres e intelectuales no indios, tales como, Olmedo, Rocafuerte, Montalvo, Peralta y Alfaro. (2000:73,78-9)

Todo lo cual revela que los lazos de consanguinidad imaginaria que nos puedan construir en una “super familia política” son ambiguos y contradictorios en el discurso de los intelectuales ecuatorianos, evidenciándose, por consiguiente, la continuidad de la ruptura de la comunidad simbólica de linaje.

### El “Nosotros” fragmentado

El sentido del “Nosotros” construido desde la dimensión pública de la identidad (Larrain,1996:209) ha sido históricamente excluyente de indios y negros. Es un nosotros blanco-hispano-europeo-occidental enmascarado en el “Nosotros mestizo” y el “Nosotros regional” (serrano/costeño). Es tan poderoso este sentido de identidad que, incluso, permea los recientes discursos de algunos de los intelectuales en torno al tema.

Así, desde un “Nosotros” mestizo, los indios pueden seguir siendo concebidos como “extraños”, desconocidos, distantes del “Nosotros” ecuatoriano:

...no nos ven, no hablan, no responden si preguntamos, no se hacen a un lado para que pasemos (igual que nosotros no los dejaríamos pasar por una vereda o acera si lo pidieran): en suma, no existimos para ellos (Adoum, 2000:34).

Asimismo, tendrían “otra” cultura: “...el verdadero problema para ellos consiste en una lucha...para hacer que los demás respetemos su cultura...” (Adoum, 2000:35).

Se reconoce una ausencia de acumulación de experiencias común entre las poblaciones: “...no podemos hablar de experiencias históricas ecuatorianas, sino de experiencias históricas dadas en un territorio llamado Ecuador”, señala uno de los entrevistados por M. Traverso (1998:194). Adoum es más taxativo al respecto:

ni hemos hecho, con ellos (los indios) una revolución como en México, a fin de que cobráramos juntos, conciencia de una nación india, que sustituyera a nuestra nación racista (2000: 36, pn,en)

Pero, contradictoriamente, más adelante el mismo autor afirma que la “ecuatorianidad” ha sido una “empresa insólita en la que hemos participado todos...” desde 1830 (Adoum,2000:78), con lo que, implícitamente, formula un “Nosotros” excluyente de los indios.

Este “Nosotros” fragmentado también puede tener asiento regional: es un “Nosotros” costeño (o guayaquileño), vs un “Ellos” serrano (o quiteño),

marca de un “país esquizofrénico” (Donoso Pareja, 2000:11). Ese “Nosotros” regional, de larga trayectoria en nuestra historia intelectual y política<sup>17</sup>, forja características distintivas y un modo de ser diferente, construido en base a los prejuicios y estereotipos acerca del “Otro” (regional).

El libro de Donoso Pareja constituye un buen ejemplo de la visualización del país desde esta dialéctica del “Nosotros” costeño vs el “Ellos” serrano. Ese “Nosotros” está atravesado por el corte étnico-cultural. Son “Ellos”, los serranos, quienes se desenvuelven en un espacio de influencia indígena, mientras “Nosotros”, los costeños, estamos más abiertos a la influencia occidental. Si el pasado indígena es borroso y la huella española casi inexistente, en cambio, la moderna presencia de migrantes (catalanes, italianos, libaneses) han marcado.

...nuestro carácter, nuestra identidad (la de los guayaquileños)...(T)enemos mucho de su espíritu de mercaderes... que se acopla... con nuestro pasado remoto de marinos mercantes mantenses huancavilcas (Donoso Pareja, 2000: 150, pn).

Es curioso que Donoso Pareja reconozca una mayor influencia cultural de los núcleos minoritarios de migrantes extranjeros (hoy parte de la estructura de poder local), que de los cientos de miles de migrantes indígenas pauperizados que, durante la segunda mitad del siglo XX, descendieron del callejón interandino y se instalaron en las barriadas marginales de Guayaquil, moldeando, indudablemente, la vida social y cultural de esa ciudad. Sin embargo, su influencia cultural y étnica es absolutamente inexistente para Donoso Pareja. En ese sentido, este autor reproduce la ideología del “porteñismo”, así denominada por Espinosa Apolo, una variante del hispanismo desarrollada por las élites oligárquicas guayaquileñas “en el marco del regionalismo, como un conjunto de estereotipos sobre el costeño, los mismos que buscan minimizar las raíces indígenas de éstos y así fundamentar un supuesto contraste con los serranos” (s/f:213).

Pero, el sentido del nosotros también se ha ido construyendo desde la sociedad civil, expresado en el nuevo concepto del “Nosotros” indio y del “Nosotros” mestizo.

---

17 Desde la época colonial hay obras que presentan como seres diferentes a los “quiteños” y “guayaquileños” (Véase los escritos del P. Juan Bautista Aguirre y de Eugenio Espejo). En el siglo XIX e inicios del XX Alfredo Espinosa Tamayo y Belisario Quevedo presentan, los diferentes caracteres de “serranos” y “costeños”. Al respecto puede verse una síntesis de estas exposiciones en la reciente obra de Donoso Pareja citada.

El nuevo “Nosotros” indígena está asociado a los procesos migratorios de los indios serranos hacia otros espacios regionales, pero, fundamentalmente, al fenómeno de organización y movilización indígena desde los años 70 que deriva en una presencia política renovada de los indios en la sociedad. Un estudio de caso sobre la construcción identitaria en una comunidad de la provincia de Chimborazo identifica una paulatina ampliación del sentido del “Nosotros”: de la conciencia de pertenencia a un grupo de parentesco, a la conciencia de pertenencia a una comunidad, y de ésta a la conciencia de pertenecer a un “gran grupo étnico, los ‘indígenas’” (Lentz,2000:218,226). Ese nuevo “Nosotros” se ha gestado en un proceso de redefinición de la cultura propia vis a vis la cultura ajena, que a la larga “ha transformado profundamente” la cultura local, sin eliminar la frontera étnica que “aún está muy presente y es, incluso, más rígida que nunca” (Lentz,2000:226).

A nivel global, este “gran grupo étnico indígena” se construye como un “Nosotros” diferenciado a través del concepto de “nacionalidad indígena” que logra aglutinar en un colectivo al conglomerado extremadamente diverso de pueblos indígenas ecuatorianos. Desde su posición como nacionalidades visualizan al Estado ecuatoriano como “constituido por las nacionalidades indígenas, la nacionalidad hispana y la nacionalidad afroecuatoriana” (cit H.Ibarrá,1999:85), una visión absolutamente coincidente con la del poder “blanco” dominante, en tanto adscribe lo “ecuatoriano” al núcleo étnico foráneo definido como “hispano”, sin reconocer los vínculos profundos entre los indios y aquellas poblaciones que históricamente se vieron coaccionadas por el poder a someterse a un largo, complejo y doloroso proceso de transculturación. Este concepto, formulado por la CONAIE en 1994, ya no estaría a tono con el avance en la comprensión de los complejos procesos culturales registrados entre dichas poblaciones transculturadas (los mestizos ecuatorianos) y que constituye uno de los aportes más importantes de la literatura sobre identidad nacional producida en la década de los 90. El mérito de ello lo tiene el libro *Los Mestizos Ecuatorianos* de Manuel Espinosa Apolo.

A diferencia de las interpretaciones corrientes que entendían el mestizaje como un proceso generador de un “producto nuevo” fruto de la síntesis armónica de dos razas y dos herencias culturales, Espinosa Apolo lo conceptúa como “el proceso de hispanización del indígena en general y del quichua en particular”, un

proceso aculturativo atípico, en tanto la adopción de las formas culturales hispánicas no implica deculturación o extinción cultural, sino que más bien re-

sulta un reordenar de los elementos de la cultura del dominador en beneficio de la cultura vernacular, con el objetivo de actualizarla (s/f:29,27).

Los mestizos -según esta propuesta-, irían conformando un “ser cultural” que se caracterizaría por la adopción de formas culturales hispánicas que recubrirían un contenido cultural indígena kichwa. Esas formas hispánicas se manifestarían en los espacios públicos, mientras en los espacios privados, íntimos, seguirían manifestándose, propiamente, las formas culturales autóctonas. Ese “ser cultural” indio-mestizo, se manifestaría en el dialecto hispano-ecuatoriano, proceso de construcción de una lengua mediada por el bilingüismo kichwa-español; en una cosmovisión heredada de la cultura kichwa mágico-mítico-agraria-contemplativa, caracterizada por una concepción bipartita del cosmos, la sacralización de la naturaleza, un predominio del animismo, una concepción cíclica del tiempo, una concepción fatalista de la vida, un concepto de la muerte como otra vida y un concepto de unidad cuerpo-alma. La cultura kichwa se expresaría también, entre los mestizos, en las tradiciones de subsistencia física (dieta y cuidado de la salud); en las tradiciones institucionales (minga, tambo, agrado, compadrazgo) basadas en los conceptos andinos de reciprocidad, redistribución y bipartición complementaria; en la religiosidad popular y en las tradiciones lúdicas. Ello evidenciaría, según dicho autor, un ser cultural mestizo, vigorosamente mediado y determinado por la cultura kichwa.

A partir de esta redefinición del concepto de mestizo, Espinosa Apolo posibilita idear una nueva noción del “Nosotros” mestizo, ya no asociado al núcleo étnico foráneo, sino íntimamente ligado al núcleo étnico originario. En efecto, formula la noción de “macro comunidad quichua-mestiza”, noción que pretende capturar un “modo racional” de construcción de la experiencia ecuatoriana particular y que constituye “un modo alternativo de ser en el mundo plural ecuatoriano” (s/f:29,110). Si bien pensado para la realidad de los mestizos de la sierra, este concepto, me parece, puede ser abarcativo de otros núcleos étnicos (vgr. los afroecuatorianos) que, en tanto grupos oprimidos, han construido una experiencia común frente a un poder político dominante, culturalmente foráneo.

A pesar de lo positivo de este nuevo aporte orientado a la construcción de un “Nosotros” enraizado en una historia y un linaje comunes, podemos advertir que ésta no es la tónica predominante en los estudios analizados. En general, el “Nosotros” ecuatoriano sigue apareciendo fragmentado en múltiples “Nosotros” étnicos, regionales, algunos incluso antagonísticos, poniendo de ma-

nifiesto la profundidad y continuidad de una fractura de la comunidad simbólica de linaje que ha tenido un enorme costo síquico y emocional en la vida de los ecuatorianos, como se puede advertir en el imaginario de sí mismos que han interiorizado, como lo veremos a continuación.

## La Autopercepción

Dice Walter Connor que en el análisis de la situación sociopolítica "...lo que verdaderamente cuenta no es la realidad sino lo que la gente **crea que es real**" (1998:89). Esta afirmación es pertinente en el abordaje de la identidad nacional, pues alude a cómo un colectivo se representa a sí mismo, es decir, cómo se autopercibe y autoreconoce, asunto eminentemente subjetivo que, muchas veces, puede no corresponder a la realidad.

¿Cómo es que las nociones fracturadas de permanencia en el tiempo y de unidad del colectivo, que, hemos visto, caracterizan el proceso de construcción de la identidad ecuatoriana, inciden sobre la noción de reconocimiento del conglomerado en su mismidad?<sup>18</sup> ¿Qué nociones e imágenes forjan esa percepción del "ecuatoriano" y en referencia a qué "Otro" se construyen?

Todos los estudios sobre identidad nacional elaborados en los 90 evidencian que el sentido de reconocimiento de sí mismos de los ecuatorianos es problemático en tanto se construye con nociones e imágenes negativas, desvalorizantes y hasta denigrantes del colectivo. Se habla de que "no (estamos) seguros de qué somos" (cit.Adoum,2000:41-2); de una "ambigüedad del tema de la identidad" (Traverso,1998:192); de que la "identidad de Ecuador se configura en una suerte de negación del yo mismo" (Jijón y Chiluisa,1999:54); de una "identidad esquizofrénica", "negativa, autoconmiserativa, castrada" (Donoso Pareja,2000;54,56,66); de una "ecuatorianidad" que se fragmenta en el "sentimiento y la práctica de la 'guayaquileñidad', de la 'quiteñidad', la 'ambateña', el 'manabismo', la 'morlaquíá'..." (Adoum,2000:46); de una "desidentificación con la Patria" (Costales,2000:52).

Se dibuja un imaginario del país con trazos que lo definen como un "país profundamente dividido", "fragmentado", "invertibrado", con "dos naciones conviviendo" en el mismo territorio, "país esquizofrénico, partido, es-

---

18 Según Melucci los elementos de la identidad son: a) la noción de permanencia en el tiempo; b) la noción de unidad (límites de un objeto/sujeto que permiten distinguirlo de otros); c) la noción de reconocimiento: capacidad de reconocerse a sí mismo y de ser reconocido. (Giménez,s/f:2; Schlesinger, s/f:62)

cindido mental y emocionalmente”, “espejo roto en múltiples fragmentos”, “país transitorio”, “pobre”, “humilde”, “desordenado”, “sucio”, “país pequeño”, “dolido territorio”, “país imaginario que nunca tuvimos”, “país de perdedores”, de “pendejos”, “país de renegados, que odia sus raíces y ama lo del otro”<sup>19</sup>.

Los ecuatorianos, por su parte, son visualizados como la encarnación de las actitudes y comportamientos negativos. En relación *a sí mismos* se los caracteriza como seres que no se aceptan, se autocompadecen, son acomplejados, no se saben inteligentes, “no somos, solo parecemos”; en relación *al “Otro”* (el extranjero, la autoridad, el alter-ego) básicamente se los conceptúa por su “sentido de achicamiento”, de perdedores, su actitud derrotista, pero, además, se los pinta como feos, serviles y sumisos, evasivos, ambiguos, envidiosos, chismosos, pícaros (“vivos criollos”), ingenuos, tímidos, transgresores, con escaso sentido de pertenencia a la comunidad, entre otras actitudes; en relación *a su realidad* se los visualiza, esencialmente, como pasivos, cómodos, conformistas, vagos, aguantes, mediocres, además de impuntuales, facilistas, resignados, irresponsables, ignorantes, dispersos, que “hablan y no actúan”, “viven al día”...<sup>20</sup>

Ha sido correctamente observado que estas imágenes sobre los ecuatorianos corresponden a las imágenes históricas que el poder dominante elaboró en torno a indios y negros y que se mantienen vigentes en el imaginario actual (Kingman,1999:116). En efecto, tal como lo revelan los estudios mencionados, los indios siguen siendo visualizados por las élites, en relación *a sí mismos*, como distintos, pueblos “degenerados”, con “taras mentales”, “medio brutos”, “salvajes”, “infelices”, menores de edad, feos; como atrasados, manipulados, inferiores, “un peso”, ladinos, mentirosos, adulones, en su relación con *el “Otro”*; y vagos, resignados, pasivos y conformistas en sus respuestas frente *a su realidad* (Traverso:1998; de la Torre:1996).

Ciertamente, el mito de los indios como “raza vencida” ha perdido fuerza en el imaginario dominante<sup>21</sup>, pero no ha desaparecido completamente,

---

19 Traverso,1998:192,199,207,218,234,239,304;Adoum, 2000: 30,31,129,299-300; Donoso Pareja,2000:11,43,44; Jijón y Chiluisa, 1999:55; Costales,2000:9; Valdano,1999:386,390; Flores,1996:301)

20 Espinosa Apolo: s/f; Adoum:2000; Donoso Pareja:2000; Traverso:1998; De la Torre:1996; Costales:2000; Aguado M:s/f; Palomino:1999; Valdano:1999.

21 El “Mito de la Raza Vencida” lo he formulado en mi obra *Los Mitos de la Ecuatorianidad* que consta en este libro. Un ejemplo de la pérdida de influencia de dicho mito se proporciona en la obra de M. Traverso a través de la opinión de uno de los entrevistados que di-

filtrándose a través de una nueva idea-fuerza promovida por las élites: la de que constituyen una “minoría poblacional reducida”, sin mayor representación del colectivo “nacional”, lo que es otra forma de re-afirmar que fueron vencidos<sup>22</sup>.

En cuanto a los negros, que, como ha sido observado “...constituyen el último otro, una especie de aberración histórica, un ruido dentro del sistema ideológico de la nacionalidad, una contaminación del patrimonio genético ecuatoriano” (J.Muteba Rahier,1999:98), las imágenes de la dominación corroboran su extrañamiento del imaginario sobre la ecuatorianidad. Así, en relación *a sí mismos*, son considerados como infrahumanos (caníbales, salvajes, proclives a los excesos carnales), intelectualmente limitados, asociados a la magia, la brujería, sexualizados/sensualizados, sucios, feos; en relación *al “Otro”* son extraños/extranjeros, inexistentes (invisibles), violentos, peligrosos (asociados al crimen y al delito), un “lastre”, incivilizados, manipulables; en sus respuestas frente a *su entorno real* son comprendidos como vagos, inconstantes, irresponsables e ignorantes<sup>23</sup>.

Así pues, se evidencia que el reconocimiento de lo negativo del ecuatoriano, no es sino el reconocimiento de “lo indio” que hay en él, como lo que debe ser repudiado y eliminado para llegar a “ser” verdaderamente ecuatoriano. Correspondientemente, se registra un predominio de la desidentificación con el negro, cuyos estereotipos, en su mayoría, no corresponderían al “ecuatoriano”.

Cuando se visualiza lo positivo del “ecuatoriano” se reconoce en él, fundamentalmente, su pacifismo, bondad y sociabilidad (amables, hospitalarios, solidarios, generosos, cordiales, espontáneos). Sin embargo, a veces esa bondad detectada puede confundirse con ingenuidad, y el pacifismo con pasividad, que, para ciertos representantes de las élites, constituye el “mayor activo que tiene el país” (cit Traverso,1998:221). En contradicción con la fuerte noción de “vagos”, aparece como cualidad positiva la de ser “emprendedores” y

---

ce: “...yo tengo del indio ecuatoriano la opinión de que en los últimos años han salido muchos de este estamento...que se han superado, han estudiado, son artistas y demuestran claramente que la clase indígena no es una clase sepultada...” (cit 1998:257, en).

22 Otro entrevistado por M. Traverso afirma que “...es una población que va disminuyendo en número y que no son tantos como dicen los dirigentes indígenas”(1998:256).

23 Véase Whitten:1992; Radcliffe y Westwood:1999;J.Muteba Rahier:1999; Adoum:2000; Donoso Pareja:2000; Quiroga:1999; Traverso:1998.

trabajadores<sup>24</sup>. También se reconocen como cualidades positivas la valentía, la sensibilidad “al dolor ajeno”, el sentido del humor, la ingeniosidad, baja hostilidad al extranjero, baja destructividad abierta, capacidad reactante, optimismo y un fuerte sentido comunitario focalizado en lo local (Adoum:2000; Palomino:1989; Donoso Pareja:2000; Costales:2000; Traverso:1998).

Pero, como podemos advertir, hay un desbalance a favor de lo negativo en las percepciones acerca del modo de ser “nacional”. Emocionalmente, este desequilibrio se expresa en una gama de sentimientos que van desde los “difusos” y “contradictorios” acerca de sí mismo, a los de “pequeñez”, pasando por los de miedo y vergüenza, hasta culminar con sentimientos de profundo odio al indio que “no es más que una forma de autoodio” (de la Torre,1996:34), “esa parte del ‘nosotros’ que inspira rechazo y es fruto de una autoimagen negativa” (Traverso,1998:216). Es decir, la experiencia de reconocerse o sentirse ecuatoriano aparecería asociada a una fortísima e íntima sensación de *displacer*, que tiende a debilitar el proceso de identificación de las poblaciones en un “Nosotros” afirmativo y positivo.

Ahora bien, este autoreconocimiento negativo de los ecuatorianos, que es, naturalmente, un constructo subjetivo, poblado de percepciones y auto-percepciones, ha sido confundido, por ciertos autores **como que fuera la misma realidad**, como si ese ser repulsivo que emerge de tales discursos, fuera, efectivamente, el ser real. Es así como en los ensayos cobra cuerpo un categórico “somos” (vagos, pasivos, ingenuos, buenos, sufridos...etc). Lo que revela que buena parte de los estudios producidos en los 90 sobre el tema de la identidad nacional están fuertemente mediados e influidos por el discurso de la dominación sobre la ecuatorianidad.

El libro *Longos*, es un buen ejemplo de ello. Cuando los autores abordan el tratamiento de las actitudes, rasgos y características que definen como “longas”, se expresan en tercera persona, distanciándose del “sujeto longo” (el “Otro”), al que conciben genética e intelectualmente inferior, una encarnación de lo más repugnante y negativo de los ecuatorianos. En ese sentido, es-

---

24 La noción de persona “de empuje” y emprendedor es la imagen sobresaliente del ecuatoriano de todas las regiones que se desprende del estudio sobre el “carácter social de los ecuatorianos” elaborado por Jaime Costales (2000). Este trabajo presenta los resultados de una encuesta aplicada en la zona metropolitana de Quito en 1998, a 2000 personas (no indica los estratos sociales seleccionados), de la cual se seleccionó una muestra de 385 encuestas para procesar (no detalla los criterios de selección de la muestra ni la metodología aplicada en el estudio).

tos autores, aunque conscientemente rechazan el racismo de las élites, aparecen como alumnos aplicados de ellas, al asignar al término “longo”, el mismo contenido estigmatizador, peyorativo e insultante que el poder dominante siempre le asignó. El mensaje que deja este libro es que para ser ganadores, modernos, democráticos, inteligentes, francos, cultos y hasta humanos, los ecuatorianos debemos dejar de ser “longos”. Algo, por cierto, nada nuevo: las élites metropolitanistas siempre nos lo han recalcado (Jijón y Chiluisa:1999).

Las actitudes negativas de los ecuatorianos supuestamente heredadas de los indios son endilgadas también en otros discursos. Así, refiriéndose al comportamiento del ecuatoriano en el exterior, Adoum dice:

El ecuatoriano, en general..., adopta, de entrada, una actitud de derrota, casi servil, de ‘indio’ o ‘longo’ en el extranjero o frente a quien le parece superior por su nacionalidad, su cargo, su dinero ‘patrón’, en suma (2000:46).

Ciertamente, ese imaginario sobre la ecuatorianidad y sobre los ecuatorianos no nace de las bases de la sociedad. Por el contrario, es secretado desde las fuentes de poder dominante: los discursos de los altos y medianos funcionarios públicos, los de los empresarios, de los medios de comunicación y de los intelectuales orgánicos del Estado. Es desde esta fuente elitista desde donde se divulgan, se convierten en sentido común y luego en convicciones difíciles de ser removidas.

Por ejemplo, el mito del Ecuador como un país privilegiado, poseedor de una naturaleza feraz, un prodigio de recursos naturales<sup>25</sup>, es coherente con la noción corriente del ecuatoriano “vago”, “cómodo” y “flojo”. En efecto, si aquí “todos pueden encontrar un guineo y comer... todos pueden pescar algo... todos pueden sembrar algo”, dada la abundancia natural, entonces la pobreza es ocasionada porque “no se mueven a hacer nada... sino esperar que les den” (Traverso,1998:228), o sea, como resultado de la “vagancia” de los pobres. Con lo cual se obnubila la asimetría socio-económica, fruto de una histórica concentración de la riqueza, restableciéndose el discurso orientado a legitimar simbólicamente el orden injusto.

Por otro lado, la ideología dominante ha tenido la capacidad de encarnar en el ecuatoriano un sentido de fracaso que no corresponde sino exclusivamente a los resultados de un manejo oligárquico de lo público a lo largo del

---

25 Al que en *Los Mitos de la Ecuatorianidad* caracterizo como “Mito del Señorío sobre el Suelo”.

siglo XX. ¿De dónde emerge la noción de “perdedores” o “derrotistas”? Naturalmente, de una lectura oficial de la historia y, sobre todo, de la experiencia de fracaso en la política internacional del propio Estado burgués terrateniente. Adicionalmente, ¿de dónde emerge la noción de “acomplejados”, intelectualmente inferiores, “serviles y sumisos”? Precisamente, de aquel discurso racista hacia los indios orientado a sembrar un odio hacia el “Otro”, que no es sino un odio hacia “Nosotros”.

Pero, no todos los estudios sobre identidad confunden las percepciones con la realidad. Algunos, inclusive, tratan de explicar el por qué de tan negativo retrato. Así, para Donoso Pareja, que postula la tesis de la “identidad esquizofrénica”, “rota, escindida intelectual y emocionalmente” en serranos y costeños (los amazónicos y galapagueños no cuentan en esta visión de la identidad), ésta constituye una “falsa identidad”, una identidad “tergiversada”. Dicha “esquizofrenia” tendría un “orden escondido”: “...los intereses de dos economías diferenciadas (de la Costa y de la Sierra), que persisten hasta nuestros días” y son su origen “remoto y profundo”. Es, precisamente, esta oposición de intereses, canalizada por fuerzas políticas que la propician, la que “...nos ha inventado según sus intereses a lo largo de la historia, ha hecho que seamos como ellos dicen que somos” (2000:66,102,125,126, 134,158,247-8)<sup>26</sup>.

De su parte, M. Espinosa Apolo también formula una explicación en torno a este reconocimiento problemático de la identidad de los ecuatorianos. Y lo hace desde la lectura de la construcción de la identidad de los mestizos. Su tesis es que, aunque se constata la construcción histórica de un genuino y vigoroso “ser cultural”, la comunidad mestiza ecuatoriana registra una **“ruptura en la correspondencia entre el ser cultural y su conciencia”** originada en su no aceptación de su procedencia indígena. Esto genera una “incapacidad de autorreconocimiento y rechazo a su ser” que “define el problema fundamental de la identidad de los mestizos”, y se manifiesta en una “etnonimia evasiva y ambigua, un conjunto de ideas falaces sobre los atributos del grupo y la existencia de una memoria fraudulenta” (s/f;18,193-4).

---

26 Aunque Donoso Pareja evidencia una lucidez en señalar la razón de la “identidad esquizofrénica”, sin embargo, no tiene consistencia en la crítica ideológica al poder al adherirse incondicionalmente al discurso de la élite guayaquileña en torno a la descentralización y las autonomías, sin percatarse que constituye un dispositivo ideológico orientado a perpetuar dicha “identidad esquizofrénica”, criticada por el autor, y a obstaculizar toda posibilidad de construcción de una identidad nacional (2000:31, 209, 212, 229).

Tal ruptura supone un “proceso alienativo...que implica profundos trastornos psicoculturales...que han dado lugar a una idiosincracia patológica” manifiesta en “la existencia de un fuerte complejo de inferioridad y la presencia de una inestabilidad comportamental en los mestizos ecuatorianos” (Espinosa Apolo, s/f:229-30), proceso que aparece casi como lógico-natural en la interpretación de Espinosa Apolo, como uno en el que la intervención del poder dominante es algo difusa y, a veces, periférica. No obstante, esto no desdibuya la lucidez de una obra que constituye la única interpretación coherente acerca de la conciencia distorsionada de un sector de los ecuatorianos sobre sí mismos producida en los años 90.

Más allá de reconocer la naturaleza funcional de este imaginario sobre la ecuatorianidad para los fines de la dominación, me pregunto ¿cómo es que los ecuatorianos procesamos día a día las múltiples fracturas que nos constituyen y que se manifiestan en esas nociones e imágenes que nos denigran? ¿cómo nos reconstituimos psicológicamente en nuestro mundo privado para poder hacerle frente a la vida y salir adelante? ¿cómo nos relacionamos simbólicamente con ese poder que nos desprecia? ¿dónde encontramos las fuentes de estima y dignidad personal para reproducirnos como seres humanos?

Quizás en ese proceso de ruptura de nuestro sentido de continuidad como ser histórico-cultural genuino, singular, hicimos lo que todo oprimido ha hecho: revertirlo en contra del poderoso, una de las formas de resistirlo. Quizá la autopercepción distorsionada como “vagos”, “pasivos”, “conformistas”, “mediocres”, etc, emanada de la dominación, la hemos devuelto en respuestas a la propia dominación en forma de rebelión hacia lo público, de transgresión permanente de la institucionalidad estatal, de una vocación por desordenar el orden de lo que percibimos y sabemos injusto, de una destructividad y contaminación de un espacio público del que nunca nos hemos sentido realmente parte, de una oposición a “todo”, así entendido desde los intereses excluyentes de los poderosos, de una irreverencia con el ritualismo y la parafernalia de un poder hueco de contenidos nacionales...

Quizá, después de todo, hayamos utilizado esa gramática de la dominación para rebelarnos sutilmente contra ese poder, para burlarnos de él, para decirle que nos damos cuenta de todas sus jugadas. Como cuando decimos “no sea malito”, juicio ético envuelto en un ruego, mediante el cual obligamos moralmente al poder que nos coacciona.

# LA DEBACLE SIMBOLICA DEL ECUADOR EN LA COYUNTURA FINISECULAR<sup>1</sup>

## Introducción

Cuando en 1991 acuñamos el concepto de “nación en ciernes” para el Ecuador de fines del siglo XX, (Quintero y Silva:1991) proponíamos comprenderlo como realidad y como posibilidad. Realidad de una sociedad, trabada en su constitución como “comunidad imaginada”, (Anderson:1986) por la vigencia de códigos y prácticas culturales de signo colonial emanadas desde diversas fuentes de poder; posibilidad de hacerlo mediante el desarrollo de una nueva “substancia síquica” (códigos, símbolos, imaginarios) que otorgue a la diversidad societal un sentido de pertenencia colectiva. A casi diez años de propuesto dicho concepto, nadie discute la realidad de nación en ciernes del Ecuador,<sup>2</sup> pero sí, en cambio, se escuchan, desde distintos puntos del país, voces que lo cuestionan como posibilidad de futuro. ¿Qué ha sucedido?

En el contexto de una crisis **integral** y **estructural** que invade todos los ámbitos, la sociedad ecuatoriana ha vivido, en esta coyuntura finisecular, una

---

1 Artículo publicado en libro editado por Hans-Ulrich Bünger y Rafael Quintero, *Conflictos y Limitaciones de la Democracia en condiciones de pobreza* (Quito: ILDIS-Escuela de Sociología, 2000)

2 A diferencia de entonces, en el que en ciertos sectores de las ciencias sociales ecuatorianas se daba por descontado la vitalidad de un Estado Nacional cuyos orígenes habrían arrancado con la independencia de España, Estado enfrentado, a fines del siglo XX, a la emergencia de nacionalidades indias.

serie de eventos que la han cuestionado simbólicamente.<sup>3</sup> En consecuencia, hoy, como en ningún otro tiempo de la época contemporánea, se constata un afán colectivo por visualizar al país preñado de emociones encontradas; se registran intensos procesos de desidentificación e identificación; se manifiesta una crisis de referentes y cambios en el imaginario colectivo; se repiensean utopías de futuro.

Si, como ha sido propuesto, la nación es una comunidad política imaginada “construida simbólicamente según el modelo de familia..., de...etnia... y de...comunidad religiosa, y particularizada por ‘mitos de masa’ nacionales propios y específicos”, (G. Gimenez,1993:5) cabe preguntarse ¿qué está sucediendo con esos modelos y mitos en este momento de introspección colectiva? En otras palabras, ¿cómo imaginamos al Ecuador, cómo encaramos nuestras similitudes y diferencias, cómo delimitamos la frontera, cómo conceptuamos y miramos al Otro? Es, precisamente, esto lo que indagaré en las páginas que siguen.<sup>4</sup>

### Imágenes sobre el Ecuador y los ecuatorianos

¿Cómo imaginamos al país y cómo nos vemos los ecuatorianos? El núcleo de las visiones sobre el país se produce y reproduce a partir de la contradicción naturaleza-cultura. El mito sostiene que nuestra tierra, como regalo de Dios, nada en riqueza y abundancia. “Geografía de oro”, “tierra de privilegios”, “portento de la naturaleza”, son algunos de los calificativos endilgados.<sup>5</sup>

- 
- 3 Tales como, los sucesivos levantamientos indígenas que arrancan en junio de 1990 y que tienen su ápice con la caída del gobierno de Jamil Mahuad el 21 de enero del 2000; la guerra fronteriza del Cenepa (1995) y la firma de la paz con el Perú (1998); la suplantación del sucre por el dólar como moneda nacional; la donación de la base de Manta a los EE.UU.; y la propuesta de las autonomías por parte de la élite económica y política guayaquileña.
  - 4 Este es un trabajo provisional sobre el tema enmarcado en un proyecto de más largo alcance. Para la elaboración de la presente ponencia mis fuentes han sido los discursos de los editoriales y lectores de dos periódicos: *El Comercio* (Quito) y *El Universo* (Guayaquil) entre enero e inicios de noviembre del 2000. Dado el escaso tiempo del que he dispuesto para hacer este trabajo, he levantado información de los meses de enero, febrero, marzo, mayo, julio, agosto, octubre e inicios de noviembre.
  - 5 Véase Rafael Díaz Ycaza, *El Universo*, 4-01-00, I-8; Xavier Benedetti Roldós, *El Universo*, 16-01-00, I-10; Rodrigo Fierro Benítez, *El Comercio*, 3-02-00, A4) “Que en este país hay demasiados volcanes, demasiado mar, demasiado oro y tierras como para no plantearnos un destino enorme...” (Benedetti, op. cit.) En el Mito del Señorío sobre el Suelo, que formulo en *Los Mitos de la Ecuatorianidad*, también se encuentra presente esta idea de naturaleza pródiga: “...el Ecuador es un país inmensamente rico, privilegiado por la naturaleza, pero de geografía indómita, feraz, difícil de vencer”. (Silva,1995:12)

Sin embargo, los ecuatorianos hemos “malgastado o subutilizado”, “abusado sistemáticamente”, y “desperdiciado” los “regalos recibidos”.<sup>6</sup> En consecuencia, seguimos siendo “mendigos sentados sobre una roca de oro”, según la metáfora que Teodoro Wolf formulara para la sociedad colonial quiteña, o nos miramos “como Tántalo que lo tiene todo, y, sin embargo... no lo puede conseguir”.<sup>7</sup> Así, a diferencia de los israelitas, tenemos la *Tierra Prometida*, pero no somos el *Pueblo Elegido*. O, en otras palabras, el problema del Ecuador somos los ecuatorianos.<sup>8</sup>

La naturaleza aparece como el polo positivo, dignificante en el imaginario sobre el país. Es poseedora de grandeza y encarna la bondad y generosidad de Dios-Padre y Tierra-Madre. El polo sociedad-cultura, en cambio, encarna lo negativo y degradante: al no corresponder a esta bondad, los ecuatorianos hemos roto el código de lealtad filial deviniendo en “malos hijos”. La “depredación sistemática de nuestro vasto territorio originario”,<sup>9</sup> que, finalmente, ha convertido “en muñón la heredad territorial”,<sup>10</sup> es el emblema de esta deslealtad filial. Fuimos grandes, somos pequeños; fuimos perfectos, somos tullidos. Naturaleza gigante, sociedad-cultura enanas.<sup>11</sup> El sentido de pequeñez, tan dominante en el imaginario sobre el país, no se refiere, por consiguiente, a su materialidad, a su geografía, sino a su espiritualidad, a su gen-

---

6 Salas Guzmán, *El Comercio*, 13-01-00, A5; Eduardo Castillo Barredo, *El Universo*, 4-02-00, I-8; Jaime Damerval, *El Universo*, 13-02-00, I-10; 16-01-00, I-10)

7 J. Damerval, 13-02-00, I-10.

8 “Recibimos todos los regalos reservados para el Rey de reyes. El nos lo dió para que lo aprovechemos, pero los hemos desperdiciado... Nos pasó el oro... Se transformó en oro negro, en grandes recursos naturales, tierras cultivables, paisajes, playas, montañas y una diversidad ecológica envidiable... ¿Por qué hemos malgastado o subutilizado los regalos recibidos?” (Roberto Salas Guzmán, *El Comercio*, 13-01-00, A5).

9 Castillo Barredo, *El Universo*, 21-07-00, I-8).

10 Jorge Salvador Lara, *El Comercio*, 30-10-00, A4.

11 “Ecuador Gulliver vive en una tribu de enanos: Ecuador... Cuando un presidente enano no hable en tono de gigante debe ser renunciado... Porque un enano no debe hablar por un país gigante...” (Benedetti Roldós, *El Universo*, 2-01-00, I-10) “Lilliput la grande puede... vanagloriarse de ser el país con más problemas por kilómetro cuadrado y por habitante” (M. Aráuz, *El Comercio*, 8-01-00, A5).

te, a su cultura. Es la deslealtad histórica de los ecuatorianos la que ha hecho pequeño a un país grande.<sup>12</sup>

Presumo que el modelo de familia que se prefiguraría como resultante de esta relación simbólica entre padres sobreprotectores e hijos desleales<sup>13</sup>, correspondería más a un modelo de familia disfuncional, caracterizada por relaciones asimétricas de poder y generadora de conductas distorsionadas y negativas de parte de sus miembros.

Precisamente, el sentido de culpa que brota de la deslealtad, es expresado por medio de juicios lapidarios sobre nuestras actitudes, comportamientos y mentalidades. A la hora de mirarnos, abundan los defectos: “inauténticos”, “desvalorizados”, “con complejo de inferioridad”, “excluyentes”, “racistas”, “vivos criollos”, “vagos”, “indolentes”, “aguantones”, “conformistas”, “pasivos”, “ni hacemos ni dejamos hacer”, “egoistas”, “ingenuos”, “estamos todos contra todos”, “negativos”, “destructivos”, “pesimistas”, “nos encanta seguir la contra” (“contreras”), “desmemoriados”, “mudos”, “proclives a la victimización y autocompasión”, “tramposos”, “mentirosos”, “facilistas”.<sup>14</sup> Pocas cualidades, en cambio, son identificadas, algunas de la cuales bien podrían ser también de-

- 
- 12 Sobre la idea de pequeñez véase Erika Silva, 1992:25 *passim*. En algunos de los editoriales consultados se registra esta idea fuerza. “Inventamos un muñeco para que expire nuestra vergüenza de no ser grandes...(C)omenzamos grandes. Terminamos pequeños”.(Benedetti R., *El Universo*, 2-01-00, I-10); “...pequeño país llamado Ecuador”. (A.F. Rojas, *El Comercio*, 21-03-00, A4); “Ecuador es, en su pequeñez soberana, tan importante que nadie podrá destruirlo”.(J. Damerval, *El Universo*, 9-01-00, I-10); “...país pequeño...” (J. Rivadeneira, *El Comercio*, 12-03-00, A4); “Según ellos es más bien un pequeño país pero potencialmente rico...” (A.F. Rojas, *El Universo*, 24-08-00, I-8, 10)
- 13 “Dios nos ama...Ecuador no va a morir. Y si pudiera, moriría en un huerto colmado, entre muchedumbre de olas y pájaros” (J. Damerval, *El Universo*, 9-01-00, I-10) “El Ecuador estalla en riquezas.....Dios hizo lo suyo; nos dió todos los recursos. Los ecuatorianos desoyendo a Dios, seguimos divididos en tribus políticas devastando al país” (Benedetti R., *El Universo*, 30-07-00, I-14).
- 14 Véase José Mario Ruiz Navas, *El Universo*, 18-01-00, I-8; 18-07-00, I-8; 3-10-00, I-8; X. Benedetti Roldós, *El Universo*, 23-01-00, I-10; Raúl Gangotena R., *El Comercio*, 8-01-00, A4; M. Aráuz, *El Comercio*, 8-01-00, A5; Cartas al lector, *El Comercio*, 10-01-00, A9; Roberto Salas Guzmán, *El Comercio*, 13-01-00, A5; Hernán Ramos B., *El Comercio*, 4-02-00, A4; Manuel Terán, *El Comercio*, 9-02-00, A5; Simón Pachano, *El Universo*, 20-03-00, I-16; Kurt Freud R., *El Comercio*, 24-03-00, A5; David Samaniego T., *El Universo*, 3-05-00, I-8; Rubén Darío Buitrón, *El Universo*, 21-05-00, I-2; 23-07-00, I-2; José Villamil, *El Comercio*, 9-05-00, A5; Santiago Gangotena, *El Comercio*, 23-05-00, A5; E. Castillo Barredo, *El Universo*, 21-07-00, I-8; Fabián Corral B., *El Comercio*, 3-07-00, A4; 21-08-00, A4; *El Universo*, 13-08-00, I-7;

fectos: “dóciles”, “bondadosos”, “buen corazón”, “comprensivos”, “sencillos”, “trabajadores”, “aventureros”, “audaces”.<sup>15</sup> Tales visualizaciones evidencian, ciertamente, la baja autoestima que tenemos como pueblo, pero, ¿acaso no podrían interpretarse también como actos de contrición colectivos en búsqueda de redención?

Así pues, la intervención de la cultura sobre la naturaleza ha transformado al país que “estalla en riquezas”, en un pobre país. Como en ningún otro momento, en el actual abundan sus visualizaciones negativas: “país de despojos”, “país de lágrimas”, “paraíso del absurdo”, “país de nadie”, “torre de Babel”, “castillo de naipes”, “país corcho”, “país racista”, “país enredado, fragmentado, escindido”, “boceto de país”, “país de opereta”, “país excluyente e intolerante”, “país novela”, “país macondiano”, “país en el que nada hace sentido”, país que “hace el ridículo”, “país de gobiernos sin gobierno”, “de la política sin política”, “país que va a contravía de la historia”, “riesgo-país”, “pais-aje”, “país extraño”, “país complejo”, “país de grandes y tenaces paradojas”, “país de contrastes”, “país de transición”, “país de mala memoria”, “incorregible país”, “país perdido en el laberinto de la búsqueda estéril de una identidad nacional”, “país hundido”, “enfermo”, “sigue sin reflejos”, “yace en el foso”, “está siendo conducido al quirófano”, “en terapia intensiva”, “curiosidad política”, “país a punto de ser crucificado”, son algunas de las metáforas a través de las cuales actualmente se expresa la frustración del proceso de construcción simbólica del Ecuador como comunidad colectiva.<sup>16</sup>

---

15 Raúl Izurieta Mora Bowen, *El Universo*, 17-01-00, I-14; 3-07-00, I-8; Cartas del lector, *El Comercio*, 14-03-00, A5; Rubén D. Buitrón, *El Universo*, 21-05-00, I-2; Santiago Gangotena, *El Comercio*, 23-05-00, A5.

16 Rafael Díaz Ycaza, *El Universo*, 15-01-00, I-8; Raúl Izurieta Mora Bowen, 17-01-00, I-14; X. Benedetti R., *El Universo*, 23-01-00, I-10; 13-08-00, I-16; Alfredo Negrete, *El Universo*, 30-01-00, I-10; Raúl Gangotena R., *El Comercio*, 8-01-00, A4; Cartas del lector, *El Comercio*, 12-01-00, A5; Gonzalo Ortiz C., *El Comercio*, 13-01-00, A4; Gonzalo Ruiz, *El Comercio*, 21-01-00, A5; 11-08-00, A5; 6-10-00, A5; Patricio Quevedo T., *El Comercio*, 26-01-00, A4; Hernán Ramos, *El Comercio*, 4-01-00, A4; 11-08-00, A4; Edmundo Ribadeneira, *El Comercio*, 6-02-00, A5; 5-03-00, A5; J. Ribadeneira, *El Comercio*, 6-02-00, A4; 12-03-00, A4; 28-05-00, A4; 8-10-00, A5; César Montúfar, *El Comercio*, 9-02-00, A5; M. Aráuz, *El Comercio*, 19-02-00, A5; José Villamil, *El Comercio*, 22-02-00, A5; E. Castillo Barredo, *El Universo*, 4-02-00, I-8; Francisco Febres Cordero, *El Universo*, 17-02-00, I-8; Santiago Gangotena, *El Comercio*, 14-03-00, A5; Juan Fernando Salazar, *El Comercio*, 19-03-00, A4; *El Universo*, 24-05-00, I4; Roberto Ramia, *El Comercio*, 30-05-00, A5; Rubén D. Buitrón, *El Universo*, 23-08-00, I-2; A. F. Rojas, *El Universo*, 24-08-00, I-8; Fabián Corral, *El Comercio*, 14-08-00, A4; 23-10-00, A4.

Este discurso denigrante del colectivo, de alcance -este sí- nacional, es, sin embargo, funcional al sistema de dominación. Por su intermedio, los poderosos pueden evadir sus responsabilidades en el manejo del poder e irradiar las consecuencias de sus continuados fracasos como efectos de las conductas del colectivo.

## Los símbolos

Al conceptuarse a la nación como comunidad imaginada, se le está asignando una dimensión simbólica, más que estructural: la comunidad existe “en las mentes de sus miembros”, en tanto éstos se vinculan o comprometen con un “cuerpo común de símbolos”, que pueden ser de tipo material o ideal, pero cuya función es la de transformar “la realidad de diferencia en apariencia de similaridad” (Cohen, 1989:16, 21, 98).

Se ha propuesto que es precisamente esta dimensión simbólica, la que convierte a la nación en artefacto unificante. Los símbolos compartidos adoptan un carácter “cuasi-religioso”, imbuyéndola de la “majestad de lo sagrado”. Su culto, por medio de símbolos, ritos y creencias, constituye la prolongación secularizada del culto a los dioses lares o al de los ancestros. Así, la nación se vive como una “patria mística”, anónima y envolvente que tiende a reabsorber las diferencias bajo su manto sagrado (Gimenez, 1993:17).

En referencia a esta dimensión sacra de la nación, la experiencia ecuatoriana de los últimos tiempos revela una acelerada erosión de aquellos símbolos que tradicionalmente nos cohesionaban como comunidad<sup>17</sup>. Sin duda, la máxima expresión de este proceso de desacralización, o profanación del modelo religioso sobre el que se fundamentó la construcción del imaginario

---

17 “Un 10 de agosto...casi sin banderas que recuerden lo clásico de la fecha en que debe conmemorarse el día de la patria” (G. Ruiz A., *El Comercio*, 11-08-00, A5). “El 10 de agosto está a punto de pasar al olvido (por) el decreto del poder ejecutivo de constituir un ‘puente vacacional’. Se convierte a un día importante en un día común y corriente. Con esta actitud, la identidad del Ecuador está desapareciendo...” (Carta del lector, *El Comercio*, 12-08-00, A5). “Ahora, mediatizado y mediocrizado el sentimiento nacional, erosionado el civismo... se advierte claramente en los días fastos la ausencia de banderas en edificios públicos y privados...” (J. Salvador Lara, *El Comercio*, 30-10-00, A4). “¡Pobre Patria!, la hemos entregado estampando nuestra soberanía en convenios que ignora la mayoría del pueblo; entregamos nuestro territorio en el que está una base...y lo peor, se llevan nuestra alma que ufana constituía el medio de pago, ‘el sucre’” (Lector, *El Universo*, 6-10-00, I-12).

de nación, ha sido la muerte del sucre, decidida por las élites dominantes regionales, con la anuencia de los EE.UU.<sup>18</sup>

Decir que la adopción del dólar como moneda nacional “no cambia mi pertenencia a lo que es esencia de ecuatorianidad”, o que la identidad no descansa en “cosas tan banales como la moneda”,<sup>19</sup> es desconocer que esas cosas, en tanto símbolos, es decir, cargadas de significación y con capacidad de producir significado, son, precisamente, las que nos proporcionan el sentido de pertenencia colectiva.

Pero, el sucre no era un símbolo cualquiera. Era uno de los pocos símbolos nacionales. Permitía imaginar a la comunidad y a su cuerpo político como soberanos, es decir, libres, autónomos, autodeterminados. Como un lector diría: “la moneda es un símbolo (de identidad) mucho más importante que la bandera y el escudo, porque es una de las condiciones que un país necesita para ser libre e independiente”.<sup>20</sup>

Pregunto: ¿Qué sentido del Yo colectivo nos proporciona la circulación cotidiana de un símbolo propio de un Estado extranjero? ¿Qué sentimientos y emociones genera entre nosotros? ¿Qué memoria compartida evoca? ¿Qué sentido de la autoridad transmite? ¿Refuerza en el colectivo valores como la solidaridad, la lealtad y la libertad?

La adopción del dólar como moneda nacional, implica el desmantelamiento de la frontera, de aquella marca que permite establecer la similaridad y la diferencia de nuestra comunidad respecto de otras. Por consiguiente, generará un doble proceso: por un lado, agudizará la desidentificación de los ecuatorianos como connacionales,<sup>21</sup> y, por otro, debilitará aún más la lealtad ciudadana frente a un Estado que ha renunciado al ejercicio de su soberanía.

---

18 Según la Ley de Transformación Económica del Ecuador del 13 de Marzo del 2000, se adoptó el dólar como moneda oficial para hacer frente a la crisis financiera.

19 David Samaniego T., *El Universo*, 3-05-00, I-8; Simón Pachano, *El Universo*, 27-03-00, I-16.

20 *El Universo*, 2-05-00, I-6.

21 El “desangre” del país, como ha sido caracterizada la migración masiva de ecuatorianos al exterior por algunos editorialistas, también podría constituir una manifestación de este proceso de desidentificación nacional.

## El imaginario sobre los indios

El modelo étnico<sup>22</sup> en base al cual se intentó construir simbólicamente al Ecuador, una sociedad étnicamente diversa con predominio de indios y mestizos, fue el de la cultura occidental, propia de los blancos europeos que nos conquistaron. Para ello debió forjarse un mito: el de que los indios son una Raza Vencida, y proponerse un nuevo emblema de identidad: el del mestizaje como blanqueamiento, o el de la inevitable occidentalización de nuestra cultura andina (Silva, 1992:14 *passim*).

La idea de que los indios eran un pueblo vencido en vías de extinción, era dominante en el país hasta fines de los años 80. Las voces que, por entonces, replanteábamos la importancia del tema en el mundo académico, eramos una minoría poco entendida. Sin embargo, cuando los indios se levantaron en junio de 1990, y protagonizaron a lo largo de la década una serie de movilizaciones con nuevas tácticas nacidas de su práctica cultural de resistencia centenaria, que culminó con aquella que contribuyó al derrocamiento del gobierno de Jamil Mahuad el 21 de enero del 2000, se empezaría a evidenciar la puesta en disponibilidad del *Mito de la Raza Vencida*,<sup>23</sup> y, por consiguiente, el cuestionamiento al modelo étnico sobre el cual se había intentado construir la ecuatorianidad.

Ya lo decía en 1992: la nueva presencia política de los indios “ha logrado situar a las clases dominantes...en la encrucijada de una reconstitución simbólica de su poder, que tendrá que pasar necesariamente por una redefinición de sus visiones e imágenes sobre los indios, si algún interés por mantener el perfil hegemónico de su sistema político evidencian” (Silva, 1992:55).

El análisis de las profusas imágenes sobre los indios generadas en las fuentes consultadas entre enero y principios de noviembre de este año, revelan la persistencia de la mirada colonial sobre el “Otro”, pero también muestran importantes cambios en curso en el imaginario sobre los indios en la sociedad ecuatoriana.

---

22 Según G. Giménez, el modelo étnico “remite a una forma de identidad colectiva caracterizada por su origen ancestral común, por una tradición cultural compartida y por relaciones internas del tipo *gemeinschaft*...”(1993:16).

23 Sobre el contenido del *Mito de la Raza Vencida*, véase Erika Silva, *op. cit.*, p. 14.

En primer lugar, los indios han dejado de ser invisibles, o de ser meros “objetos” de la historia.<sup>24</sup> Ahora son visualizados como importantes protagonistas de ella. En efecto, son conceptuados como “el grupo social con mayor capacidad de movilización del país”, como un “actor fundamental del proceso de democratización del Ecuador”, como la “mayor organización de toda la historia republicana” y “la mayor organización social del Ecuador”, se dice que “han adquirido una influencia política de la que carecen los más pobres”, y que “han ocupado un espacio importante en el escenario nacional”, entre otros juicios<sup>25</sup>.

Más aún, en la coyuntura actual se registra su revalorización inédita como actores socio-políticos. De hecho, sus iniciativas han sido elevadas al rango de modelos de conducta a ser imitados en el contexto de un vacío de liderazgo político nacional. Así, por ejemplo, se expresa que “saben hacer cumplir”, que “tienen el coraje de hacer”, son “resueltos”, su “unidad fue el mejor ejemplo”, “si no es por lo que hacen las organizaciones indígenas” qué sería de nosotros, “fue la voz de la frustración histórica”, “puede dar (a las élites políticas) una lección práctica de dignidad, transparencia e idealismo democrático”<sup>26</sup>. Las palabras de una lectora reflejan la convivencia simultánea de los viejos estereotipos y las nuevas imágenes en el discurso actual sobre los indios. Ella dice: “A los indios llamamos indios ignorantes... Pero... la clase indígena ha demostrado ser la más organizada... Solo los indígenas salieron a exigir que se les permita sobrevivir con dignidad”<sup>27</sup>.

---

24 Luis Macas sostiene que el movimiento indígena ha logrado una “visualización histórica”. “De lo invisible como actor social y sujeto histórico casi inexistente, el movimiento ha posicionado nuevos escenarios, ha cambiado los contenidos del debate político y ha posibilitado el redescubrimiento de la identidad del país”. (*El Comercio*, 11-07-00, A5) P. Quevedo Terán, por su parte señala que se ha confirmado “la impresión de que la mezcla de indígenas organizados y de su presidente, ha llegado hasta la mayoría de edad... constituye ahora un verdadero protagonista de la vida ecuatoriana ‘un sujeto y ya no solo un inerte objeto de la historia’”. (*El Comercio*, 12-07-00, A4)

25 Alfonso Oramas G., *El Universo*, 17-01-00, 1-14; César Montúfar, *El Comercio*, 19-02-00, A5), *El Universo*, 20-02-00, 1-14; Osvaldo Hurtado, *El Comercio*, 4-03-00, A5; Fabián Corral B., *El Comercio*, 17-01-00, A4)

26 R. Izurieta Mora B., *El Universo*, 24-01-00, 1-12; Aminta Buenaño, *El Universo*, 29-01-00, 1-4; Luis Arias Altamirano, *El Universo*, 29-01-00, 1-8; Miguel Rivadeneira, *El Comercio*, 7-02-00, A5; Juan Fernando Salazar, *El Comercio*, 20-02-00, A4; Washington Herrera, *El Comercio*, 14-03-00, A4; Roberto Ramia, *El Comercio*, 30-05-00, A5.

27 *El Comercio*, 24-01-00, A5.

Existen indicios, asimismo, de nuevos sentidos de lo que es ser indio hoy, ya no asociados solo a la identificación por pertenencia, sino también a procesos de identificación por referencia<sup>28</sup>. “Los In-Dios hemos vuelto -dice un lector-, no como una raza, sino como un **elevado estado de conciencia**”<sup>29</sup>. Parecería también, aunque de esto hay pocos signos en las fuentes consultadas, que la visibilización de los indios estaría incidiendo en la modificación del concepto de mestizaje como “blanqueamiento”, insinuándose la construcción de un nuevo concepto que pretendería otorgar el sentido de **primacía de pertenencia** de los ecuatorianos al mundo indígena andino<sup>30</sup>. Dicha visibilización, además, estaría desatando procesos de etnogénesis indígena en otras regiones del país<sup>31</sup>.

Sin embargo, en el imaginario actual sobre los indios predomina la mirada colonial, en la que se mezclan imágenes que lo representan como proveniente del mundo de lo salvaje, como fuerza amenazante, también como miembros de una cultura inferior, como sujetos manipulados y manipulables, como pueblo dolorido, humillado y mísero, o como propiedad de los ecuator-

---

28 Según G. Giménez, la identificación por referencia “es la autoproyección de los individuos en comunidades imaginarias envolventes (‘cuerpos místicos’) que desbordan los espacios de las interacciones de alta frecuencia y se definen por su carácter imaginario, invisible y anónimo”.(1993:25)

29 *El Comercio*, 1-03-00, A5.

30 Así, por ejemplo, Fabián Corral B. escribe un artículo sobre el poncho como “símbolo de la cultura mestiza”. El mismo autor, al referirse a los indios suele caracterizarles como “los de poncho”. El poncho, entonces, es prenda mestiza y signo indio. Dice que el poncho ha quedado “como atuendo característico de las comunidades indígenas...Se ha convertido en modo de afirmar la ‘conciencia de ser distinto’, en expresión étnica que quiere marcar la diferencia con la comunidad...(S)e ha transformado... en instrumento de idioma racial...Pero lo dramático -enfatisa- es que esa prenda *siempre fue tejido nacional, trama mestiza*, mezcla de culturas, fuente de identidad y de vivencias...” (*El Comercio*, 28-03-00, A4).

31 Refiriéndose a los indios que viven en Guayaquil, Santiago Pérez dice que la presencia de Antonio Vargas el 21 de enero, ha estimulado para que se empiecen “a reconocer orgullosos: somos indios...” (*El Comercio*, 4-08-00, A5).

rianos blanco-mestizos<sup>32</sup>. Los discursos valorativos sobre el 21 de enero de este año, escritos por algunos editorialistas de los periódicos consultados, están preñados de esa mirada colonial en las profusas metáforas, símiles e imágenes orientadas a descalificar y estigmatizar a sus actores y a los acontecimientos suscitados.

Estos expresan el asombro de experimentar, en la vida real y no en el rito, un “mundo al revés” en el que los roles socialmente asignados en una sociedad jerárquica, súbitamente se trastocan. De ahí los calificativos de “noche negra”, “viernes negro”, “folklórico levantamiento”, “triumvirato insólito”, “sacudón”, “revolcón”, “cantinflasco triumvirato”, “criatura inviable”, “golpe de Estado estrafalario”, “malhadado conato revolucionario”, “insólito maridaje indígena-militar”, “insensata trastada”, entre otros<sup>33</sup>.

Lo que asombró a estos “orientadores de opinión”, fue el trastocamiento momentáneo de un orden simbólico racista, en el que “los de poncho” y piel morena son considerados inferiores. Fue, en otras palabras, la experiencia, inaceptable en la mentalidad colonial, de ver al “indio alzado” ocupando el espacio inmemorialmente asignado al “blanco”. De ahí los calificativos de “increíble, inconcebible, absurdo, inaudito”, de “bochornosos sucesos”, de “mancha en nuestra historia”, de “pesadilla que alucinó al país”, y la expresión de sentimientos tales como el “horror”, la “vergüenza”, y el “ridículo frente al mundo”<sup>34</sup>. No le gustó al país racista mirarse en el espejo y contemplarse tal cual es.

La conversión del movimiento indígena en actor gravitante de la escena política nacional, y, desde los intereses de la dominación en una fuerza amenazante, ha tendido a reforzar la frontera blanco-mestiza entre las élites

---

32 Raúl Izurieta Mora Bowen, *El Universo*, 24-01-00, I-12; Edmundo Durán Díaz, *El Universo*, 28-01-00, I-8; Orlando Alcívar Santos, *El Universo*, 28-01-00, I-8; Luis Arias Altamirano, *El Universo*, 24-01-00, I-8; Rodrigo Fierro Benítez, *El Comercio*, 20-01-00, A4; Jaime Bejarano, *El Comercio*, 25-01-00, A4; Fabián Corral, *El Comercio*, 31-01-00, A4; Carlos Jaramillo Abarca, *El Comercio*, 31-01-00, A5; Edmundo Ribadeneira, *El Comercio*, 6-02-00, A5; Katia Murrieta, *El Universo*, 8-02-00, I-8; Luis Felipe Duchicela, *El Universo*, 11-02-00, I-8; *El Universo*, 20-02-00, I-14; Simón Pachano, *El Universo*, 20-03-00, I-16; Humberto Vacas Gómez, *El Comercio*, 18-03-00, A4; Fernando Santos Alvite, *El Comercio*, 9-03-00, A5.

33 Véase *El Comercio* y *El Universo* de enero a julio del 2000.

34 *Ibid.*

del país. Así, ellas aceptan que los indios luchen por “las reivindicaciones de sus gentes ‘las de poncho, pobreza y tupulli’”, como “pueblos diferentes” que son, pero rechazan que asuman la representación del colectivo social. Para desvalorizar su demanda, se caracteriza a su movimiento como “sandinismo quichua”, a su ideología como “mesianismo y fundamentalismo étnico”, su mitología es “etnocéntrica”, sus “utopías arcaicas”, sus líderes son los “nuevos ayatolas de la ínsula”, y sus aliados los “viejos dirigentes sindicales” y líderes de una “izquierda envejecida”<sup>35</sup>.

Otro argumento utilizado para descalificarlo, es aducir que los indios representan “solo” al 12% de la población<sup>36</sup>. ¿Cómo podría entonces, con este mismo argumento, justificarse la legitimidad de la representación de la minoría “blanca” que ha gobernado este país desde la Colonia? Argumento insostenible que trata de ocultar la fuerza de la mirada colonial sobre los indios.

Por su parte, las clases dominantes regionales serranas invisibilizan a los indios como representantes de las demandas regionales, cuando plantean que “no existen en la sierra liderazgos que impongan respeto para este sector de la patria...”<sup>37</sup> Sin embargo, es evidente que es precisamente en esta región en donde se ha desarrollado el liderazgo social de mayor envergadura e impacto político de los últimos tiempos, que, indudablemente, ha impuesto respeto hacia sus poblaciones, en especial, las excluidas. Su invisibilización, descalificación y estigmatización solo manifiesta el prolongado latido del modelo étnico blanco europeo en el corazón y las mentes de las élites locales.

## La Frontera Regional

¿No es acaso la delimitación de la frontera blanco-mestiza uno de los fundamentos del movimiento en pro de las autonomías liderado por las fuer-

---

35 Fabián Corral B., *El Comercio*, 17-01-00, A4; Rodrigo Fierro Benítez, *El Comercio*, 20-01-00, A4; *El Comercio*, 6-02-00, A7; Alfonso Oramas, *El Universo*, 1-05-00, I-10.

36 Véase Manuel Terán, *El Comercio*, 12-01-00, A5; Osvaldo Hurtado, *El Comercio*, 4-03-00, A5; Humberto Vacas Gómez, *El Comercio*, 18-03-00, A4. Políticos como León Febres Cordero (derecha, socialcristiano) y Osvaldo Hurtado (centro-derecha, demócrata cristiano) sostienen que la población indígena es menos de dos millones y, como tal, “no tiene derecho de imponer su visión del mundo en el Ecuador”, mientras el movimiento indígena sostiene que los indios son 4 millones. (*El Universo*, 7-05-00, i-6-7)

37 Carlos Vallejo, *El Comercio*, 5-10-00, A5. Se dice que las carreteras de la sierra están destrazadas, pero que “no hay quien proteste por esta situación, pues todos estamos como adormilados frente a los problemas...(A) la Sierra nadie la defiende...” (Washington Herrera, 14-03-00, A4)

zas oligárquicas guayaquileñas? Presumo que sí. Cuando el Alcalde de Guayaquil declaraba, en respuesta a un comunicado de los Prefectos de la Sierra sobre las autonomías, que: “Si alguien quiere volver al Tahuantinsuyo tiene derecho, pero los guayasenses van a ejercer su autonomía de cara al 2001”, estaba marcando dicha frontera, crecientemente delimitada en los discursos de algunos intelectuales guayaquileños. (Vistazo,797,Nov.2000:10)

Así, Jaime Damerval caracteriza al Ecuador como

un país-frontera...interpuesto...entre **dos mundos**: el mundo caribeño...vibrante, violento, bailante; y el mundo indígena...estancado, ofendido, melancólico...; entre **dos gigantes**... Colombia y Perú...(y entre) **dos países en una sola nación**: Costa y Sierra, cada uno con su idiosincracia y su función económica.<sup>38</sup>

Y Alfonso Oramas habla de “hechos diferenciales” refiriéndose a “aque-  
llos factores que alientan la existencia de pueblos con personalidad propia...  
(que) obedece a peculiaridades muy diversas”. En otro artículo, el mismo au-  
tor dice:

...debemos aceptar que estamos frente a la que quizás sea la demostración  
más vital y palpable de las profundas diferencias que existen en las percepcio-  
nes de costeños y serranos...(E)l modo con el cual cada región encara los pro-  
blemas y plantea las soluciones...obedecen a patrones tan distintos que supo-  
nen la evidencia de opciones electorales de **naciones distintas**, antes que la  
constancia vigorosa de una sola.<sup>39</sup>

En el contexto de una profunda crisis simbólica de la dominación, las  
élites guayaquileñas se han propuesto “fortalecer la identidad de los guayaqui-  
leños” o “guayaquileñar a Guayaquil”,<sup>40</sup> “mezcla poblacional de indios, ne-  
gros, montubios, mestizos y mulatos”,<sup>41</sup> y, sobre esa base, reconstituir su he-  
gemonía entre las burguesías regionales. Que Guayaquil-Costa es una “nación  
distinta” a Quito-Sierra, es una idea-fuerza en la construcción de la guayaqui-  
leñidad, que ahora se amplía hacia el nuevo concepto de “guayasense”, abar-

38 *El Universo*, 13-07-00, I-16.

39 *El Universo*, 30-10-00, I-10; 24-05-00, I-12, énfasis nuestro.

40 *El Universo*, 2-07-00, I-7,8.

41 Fernando Iturburu, *El Universo*, 17-07-00, El Gran Guayaquil:4.

cativo de un territorio más amplio y delimitado<sup>42</sup>. El cotidiano y radical discurso anticentralista, su imagen de “puerto y puerta”, así como de “ave fénix que renace una y otra vez de las cenizas y el lodo”, la reafirmación de valores tipificados como “guayaquileños”, tales como la altivez, el liderazgo, el desafío al peligro y la libertad, constituyen piezas claves de ese nuevo discurso identitario, que se construye marcando la diferencia con el “Otro”, allende la cordillera<sup>43</sup>.

El eje de la construcción identitaria guayaquileña/guayasense/costeña es el proyecto de las autonomías. Este articula el pasado y el futuro de Guayaquil en el presente. Ha sido formulado como una “actitud ante la vida”, como una “aspiración inmanente”, o un “espíritu” propio de los costeños, forjado en la experiencia histórica de sus relaciones políticas y económicas,<sup>44</sup> así entendido también por “los grandes repúblicos guayaquileños: Olmedo, Rocafuerte...”<sup>45</sup> Pero, la autonomía también constituye la “agenda histórica”, el “destino” actual del puerto. Ese destino es el océano. De ahí el nombre de ciudad-destino, recientemente acuñado.

Para Xavier Benedetti, Guayaquil no debe “mirar hacia atrás”, debe “lanzarse al océano”,

al Asia, centro de destino aéreo y portuario en el Pacífico latinoamericano, centro financiero, de acopio, de producción agroexportadora con la CEDEGE,

---

42 Alfonso Oramas, *El Universo*, 17-01-00, I-14; Pedro J. Valverde Rubira, *El Universo*, 19-01-00, I-8; 3-05-00, I-8.

43 Pedro J. Valverde R., *El Universo*, 3-05-00, I-8; Rafael Díaz Ycaza, *El Universo*, 8-07-00, I-8; Luis Rosero, *El Universo*, 23-07-00, I-14; palabras de León Febres Cordero, *El Universo*, 26-07-00, I-2; E. Castillo B., *El Universo*, 6-10-00, I-12.

44 La autonomía, “...pronunciamiento expresado desde los días iniciales de la República...” (R. Díaz Ycaza, *El Universo*, 22-01-00, I-10) Jaime Nebot dice: “...con ley... o, sin ella, nosotros y otros, debemos ser libérrimos y autónomos, porque la autonomía más que una disposición legal es una actitud...” (*El Universo*, 10-10-00, I-2) José Antonio Gómez Iturralde dice: La “lucha autonómica” no es reciente. “Es una aspiración inmanente a la naturaleza del habitante del Litoral. La venida de nuestro antepasado indígena...(E)l indígena costeño prefirió pactar, tributar, olvidar sus usos, vestirse como español, asumir la lengua extranjera, etc. a condición de mantener su autonomía, a punto tal, que los españoles no podían vivir entre ellos, ni cerca de sus aldeas...La facilidad para desplazarse por los ríos... y el mar...les permitió (a indígenas, criollos y españoles)...ejercer un comercio libre, y con esa práctica se forjó su espíritu autonómico.....que a lo largo de la historia se ha manifestado vivo en los habitantes de la Costa ecuatoriana” (*El Universo*, 12-10-00, I-10).

45 X. Benedetti R., *El Universo*, 23-07-00, I-12.

petrolero en el Golfo, enclave turístico mundial... Hay un camino -dice-; la autonomía regional... ¿A quién tiene que consultar? ¿A Quito? Sería el pasado... En cuatro años J. Nebot, puede descubrir que maneja un Estado integrado a la Gran República, con enorme solvencia, financiada, próspera, ordenada, segura<sup>46</sup>.

El “no mirar hacia atrás” de Benedetti, tiene la misma connotación que el “retorno al Tahuantinsuyo” del Alcalde de Guayaquil. En el imaginario de ciudad construido por las élites guayaquileñas, los indios, simplemente, no existen (por más que son cientos de miles los migrantes de las comunidades rurales serranas)<sup>47</sup>. Por eso puede decirse, refiriéndose a las movilizaciones indígenas serranas, que “(p)ara los residentes en la Costa... los más, el problema indígena en todo su contexto no les va ni les viene”. O que “Antonio Vargas... quiere producir el milagro de integrar también a los aborígenes del Litoral, si es que los hay”<sup>48</sup>.

Se afina así, la idea de que los cambios estatales “no pueden allanarse a la simple cosmovisión de un movimiento representativo de una región del país”, como el indígena, y que la reivindicación indígena

no necesariamente encaja todas las expectativas nacionales, menos aún las regionales, marcadas a base de una **idiosincracia muy distinta**, por cierto... (tales como)... las autonomías regionales, cuya propuesta lidera, de manera clara, la región de la costa.<sup>49</sup>

Vemos, pues, que el proyecto de autonomías delimita la frontera, entendida como elemento que encarna el sentido de distinción/discriminación, que marca el principio y el fin de la comunidad, (Cohen, 1989:12). Esto se logra mediante un sistema de oposiciones que afirma y diferencia al “Yo” del “Otro”. Así, el discurso diferencia a la Costa de la Sierra, a la modernidad de la tradición, derecha de izquierda, libertad de servilismo, occidente de oriente, blanco/mestizos de indios. Dice Henry Raad:

---

46 Ibid.

47 Los indios migrantes a Guayaquil son muchos “pero son omitidos en las imágenes de la ciudad” impuestas por la Alcaldía de León Febres Cordero. “La ciudad les ha obligado a no mostrarse como indios” (Santiago Pérez, *El Comercio*, 4-08-00, A5).

48 Fierro Benítez, *El Comercio*, 20-01-00, A4; P.J. Valverde R., *El Universo*, 9-02-00, I-8.

49 A. Oramas G., *El Universo*, 17-01-00, I-14.

La autonomía es una actitud ante la vida...No nos podemos acomodar a la forma y cultura servil impuestas por incas y españoles...Se agotó el sistema colonial. Con ley o sin ley los guayaquileños somos espiritualmente libérrimos...Nuestro escudo de armas reza 'Guayaquil Independiente', y nuestra actitud ante la vida ha propulsado un sistema liberal que choca con ese cómodo izquierdismo que impera en la Sierra...La autonomía es inherente a nuestra forma de ser<sup>50</sup>.

## El Sentido de Fragmentación Nacional

La profunda crisis de identidad que hoy vive el Ecuador, no es un mero epifenómeno de la crisis económica y política. Como hemos visto, el proceso de construcción de la nación ecuatoriana, nunca resolvió las contradicciones básicas que envolvían al modelo de familia y de etnia como sus fundamentos simbólicos. Tal realidad se ha transparentado en la coyuntura actual, dado que, eventos de impacto simbólico, han coincidido en un tiempo en el que la crisis económica y política ha desnudado a la dominación de su manto de legitimidad y representatividad. La puesta en disponibilidad de los mitos fundantes de la ecuatorianidad, tales como, el *Mito de la Raza Vencida*, del *Señorío sobre el Suelo*, de la *Isla de Paz*, de la *Nación Pequeña*, (Silva:1992) así como la erosión y desaparición de símbolos de cohesión nacional, han producido un vacío en el orden simbólico, generando, en el imaginario colectivo, un sentido de fragmentación del país, e incluso proyecciones de nuevas comunidades nacionales a partir de referentes simbólicos más verosímiles. Este proceso se registra de modo relevante en los discursos de los editorialistas consultados.

Vemos que hay quienes diagnostican un proceso en curso de "división" o "balcanización" del Ecuador; otros que perciben que el país se está "murriendo", "desintegrando", que "se le acaba el tiempo", o se conduce hacia el "suicidio colectivo", que está "al borde de la disolución" y el "separatismo"<sup>51</sup>. "El

50 El Universo, 1-11-00, I-4.

51 Véase los editoriales de *El Comercio* y *El Universo* entre enero y noviembre del 2000. La visualización del separatismo está asociada al proyecto de las autonomías. "El Ecuador lleva más de siglo y medio sin resolver su problema regional...(E)l país ha llegado a un punto que sería un verdadero suicidio colectivo...el no hacer nada con respecto a la organización del Estado...Este es y ha sido siempre un problema político. Con este problema nació la República y a él le debemos buscar una solución igualmente política si es que no queremos ver a esta república destruida".(Hernán Pérez Loose, *El Universo*, 4-07-00, I-12) Para Fer-

Ecuador, dice Juan Valdano, es como un espejo roto en múltiples fragmentos, cada uno de ellos refleja solo una parte de lo que somos...”<sup>52</sup> Para otros, el país es “inviabile”, o, simplemente la “Patria...ya no existe,...ya nadie (la) conoce... (ya) se acabó”<sup>53</sup>. Hay quienes imaginan escenarios catastróficos de secesión y constitución de estados paralelos, con amenazas de guerra civil<sup>54</sup>. Otros van más allá, formulando, inclusive, propuestas separatistas.

Franklin López Buenaño, miembro de la Junta Cívica de Guayaquil propone “pensar en la formación de la República Occidental del Ecuador, Estado Asociado al Ecuador...asociación política muy similar a la de Puerto Rico”. Y añade: “No la llamo Guayas, ni Guayaquil porque hay que dejar abiertas las puertas para la futura anexión de otras provincias o regiones”. Esta “república” se organizaría según el modelo liberal: reducida burocracia e impuestos, libertad de comercio, cero aranceles y control privado de los sistemas de pensiones, educativo, policial y judicial.

Dejemos -dice- que la Sierra se quede con su CORDES, su Banca central, su IESS, su burocracia dorada y su supuesta cultura tributaria. Dejemos que se quede con el petróleo y la deuda externa. Que sigan siendo asesorados por el FMI, el Banco Mundial...Y si insisten en que Guayas se lleva más de lo que contribuye, pues que se queden también con esa plata. -Y continúa-: La CO-NAIE amenaza con guerra civil. Que la comiencen, que la ganen y se queden

---

nando Carrión “(e)l problema más grave que tiene la propuesta de las autonomías, (es que)...da la posibilidad de que puedan ingresar al proceso de autonomía aquellas provincias que lo decidan..(lo que) sería gravísimo porque produciría una desarticulación del Estado nacional...(E)s de suponerse que la Costa irá por el proceso autonómico y la Sierra, no”, lo que daría la posibilidad de formación de “dos estados paralelos”. Para Carrión, habría fundamentos objetivos para ello: “Para Guayaquil, por la inserción que tiene en el mercado mundial a través de los productos de exportación e importación, el país les resulta un freno...En esa perspectiva, la noción esta de Singapur es la que más se adecúa a la visión de las élites guayaquileñas”.(*El Comercio*, 29-10-00, C6) Henry Raad A., por su parte, dice: “Si no dan paso a esta transformación geopolítica vendrá el federalismo. Si esto queda boicoteado...tarde o temprano vendrá el separatismo...”(*El Universo*, 1-11-00, I-4)

52 *El Comercio*, 8-02-00, A5.

53 Francisco Febres Cordero, *El Universo*, 24-02-00, I-8, 23.

54 Como el que artículo de Carlos Jijón, publicado en *Hoy* que reseña Gonzalo Ortiz Crespo en *El Comercio*, 11-05-00, A4. Según aquel, en caso de darse un gobierno con el movimiento indígena se produciría la secesión de Guayaquil y la formación de dos estados: uno cercano a las FARC de Colombia, otro en el modelo de Taiwan. Ortiz señala que un escenario de esta naturaleza produciría como respuesta una guerra civil.

con el Ecuador Oriental. Nosotros, los amantes de la libertad, debemos pensar en seguir nuestro propio destino y abandonar los mitos de una unidad nacional. Finaliza diciendo que “(c)uando la prosperidad del Ecuador Occidental se haga sentir, los orientales vendrán en hordas...”<sup>55</sup>

Por su parte, un editorialista de *El Comercio*, se hace eco de conversaciones de personas en Quito, que idean la anexión del Ecuador a EE.UU. Dice:

¿Y si formamos un Estado libre asociado? Estaríamos discutiendo entre Bush y Gore, y no entre Vargas y dos chiflados más... (A)lguien preguntó si el Ecuador podría formar una asociación con otro país, lo que significaba que la idea iba calando....Si se declaró la dolarización sin anuencia de las autoridades de Washington...¿Por qué no declaramos una asociación entre Ecuador y EE.UU. sin consultar al imperio? Así...hay la posibilidad de contagiarnos de su institucionalidad, mentalidad, respeto a sus ciudadanos y amor por su país<sup>56</sup>.

Estas proyecciones del futuro del Ecuador evidencian el repliegue simbólico de lo nacional a lo local como fuente de cohesión y certidumbre colectivas. También evidencian, por un lado, el proceso en curso de delimitación de **fronteras interiores** en lo étnico, regional, político, y, por ende el reforzamiento de mitos de cohesión local-regional, de prejuicios y estereotipos sobre el “Otro” (el serrano vs. el costeño), e, inclusive, de discursos incitando al odio y a la violencia regionales<sup>57</sup>; por otro, revelan el desdibujamiento de la **frontera exterior**, aquella que marca nuestra soberanía frente al “Otro”, y, por ende, el debilitamiento del sentido de nacionalidad y ciudadanía otorgados por la adhesión a un proyecto colectivo.

Más allá de dilucidar si estas ideaciones tienen un fundamento objetivo que pueda materializarlas hacia el futuro, o esclarecer su propósito político

---

55 *El Universo*, 31-08-00, El Gran Guayaquil:1.

56 Pablo Ortíz G., *El Comercio*, 16-08-00, A5.

57 Una página web de un grupo autonomista guayaquileño estigmatiza a algunos líderes políticos, intelectuales, periodistas y empresarios de la sierra (tales como Rodrigo Borja, Rodrigo Paz, Osvaldo Hurtado, Simón Espinosa, Carlos González, Guadalupe Mantilla, entre otros) como “enemigos de las autonomías y defensores del centralismo”. Ofrece una recompensa de \$500 si les lanzan un pastelazo, además de devolverles el costo del pastel. El diario *El Universo*, que reproduce esta página, dice que “según expertos en derecho, esto podría considerarse una incitación a cometer un delito”. La dirección de la p. web es [http://micasa.yupi.com/guayaquil\\_libre/galeria.html](http://micasa.yupi.com/guayaquil_libre/galeria.html). (*El Universo*, 1-11-00, 1-5)

actual en el marco de la pugna por la apropiación del excedente por parte de las clases dominantes regionales,<sup>58</sup> cabe insistir en que éstas expresan un proceso más profundo de debacle de los modelos, mitos y símbolos fundantes de la ecuatorianidad, en especial del modelo de etnia, de cuya redefinición, lanzada por el movimiento indígena desde hace dos décadas, no quieren hacerse cargo las élites dominantes regionales.

Si la nación es, fundamentalmente, una entidad imaginada, su desintegración simbólica es de extrema gravedad, pues pone en riesgo su misma continuidad como comunidad. Hoy, el Ecuador precisa de una refundación simbólica. Pero esta no pueda ya darse sobre la base de los modelos tradicionales, ni puede ser un mero maquillaje o reacomodo de los viejos imaginarios de cuño colonial. Las corrientes profundas que se han desatado sobre los cauces antiguos de nuestra historia, deben constituir el material primario de su reconstitución. Nos encontramos en una encrucijada histórica. O escuchamos las voces del país profundo, o, simplemente, nos abocamos a morir como comunidad política.

*Los Chillos, 19 de noviembre del 2000*

---

58 Para Gonzalo Ortiz la presentación de escenarios catastróficos pretenderían ejercer una “pedagogía del miedo”, similar a la del cuadro del infierno de la Compañía de Jesús en Quito, es decir, buscarían que todos “se porten bien” frente al gobierno actual. (*El Comercio*, 11-05-00, A4)

# PODER Y ETHOS EN EL ECUADOR<sup>1</sup>

El poder de las élites ha exhibido históricamente un divorcio de los sectores mayoritarios de la sociedad ecuatoriana. Pero, si esto es y ha sido una verdad histórica, cabe preguntarse ¿por qué ha sido y es aceptado y tolerado por esos mismos sectores? ¿por qué sus discursos son reproducidos socialmente? ¿dónde, en suma, radica su fortaleza?

Tales preguntas se fundamentan en tres premisas teóricas: el poder es una relación “que pasa tanto por las fuerzas dominadas como por las dominantes” (Delleuze, 1987:53); la fortaleza del poder reside en los efectos positivos que produce a nivel del deseo y del saber (Foucault,1985:33-34) (ambas tesis propuestas por Michel Foucault); y, en el proceso de dirección intelectual y moral de una sociedad, las experiencias de las clases dominantes parecer “conectarse” con las experiencias de las clases dominadas, propuesta hecha por Raymond Williams a partir de su lectura de Antonio Gramsci (Williams,1980: 131/2; Roseberry, 1991:33).

A modo de hipótesis, tres serían los factores que podrían explicar la aceptación de la dominación en el Ecuador, su sustrato más bien estable a lo largo del siglo XX y la debilidad en la competencia de las fuerzas alternativas por el poder. En primer lugar, la continuidad histórica de un modelo de orga-

---

1 Inédito. Originalmente, este artículo fue un acápite de la ponencia “Poder y Ethos en la Pobreza de la Protomodernidad” elaborada conjuntamente con Rafael Quintero y presentada a la Asamblea Nacional de la Cultura, organizada por el Municipio del Distrito Metropolitano de Quito y la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 26/31 de mayo de 1997.

nización y el Estado jerárquico y adscriptivo, de origen colonial; en segundo lugar, la centralidad de un tipo de autoridad jerárquica, como eje de dicho modelo; y, por último, un *ethos* cultural de sustrato católico que tramaría las relaciones sociales y políticas.

### **El modelo de organización jerárquico y adscriptivo**

Cuando España conquistó y colonizó América, nuestro continente se convirtió también en el escenario de despliegue de su opción político-cultural por el tomismo, a contracorriente de la elección por la Reforma hecha por otros Estados europeos. Quien ha explicado dicha “elección ibérica” es Richard Morse en su excelente libro *El Espejo de Próspero*.

Según Morse, el tomismo presenta una visión coherente y jerárquica del universo, cuya estructura se basa “en los firmes cimientos de la autoridad divina y eclesiástica” (1982:51). Es un sistema filosófico en el que se “casan” la teología especulativa con la filosofía racional “estableciendo un delicado equilibrio entre la razón y la fé, la naturaleza y la gracia” (1982:48). A partir del tomismo se construye un “modelo ‘holista’ de la sociedad, entendido como el primado del todo sobre las partes. A diferencia de una sociedad individualista... donde el orden colectivo resulta de la asociación entre individuos (contrato social)”, el tomismo “resalta la anterioridad (histórica y lógica) de la comunidad” (Lechner,s/f:142/3). La concepción tomista de la sociedad impregnó el pensamiento político y el ejercicio del poder ibérico en las colonias, extendiendo su influencia más allá de conquistada la independencia<sup>2</sup>. Según Morse, el liberalismo y la democracia fueron integrados a la matriz tomista en América Latina, por lo que, aquí, el liberalismo europeo perdió su connotación propiamente liberal. Lo cual explica también que, en nuestro continente, el liberalismo haya sido compatible con la jerarquía y la adscripción (Morse, 1982:114, 120).

Ahora bien, este modelo holístico u orgánico de sociedad, se afianzó tanto más, cuanto que en América Latina el Estado se constituyó históricamente en una realidad previa a la sociedad civil. El Estado fue más un creador

---

2 En efecto, “en el pensamiento político de la región prevaleció a través de la tradición ibérica... (1) a visión de una comunidad orgánica, jerárquicamente estructurada, (que) descansa sobre un dualismo que preserva la idea de un ‘bien común como fundamento inquestionable del orden, y, simultáneamente, somete la política al realismo de la ‘buena razón de Estado’” (Lechner,s/f:142/3).

de relaciones sociales, que una cristalización de relaciones sociales previamente existentes (Silva, 1994:3). Adicionalmente, en el caso de los Andes y Mesoamérica, el modelo jerárquico de organización social colonial fue impuesto sobre sociedades que también exhibían “formas altamente jerárquicas de estructura social” (Masilla, 1988:171).

En el Ecuador, el modelo vertical de organización social colonial se traslapó sobre los señoríos étnicos norandinos, que, desde su propia experiencia, también habían producido un orden jerárquico y estratificado de organización social y política (Ramón, 1990:89). El modelo orgánico colonial sobrevivió a la independencia de España, se prolongó más allá de la Revolución Liberal, e incluso hoy podemos identificarlo en algunos rasgos fundamentales tanto en la organización del Estado, como en ciertas prácticas societales.

Así, por ejemplo, gran parte del siglo XX, la sociedad ecuatoriana ha exhibido como rasgo distintivo, una acusada distancia social entre élites y pueblo, distancia no solo determinada por las abrumadoras diferencias socioeconómicas, sino también por las barreras étnico-culturales que siguen jerarquizando y dividiendo a la sociedad ecuatoriana en gente “superior” (la llamada “gente bien” o “gente decente”) y la gente “inferior” (la llamada “gentecita”, los “cholos”, los “indios”, los “negros”, etc). En lo referente al Estado, a fines del siglo XX, éste continúa definiéndose como unitario. Desde tal definición, la nación es una realidad-ya-dada y una premisa histórica y ontológica de la sociedad, frente a la cual su diversidad aparece como un elemento perturbador (Quintero y Silva:1991).

La persistencia del tomismo en las concepciones político-estatales del Ecuador contemporáneo, se hace inteligible a la luz del modelo particular de desarrollo histórico por el que ha transitado nuestra sociedad<sup>3</sup>. La precariedad estructural congénita a la **protomodernidad** ecuatoriana, ha configurado un espacio debilitado de antemano para el desarrollo de la sociedad civil. En cambio, el Estado, cuya existencia previa, omnipresente, se remontaba a la Co-

---

3 En *Ecuador: una Nación en Ciernes* (1991) proponemos que la modernidad ecuatoriana está dominada por un **modelo de desarrollo histórico particular** al que caracterizamos como **gamonal-dependiente**, fruto de un pacto entre la burguesía regional guayaquileña y las clases terratenientes regionales (1912). Este modelo evidencia la mediación de las clases terratenientes regionales y del capital monopólico en la construcción del capitalismo y del Estado a lo largo del siglo XX, mediación estructural que ha determinado un precario desarrollo del capitalismo, la configuración de un Estado burgués-terrateniente y el bloqueo en la construcción del Ecuador como nación.

lonia, se constituyó en palanca de acumulación, medio de distribución, fuente de prebendas y privilegios, e, incluso, eje de organización social”<sup>4</sup>.

La gravitación del Estado sobre la sociedad civil, en el contexto de la precariedad estructural mencionada, constituyó al Estado ecuatoriano en el eje del accionar político de las fuerzas de la sociedad civil. Cuestión que, por otro lado, sería coherente con aquel rasgo inherente a los Estados periféricos, señalado por Tilman Evers, relativo a la ventaja notable de la esfera política respecto de la esfera económica.

La vida política - sostiene Evers -... encuentra tanta autonomía dentro del marco nacional que puede ser analizada como un sistema propio con respecto al cual sus condicionantes externos aparecen como secundarios (1979:83).

Esta centralidad del Estado lo convierte en un poder extraño y codiciado a la vez. Extraño, pues no cristaliza una representación de intereses colectivos, porque no forja lazos de identificación con sus protociudadanos, y porque, además, constituye una entidad impersonal en un medio en el que se estiman altamente las relaciones personales (Allup,1986:125). De ahí que los ecuatorianos no se sientan corresponsables de los problemas sociales existentes y tiendan a endilgarlos al Estado como único responsable de su resolución<sup>5</sup>. Codiciado, porque en el marco de una generalizada precariedad económica y social, que no brinda ninguna certidumbre de progreso individual o colectivo, el Estado se convierte en la única posibilidad de acceso a recursos y movilidad social. De ahí que la política, entendida como práctica orientada a

---

4 En efecto, en los años 70 de este siglo, el Estado ecuatoriano se convirtió en un activo “creador de sociedad”. De hecho, la modernización societal verificada desde esa época fue “verbalmente inducida”: la sociedad fue acarreada hacia una “modernización desde arriba”, desde un Estado que crecía en poder y complejidad, acentuando su histórica subordinación y dependencia” (Silva,1997:7).

5 Una investigación sobre actitudes y prácticas de responsabilidad social entre sectores de clase media alta y alta en Quito, Guayaquil y Cuenca, realizada por Fundación Esquel, revela que el 77.6% de 800 hogares encuestados identifican al gobierno como el principal responsable de los críticos problemas existentes (Véase SurveyData Investigación de Mercado, *Estudio sobre las Actitudes de los Ecuatorianos frente a la Filantropía* (s/l: SurveyData, s/f). En su libro *El Des crédito de lo Social. Las Políticas Sociales en el Ecuador* (Quito: CDS, 1993), Lautaro Ojeda señala que “...la sociedad civil por lo general concibe a la política social como de exclusiva competencia y responsabilidad del Estado, entre otras razones porque no ha sido - ni es - consultada, ni, menos aún, ha participado en su elaboración”. ( p. 46)

la obtención de poder, se constituya en una actividad pragmática y utilitaria por parte de las fuerzas en escena<sup>6</sup>, y que el poder, buscado de modo tan irrealizable, se convierta en un fin en sí mismo.

Pero, en un medio semejante, la política misma se constituye en práctica sujeta a la organización jerárquica y excluyente de la sociedad. A la competencia por el poder político solo pueden acceder aquellos grupos que se ubican en el ápice de la pirámide social, los que concentran los recursos necesarios y suficientes para participar exitosamente en la contienda. Y, esa misma exclusión motiva que, en cualquier caso, una vez conquistados los espacios de poder posibles, la política se convierta en actividad recreadora de jerarquías inamovibles, pues solo conservando los “cargos” se puede seguir accediendo a recursos y movilidad. De ahí que incluso la política de las fuerzas contestatarias a nivel nacional, haya devenido en práctica conservadora en sus espacios locales de poder conquistados, armonizando con el estilo de mando de las élites a quienes dicen oponerse<sup>7</sup>.

En ese sentido, parecería que tanto la organización jerárquica, como la centralidad del Estado en el accionar político de las heterogéneas fuerzas de la sociedad civil ecuatoriana, induciría a un equilibrio del sistema, aunque las formas de la política representen la imagen de una sociedad inestable, caótica e “ingobernable”<sup>8</sup>.

### **La autoridad jerárquica**

En el ápice del modelo jerárquico de organización social se situaría el “jefe”. Al describir la concepción tomista de la sociedad, Morse nos dice lo siguiente: Es una

sociedad concebida como una casa de muchos niveles y salas, una entidad cuyas partes estaban ordenadas como (de) lo imperfecto a lo perfecto y donde las tareas de ordenamiento y adjudicación... recaían en el rey actuando en

---

6 En un trabajo reciente, Carlos de la Torre dice que en el Ecuador la política “es vista más como una posible fuente de acceso a escasos recursos que como solución a problemas estructurales” (1996b:22).

7 La escasa renovación de los liderazgos partidistas, sindicales, gremiales, empresariales y la identificación de dirigentes vitalicios es una muestra de ello.

8 Para Norman Whitten el movimiento tipo péndulo de la política ecuatoriana puede considerarse como estable. “La distensión institucionalizada promueve un equilibrio mecánico básico hacia la estabilidad” (1993:17-18).

nombre de sus súbditos como el agente mejor ubicado y más apto para la función... (1982:66, pn).

El orden verticalmente compartimentalizado de la sociedad colonial, suponía que la función del monarca radicara en la agregación de tales compartimentos, a los que simultáneamente se les asignaba posiciones fijas. El tema de la "integración" de las poblaciones dominadas a la cristiandad fue coherente a ese objetivo. Pero, tal tarea no se desempeñó solo bajo la férula de los funcionarios ibéricos, sino también bajo la propia égida de las autoridades indígenas: los curacas, quienes se encargaron de la recolección del tributo colonial y la adjudicación de fuerza de trabajo, a cambio de prebendas y privilegios. De esta manera, las estructuras de poder endógenas fueron adaptadas al dominio colonial (Salomon:1988; Moreno Yáñez:1988). Fue así como, los distintos "niveles y salas" del orden colonial reprodujeron, en cada uno de sus microcosmos, el esquema jerárquico del poder: la persona mejor ubicada en calidad de jefe, asignaba recursos y ordenaba la vida de sus subordinados, esquema extraordinariamente reforzado por la propia estructura jerárquica de las sociedades originarias.

Con la independencia de España, rodó la cabeza del rey. Pero, las múltiples cabezas de caudillos, militares, caciques, curacas, cabecillas que se superponían en la pirámide del poder, parecieron encontrar en la regionalización del Estado y la sociedad ecuatoriana del siglo XIX, el espacio privilegiado para el ejercicio de relaciones de poder típicas, a las que se ha caracterizado como "caporalización de la dominación".

Como fenómeno global de la vida política - señala Rafael Quintero -, (la caporalización) significa que el poder de los aparatos estatales centrales está limitado no solo por los preceptos de una ideología tradicional, sino por los privilegios que supone ese poder regional de la clase terrateniente.

Formas de dominación típicas a la caporalización fueron el caudillismo, el caciquismo y el gamonalismo, cuya legitimidad se fundaba en la autoridad e incensurabilidad del caudillo, cabecilla, cacique o jefe, y no en la fidelidad a un Estado-nación (1980:74, 78, pn).

Tales estructuras de mediación se han mantenido vigorosamente hasta la actualidad en el sistema político ecuatoriano, domando a una sociedad civil fragmentada y acusadamente heterogénea a través de mecanismos clientelares y patronales, dirimiendo sus conflictos por medio de tácticas informales, personalistas, clientelistas y apelando al paternalismo en las relaciones entre

élites y pueblo<sup>9</sup>. Fenómeno exacerbado en las condiciones de una sociedad simbólicamente fracturada, como lo es la sociedad ecuatoriana contemporánea, una sociedad en donde el sistema político no brinda condiciones de “arraigo emocional y pertenencia colectiva”, contexto en el que se viabiliza la identificación de las masas con un líder a través del cual forjar un sentido del “Yo” colectivo (Lechner:1978).

Lo que quiero enfatizar es que la centralidad del jefe, líder, cabecilla, o caudillo, constituye un rasgo histórico e inherente al quehacer político ecuatoriano, no imputable a ninguna fatalidad o destino histórico, sino muy inteligible a la luz del modelo jerárquico de organización social y del particular modelo de inserción en la modernidad universal. Puede afirmarse que en la historia política del país la centralidad de los líderes ha sido la regla y no la excepción. De ahí que sea coherente que en el Ecuador se vote por “personas y no por ideologías” (de la Torre,1996b:21).

El llamado “populismo” actual, con sus redes clientelares y sus mecanismos de patronazgo político, no constituye sino la re-creación de las prácticas de aquellos líderes tradicionales, en el contexto de una protomodernidad. Al líder populista se lo podría caracterizar como cacique protomoderno. A diferencia de los caciques tradicionales, el líder populista escenifica su acción en un espacio supraregional de competencia política. Pero, en identidad con aquel, su proyección nacional se construye a partir de la influencia y poder acumulados localmente, en base a arreglos y compromisos para acceder a recursos, con una jerarquía descendente de caciques, cabecillas y dirigentes locales de distintos rangos y, asimismo, influencias.

Al igual que todo cacique, la cualidad del llamado “líder populista” es la de poseer “contactos personales”, “amigos” en los eslabones de la estructura del poder. Estos constituyen “el ‘capital’ del que dispone para conservar y/o acrecentar” su poder (Allup,1986:120,126). En ese sentido, la influencia y poder del jefe “populista”, radicará en la capacidad de arrastre de una clientela política vinculada por lazos personales, fuertemente emocionales, que generan lealtades concretas, identificables, de ningún modo abstractas o “imaginadas”<sup>10</sup>.

---

9 Según Carlos de la Torre “...la realidad cotidiana de muchos ecuatorianos... todavía se basa en el paternalismo y en la búsqueda de personas con autoridad dentro de la comunidad, que funcionan como padrinos que los protejan en la vida cotidiana... (L) a búsqueda del mesías y figuras que den protección todavía responde a las necesidades de muchos ecuatorianos que, además, ven con mucho escepticismo a la política” (1996b:22).

10 Como la lealtad a la nación que es abstracta, en tanto es imaginada, según la feliz definición de Benedict Anderson de nación como “comunidad política imaginada” (1987).

---

Pero, a diferencia del siglo XIX, caracterizado por la regionalización del poder y la autonomía de los poderes locales, regionales y cacicales, en el siglo XX se ha consolidado un sistema presidencialista que ha colocado al Ejecutivo en la cúspide de la pirámide política. Es el nuevo monarca del moderno orden jerárquico: concentra recursos, delimita poderes, otorga y restringe atribuciones, impone decisiones. El Ejecutivo, cabeza de ese Estado subordinante de la sociedad civil, agrega voluntades y consensos en la medida en que distribuye recursos, prebendas y privilegios, en una relación pragmática de “toma y daca”, con jefes, caciques, dirigentes, líderes de las distintas parcialidades sociales y políticas, que fungen, a su vez, de intermediarios de sectores sociales excluidos. A esta modalidad de quehacer político, a la que se le denomina eufemísticamente “negociación”, pero también se le conoce crudamente como “tranza”, no han podido escapar organizaciones sociales y políticas autoidentificadas como modernas, civilizadas o contestatarias.

Esa política pragmática, por lo general de demanda de recursos, es ejercida desde los espacios de poder obtenidos por dichos líderes locales en un estilo de confrontación. Es la llamada lógica amigo-enemigo de la que habla Osvaldo Hurtado<sup>11</sup>. Es una especie de teatro, en el que mediante rituales, discursos y gesticulaciones, se ostenta la influencia y poder local acumulados por dichos actores, en aras de la obtención de recursos. Tal estilo de confrontación brinda la apariencia del Ecuador como país ingobernable, pero, tras las formas, ese pragmatismo histriónico promovería la estabilidad política del sistema, en la medida en que sería eficaz en la incorporación de los actores más diversos a la lógica prebendalista del sistema político<sup>12</sup>.

---

11 “En lugar de replicar la idea o tesis presentada por el adversario, se busca más bien desautorizar a la persona que la sustenta, mediante injurias, impugnaciones personales... la implacable lógica amigo-enemigo lleva a los actores políticos a menoscabar, silenciar o destruir al adversario” (1994:108).

12 Siguiendo la tesis de Richard N. Adams, según la cual el desequilibrio genera estabilidad, Norman Whitten interpreta a las fuerzas generadoras del orden dentro de la política ecuatoriana por medio de la “paradoja centrífuga-centrípeta”. La fuerza centrípeta se concentraría alrededor de un líder y su apoyo social; la fuerza centrífuga se desarrollaría en la consolidación de la oposición. El caudillismo civil y las dictaduras militares, según Whitten, “tienden a complementarse mutuamente y, a veces, hasta se sumergen como efecto de la paradoja de tipo centrípeta-centrífuga que aparece en la oscilación ideológica producto de la distensión institucionalizada, (lo cual) produce estabilidad política” (1993:43).

---

## El Ethos Cultural

El eslabonamiento jerárquico de la sociedad ecuatoriana, mediado por una red de jefes de rangos diferenciados, en cuyo ápice se ubica el “líder más apto”, estaría culturalmente tramado por un *ethos* que proporcionaría legitimidad y certidumbre a las relaciones asimétricas que se establecen en una sociedad de recursos concentrados<sup>13</sup>.

Ética y política, divorciadas desde Maquiavelo, se refunden en Gramsci a través del concepto de hegemonía: la dirección intelectual y moral constituye el momento ético-político, o sea “la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres...” La hegemonía se produce en el terreno de la sociedad. Por ello, Gramsci, emulando a Hegel, habla de la sociedad civil como del “contenido ético del Estado” (Bobbio, 1980:77-78,90).

En el Ecuador, el *ethos* que tramaría las relaciones sociales y políticas no haría parte de un proceso de construcción hegemónico moderno, sino, más bien, expresaría la continuada dirección moral de la religión en la vida de la sociedad. Presumo que el *ethos* que trama las relaciones de poder en la sociedad ecuatoriana es de sustrato católico. Dicho *ethos* se expresaría en los siguientes imperativos de conducta y comportamiento identificados por el momento: una ética de la deuda; una ética del perdón o la redención; y una ética de la caridad.

### La ética de la deuda

Los vínculos de poder en la sociedad ecuatoriana conllevarían relaciones de reciprocidad. En efecto, las relaciones de las personas con el intermediario y de éste con el jefe y así sucesivamente hasta llegar a la cima de los eslabonamientos jerárquicos en la búsqueda de recursos, estarían mediadas por favores sujetos a un estricto código consuetudinario de cumplimiento. En su interesante artículo sobre “La Ética Católica y el Espíritu del Caciquismo”, Leopoldo Allup expone algunos trazos de dicho código:

---

13 J. Larrain define *ethos* como “una experiencia común, una comprensión común nacida del encuentro con seres humanos; no es una forma de argumento coherente o ideología, sino una experiencia compartida que vive de su constante memoria” (1996:176). En *A Dictionary on Ethics* se lo define como “...las reglas aceptadas y... los modelos de comportamiento cotidiano, así como el estilo de vida de cualquier comunidad de personas...” (1990:123).

un “favor” jamás puede ser denegado sin mella del honor de quien lo pide. Además, el cacique jamás pedirá un favor más allá de lo razonable... (porque) no debe “hacer quedar mal” a la persona a quien formula un pedido (1986:120, pn).

Adicionalmente, la solicitud de un favor se rige por una etiqueta. En la sierra ecuatoriana, por ejemplo, se pide el favor dando un regalo (el “agrado”).

Los favores recibidos constituyen deudas que deben ser pagadas puntualmente para mantener la posibilidad de intercambios futuros. La acumulación de “amigos”, “contactos personales”, tan caros al funcionamiento de un sistema político jerarquizado y cacical, se logra haciendo favores, y “uno es tanto o más poderoso cuanto más amigos tiene” (Allup,1986:123), es decir, cuantos más favores hace y más deudas por cobrar tiene. Así, mientras más poder se obtiene, más favores se realizan.

Esta ética que trama las relaciones terrenales, también trama las relaciones con lo trascendente. En el catolicismo juega un papel central el sacerdote, intermediario entre la comunidad de fieles y la jerarquía ascendente de divinidades que culmina con el Ser Supremo. Como dice Allup,

(l)os santos, santas, vírgenes, etc. son los intermediarios a quienes se solicita un “favor” para llevar el prodigio a las más altas cumbres del poder y el sacerdote es el que dispone de las llaves del poder y del indulto seguro (1986:124).

Este modelo de comportamiento, al que hemos denominado ética de la deuda, no se fundamentaría en un sentido del honor, como en el caso de la ética de la deuda en la cultura japonesa propuesto por Ruth Benedict (1974). El fundamento de la ética de la deuda en el Ecuador tendría un sentido más pragmático: se trataría de **no romper la cadena** de eslabones que garantizarían la continuidad de intercambios materiales y simbólicos entre sujetos sociales desiguales. En ese sentido, un favor no pagado constituiría un eslabón roto que interrumpiría la fluidez de dicha cadena y perjudicaría el acceso a recursos y poder.

### **La ética del perdón**

Fue Max Weber quien expuso las diferencias entre la ética católica y la ética protestante acerca de “las fuentes de orientación y juicio” ante las que debía responder la acción humana. La tradición católica sostenía el “tribunal de la conciencia”, la protestante la eliminaba. El “tribunal de la conciencia” postulaba la legitimidad de un juicio exterior a la propia conciencia humana, que

podía absolver al hombre de los pecados cometidos. El sacerdote, intermedio entre el orden divino y el orden terreno, era el “juez prudente del ‘foro interior’”, el “‘mago’ que realizaba el milagro del cambio y que tenía en sus manos el poder de las llaves” por medio de los sacramentos de la confesión y de la penitencia (Weber, 1976: 148-149; Morse, 1982: 52).

Las exigencias de perfección de la conducta, de búsqueda del ideal, se debilitaban ante la certeza de la redención: todo pecado podía ser perdonado. La salvación, por consiguiente, no constituía una incógnita, como lo era para el calvinista, sino una posibilidad cierta de ser obtenida, incluso en la misma tierra, por la gracia sacramental y las deudas pagadas. Weber denominó a la ética católica, ética de la intención. Dicha ética facilitaría una dicotomía entre moral privada y moral pública, así como un divorcio entre fines y medios (Allup, 1986: 124).

Puede plantearse como hipótesis, que el comportamiento de los ecuatorianos hacia su entorno está tramado por esta ética del perdón o de la redención y sus efectos dicotómicos. En esa línea podría argumentarse que la sociedad ecuatoriana en su conjunto responde a un doble código: el formal, elaborado por los intelectuales de la dominación, las instituciones y los regímenes, en su vocación por aplicar el instrumental civilizatorio de Occidente a nuestra protomodernidad; y el informal, elaborado por la costumbre, la experiencia histórica y los intercambios materiales y simbólicos de los sujetos sociales, en el contexto de una sociedad con recursos concentrados.

Este doble código se expresaría en todos los ámbitos de la vida social: en el lenguaje, en las leyes, en las relaciones humanas. Incluso parecería filtrarse en la propia estructuración del código formal. La asombrosa ambigüedad del sistema legal y de control en el Ecuador, que parecería haber sido diseñado para que no opere eficientemente en la sanción a las infracciones, es sugere de lo señalado<sup>14</sup>. El vigor de dicha doble moral configuraría una **sociedad transgresora** de las normas formales, más obediente a los códigos implícitos y reglas consuetudinarias, que a las reglas elaboradas para el llamado “convivir civilizado”, realidad acentuada por la débil identificación de los particulares con un sistema social y político que no les representa y les excluye.

---

14 Véase a este respecto el artículo de Vicente Salazar Pino, “La Macondiana Legalidad del Control”, *Ecuador Debate* (CAAP, Quito) 33, diciembre de 1994, pp 108-124, en el que se especifican algunas ambigüedades y la multiplicidad de vías de evasión de las sanciones garantizada por el propio sistema legal.

Como correlato de la transgresión sistemática, en la que se involucra fluidamente el conglomerado social, se desarrolla una actitud permisiva y tolerante hacia las infracciones, e, inclusive, hacia la corrupción<sup>15</sup>. Cuando las transgresiones se acumulan evidenciando la escasa legitimidad de la dominación y poniendo en crisis el fundamento ético del poder, el mismo poder induce a la purificación del sistema, victimizando y sacrificando a unos cuantos infractores, más tarde redimidos legalmente por los propios subterfugios del ambiguo sistema legal. En este esquema, siempre es posible que un político corrupto que haya sido sancionado, sea redimido por una sociedad que perdona los delitos de sus protociudadanos, así como la iglesia perdona los pecados de sus fieles, y vuelva a ostentar posiciones de poder en base a las modalidades de “tranzas” y componendas informales que alimentan la corrupción del sistema<sup>16</sup>.

### Ética de la caridad

Para el católico, la salvación consiste en un “incesante acopio de acciones meritorias aisladas”, mientras para el calvinista consiste “en un sistemático control de sí mismo que cada día se encuentra ante esta alternativa: ¿elegido o condenado?” (Weber, 1976:145). Así, mientras más sacrificios, penitencias, o buenas acciones pueda acumular el católico en la tierra, más posibilidades de vida eterna tiene.

---

15 Véase al respecto el artículo de José Sánchez Parga, “Crítica de la Razón Corrupta” y el de Milton Maya, “La corrupción parte vital de la economía”, en *Ecuador Debate* (CAAP, Quito) 33, diciembre de 1994, pp 46-63 y 86-94, respectivamente.

16 Al respecto los casos abundan. Así, por ejemplo, a pocos meses de posesionado el gobierno socialcristiano de Camilo Ponce, el Contralor de entonces, Dr. Victor Hugo Bayas denunciaba que los desfalcos al Estado entre 1940 y 1956 ascendían a S/.25'209.274 sucres (aproximadamente US\$1'680.618,20 a mayo de 1997). (Véase *El Telégrafo*, 27-X-1956). En los meses siguientes al retorno a la democracia se denunciaba que en siete años de dictadura se habrían cometido delitos económicos por la suma de 10.000 millones de sucres (aproximadamente unos US\$400 millones hacia 1997) (*Diario El Comercio*, 12-III-1980). Luego de los escándalos del Bucaramato se ha difundido la denuncia que anualmente la corrupción se lleva en el Ecuador unos US\$1.500 millones anuales (*El Comercio*, 21-V-1997). Adicionalmente, se puede citar casos escandalosos como el de La Previsora, la sucretización, recientemente el del Banco Continental. Pero quizás el caso más ilustrativo es el de un ciudadano con 45 juicios a costas, presunciones de delitos de peculado y enriquecimiento ilícito en el cargo y que consiguiera la redención de la sociedad autoinfligiéndose el papel de víctima, llegando a la presidencia de la república del Ecuador en julio de 1996: el caso de Abdalá Bucaram.

Este principio brindó un poderoso fundamento a la caridad como deber de los que tenían medios hacia los más pobres. En este espíritu, quien

no da limosna cuando hay una necesidad evidente y urgente es pecado mortal... La limosna hoy otorgada sería recompensada con creces, cuando el alma emprendiese su espantoso viaje en medio de espinas lacerantes y llamas ardientes (Tawney,1959:216/7, tn).

El deber para con los pobres "alivia la conciencia" de los ricos, alimentando la idea de que la pobreza también puede ser "aliviada" con buenas acciones. La compasión es el sentimiento que alimentaba dicho deber.

En el Ecuador, la ética de la caridad ha sido una actitud persistente del poder en sus relaciones con los pobres. Entronizada desde la conquista, ella orientó la acción eclesiástica y estatal hacia el pauperismo hasta 1925, cuando la protección social pasó a ser un derecho de los que no tienen (Ojeda,1993:19). Esto, por supuesto, en la codificación formal. Sin embargo, el asistencialismo y el paternalismo no lograron ser erradicados de las políticas sociales del Estado protomoderno. Inclusive en la actualidad, Lautaro Ojeda ha identificado que las políticas de ajuste "han reforzado el sesgo asistencialista de las políticas sociales" del Estado ecuatoriano.

Pero, es en la sociedad civil en donde se puede observar el vigor de los conceptos y prácticas asistencialistas inherentes a la ética caritativa. Un estudio sobre actitudes y prácticas de responsabilidad social entre los ciudadanos de clase media alta y alta en Quito, Guayaquil y Cuenca realizado en 1997<sup>17</sup>, revelaba que, aunque los conceptos de corte asistencialista y religioso habían perdido terreno en la sociedad ecuatoriana, aún se identificaban ámbitos regionales en donde mantenían una influencia abrumadora, exhibiéndose un continuado vigor de la ética de la caridad en las respuestas de los particulares hacia la pobreza.

## **Conclusiones**

En síntesis, y contestando la pregunta inicialmente formulada en torno a la fuentes de la fortaleza del poder en la sociedad ecuatoriana, en las que se sustentaría su aceptación por parte de la mayoría social excluida, se conclui-

---

17 Titulado "Estudio sobre las actitudes de los ecuatorianos frente a la filantropía" (Quito: Fundación Esquel, s/f). Inédito. Fue elaborado en 1997 por la empresa de mercadeo SurveyData en base a encuestas aplicadas a 800 hogares en las tres ciudades.

ría que éstas se remontan a un orden social jerárquico de doble vertiente histórico-cultural (andino y colonial), consolidado a lo largo del tiempo por la centralidad que ha tenido el Estado en su relación con la sociedad. En este orden, el juego político se habría orientado a la reproducción de ese sistema jerárquico y excluyente por medio de liderazgos más bien tradicionales, cuyos roles habrían sido, por una parte, el de asignar recursos y controlar a sus subordinados por medio de mecanismos clientelares y patronales, y, por otro el de negociar recursos con los aparatos y centros de poder e instituciones del Estado central, generalmente desde espacios locales y por la vía de la tranza secreta o la abierta confrontación.

Así, el espacio de la institucionalidad política constituiría más uno de acceso a privilegios que de ejercicio de derechos y responsabilidades; más un mecanismo estatal de cooptación de cabecillas de las más variadas tendencias ideológicas, a ser entrenados en los conceptos y prácticas del liderazgo tradicional, que derivaría en la creación de círculos cerrados de privilegiados, antes que un vehículo de construcción de una esfera pública burguesa<sup>18</sup>. Estaríamos, pues, frente a una lógica política productora y reproductora de protociudadanía, cuya fortaleza –para el poder– radicaría en su orientación hacia la estabilidad del sistema, al ser capaz de hegemonizar un entramado de complicidades que comprometería a las más diversas mediaciones y liderazgos políticos, aún cuando, formalmente, dicho sistema aparezca como ingobernable.

La legitimación de este orden político premoderno se obtendría a través de una ética de sustrato católico que le proporcionaría argumentos morales para justificar la cadena de relaciones asimétricas que constituirían su capital político, su vocación transgresora de las normas y leyes por él mismo establecidas, que garantizarían, además, la continuidad de su poder, así como la injusticia e inequidad de sus políticas, guiadas por su voraz tendencia a concentrar recursos por el mismo gesto por el cual despoja, margina y excluye de sus derechos básicos a una mayoría de la población, cuya sobrevivencia cotidiana dependería, precisamente, de su capacidad para establecer vínculos materiales, emocionales y simbólicos con los mediadores del poder, y, por ende, de la aceptación de sus reglas de juego políticas.

---

18 Según Habermas la esfera pública se definiría como un "...espacio institucionalizado de interacción discursiva". Como un "cuerpo de personas privadas reunidas para formar un público". Correspondería "a un cuerpo de 'personas privadas' reunidas para discutir asuntos de 'interés público' o 'común'". Geoff Eley, por su parte, la define como el "escenario estructurado en donde tiene lugar la competencia o la negociación cultural e ideológica entre una variedad de públicos" (cit por N. Fraser, 1997: 97, 99, 117, 129).

# METAFORAS SOBRE LA IDENTIDAD ECUATORIANA

---

(A propósito del libro *Imágenes*)<sup>1</sup>

La guerra fronteriza entre Ecuador y Perú de los primeros meses de 1995 no fue solo un enfrentamiento militar entre dos ejércitos. Ella viabilizó la puesta en escena de dos imaginarios territoriales, dos verdades históricas, dos concepciones de frontera, dos lealtades estatales, dos imaginarios sobre el “Otro”, en suma, enfrentó las identidades en configuración de dos pueblos. La impresionante gravitación de lo simbólico en el desenvolvimiento del conflicto es razón suficiente para saludar la iniciativa de CEDESUR de recopilar todas aquellas imágenes de prensa profusamente difundidas en aquellos intensos meses en el país, escoger las más representativas de cada región y publicarlas en el libro que muy gratamente presentamos esta noche.

¿Cómo imaginamos el territorio los ecuatorianos? ¿Tenemos un imaginario territorial coherente? Cómo lo imagina la juventud actual? Trataba de sondear alguna respuesta a estas interrogantes, cuando en el mes de mayo del año pasado pedí a ciento treinta estudiantes universitarios que tracen el territorio que es ecuatoriano en un mapa de Sudamérica. La mayoría de ellos eran mujeres, sus edades predominaban entre los 18 y 19 años, provenían principalmente de colegios fiscales y en su mayoría habían sido educados en la provincia de Pichincha.

---

1 Inédito. Comentario al libro *Imágenes* (Quito:CEPESUR,1995) realizado en el Centro Cultural Benjamín Carrión, Quito, 30 de mayo de 1995.

Los resultados de este experimento fueron los siguientes: a) 55 dibujaron el territorio tal como era antes de la firma del Protocolo de Río; b) 18 lo dibujaron en su extensión anterior al Protocolo pero con la línea demarcatoria de éste; c) 9 dibujaron el territorio recortado (tal como consta en los mapas internacionales); d) 4 incluyeron las Islas Galápagos; e) 14 trazaron un territorio indefinido en su forma.

En un artículo sobre el tema, elaborado antes del actual conflicto, concluía al respecto lo siguiente: “Los resultados de este sondeo parcial me llevan a sospechar que las nuevas generaciones de ecuatorianos (y con mayor razón las antiguas) no poseen un imaginario territorial definido y claro, sino más bien una acentuada **ambigüedad** en la identificación de su imaginario territorial”. (Silva: 1995)

Pero esta identidad ambigua que se traduce en una relación confusa con su geografía, no es privativa del Ecuador. En el Perú tal ambigüedad parece datar de tiempo atrás. En efecto, el *Nuevo Atlas Geográfico del Perú* editado por el Instituto Peruano del Libro y que reproduce un mapa del Perú aprobado por el Ministerio de Relaciones Exteriores de ese país el 28 de abril de 1940, es decir, un año antes de la guerra de 1941 y casi dos años anterior a la firma del Protocolo de Río de Janeiro de 1942, traza un territorio peruano que incorpora toda la selva amazónica ecuatoriana. Según este mapa, el territorio ecuatoriano se reduciría a una estrecha franja de sierra y costa que se detiene en las laderas occidentales de la cordillera oriental. Esa imagen del territorio peruano, avalada por una versión histórica, está aún vigente. En uno de los fascículos de la *Guerra del Alto Cenepa*, editada hace poco por el *Diario Hoy*, se indica que la incorporación de la selva amazónica ecuatoriana constituye todavía la “máxima pretensión del Perú”.

Por consiguiente, si quisiéramos armar un rompecabezas de Sudamérica con las fichas de Ecuador y Perú construidas según tales imágenes nos pondríamos una tarea imposible.

En pleno desenvolvimiento del conflicto, en mis charlas sobre el problema con colegas peruanos pude vivir de primera mano el enfrentamiento entre imaginarios y verdades históricas opuestos, que configuraban lealtades estatales encontradas. Fue una experiencia única en la que pude constatar esa tensión entre razón y sentimiento, resuelta por lo general -aunque muy discretamente- a favor del sentimiento, entre personas paradójicamente racionalistas y nada chauvinistas. Es así como, a diferencia de nosotros, mis colegas peruanos nunca dieron crédito a las informaciones proporcionadas por el gobierno y los medios de comunicación ecuatorianos acerca de quién fue el

agresor, o acerca de tal o cual ataque, o acerca de la toma o no toma de Tiwintza<sup>2</sup>. Mayor era su desconcierto cuando escuchaban hablar de la mutilación territorial de 1942, o de que el Ecuador era un país amazónico, o de la justicia del reclamo ecuatoriano. A miles de kilómetros de distancia de su país y sin tener una simpatía mayor por su gobierno, ellos esperaban escuchar la versión peruana para inmediatamente alinearse con esa verdad a la que declaraban su lealtad, como todo hijo fiel que cree en primer lugar en la palabra de su padre. Sus reacciones y las nuestras ilustraban magníficamente aquella condición de la nación de ser una comunidad imaginada construida simbólicamente según el modelo de familia, etnia y comunidad religiosa, y cuya función psico-social consiste en permitir a los individuos ser “históricos e inmortales a la vez”, al proporcionarles un principio de clasificación que los identifica con el “Gran Ser Histórico. (Giménez, 1993: 15, 20).

Pero la guerra fronteriza no solo puso en causa las imágenes ambiguas sobre territorio que tiene el país. Fue también un motivo para el estallido simbólico de una sociedad ansiosa por reencontrarse con su cuerpo y dejar de vivir con su sombra. Si toda constitución del yo se da en el terreno de la significación, la guerra fronteriza de inicios de este año marcó un momento incandescente de expresión de nuestra identidad, excelentemente captada por el libro *Imágenes*, que hoy se presenta. En efecto, en las 170 páginas de este sugerente libro se testimonia cómo nos vemos los ecuatorianos, cómo miramos a los peruanos, cómo visualizamos al poder, y cómo vivimos aún el trauma de la guerra de 1941, aspectos sobre los que quiero centrar mi comentario.

Diré en primer lugar, que *antes que imágenes, las caricaturas presentadas son más bien metáforas* de la realidad. No son imágenes si entendemos que la imagen es un signo que substancialmente replica su objeto (Hendrickson, 1991: 288). Son, en cambio, metáforas, si entendemos que ésta es la “predicación de una imagen-signo acerca de un sujeto incoado” (no definido), siendo su misión precisamente proporcionar identidad, definir a ese sujeto (Fernández, 1993: 92). Mientras la característica de la imagen sería su realismo, la característica de la metáfora sería su poder de interpretación. A diferencia de la imagen, la metáfora siempre está mediada por la comparación. Esta es precisamente la característica de las caricaturas, que predominan como expresiones figurativas del libro en cuestión.

---

2 Tiwintza fue un puesto militar ecuatoriano situado en la zona no delimitada de la frontera, que se convirtió en símbolo de la resistencia ecuatoriana en este conflicto.

En segundo lugar, las metáforas recopiladas *definen la identidad ecuatoriana prioritariamente por la vía de la definición de la identidad del "Otro"*, es decir, del peruano<sup>3</sup>. La mayoría de las veces esta identidad está simbolizada por su máxima autoridad: el Presidente Fujimori, cuyo origen étnico y personalidad autoritaria son vehículos de la sátira del caricaturista. Uno se pregunta, entonces, si el trasfondo del humor no esconde un prejuicio étnico.

A lo largo del libro se construyen varios tipos de metáforas (morales, políticas, étnicas, históricas, mentales, militares, animales) para definir la identidad de Fujimori. Así por ejemplo, las metáforas morales lo identifican como "traidor", "mentiroso", "farsante", "irresponsable"; las metáforas políticas como "maniobrero", "manipulador", "electorero", "autoritario"; las metáforas étnicas como "chino", "samurai", "indio"; las metáforas históricas como "inca", como "Napoleón" (mas vale un Napoleoncito/sucho); las mentales como "loco", "suicida"; las militares como "guerrerrista"; las metáforas animales como "víbora" y "perro".

Sin la mediación de la imagen de Fujimori, la identidad del Perú también es definida negativamente. Las metáforas morales lo identifican como país "mentiroso", "traidor", "oportunista", "narcopais"; las históricas como "antiguo invasor"; las animales como "gallina"; las militares como un militarismo devorador. Pero el Perú, tiene también, según las caricaturas una identidad positiva: el ser un factor de unión del Ecuador.

Por contraste a esta identidad negativa, implícitamente se define una identidad positiva del ecuatoriano. Pero ésta también es explícitamente expresada a través de la construcción de un sinnúmero de metáforas. Aquí el vehículo de identificación no es solo su máxima autoridad, sino fundamentalmente el pueblo llano. Las metáforas morales identifican a quienes están al frente del Estado (Presidente, Cancillería, militares) como "desconfiados", "firmes" y "dignos"; las metáforas militares los identifican como "héroes"; las políticas como "pacíficos" e "intelectuales". Perú maneja una pistola, Ecuador maneja una pluma es la imagen que sintetiza este contraste. Estas cualidades se hacen coextensivas a la identidad del colectivo. Las metáforas militares identifican al ecuatoriano como un pueblo "firme", "ganador", "unido"; las históricas como heredero y continuador de los Puruháes y Shyris; las morales como "desconfiado", "honesto", "digno" y "sincero"; las animales como "mono".

---

3 Las inferencias de carácter lógico que hago sobre el imaginario ecuatoriano y sus cambios se basan exclusivamente en las imágenes compiladas en el libro

A pesar del predominio de la imagen positiva del ecuatoriano en tiempos de guerra, una representación negativa, bastante común en tiempos de paz, y por eso mismo relevante, se filtra en una de las caricaturas, expresando una conciencia de desvalorización de lo ecuatoriano. En una situación cómica la caricatura muestra a un soldado peruano caído al haberse roto una escalera por la que se encontraba subiendo. Debajo del cuadro una leyenda dice “No intentes trepar por escaleras que digan Made in Ecuador”.

En tercer lugar, las metáforas construidas por medio de caricaturas y graffitis en el libro *Imágenes, expresan fundamentalmente un sentido de identidad dominante*, es decir, aquella identidad forjada como proyecto de Estado y orientada por un tipo de selección histórico-cultural acorde a los intereses dominantes. Desde esa perspectiva, las caricaturas revelan en esta coyuntura un reforzamiento del viejo imaginario sobre el “Otro”, sobre el Perú, como antiguo “país invasor”, como “potencia expansionista” desde el incario, como “traidor” (la tradicional metáfora de “Caín de América”). Más aún, en este momento resurge la vieja metáfora animal sobre los peruanos (el verlos como “gallinas”) metáfora anterior a 1941 y sustentada históricamente en el triunfo grancolombiano sobre el Perú en el Portete de Tarqui en 1829<sup>4</sup>. Benjamín Carrión decía en sus *Cartas al Ecuador*, que antes de 1941 “al ecuatoriano le habían enseñado que un ecuatoriano era suficiente para derrotar a diez peruanos...” (En Quintero y Silva, 1991: 455). En ese sentido, puede sostenerse que por el momento los resultados de la guerra fronteriza de los primeros meses de este año revelan una “recuperación de la autoestima nacional”, como lo han afirmado algunos editorialistas de prensa<sup>5</sup>. La imagen de pueblo vencido, resultado de los desastrosos efectos de la guerra del 41 (Silva: 1992), ha sido sustituida por la imagen de un pueblo ganador, firme, incluso invencible. Pero hay que insistir críticamente que esa nueva imagen pasa por el reforzamiento del viejo imaginario dominante.

Esta coyuntura ilustró un aspecto central de la identidad, y es que ésta implica siempre un ejercicio de poder. Desde las más altas esferas del Estado se intentó crear nueva identidad, forjar un nuevo concepto de país perdurable más allá de la coyuntura bélica, en miras a reforzar un proyecto político. Así se habló, por ejemplo, de que la guerra había hecho nacer un “Nuevo Ecuador”, un país “humano”, “solidario”, “pacífico” y “sacrificado” (como si es-

---

4 Dato obtenido en conversaciones personales con el periodista Luis Sylva Viteri.

5 Véase al respecto los editoriales de Francisco Borja y Benjamín Ortiz del *Diario Hoy*.

tas cualidades fueran ajenas a los ecuatorianos en épocas normales), discurso con el cual se buscaba un consenso nacional para adoptar medidas económicas de corte neoliberal<sup>6</sup>. Alguien lo captó de inmediato y exclamó lapidariamente en un graffiti que reproduce el libro: “Terminanos la guerra en la frontera, comenzamos la guerra contra el pueblo”.

De manera que, aunque en minoría, sí están presentes en este libro, aquellas imágenes críticas de la guerra, que expresan la gestación de ese contrasentido popular que replica el sentido dominante. Este se expresa básicamente por medio de los graffitis en distintos tonos: sarcásticos (“Soy un patriota y me piden que ahorre, pero... ¿qué?”), humanísticos (“Perú también llora”; “Que las armas se conviertan en pan”), burlones (“La patria pide sangre. Yo paso”), políticos (“La guerra la pelean los pueblos y la ganan los empresarios”; o “Los indígenas también reclaman su heredad territorial”).

En cuarto lugar, *algunas metáforas revelan que en los últimos años se ha ido forjando un nuevo concepto de país en la sociedad*. Así por ejemplo, en la identificación de un “Nosotros” varias caricaturas y graffitis afirman la diversidad étnico-cultural del país, concepto nuevo que está alcanzando poco a poco legitimidad en la sociedad. Pero quizá la imagen más significativa de este nuevo concepto de país es aquella que define una identidad nacional a partir de una identidad regional, al retomar y revalorizar la definición que nos dan los peruanos como “Monos” y hacerla extensiva al colectivo en una memorable caricatura que dice “Ahora todos somos ñaños monos”. Esto presume la superación del histórico prejuicio regional.

Cabe, por último, señalar las omisiones, los silencios, las ausencias. *Los graffitis y caricaturas de este libro omiten hablar sobre el Protocolo de Río*, que es el primer gran ausente de todas estas representaciones. Apenas una caricatura nos habla del “írrito Protocolo”. La humillación que representa este instrumento en la conciencia histórica del pueblo, ha sido aparentemente (¿tal vez conscientemente?) suplantada por el orgullo que proporciona Tiwintza, convertida desde la guerra del Alto Cenepa en símbolo de una nueva identidad nacional.

Pero, sospecho, que el gran ausente de todas estas metáforas que definen la identidad del país -registradas en este libro- es ese *sentido de pertenencia a esa unidad histórica mayor que son los Andes*. Hablar de lo andino, vale

---

6 Esa fue la tónica de los programas *Hablemos de País* que se transmitieron cada semana durante y después del conflicto por cadena nacional de radio y televisión.

decirlo, es hablar de lo más antiguo y más moderno a la vez. Es un concepto que, además de permitirnos proyectar una unidad histórica mayor, la unidad de los países andinos, abstrae nuestro pasado y lo proyecta al futuro sin la carga de racismo y de prejuicio étnico dominantes. Es un concepto que posibilita historizar la relación de dominación existente hasta hoy desde los intereses de la sociedad y no desde la visión elitista del poder. Es un concepto que faculta a pensar la dominación y sus relaciones inherentes en la perspectiva de la liberación definitiva.

En el libro *Imágenes* hay una sola caricatura que hace referencia a la fractura de un proyecto andino (específicamente al Pacto Andino) como consecuencia de la guerra; el resto lo ignora. Omisión reveladora de lo precario que aún es este concepto en términos sociales en nuestro país, pero que también sugiere que ese logro de las últimas décadas que ha sido el desarrollo de un sentido de cultura e identidad andinos en ciertos ámbitos académicos y sociales, puede ser seriamente afectado por esta guerra fronteriza que aún no ha concluido. De hecho, la historia ya nos lo demostró. Uno de los efectos de la guerra del 41 fue precisamente divorciarnos del mundo andino como referente identitario del país en la larga duración.

Cabe concluir, por lo tanto, lo indispensable que es, en esta perspectiva, que esfuerzos intelectuales como los que saludamos esta noche en el lanzamiento de este valioso libro, se encaminen en el futuro en la consciente tarea de fortalecer ese histórico referente identitario que es lo andino.

Quito, 30 de mayo, 1995

# IDENTIDAD AMBIGUA<sup>1</sup>

Más de siete meses duraría la ocupación militar sobre algunas zonas fronterizas del Ecuador, incluido el oriente, luego de que el 23 de julio de 1941 el ejército peruano bombardeara Machala, Santa Rosa y Pasaje e iniciara un avance casi sin obstáculos que le permitiría llegar hasta el Puerto de Guayaquil.

Bajo la presión de un ejército de ocupación y las exigencias de soberanía del gobierno peruano sobre los territorios ocupados, el 29 de enero de 1942 el gobierno de Carlos Alberto Arroyo del Río (Liberal) representado por su Canciller, Julio Tobar Donoso (Conservador), firmaba el Protocolo de Río de Janeiro.

Las negociaciones se dieron en el marco de una coyuntura mundial convulsionada por el auge del fascismo en Europa y la II Guerra Mundial y en medio de la tirante competencia de las petroleras inglesas y estadounidenses por el “oro negro” de la amazonia ecuatoriana. La consolidación de alianzas regionales en la coyuntura bélica mundial por parte de los EE.UU. no favoreció al Ecuador: el Protocolo sancionó el cercenamiento de más de 200.000 kms<sup>2</sup> a favor del Perú, fallo que la sociedad primero y luego su clase política se negaron a aceptar.

La revolución de mayo de 1944, “La Gloriosa”, sería la primera respuesta masiva de la sociedad a una clase política a la que estigmatizó implacable-

---

1 Artículo publicado en la Revista Gestión, No. 7, enero de 1995.

mente con el adjetivo de “traidora”. Más tarde, en los años 60, esa misma clase política capturaría la inconformidad y resistencia de la sociedad, al lanzar por medio de Velasco Ibarra la tesis de la “Nulidad del Protocolo de Río de Janeiro”.

En los *Mitos de la Ecuatorianidad* sostengo que este hecho histórico (el más traumático para el país de todo el siglo XX) dejó sin piso a los ecuatorianos y puso en crisis una identidad filohibérica que nos había imaginado como directos descendientes de los conquistadores españoles y sus proclamadas hazañas.

La guerra del 41 nos mostró la imagen de un pueblo vencido, un pueblo de perdedores. Sus desastrosos resultados, para un país que a lo largo de su vida republicana había sido testigo de la pérdida permanente de su territorio, implicó para la conciencia y sentimiento de los ecuatorianos la mutilación de parte de sí mismos.

En el lenguaje esto se expresó en una autopercepción como seres tullidos, baldados, incompletos. Durante décadas los escolares se acostumbrarían a escuchar y repetir en sus aulas y patios de recreo el hiriente estribillo: “Amarillo, azul y rojo la bandera del patojo”, frase emblemática de esta castrante autopercepción colectiva.

Pero la crisis de 1941 marcaría también el inicio de una relación confusa de los ecuatorianos con su suelo. El mapa oficial del Ecuador, seguiría incluyendo como parte del territorio nacional a la heredad arrebatada en las negociaciones de 1942, atravesado por una línea respunteada bajo cuyo trazado reza “*Línea del Protocolo de Río de Janeiro de 1942*” y que se corta cerca del final dejando una abertura en la que se lee “*Zona en la que el Protocolo de Río de Janeiro es inejecutable*”. Como constatamos a diario, ese mapa del territorio que “es” y “no es” ecuatoriano ilustra desde textos escolares hasta noticias de la televisión.

Y mientras el dibujo oficial del territorio representa un “enorme triángulo con la base en el Pacífico y el vértice opuesto en los linderos del Brasil”, las instituciones oficiales y los académicos *no se ponen de acuerdo* en la cifra real la extensión del territorio.

Así, en noviembre de 1995, el diario *Hoy* revelaba datos proporcionados por Investigaciones Socioeconómicas (ISEC) según los cuales en el país existen *nueve cifras diferentes sobre su extensión territorial* que constan en documentos de organismos públicos, en atlas y en textos de geografía e historia y que oscilan entre 268.049 (la más baja) y 281.341 (la más alta). Para acentuar el caos, podemos apreciar que a diferencia del dibujo sobre el territorio,

este cálculo sobre la extensión sí se lo hace de acuerdo a los hitos fijados por el Protocolo de Río!

Como consecuencia de estas incongruencias, día tras día a lo largo de 52 años, los ecuatorianos imaginamos un territorio nacional muy diferente al que imaginan que tenemos el resto del mundo. Pero ¿Cómo mismo imaginamos el territorio los ecuatorianos? ¿Tenemos realmente un imaginario territorial coherente? ¿Cómo lo imagina la juventud actual, aparentemente más distante en lo emocional de los efectos sico-sociales del conflicto?

Trataba de sondear alguna respuesta a estas interrogantes cuando en mayo de este año pedí a ciento treinta estudiantes universitarios que tracen el territorio que es ecuatoriano en un mapa de Sudamérica. La mayoría de ellos eran mujeres, sus edades predominaban entre los 18 y 19 años, provenían principalmente de colegios fiscales y en su mayoría habían sido educados en la provincia de Pichincha.

Los resultados de este experimento fueron los siguientes: a) 55 dibujaron el territorio tal como era *antes* de la firma del Protocolo de Río; b) 18 lo dibujaron en su extensión anterior al Protocolo pero con la línea demarcatoria de éste; c) 9 dibujaron el territorio recortado (tal como consta en los mapas internacionales); d) 4 incluyeron las Islas Galápagos; e) 14 trazaron un territorio indefinido en su forma.

Si extendiésemos este experimento a grupos más amplios y lo aplicáramos en zonas rurales, probablemente encontraríamos resultados similares y aún más sorprendentes. La confusión es tal que incluso dentro de una misma familia no encontraremos consenso sobre este punto.

Los resultados de este sondeo parcial me llevan a sospechar que las nuevas generaciones de ecuatorianos (y con mayor razón las antiguas) no poseen un imaginario territorial definido y claro, sino más bien una acentuada *ambigüedad* en la identificación de su imaginario territorial. En palabras del periodista Benjamín Ortiz “los ecuatorianos tenemos una imagen quebrada de la patria...”

Si el territorio es una piedra angular en la construcción de la identidad de toda sociedad, la persistencia del conflicto limítrofe con el Perú y su continuado efecto sico-social sobre la población a fines del siglo XX, nos revela que los ecuatorianos no contamos todavía con la base fundamental que nos permita imaginarnos como una comunidad política.

# LOS MITOS DE LA ECUATORIANIDAD

---

## Ensayo sobre Identidad Nacional<sup>1</sup>

### Advertencia

Escribí este ensayo entre enero y febrero de 1988. Lejos estaba de pensar que dos años después, en junio de 1990, el país se estremecería con un acontecimiento que pondría nuevamente sobre el tapete de la discusión el problema de la identidad de los ecuatorianos. Me refiero al histórico levantamiento indígena de junio de 1990. Precisamente había titulado a este opúsculo *Ecuador el Dilema de la Identidad Nacional*. En la confiada y ansiosa espera de su breve publicación, le hice, año a año, ligeras correcciones tipográficas, sintácticas, de estilo y le puse el título que lleva actualmente. Han pasado, sin embargo, cuatro años hasta su publicación. En ésta no he introducido correcciones de fondo, ni he incorporado el análisis del levantamiento indígena que, dada su envergadura y complejidad, espero poder hacerlo posteriormente. A pesar de ello, los acontecimientos suscitados a partir de junio de 1990 confirman la validez e importancia de las tesis y preguntas aquí sustentadas, y que hoy las presento a la discusión.

E.S.

Quito, junio de 1992

---

<sup>1</sup> Ensayo publicado en 1992 por Editorial Abya Yala (1ª. Edición) y reeditado en 1995 (2da. Edición). En esta edición no se ha introducido ninguna modificación.

¿Quiénes somos y a dónde vamos? A lo largo de décadas este interrogante ha obsesionado a los ecuatorianos ante la realidad de un país marcadamente regionalizado, entre la espada y la pared de la dependencia, con un flanco territorial por el sur crónicamente vulnerable y con un peso del corte étnico-cultural decisivo en su estructuración histórica.

En el pasado la clase dominante elaboró su “visión teórica” del país, construyó los mitos fundadores de la “ecuatorianidad”, convirtió a sus héroes en los héroes nacionales, a sus gestas en las gestas de “la” historia y dio su respuesta proclamando la idea de una nación cohesionada, compacta, mas bien cosa congelada. A esta monolítica visión se oponían otras interpretaciones, otros sentires sobre el país. En contrapunto, allá por los años 30, los escritores del movimiento cultural terrigenista desnudaban en cada una de sus creaciones la realidad de un país invertebrado. Y años después, en la década del 60, Jorge Enrique Adoum traducía ese desconcierto secular de la sociedad ecuatoriana en un bellísimo poema, una de cuyas estrofas decía:

Preguntan de donde soy  
y no se qué responder  
De tanto no tener nada,  
no tengo de donde ser.

He ahí, en cambio, estéticamente expuesta, la incertidumbre y soledad de los ecuatorianos.

### **Los Mitos de la Ecuatorianidad**

Al llegar los años 70, años de intenso desarrollo capitalista y modernización del Estado, acelerados por el auge petrolero, parecía que por fin se había logrado la tan ansiada unidad nacional. Los mitos a partir de los cuales las clases dominantes intentaron construir la ecuatorianidad se percibían enraizados en la conciencia y sentimientos de las masas. Sin embargo, dos importantes acontecimientos desvanecieron aquellas certezas relegándolas al terreno de las conjeturas. Me refiero, en primer lugar, al enfrentamiento bélico entre las fuerzas armadas ecuatorianas y peruanas en enero de 1981, que nos mostró la vigencia de la secular vulnerabilidad territorial del país, y en segundo lugar, la emergencia, durante las últimas décadas, de un movimiento social inédito, cuyos protagonistas-hasta hace pocos años desahuciados de toda

potencialidad histórica<sup>2</sup> -eran los propios indios ecuatorianos. Su sola presencia organizada y digna sometía a juicio el eterno dilema de la identidad nacional.

Ambos acontecimientos históricos, aparentemente desligados, estaban íntimamente entrelazados a las dos grandes matrices que habían alimentado los modernos mitos de la nacionalidad reelaborados por las clases dominantes durante el presente siglo: la territorialidad y la etnicidad<sup>3</sup>.

Propongo que son dos los grandes mitos originarios que constituyen el fundamento sobre el cual las clases dominantes intentaron construir la ecuatorianidad, o lo que también podría llamarse la “ideología ecuatoriana” o la identidad nacional<sup>4</sup>. El primero, cuya matriz es la territorialidad, es el **Mito del Señorío sobre el Suelo**. Según éste, el Ecuador es un país inmensamente rico, privilegiado por la naturaleza, pero de geografía indómita, feraz, difícil de vencer. Más que la riqueza del país, tal mito enfatiza en los insalvables obstáculos de la naturaleza andina. Así, según éste, el hombre originario de los Andes no pudo vencer la “loca geografía”,<sup>5</sup> cosa que sí lo hizo en cambio el conquistador español<sup>6</sup> desde su asiento de Quito, convertida en eje de sus ex-

- 
- 2 Agustín Cueva en su libro *Entre la Ira y la Esperanza* (1976) dice lo siguiente: “Comencemos recordando que nuestra cultura no es indígena porque, desde la Conquista, los aborígenes americanos *dejaron de ser sujetos de la historia para devenir objetos de la misma*: como tales mal podían imponer su sello a la cultura y en realidad no lo han hecho (...) Súmese a eso que lo aborígen, demasiado aplastado como para poder manifestarse positivamente, ha subsistido solo como fuerza de resistencia a la cultura exótica que se ha querido imponer”.
  - 3 El vocablo “mito” lo empleamos en la acepción laxa propuesta por Emilio de Ipola y Liliana de Riz. (1980:11)
  - 4 De Ipola y de Riz utilizan mas bien la noción de “ideología argentina” en su artículo citado.
  - 5 Así caracterizada por Miguel Angel Cevallos Hidrovo en “La naturaleza del Poder Nacional”, *Patria Siempre*, mayo, 1977, p5.
  - 6 Dice Gabriel Cevallos García: “Quito, a partir de 1534 fue el centro geográfico desde donde se hizo la unificación del territorio ecuatoriano, unificación frustrada por las poderosas invasiones de Túpac Yupanqui y de Huayna Cápac, vuelta a eclipsarse con la llegada de Francisco Pizarro y, por fin, reiniciada de manera definitiva, para durar y constituir la base física de nuestra actual posición histórica y política, a partir del año señalado y por obra de Benalcázar y sus cooperadores”. (1960:218).

pediciones y mitificada desde entonces como “hontanar de la vida”,<sup>7</sup> “entidad centrífuga”,<sup>8</sup> y “corazón de la Patria”<sup>9</sup>. La hazaña de la conquista es pues, siguiendo el hilo del mito, dominio de una geografía rebelde y reinicio de un proceso de integración territorial interrumpido por el Incario, gesta que, sin embargo, no busca apoderarse y explotar la tan proclamada riqueza del país, sino simplemente recobrar el señorío sobre el suelo.

El segundo es el **Mito de la Raza Vencida**, cuya matriz es la etnicidad. Según éste los indios ecuatorianos constituyen una “raza vencida” por una triple conquista cuya herencia perdura hasta el presente. La conquista de la geografía, cuyo poderío les tornó introvertidos, apáticos, aislados y melancólicos; la conquista inca, que los anuló y abatió definitivamente, dejándonos un legado que se ha cernido amenazante a lo largo de siglos hasta la actualidad - el expansionismo peruano -; y la conquista española que, al derrotarlos, trajo como parabien el surgimiento de la nacionalidad al ser la comadrona de un producto nuevo: *el mestizo*, visualizado como único producto genuino de la tierra americana. La triple conquista simboliza al mismo tiempo la trilogía religiosa: vida (preincario), muerte (Incario) y resurrección, ésta última encarnada en la fuerza de la colonización ibérica. *El mestizaje*, hijo del mito de la “raza vencida” y fruto de la resurrección que trajo consigo la conquista, es vis-

---

7 El mismo Cevallos García nos dice: “Al fundarse San Francisco y al establecer los españoles con ánimo definitivo y pacificador, las cosas tornaron a principiar, pero con un tono tan distinto, que parecieron absolutamente originales. Una nueva fuente del acontecer histórico volvió a abrirse entonces, y de su hondura manaba tanta energía, que cuantos ansiaban obrar podían hacerlo en la anchura de las potencias personales. Quito cambió de función histórica: de meta que había sido hasta esos años, se transformó en *hontanar, en venero, en comando de la vida y de la Historia nacional*”. (*Idem*: 222 e/n)

8 “El Ecuador pertenece a aquel número de entidades nacionales configuradas desde un centro de radiación, *entidad que de algún modo podría calificarse de centrífuga*, pues haciéndose, no por ensanchamientos naturales parejos o disparejos, sino en virtud de una complicada y normal integración, presidida por una idea central que, si no lo hallamos expresada en las actas capitulares, la sentimos alentar detrás de ellas, sosteniéndolas y dirigiéndolas”. (*Idem*. 218 e/n)

9 En su libro *Escorzos de Historia Patria* (1975), Jorge Salvador Lara refiriéndose a Quito dice “...la hermana mayor `nido del condor real, corazón de la Patria´ [...] (p. 265) en la misma tónica véase su libro *La Patria Heroica* (1961).

to como punto de partida de “la Historia”, como potencialidad de grandes realizaciones, como esencia de la ecuatorianidad<sup>10</sup>.

Tres constantes se aprecian en estos mitos: una cruda desvalorización del mundo indígena, a pesar de los aparentes ensalzamientos del mismo que, como veremos, tienen una lógica insospechada; una negación radical del Incaico; y una adherencia incondicional a la civilización greco-latina y “occidental” representada por la conquista española, al mismo tiempo ensalzada como vía de resurrección nacional. En tal sentido, estos dos mitos sobre los que la clase dominante ha querido forjar una identidad, que a lo largo del tiempo han exhibido diversas variantes y cuya combinación ha sido también variada, entrañan un profundo divorcio del mundo andino como región nuclear de América Latina, como pueblos con determinadas características étnicas y culturales, provocando un desarraigo por negación de lo indio, al mismo tiempo que una adscripción a una antigüedad greco-latina y a un mundo “occidental y cristiano”.

### El Mestizaje como “blanqueamiento”

Estos mitos perciben lo mestizo, por ejemplo, como un proceso en el cual la asimilación a la cultura occidental por parte de las culturas indígenas es íntegra y absoluta. De allí provendría la noción de “blanqueamiento” a la que Norman E. Whitten hace referencia: no es el blanco el que se “aindia” sino el indio el que se “blanquea” étnica y culturalmente (Whitten, 1984: 177). En los años 70, años en los que esta ideología del mestizaje de corte racista-elitista se había institucionalizado en el Estado, el entonces dictador Guillermo Rodríguez Lara, al mismo tiempo que apelaba al “ancestro indígena de todos los ecuatorianos”, decía: “No hay más problema en relación con los indígenas [...] todos nosotros *pasamos a ser blancos* cuando aceptamos las metas de la cultura nacional” (*Idem.*: 167 e/n).

Según los forjadores de tales mitos, la integración territorial y la difusión del “blanqueamiento” étnico y cultural de la población, ambas comprendidas como el triunfo del conquistador sobre la geografía y la historia andina,

---

10 Una clara ilustración de esta ideología puede verse en las obras citadas de Cevallos García y Salvador Lara. Véase también el artículo de Cevallos Hidrovo ya citado. Con variantes estas tesis se reproducen en lo esencial en un artículo publicado por Hernán Crespo Toral (1984: 489-500), mostrándonos la vigencia y poder de las construcciones discursivas dominantes.

dieron como resultado una compacta unidad nacional sobre la que, sin embargo, no se tiene conciencia. Gabriel Cevallos García dice:

Poco hemos meditado los ecuatorianos en esta profunda unidad que somos; por eso será que nos perdemos o tratamos inútilmente de perdernos en afanes divisionistas o excluyentes: el partido político, sobre el Estado; la región, sobre el país; el individuo, sobre la colectividad. Más sin determinismo de ningún género y bien considerado el asunto, somos una grande y compacta unidad (Cevallos García, 1960: 223).

Pero, la dependencia, la regionalización, el profundo corte étnico cultural y la vulnerabilidad territorial del país, como formas de la cuestión nacional que gravitan con fuerza hasta la actualidad, cuestionan históricamente esas premisas sentadas por los intelectuales del orden, actualmente asimiladas *tout court* por las FF.AA. y su moderna doctrina de la seguridad nacional.

### **La crisis de 1941 y su impacto en el balance simbólico dominante**

La crisis nacional de 1941, por ejemplo, derrumbó el **Mito del Señorío sobre el Suelo**, cuya legitimidad se remontaba al triunfo de las fuerzas criollas sobre el ejército peruano en el Portete de Tarqui en 1829. La enorme mutilación sancionada por el Protocolo de Río de Janeiro, culminación de una cadena de cortes territoriales que redujeron el suelo ecuatoriano de más de un millón de km<sup>2</sup> en 1830 a apenas 270.670 km<sup>2</sup> según el Protocolo de 1942, dejó sin piso a los ecuatorianos y puso en crisis la identidad iberoamericana fraguada por los ideólogos de un nacionalismo *huairapamushca*. ¿Dónde estaba la herencia intrépida, la capacidad de integración territorial, la fuerza centrífuga del conquistador? ¿Dónde estaban aquellas excelsas cualidades que, según el mito, habíamos heredado? ¿Dónde quedaba el dominio de la geografía y la historia, características de los temerarios antepasados españoles cuyo legado debíamos haber asimilado con largueza los sucesores de su cultura y de sus tradiciones? ¿Dónde se habían escondido los herederos de los vencedores del “expansionismo cuzqueño”? Al mito se lo había llevado el viento.

Pero las mismas elaboraciones eurocentristas proporcionaron la respuesta a un pueblo que seguía escamoteando el sonido de sus voces terrígenas: el mito contaba que en el pasado los indios no pudieron vencer la geografía siendo aplastados por ella. Mirándose en un espejo distorsionado del pasado, los ecuatorianos de 1941 se vieron a sí mismos esperpénticos, incapaces de dominar la “loca geografía” y mantener el señorío sobre el suelo alcan-

zado por el conquistador. Al igual que los indios, “raza vencida” por una triple conquista, los ecuatorianos nos miramos como un pueblo vencido, como un pueblo de perdedores<sup>11</sup>. Hondo habían calado las construcciones discursivas de los intelectuales del orden a lo largo de los siglos. Cuarenta años después, en un significativo testimonio del continuado efecto sico-social del conflicto sobre la población ecuatoriana, Pedro Saad H. diría:

Jaime Roldós siente a su generación como un marco de referencia. Sabe que sería una exageración decir que somos hijos del Protocolo de Río, pero sabe también que somos sus herederos. Sin beneficio de inventario. Quienes han pagado sus deudas [...] Que hasta 1941 tuvimos una literatura floreciente. Una pintura que buscaba la tierra. Un deporte digno [...] Que desde 1942 somos un país, una generación, que ha vivido con el estigma de algo peor que la derrota. Con la marca de la fuga frente al enemigo. Con las cicatrices indelebles que deja la cobardía. Que desde entonces somos un país perdedor. Tan perdedor que, cuando perdemos 1 a 0, casi creemos que lo hemos hecho bien. Que casi no perdimos. Que empatamos (Saad, 1981: 89-90).

Esta sensación de pérdida, de derrota, no era solo producto de la mutilación territorial. En realidad, en el control del territorio se jugaba algo más profundo, la suerte de una identidad ficticia construida sobre una falsa premisa: la de ser “nación mestiza”, “blanqueada”, hegemonizada por las características y cualidades de “Occidente”. La incapacidad de dominar la geografía nos ponía de cara a una realidad - siempre según los mitos elaborados - más india que “blanqueada”, nos mostraba más como vencidos que como conquistadores. Es entonces cuando el **Mito de la Raza Vencida**, despojado de sus ramales: el “blanqueamiento” de impronta española y la “resurrección” nacional viabilizada por la conquista y el propio mestizaje, adquiere supremacía en el balance simbólico dominante, agudizando el conflicto de identidad en un pueblo que se veía indio, pero que al mismo tiempo negaba lo indio, al medirse en el espejo del imaginario construido por sus dominadores. Es probable que esta agudización de la secular dislocación simbólica haya profundizado el acentuado racismo y la acendrada negación de las raíces, fenómenos ampliamente difundidos a nivel estatal y social. Hacia 1968, en un artículo es-

---

11 Véase al respecto, por ejemplo, la obra de Benjamín Carrión, *Cartas al Ecuador* (s/f). También puede verse el acápite “La nacionalidad arrasada”, capítulo X de la obra de Quintero y Silva (1991)

critico como fruto de sus investigaciones en el medio rural serrano, Joseph B. Casagrande observaba que:

el racismo en el Ecuador está institucionalizado a un grado tal que chocaría aún a los negros norteamericanos. El indígena está constante e ineludiblemente forzado a encarar el hecho de llevar su estigma étnico y adaptarse al estado denigrante de su propia persona. En el Ecuador [...] los indígenas y los no-indígenas han aprendido a desempeñar casi inconscientemente sus respectivos papeles de sumisión y dominio (Casagrande, 1984: 75).

Pero el conflicto territorial del Ecuador no era con cualquier país. Era un conflicto de larga duración con un país andino que simbolizaba el poder del Incario, impuesto en el pasado sobre señoríos étnicos y cacicazgos asentados en los Andes septentrionales, que dejó una huella histórica sobre sus culturas. La negación del Incario, presente en los dos mitos propuestos, adquiere fuerza inusitada con el desenlace de la guerra del 41. Así, desde el punto de vista de las clases dominantes y su cúpula militar, el 41 fuimos víctimas del “expansionismo peruano” como en el pasado lo fueron también los pueblos indios del “expansionismo cuzqueño”. Pero, cabe aquí preguntarse, ¿cómo identificar al Ecuador del siglo XX con los pueblos indios de hace siglos si toda la elaboración simbólica dominante los ha negado y excluido permanentemente?

Aquí el pensamiento de los letrados se torna brumoso y contradictorio. Este es el momento que reivindicaban el mundo indio en el legendario Reino de Quito del Padre Juan de Velasco, a pesar de que han visualizado a los indios como seres incapaces, apáticos, melancólicos e impotentes frente a la naturaleza; es el momento que proclaman - desde una perspectiva elitista - la existencia de una nobleza quiteña pareja a la nobleza inca. Parecería entonces, que la apelación al pasado indio es hecha para legitimar una unidad nacional y territorial existente antes de la invasión inca, solo comprensible desde la perspectiva del presente: la amenaza territorial por parte del Perú. El siguiente discurso es revelador de esta línea de argumentación.

En rigor no podemos enorgullecernos de una procedencia bien definida [afirmaba Cevallos Hidrovo]. Nuestra extracción nacional casi es de prestado, o surge del entusiasmo optimista [...] Admitiendo que existió el Reino de los Caras, la consecuencia es ésta: tenemos una maternidad y una paternidad conocidas y propias en la formulación de nuestra nacionalidad! Si rechazamos el Reino de Quito de Juan de Velasco, estamos admitiendo que solamente cuan-

do la invasión cuzqueña se asienta sobre nuestra tierra y formula la totalitaria política del Estado del Tahuantinsuyo, surgimos como nación [...] como sostiene el Perú (Cevallos Hidrovo, 1977: 5).

La guerra del 41 y sus desastrosos resultados para un país que a lo largo de su vida republicana había sido testigo de la pérdida permanente de su territorio, implicó para la conciencia y sentimiento de la gran masa de ecuatorianos la mutilación de parte de sí mismos. En el lenguaje esto se expresó en una auto percepción como seres tullidos, baldados, incompletos. Durante décadas los escolares se acostumbrarían a escuchar y repetir en sus aulas y patios de recreo el hiriente estribillo: “Amarillo, azul y rojo la bandera del patojo”, frase emblemática de esta castrante autopercepción colectiva. Ante esta realidad, la intelectualidad orgánica del Estado se vio obligada a tentar nuevas elaboraciones ideológicas y simbólicas que proporcionaran al ecuatoriano un nuevo sentido de sí mismo y de su país.

### “Nación Pequeña”, “Nación Mestiza”

Como respuesta inmediata a la agudización de la crisis simbólica, Benjamín Carrión elaboró la tesis de la “Nación Pequeña”, según la cual no importaba la pequeñez territorial del país pues “...como lo han demostrado Israel y Grecia, naciones muy pequeñas en territorio y en potencia económica pueden pesar mucho más que otras en la historia por su aporte cultural” (Rodríguez Castelo, 1979:26). Destino que Carrión lo reservaba también para el Ecuador y hacia el cual orientó tenazmente su pensamiento y práctica política.

Casi como un eco del sentimiento de frustración e impotencia prevaliente en la sociedad, en el discurso de Carrión encontramos implícita una idea central que aparece como una predicción: lo que *no seremos* por destino, por fatalidad, por ser “pequeños”. Según esta visión, nunca seremos potencia económica o potencia bélica. Nuevamente entonces, al medirnos en el tiempo, la geografía aparece como un obstáculo de nuestra realización histórica. Y esta vez presente en las ideas de uno de los intelectuales más lúcidos de la época.

Derrumbado el **Mito del Señorío sobre el Suelo**, lo que interesaba entonces era fortalecer la idea de la “nación mestiza”, subyacente en la tesis de la “nación pequeña” de Carrión. Si falló la capacidad de integración territorial, esta vez no debía fallar la capacidad estatal de integración cultural. Según esta tesis el país debe constituir unidad en la cultura, y esta es también, para este importante autor, mestiza de impronta occidental. Pero si la idea de la “na-

ción mestiza” se sustentaba en el **Mito de la Raza Vencida**, el fortalecimiento de aquella acarrea el fortalecimiento de este mito. A pesar de que Carrión tentó nuevas elaboraciones en las que buscaba recuperar la “tradición raíz sin la cual ningún pueblo de la tierra [...] ha iniciado su historia” (Carrión, 1975:12), tradición raíz que residía en el pasado indígena, su nueva elaboración no buscaba sino una nueva reconciliación con la Conquista. La frase final de su obra *Atahualpa* es elocuente de ello.

Hoy es la hora de construcción en Indohispania. Todas las voces – *que se expresan indeclinablemente en español* - afirman su anhelo de vivir en justicia y en igualdad social. Desde el México eterno de Zapata, pasando por el Perú de Mariátegui, hasta el sur fecundo de afirmación y anhelos. *Atahualpa no dice en estas páginas su odio hacia Pizarro. Cuatro siglos ya. Atahualpa y Pizarro esperan* – y harán llegar – *la hora de la tierra y de la justicia*.<sup>12</sup>

Con lo que se afirmaba la idea del mestizaje de impronta occidental, dejándose en pie los mitos de la ecuatorianidad sustentados en una matriz ideológica de corte colonial. Es decir, tanto el cuestionamiento de sí misma que vivió la sociedad ecuatoriana en la década de los 40 como sociedad “blanqueada”, heredera de las gracias y cualidades de los conquistadores, así como la salida a ese desconcierto propuesto por Carrión con su tesis de la “nación pequeña”, siguen la vía de afirmación del **Mito de la Raza Vencida**, con la que se perpetuaba el divorcio del Estado y la sociedad de las masas indígenas.

Como efecto de la crisis del 41, la tendencia a identificar el “expansionismo peruano” con el “expansionismo cuzqueño” del pasado se acentúa. El Incario sigue siendo visto, en la trilogía vida-muerte-resurrección, como la muerte, es decir, como el fin del yo colectivo, y el expansionismo militar peruano como su prolongación, lo que torna imperiosa la necesidad de encontrar la fuente de la identidad colectiva en hechos no contaminados por él<sup>13</sup>.

Esta tendencia se vuelve tanto más pronunciada cuanto a nivel del Estado peruano y su alta cúpula militar se exhibe idéntica postura a fundamentar en el pasado la acción política presente. En efecto, el militarismo expan-

12 Benjamín Carrión (1986: 169 e/n). Este punto de vista de Carrión se hace particularmente ostensible en su crítica a lo que él denomina “particularismo indigenista” de José Carlos Mariátegui (1978).

13 Véase, por ejemplo, el libro de Bossano (1975) y la obra de los esposos Costales Samaniego. También el libro de Julio H. Santamaría, cuyo título es una clara expresión de esa corriente (1970).

sionista del Perú contemporáneo está fuertemente imbuido por la idea de “[...] devolver al Perú el papel central del Incario y la Colonia”, de mantener el mundo andino “[...] su gravitación central, que por razones históricas y causalidad geográfica le corresponden [...]” (Mercado Jarrín, 1981: 101). Frente a este militarismo expansionista peruano, que también apela al pasado inca y virreinal como argumento histórico de su política actual, las clases dominante y el Estado ecuatorianos – en el espíritu de la tesis de la “nación pequeña” según la cual el país nunca será ni potencia económica ni potencia bélica – han levantado la tesis del Ecuador como país “pacífico”, como una “isla de paz”. Con ello oponen al “ancestral expansionismo” peruano el “ancestral pacifismo” del Ecuador, todo lo cual nos muestra que el añejo enfrentamiento entre los Estados ecuatoriano y peruano no hace sino profundizar el secular divorcio del mundo andino.

### Militares, mestizaje e integración nacional

Así, con los nudos no resueltos de su constitución nacional arribaba el país a la década del 70, década en la cual los gobiernos militares instalados por la fuerza plantearon a la sociedad la urgencia de la modernización e integración de un país atrasado y fragmentado, interpretando de esa manera la demanda existente desde diversos sectores sociales. Progreso e integración fueron de la mano de un nuevo *discurso político* que **por primera vez** hacía explícita desde el poder la idea del mestizaje como idea de unidad nacional.

En la proclama del 16 de febrero de 1972, el Gral. Guillermo Rodríguez Lara, al asumir la Jefatura de Estado se identificaba como “[...] miembro de la clase media por cuyas venas bulle sangre indómita producto de la fusión de nuestra raza india y la hispana”, y al igual que los militares “julianos” 47 años atrás, interpelaba “[...] al indio, cuya redención espera todavía una acción más positiva y enérgica [...]”<sup>14</sup>. La dictadura “nacionalista y revolucionaria” impuesta en 1972 inauguró un nuevo discurso sustentado en la ideología del mestizaje, del que años después serían sus continuadores los presidentes constitucionales Jaime Roldós (1979-1981), Osvaldo Hurtado (1981-1984), y más recientemente Rodrigo Borja<sup>15</sup>. Por ello coincidimos con Whitten cuando afirma que “[e]n los años setenta [y ochenta, añadimos nosotros] la ideología

14 Véase la revista Ejército ecuatoriano *Baluarte* (s/l) 10, febrero, 1972, pp 6-7

15 El período presidencial de Borja fue de 1988 a 1992.

del mestizaje domina la ideología pública del nacionalismo ecuatoriano [...]” (Whitten, 1984: 175), ideología, que, como el mismo Whitten lo precisa, gira en torno a la pobre noción de “blanqueamiento”.

Ahora bien, la política de integración del país llevada a cabo por parte de los regímenes militares, se tradujo en un impulso al desarrollo capitalista que amplió el mercado interior, subordinando a la gran masa de la población a la lógica del capital; se plasmó en la construcción de carreteras, represas, puentes, caminos vecinales, refinerías, etc; en la ampliación de la soberanía del Estado sobre el conjunto del territorio y la población; en el desarrollo de políticas culturales y educativas, acciones y políticas cuyos alcances y límites hemos analizado en otra obra<sup>16</sup>. La misma modernización y la necesidad de pensar el desarrollo coadyuvó a que el Estado burgués impulsara el avance del pensamiento social, y la configuración de un perfil hegemónico en su gestión, le condujo a desarrollar una política de cooptación de importantes capas de intelectuales, gran parte de las cuales se anudaron a partir de aquella década en torno al Estado<sup>17</sup>. Además, a fines de los años 70 el Estado amplió la ciudadanía a los analfabetos, con lo cual, casi a fines del siglo XX recién se bautizaba como Estado burgués moderno.

Pero los límites de este desarrollo capitalista, dada la dependencia imperialista y las contradicciones que ello generaba en términos de integración nacional, abrieron el horizonte popular hacia nuevas direcciones, contrarias a las trazadas por el Estado y las clases dominantes. Así por ejemplo, si bien el desarrollo capitalista subordinó la población al capital, no la homogenizó étnica y culturalmente, es decir, no logró la completa “integración del indio” a la llamada “cultura nacional”. Por el contrario, la liberación de las ataduras serviles, la eliminación de la tutela civil, religiosa, la conquista de derechos civiles y políticos con la ampliación de la ciudadanía, posibilitaron, al parecer, que la centenaria acumulación histórica de los indígenas se tradujera en respuestas inéditas desde la sociedad dadas por los mismos indios; la ampliación de la soberanía del Estado sobre el territorio y la población – fundamentalmente en la región amazónica – desató contradicciones entre los grupos indígenas y las políticas estatales que fomentaban el ingreso de transnacionales y colonos; el desarrollo de una política cultural, cuyo eje era la ideología del

---

16 Ver capítulos XVII al XXI del libro Quintero y Silva citado.

17 Ver al respecto mi trabajo “Ecuador: lo Nacional Estatal y lo Nacional Popular en la Cultura” (1988).

mestizaje, chocaba con el desarrollo de una autoconciencia étnica y cultural al interior de los pueblos indios; por otro lado, las ciencias sociales nos mostraban un mundo andino tremendamente complejo y rico, cuyas fronteras fluidas desafiaban la rigidez de las fronteras estatales; un mundo peculiar, poseedor de una cosmovisión propia, de una milenaria sabiduría frente a la naturaleza, de una enorme capacidad de resistencia y lucha, de un denso pensamiento mítico y simbólico. En suma, nos mostraban una milenaria antigüedad cuyo vigor cuestionaba las premisas ideológicas contenidas en los mitos de la ecuatorianidad elaborados por las clases dominantes<sup>18</sup>.

### **La emergencia indígena y el desafío de la noción dominante de etnicidad**

En la década del 70 el país asiste a la emergencia de un hecho social inédito: la constitución de un sinnúmero de organizaciones indígenas cuyo origen, reivindicaciones y movilización pasan por la afirmación de una identidad étnica. Al sostener esto no estoy haciendo tabla rasa de la presencia político-social de los indios a lo largo de la Colonia y la República manifiesta a través de múltiples formas. No. Simplemente estoy marcando un hecho esencial: *el punto de ruptura y desafío de la definición dominante de etnicidad en la sociedad ecuatoriana* protagonizado por los propios indios. Si en el pasado la clase dominante construyó los mitos de la ecuatorianidad desde una visión excluyente y eurocentrista de la etnicidad y territorialidad, actualmente el surgimiento de un movimiento indígena que se apropia de su etnicidad, desarrolla un discurso político e ideológico en base a ella y replantea la territorialidad vigente, es un fenómeno que cuestiona profundamente el orden simbólico e ideológico dominante de herencia colonial. Este hecho social y político, que aparentemente interpela solo a los indios, tiene, sin embargo, hondas repercusiones en una sociedad históricamente alimentada en la exclusión de la diferencia, en la negación del *Otro*, del indio como fundamento de su nacionalidad.

Es por ello que la emergencia indígena de los años 70 es inédita, pues a través de su organización y práctica se reformula la etnicidad “[...] como una ideología de oposición que representa una crítica a los sistemas de domina-

---

18 Véase la obra de John Murra (1975); Frank Salomón (1980); Nathan Wachtel (1973) (1976); María Rostworowski de Diez Canseco (1983), Galo Ramón (1987); Segundo Moreno (1976), entre otras importantes obras que nos ilustran al respecto.

ción pasados y presentes [...]” (Muratorio, 1982 (a): 17), por lo que, al decir de Blanca Muratorio, las formas de conciencia actual de los indios pueden ser vistas como las *nuevas visiones de los vencidos*: “por primera vez los indios están hablando con su propia voz”. (*Idem.*) Es de sospechar que su palabra y obra han puesto en jaque el mito sobre el cual la clase dominante quiso construir la ecuatorianidad: el **Mito de la Raza Vencida**, mito sobreviviente a la debacle de 1941.

## **El resurgimiento de los vencidos y las ideas-fuerza del “Mito de la Raza Vencida”**

### *Sobre la Territorialidad*

La idea según la cual los indios no pudieron vencer la “loca geografía”, tornándose apáticos, melancólicos, aislados e introvertidos, ha sido desvirtuada por la etnohistoria y antropología modernas que han estudiado cuidadosamente las prácticas productivas del hombre andino. Las formas particulares de producción basadas en la verticalidad y microverticalidad; el desarrollo de redes de intercambio peculiares para la provisión de productos exóticos y necesarios; la tecnología andina adaptable a la geografía, y un sinnúmero de características productivas nos muestran, a diferencia de lo sostenido por los mitos hispanizantes, un enorme conocimiento y dominio de la geografía que es lo que hizo posible, entre otras cosas, la resistencia indígena a la colonización. Dominio y conocimiento que, a pesar de los cambios sucedidos en el tiempo, han conservado sus virtualidades.

Esta particular forma de relacionarse con la naturaleza determinó el desarrollo de una cosmovisión caracterizada por una noción diferente de espacio y tiempo, por esquemas de comunicación distintos y formas diferentes de relacionarse socialmente,<sup>19</sup> cosmovisión que al ser juzgada a partir de códigos

---

19 Para una comprensión de las concepciones diferentes del espacio-tiempo en la cosmovisión indígena véase la obra citada de N. Wachtel (1973). Refiriéndose al tiempo, Ruth Moya distingue distintas nociones de tiempo en la cosmovisión indígena: el “tiempo denso” al que ya hemos hecho referencia, el “tiempo mítico” en el cual “se constituyen los signos y símbolos que explican el origen sagrado, los fundamentos etiológicos del hombre, la naturaleza y el cosmos [...]”; el “tiempo del ciclo vital humano”, el “tiempo ritual y festivo” y el “tiempo de lo cotidiano”. Las nociones de espacio y tiempo están íntimamente relacionadas “no se puede hablar del uno sin el otro” (Moya, 1986: 13-14). La misma autora, en el mismo trabajo señala la existencia de “esquemas de comunicación” distintos. Así dice: “En

culturales occidentales y eurocéntricos ha sido y es distorsionada, subvalorada y discriminada. Al distinguir las diversas nociones de tiempo en la cosmovisión indígena, Ruth Moya señala, por ejemplo, que la incomprensión del *tiempo denso*

tiempo que da cuenta de los procesos de largo alcance, muy vinculados a los ciclos vitales de la vida natural antes que la coyuntura o los procesos de corta dirección [...] es lo que causa mayor conflicto y es atribuido a desgano, impavidez, cuando no a irresponsabilidad del 'otro', en este caso los indios [...] (Moya, 1986: 13-14).

Las características de melancólico, apático, introvertido, aislado, vago, endilgadas como "naturales" al indio y presentes en el Mito de la Raza Vencida, responden a la misma distorsión de la cosmovisión andina realizada por quienes intentaron justificar la brutal coacción extraeconómica ejercida durante siglos hacia las masas indias.

Ahora bien, a pesar del dominio colonial, el indio buscó la manera de no perder su control de la geografía, plasmado, óptimamente, en el control de un determinado territorio. Ha sido sugerido que ésta fue una de las estrategias adoptadas por los indios frente al hecho colonial. Al estudiar la resistencia en la zona de Cayambe, Galo Ramón nos indica, por ejemplo, que en el siglo XVII, al producirse la brusca desestructuración de las economías étnicas norteñas por la consolidación hacendaria,

---

la cultura quichua por ejemplo se practica la comunicación-debate-consenso, mientras que la mestiza [...] busca argumentar y convencer antes que permear el mensaje. A nivel gramatical en quichua hay distinciones entre lo inclusivo y lo exclusivo (que excluye), lo conocido por experiencia y lo conocido por relato, inferencia, etc [...]" (*Idem.*: 14). Por su parte, los nuevos historiadores nos plantean la existencia de diversas formas de relacionarse socialmente. Según éstos, la familia andina no se identifica con la unidad doméstica, sino con grupos de afinidad o parentesco ampliado, unidos por lazos de consanguinidad, matrimonio o afinidad natural. Esta tendría dos objetivos: a) establecer vínculos de reciprocidad para acceder a bienes, servicios y conocimientos en un medio ecológico restrictivo que demanda de trabajo cooperativo y un intercambio regular, como estrategias de sobrevivencia; y b) busca apropiarse de un espacio productivo microvertical. El parentesco es una función ligada a la reproducción social pero se sustenta en relaciones sociales que crean una forma de poder interno y externo; crean un espacio político origen del poder. Véase por ejemplo Ramón (1987: 276-280).

los indígenas buscaron mantener un territorio étnico distinto al español, construyendo y controlando al efecto, la zona de producción de páramo que pasa a ser cultivada intensivamente, mientras el valle es tomado por los españoles (Ramón, 1987: 157).

Esta respuesta, según el mismo autor, no fue exclusiva de los indios de Cayambe. Al contrario, la idea de un *territorio étnico distinto* fue una propuesta *panandina* desarrollada en la reunión de Mama en 1562

cuando se reunieron diversos caciques del Perú actual, que plantearon la entrega del espacio andino a los señores étnicos, prometiendo al Rey de España que pagarían un servicio más copioso, que el que recibían de los encomendados [...] (Ramón, 1987: 157).

Vemos aquí que la noción de territorialidad en los indígenas estuvo y está – como veremos – íntimamente ligada a la de etnicidad.

La tierra [nos dice Ramón] aparece persistentemente como un espacio de identidad étnica, de modo que buscar la oportunidad para regresar a sus tierras [...] constituye una deliberada acción por recuperar un principio de identidad (Ramón, 1987: 272-273).

Nótese que también para las clases dominantes la territorialidad y la etnicidad constituyeron las fuentes recurrentes en sus elaboraciones simbólicas. Y ello era lógico. Quizá con más dramatismo que en otras, en una sociedad marcada por un profundo corte étnico-cultural, el dominio territorial es una premisa material básica para la imposición de una cultura y un respaldo moral en la construcción de una noción dominante de etnicidad. Pero a diferencia de las clases propietarias, en las que la noción de territorialidad está íntimamente vinculada a la conquista y divorciada del mundo andino como región nuclear, en el caso de los indios, esta noción se inscribiría en una respuesta general – panandina – frente al hecho colonial que rebasaría las rígidas fronteras territoriales impuestas por la conquista, planteando simultáneamente las bases históricas de una potencial unidad de la región nuclear.

### **Sobre el Incario**

La segunda idea fuerza sobre la que se construyó el **Mito de la Raza Venecida**: la de que los indios de los Andes Septentrionales fueron anulados y abatidos por el “expansionismo cuzqueño” o el “imperialismo” inca – idea que,

como vimos, trata de fundamentar históricamente el conflicto territorial entre los Estados ecuatoriano y peruano – ha sido cuestionada también con el desarrollo científico sobre los andes y la emergencia organizativa indígena. Incluso podemos apreciar indicios que delatan el nacimiento de utopías idealizadoras del Incario en el actual discurso indígena.

Desde una perspectiva científica, el proceso de expansión del Tahuantinsuyo es comprendido como un hecho históricamente determinado, sin asimilarlo o identificarlo con las disputas y contingencias del presente. Si bien se sabe que hubo una tenaz y cruenta resistencia a la incaización por parte de algunas confederaciones norteñas, es sabido que los incas no arrasaron los señoríos étnicos y cacicazgos – como por regla general sí lo hicieron los conquistadores españoles –, sino que establecieron alianzas y respetaron sus modalidades culturales y organizativas. Por otro lado, las pugnas al interior del Tahuantinsuyo, vistas desde una óptica metropolitanista como una “pugna entre Huáscar y Atahualpa”, pugna entre dos “monarcas” que se prolonga en el tiempo encarnándose en la pugna Ecuador-Perú, son comprendidas actualmente a partir de las propias concepciones del poder político en el mundo andino. Según los especialistas en la materia, éstas se basaban en un esquema dual, en una “diarquía” antes que en una monarquía, por lo que toda pretensión de homologarlas en el tiempo cae por su propio peso<sup>20</sup>. Adicionalmente, tanto en los Andes Centrales como en los Septentrionales, la alineación de cacicazgos, confederaciones y señoríos étnicos con Huáscar o Atahualpa, revelan la existencia de *lealtades cruzadas* en la lucha por el poder. Según afirma Udo Oberem, la etnia de los Cañaris asentada en las actuales provincias de Cañar y Azuay se puso “del lado de la élite tradicional del Cuzco y de su representante Huáscar”; y por su parte Pease señala que “algunos lugares de la Costa Norte del Perú actual [...] [y de] la Costa Central, especialmente Chíncha, se declarará por Atahualpa [...]” (Oberem, 1980: 139 p/n).

Pero, si en el pensamiento de los intelectuales del orden el Incario simbolizaba la muerte, la interrupción de la integración territorial y nacional, para los indios ya en el siglo XVII el retorno al Incario, al parecer, significaba la resurrección y la vida. Hay evidencias de que el mito de Inkarrí, aquella “[...] idea del regreso a un mundo justo y ordenado que pusiera fin al cataclismo,

---

20 Véase al respecto la obra citada de María Rostworowski de Diez Canseco, Parte 6, “La diarquía entre los Incas (130-179)

al desorden y a la muerte que significó la conquista española [...]”,<sup>21</sup> tuvo presencia en los Andes septentrionales en la época colonial. Flores Galindo y Ramón nos indican, por ejemplo, que en el momento de expansión de la hacienda y la crisis de las economías étnicas, un descendiente de Atahualpa, Don Alonso Arenas y Florencia Inca, fue nombrado por la Corona como Corregidor de Ibarra. Su llegada, anunciada por cartas dos años antes, fue todo un acontecimiento que movilizó con gran entusiasmo y expectativa a los indígenas de la sierra norte, sobre todo a los de la antigua Confederación Cayambe-Otavalo-Carangue. El entusiasmo, sin embargo rebasó los límites de la antigua Confederación.

Los indios [apunta Ramón] comienzan a encontrar un punto de identidad que va más allá de las fronteras de la antigua Confederación, amenazando con envolver a Quito, Latacunga, Ambato, en fin, toda la Sierra-Centro Norte. El proyecto es cortado con premura por los españoles [...] [y el] Corregidor inca es conducido preso por sublevación por la vía de Guayaquil a Callao, fuertemente escoltado por guardias a su paso por Latacunga, Riobamba y Chimbo (Ramón, 1987: 264).

En la interpretación de Ramón, inscrita en la línea de la “utopía andina”,<sup>22</sup> este personaje sincrético, hijo de incas y españoles, habría constituido para los caciques de entonces la “encarnación de la utopía posible”.

Segundo Moreno, por su parte, hace referencia a la sublevación de la Villa de Riobamba en 1764 en la que, si nos atenemos a los hechos y apelaciones político-simbólicas manifiestos, también habría estado presente la “utopía de retorno”. Allí

los cabecillas riobambeños pretendían aniquilar a la población blanca, para apoderarse de la Villa y formar un estado autónomo, a cuya cabeza estarían dos reyes o “incas”. La organización política propuesta en ambos casos respon-

---

21 Ramón (1987: 260) El mismo autor nos dice: “El mito de Inkarrí, producto de una serie de encuentros de pensamientos milenaristas, cristianos y andinos, había reconstruido el pasado andino, transformándolo en alternativas para el presente, creando una utopía posible, fundiendo las vertientes populares andinas, con las tradiciones de la aristocracia descendiente de los Incas” (*Idem.*: 260-261).

22 Dos importantes autores peruanos de cuyas obras se nutre esta tendencia intelectual en el Ecuador son Alberto Flores Galindo con su obra *Buscando un Inca* (1987) y Manuel Burga con su *Nacimiento de una Utopía. Muerte y Resurrección de los Incas* (1988).

de a la organización de señoríos étnicos anteriores a la Conquista; en Riobamba aún aparece el modelo andino de autoridad dual sobre dos secciones o mitades correspondientes a las “sayas” [...] (Moreno, 1976:417-418).

Además de estar presentes los esquemas de poder político andinos, es de notar que también en este caso el pasado inca no aparece en la memoria indígena como un pasado de sometimiento sino de libertad, potenciándose en aquel momento histórico como símbolo de renacimiento, de vuelta a un orden justo, de recuperación de la identidad. En ese sentido, cuando el cabecilla propone un gobierno de “incas”, está recurriendo al mito, a la utopía como símbolo movilizador y unificador de la masa oprimida. Moreno afirma en esa línea que

[l]os elementos escogidos que se pretenden revitalizar llegan a ser verdaderos símbolos de la existencia del grupo social como unidad: en este sentido deben interpretarse las elecciones de “ingas” o de “pallas” y aún las aclamaciones a “Guaminga” y “Don Juan” (Moreno, 1976: 419).

En ambos casos queremos resaltar que, en contraste con los mitos forjados por el poder basados en la negación del Incario, la resistencia india liderada por caciques y cabecillas en la Colonia habría buscado la recuperación de un orden perdido bajo la Conquista, el antiguo orden del mundo andino. Por ello el Tahuantinsuyo es afirmado y no negado.

Es de sospechar que la organización indígena emergente en la actualidad, ha continuado con esta línea de afirmación del Tahuantinsuyo, de apropiación de su historia. ¿Qué nuevo mito se quiere forjar con esta evocación? No lo sabemos. Sin embargo, como testimonio de esta afirmación panandina cabe citar *in extenso* el pensamiento de una intelectual orgánica del movimiento indígena:

Antes de que nuestros vientos, nuestras montañas, nuestros bosques escucharan las voces de los españoles, los primeros gritos de los invasores de Occidente; antes de que nuestra Allpa Mama sintiera el tosco paso de los invasores; antes de que Inti Taita Pacha Mama, Pachacamac, indignados miraran la falsedad de los hijos de Occidente, nuestras lágrimas, esencia de nuestras vidas, de nuestro pueblo, nuestra cultura, como granitos de maíz crecieron en las entrañas de nuestra Allpa Mama [...] Inti Taita, Pacha Mama, Pachacamac, cuidaron de nosotros. Así fuimos creciendo y como en las plantas crecieron muchas ramas, muchas flores, muchos frutos; esas ramas, esas flores, esos frutos brotaron de un tronco común, de un tallo común: del RUNA SAPI CAUSAI. En-

tonces su voz, su volcán, su aurora fluiría como agua de quebrada, como serpiente, como amaru, como cuichi, como manantial. Los tiempos pasaron, muchas lunas, muchos soles se prendieron y se apagaron. Así fue creciendo el RUNA SHIMI de los QUICHUA RUNAS de los cuatro Suyos [...] Nuestro arte, nuestra ciencia, nuestra sabiduría son las ramas, las flores, los frutos que aún anidan en el pensamiento de nuestros Yayas. Pese a la barbarie de occidente y ahora al neocolonialismo, del imperialismo, no han logrado destruirnos definitivamente. No lograrán destruirnos porque somos fruto de una cultura milenaria, porque antes que vuestros ancestros estuvieron nuestros Yayas, nuestros Jatucus, nuestros Taytas, nuestras Mamas. Estuvimos primeros. ¡Estuvimos siempre! [...] No debemos olvidarnos que la iglesia asumió el papel destructor de nuestra cultura, porque en su actitud ciega y desenfrenada, destruyeron los PUCARAS (templos en donde se guardaban a nuestras WACAS), quemaron las momias de nuestros APUS INCAS, quemaron los QUIPUS que encerraban conocimientos científicos, astronómicos, históricos, económicos. En nombre de Dios, con la cruz, la espada y la biblia en las manos, acusándolos de paganos e idólatras, perseguían y mataban a nuestros HUILCA HUMAS, a nuestros AMAUTAS, a nuestros QUIPUS RUNAS (hombres sabios), porque ellos representaban el cuerpo filosófico y la superestructura estatal de nuestro Pueblo (Pacari, 1984: 114, 116-117 e/n).

### Sobre los Vencidos

La tercera idea fuerza del **Mito de la Raza Vencida**, la de la derrota, aniquilamiento y extinción de los indios con la Conquista, a partir de la cual renace la nacionalidad, es frontalmente desvirtuada con la nueva presencia política de los indios en la sociedad. El **Mito de la Raza Vencida** cede paso así a la idea de la *resistencia andina* que a lo largo de la historia adoptó las más diversas formas en toda la región. Su vigorosa presencia en la escena política contemporánea, cuya racionalidad económica, social y política es todavía poco clara, ha sido interpretada por un autor como un *resurgimiento de la etnia* fundado en un proyecto de larga duración cuya sobrevivencia y maduración desafió la brutal explotación de la que fueron objeto los indios al interior del sistemas hacendatario (Ramón, 1987: 6).

## El imaginario sobre los indios

El modelo étnico<sup>22</sup> en base al cual se intentó construir simbólicamente al Ecuador, una sociedad étnicamente diversa con predominio de indios y mestizos, fue el de la cultura occidental, propia de los blancos europeos que nos conquistaron. Para ello debió forjarse un mito: el de que los indios son una Raza Vencida, y proponerse un nuevo emblema de identidad: el del mestizaje como blanqueamiento, o el de la inevitable occidentalización de nuestra cultura andina (Silva, 1992:14 *passim*).

La idea de que los indios eran un pueblo vencido en vías de extinción, era dominante en el país hasta fines de los años 80. Las voces que, por entonces, replanteábamos la importancia del tema en el mundo académico, eramos una minoría poco entendida. Sin embargo, cuando los indios se levantaron en junio de 1990, y protagonizaron a lo largo de la década una serie de movilizaciones con nuevas tácticas nacidas de su práctica cultural de resistencia centenaria, que culminó con aquella que contribuyó al derrocamiento del gobierno de Jamil Mahuad el 21 de enero del 2000, se empezaría a evidenciar la puesta en disponibilidad del *Mito de la Raza Vencida*,<sup>23</sup> y, por consiguiente, el cuestionamiento al modelo étnico sobre el cual se había intentado construir la ecuatorianidad.

Ya lo decía en 1992: la nueva presencia política de los indios “ha logrado situar a las clases dominantes...en la encrucijada de una reconstitución simbólica de su poder, que tendrá que pasar necesariamente por una redefinición de sus visiones e imágenes sobre los indios, si algún interés por mantener el perfil hegemónico de su sistema político evidencian” (Silva, 1992:55).

El análisis de las profusas imágenes sobre los indios generadas en las fuentes consultadas entre enero y principios de noviembre de este año, revelan la persistencia de la mirada colonial sobre el “Otro”, pero también muestran importantes cambios en curso en el imaginario sobre los indios en la sociedad ecuatoriana.

---

22 Según G. Giménez, el modelo étnico “remite a una forma de identidad colectiva caracterizada por su origen ancestral común, por una tradición cultural compartida y por relaciones internas del tipo *gemeinschaft*...”(1993:16).

23 Sobre el contenido del *Mito de la Raza Vencida*, véase Erika Silva, *op. cit.*, p. 14.

Las diversas modalidades organizativas que adoptan hoy importantes segmentos de la población indígena ecuatoriana,<sup>23</sup> ponen en causa los mitos legitimadores de un poder mediado hasta el presente por visones e imágenes de inspiración colonial, y se nos revelan como parte de un centenario proceso de resistencia a su desaparición como pueblos. Tal fenómeno, de ninguna manera nos muestra a una “raza vencida”, sino, por el contrario, a un pueblo astuto, combativo, perspicaz y decidido. A lo largo de la Conquista, Colonia y República “[...] esa sociedad ‘pasiva, abstracta, vencida y fragmentada’ creó elaboradas formas de oposición, una diversidad de proyectos para buscar una identidad que resolviera su fragmentación y enfrentara la opresión [...]” (Ramón, 1987: 260).

La capacidad india de construir territorios étnicos distintos al del español en la zona de páramo, al verse amenazada por la expansión del sistema de hacienda; su reagrupamiento – ya inserta en la hacienda – a través del parentesco; la conservación, adaptación y sincretismo de instituciones y concepciones andinas para mantener-transformar su cultura e identidad; el desarrollo de nuevas formas de poder étnico cuando sobrevino la crisis de autoridad de ayllus y cacicazgos, las rebeliones, sublevaciones y levantamientos que estallan persistentemente a lo largo de siglos;<sup>24</sup> los litigios comunales y laborales, así

---

23 A grosso modo las principales organizaciones indígenas existentes en el país son: Federación Ecuatoriana de Indios (1945), Federación Shuar (1964), FEPOCAM (1968), ECUARUNARI (1972), Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN) (1973), Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana (UNAE), Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP), Jatun Comuna Aguarico, Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONFENIAE), Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos, todas estas últimas formadas en la década del 70 y 80. Están además la CEDOC, FENOC, ACAL, FEI, ACAE, que también aglutinan a campesinos indígenas, pero sus demandas son más de índole clasista que etnicista. Véase Alicia Ibarra (1986: 100-113). En cuanto a la población indígena los datos sobre ella no son exactos. Las organizaciones indígenas tienden a sobredimensionarlos. Así por ejemplo, Luis Maldonado calculaba hacia 1989 una población de 4 millones de una población total de más de 10 millones de habitantes (1989: 302.317). Alicia Ibarra (1986) da una cifra de 2'562.000 indígenas ecuatorianos equivalentes al 33.9% de la población total. Para Galo Ramón, en cambio, la población indígena a 1988 llegaría a 1'120.082 personas. Este cálculo lo hace basándose en encuestas electorales elaboradas por el CAAP (1988).

24 Estas “estrategias” de resistencia son planteadas por Ramón (1987: 157-161) Sobre las sublevaciones puede verse también la obra de Segundo Moreno ya citada, y también Oswaldo Albornoz (1961).

como la constitución de sindicatos y cooperativas en su lucha por la tierra a partir de los años 20 de este siglo; para finalmente arribar, desde la década del 60 hasta el momento actual, a la formación de Federaciones, Asociaciones, Confederaciones, etc., que aglutinan a indios amazónicos, serranos y costeños, autodefinidos como *nacionalidades*,<sup>25</sup> nos muestran la vitalidad y vigor de los pueblos y culturas indios, reducidos ayer al despojo de “objetos de la historia”. Su “integración a la nación ecuatoriana” cuya “compacta unidad” y plena constitución había sido proclamada por la ideología oficial desde el siglo XIX, así como su derrota y aniquilamiento, premisa básica a partir de la cual se elaboró la ideología de la ecuatorianidad, ha sido desmentida por su irrupción organizada y su abierta afirmación de la diferencia.

No ignoramos que la emergencia indígena ecuatoriana se inserta en una tendencia continental de organización de los pueblos indios y socialización de sus demandas políticas como demandas específicas y diferentes de la llamada sociedad “blanco-mestiza” o “nacional”. Pero el surgimiento de un movimiento indígena solo fue posible cuando en el país se habían desarrollado las condiciones objetivas para ello: eliminación de relaciones precapitalistas, impulso al desarrollo del capitalismo en el campo y modernización del Estado, hechos que cobran particular vigor en la década del 70. Todos estos factores impactaron de múltiples maneras. Así por ejemplo, el desarrollo del capitalismo en el agro, al diferenciar al campesinado posibilitó el surgimiento – si bien en grado mínimo – de capas acomodadas de campesinos, e incluso, de una naciente burguesía indígena, como lo hemos constatado en otra obra, constituida a partir de la producción y comercialización de productos artesanales y manufacturados;<sup>26</sup> proletarizó y semiproletarizó al indígena, al mismo tiempo que lo puso en contacto con las formas de lucha de los obreros

---

25 Según el Centro de Investigaciones para la Educación Indígena (CIEI), PUCE, Quito, los grupos indígenas de la Sierra (todos pertenecientes a la nacionalidad kichwa) serían: Natabela, Otavalo, Angochahua, Cayambe, Zámbiza, Pintag, Huilhua, Zumbahua, Macac, Salasaca, Chibuleo, Quisapincha, Colta, Cacha, Guaranda, Simiatug, Cañar, Cuenca, Shiña y Saraguro. En la Amazonía las nacionalidades serían: Shuar, Achuar, Cofanes, Sionas, Secoyas, Huaorani y Kichwas amazónicos. En la Costa: Tsáchila, Chachis y Coayquer. Véase *Cuadernos de Nueva* (1983: 24-25)

26 Véase el capítulo XIX de la obra de Quintero y Silva citada. La tesis de la existencia de la burguesía indígena fue inicialmente planteada por Ileana Almeida (1981). Refiriéndose a esta tesis Ruth Moya señala: “De cualquier manera, al interior del propio movimiento indígena, existe una especie de renuencia a admitir la existencia de tal burguesía, o al menos, de aceptar tal designación para un sector que obviamente se ha diferenciado de modo profundo del resto de la comunidad” (1986: 18).

urbanos, arrancándole de su pequeño mundo parcelario. Por otro lado, el proceso de renovación de la Iglesia, obediente también a determinaciones internas e internacionales, abrió grandes zonas, antes de su dominio absoluto, a nuevas influencias religiosas. Es decir, el proceso de desarrollo del mercado interior produjo, ciertamente, una mayor integración de la población. A finales de la década ya no sería común encontrar indios que no tuviesen noción alguna, o la tuviesen muy difusa, de su adscripción estatal como aquel que encontró Albert B. Franklin en sus viajes por el Ecuador allá por los años 40 (Franklin: 1984).

Pero el proceso de integración del indio a la sociedad, por el mismo carácter del desarrollo capitalista, no ha implicado – al parecer – la completa erradicación de sus antiguas superestructuras, ni ha anulado su persistencia por reapropiarse de su etnicidad, por lo que esta integración es sumamente relativa. Al contrario, hay evidencias de que la lucha de los indios para apropiarse de su etnicidad ha sido favorecida tanto por condiciones objetivas como por subjetivas. El precario desarrollo capitalista, incapaz de absorber a la población campesina-indígena migrante a la producción industrial consiente ello. Y aún cuando la haya integrado económicamente, ésta no ha tenido un correlato mecánico de “integración cultural a la nación”.

Así por ejemplo, la diferenciación del campesinado y el consiguiente surgimiento de capas acomodadas indígenas ha constituido la base para el desarrollo de una moderna intelectualidad indígena que, al sistematizar y socializar el pensamiento andino, ha coadyuvado al fortalecimiento de la autoconciencia étnico-cultural al interior de sus organizaciones. Este fenómeno acontece en la mayor parte de grupos étnicos. La misma dirigencia, al parecer es producto de este proceso. Para Alicia Ibarra, las reivindicaciones que enfatizan lo étnico-cultural son levantadas en la Sierra por sectores campesinos e indígenas acomodados – profesores y comerciantes – y en la Amazonía por una dirigencia diferenciada de su base – profesores, comerciantes, artesanos, empleados públicos, profesionales, dirigentes de cooperativas, etc.,<sup>27</sup>.

De manera que, el propio desarrollo del capitalismo y su impacto en la estructura social ha generado las condiciones para la apropiación de la etnicidad por parte de los indios, para su redefinición de sí mismos y de sus tradiciones, en suma, para el surgimiento de las “nuevas visiones de los vencidos”, (Muratorio, 1982 (a): 20) cuyo potencial revolucionario radica precisamente

---

27 Ibarra (1986: 167 y 182). Véase el detalle en el capítulo V, “Demanda Indígena”, pp 58-194.

en su drástico cuestionamiento al orden simbólico e ideológico dominante de herencia colonial. Cuando Frank Salomón revelaba que un número de obreros urbanos, insertos plenamente en relaciones capitalistas, ejecutaban anualmente el ritual quichua de la *Yumbada* en plena ciudad de Quito (Salomón: 1981), ponía en evidencia que ni la proletarización o semiproletarización han logrado liquidar por completo el pensamiento, la ritualidad, las tradiciones andinas, cuyo invisible y complejo entramado compromete a gran parte de la población del país.

Blanca Muratorio, por otro lado, nos presenta un interesante caso de recuperación de la identidad étnica vía conversión paulatina al protestantismo, protagonizado por las comunidades indígenas ubicadas en la zona de Colta, provincia del Chimborazo, una de las de mayor densidad de población indígena. Cuando los indios de esta provincia, que más que “ningún otro grupo del Ecuador [...] fueron transformados en esa condición de ‘indios genéricos’ [...]” discriminados por el sistema de hacienda, se convierten al protestantismo, éste, a pesar de sus limitaciones conservadoras “[...] les alienta en sus esfuerzos para definir una conciencia étnica en una sociedad de clases”. Según esta autora

entre los campesinos evangélicos, una nueva presentación de sí mismos, el orgullo de su propio idioma, un sentido de pertenecer a una humanidad común y un deseo por educarse, forman parte integral de una nueva identidad étnica como resultado directo de su reciente conversión al protestantismo (Idem.: 89).

Sin embargo, este proceso no está plenamente resuelto ni se halla exento de las contradicciones ocasionadas por la misma modernización del Estado y sus intentos por constituirse en Estado nacional<sup>28</sup>.

---

28 Blanca Muratorio nos muestra la complejidad de este proceso al describirnos la ceremonia que anualmente celebra la Asociación de Indígenas Evangélicos del Chimborazo para renovar sus relaciones con las autoridades estatales nacionales y locales. En la ceremonia, descrita en la p. 97, la etnicidad se convierte en “otra mercancía que puede venderse a los turistas y que significa una conciencia alienada para los indígenas”. Esta ceremonia no cuestiona el orden económico y político. “En esta celebración los Quichuas protestantes expresan su identidad de ‘buenos ciudadanos’, demostrando en esa forma adhesión a la ideología nacional dominante. Así como en épocas anteriores la Iglesia Católica legitimó aquella concepción de etnicidad que sirvió a los terratenientes para mantener como mano de obra servil, las estrategias políticas del protestantismo [...] legitiman aquel aspecto de la ideología burguesa por el cual el Estado aparece como representando los intereses generales de ciudadanos libres e iguales, ocultando su distribución en la estructura de clase” (Idem.: 97).

La apropiación y redefinición de la etnicidad por parte de los pueblos indios ha seguido también la vía secular del enfrentamiento y lucha contra el Estado, las clases dominantes, las compañías transnacionales y contra aquellas misiones y organismos encubiertos del imperialismo norteamericano instalados en el país<sup>29</sup>.

En este punto me parece necesario dejar en claro la orientación de mi argumentación. Si las bases de esta emergencia étnica son comunales o no, si ésta es o no funcional al sistema político, si las organizaciones son meros “membretes organizativos”, sin raigambre en las comunidades, incluso si existen o no tales comunidades andinas en el Ecuador, son cuestiones nodales, no aclaradas aún por la investigación científica. Gran vacío que, sin embargo, no echa sombra sobre un aspecto sustancial que es el que me interesa recalcar: *la importancia simbólica de este proceso*, el impacto en la autopercepción colectiva, en el proceso de afirmación de un yo colectivo.

Sin duda la nueva presencia política de los indios ha resquebrajado, ha puesto en disponibilidad un discurso del poder fundamentado en los viejos mitos de la ecuatorianidad, asumido acríticamente por la sociedad. Su presencia es, por ende, esencialmente desmitificadora, cuestionadora de un orden simbólico dominante de cuyas representaciones se nutre ideológica y moralmente la población del país. Por consiguiente, ha logrado situar a las clases dominantes – como no lo ha hecho ninguna otra fuerza social en el presente – en la encrucijada de una reconstitución simbólica de su poder, que tendrá que pasar necesariamente por una redefinición de sus visiones e imágenes sobre los indios, si algún interés por mantener el perfil hegemónico de su sistema político evidencian.

## El Reformismo y los Indios

En los últimos años, el surgimiento del movimiento indio obligó a las clases dominantes y al Estado burgués al replanteamiento del “problema indígena”. Ya desde la época la dictadura se verifica esta tendencia<sup>30</sup>. Cuando el 10

29 Como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y Visión Mundial. Para un conocimiento del papel jugado por el ILV en el Ecuador, véase Jorge Trujillo (1981).

30 En 1977 el Instituto Indigenista del Ecuador organizó el “Primer Encuentro de Poblaciones Indígenas del Ecuador” en Conocoto, una parroquia rural del cantón Quito. Dice Ibarra que desde el Estado a fines de los años 70 se emite un nuevo lenguaje en el discurso oficial: “respeto a la autodeterminación”, “valores de las culturas autóctonas”, etc. Según esta autora, la burguesía se planteó captar a sectores indígenas bajo formas de consenso democrático burgués (1986: 209-210). Consúltese también Adolfo Colombres (Comp) (1977).

de agosto de 1979 Jaime Roldós asumía el mando presidencial interpelando al pueblo kichwa en su propia lengua, causaba un efecto espectacular. Por primera vez en la historia del país un Presidente se atrevía a hablar en una lengua estigmatizada desde la conquista y la colonización, hecho tan vigente todavía que apenas veinte años atrás un intelectual impregnado de metropolitanismo se había referido al kichwa como “lengua extranjera” (Cueva, 1976: 185). Meses después, su Vicepresidente – Osvaldo Hurtado – diría:

es indispensable que esta sociedad conozca cuáles son sus raíces, porque mientras no reconozca su carácter indomestizo, mientras no se defina y no se comporte como tal, nunca tendremos en nuestro país una nación que sea el soporte sólido de esa entidad jurídica que se denomina Ecuador<sup>31</sup>.

Más tarde, Osvaldo Hurtado – ya Presidente de la República – causó conmoción y polémica cuando se presentó a la inauguración del Congreso Nacional, el 10 de agosto de 1982, con una banda presidencial confeccionada por el pueblo Shuar, cuya leyenda estaba escrita en esa lengua<sup>32</sup>. Y posteriormente, en sus diálogos con la prensa, habló alguna vez del “Ecuador Profundo”, noción que daba cuenta, precisamente, de una manera diferente de percibir al país, de verlo no como una “unidad compacta” sino como una entidad densa y diversa, pero que al mismo tiempo enfrentaba lúcidamente la idea de “país profundo” a aquellas soterradas y vergonzantes ideas de “país inocuo”,

---

31 *El Comercio*, 27-IV-80

32 “Yo recuerdo en este momento cuando el Presidente Osvaldo Hurtado se presentó en la Cámara de Representantes, el 10 de agosto de 1982, fiesta nacional del Ecuador, luciendo la banda presidencial escrita en shuar y no en español. Congresistas, periodistas, comentaristas de toda clase, pusieron el grito en el cielo para protestar por esta ‘atrocidad’. La única lengua merecedora de los actos oficiales era el castellano. Inclusive un legislador amenazó con seguir juicio al Presidente. Esta protesta parecía negar hasta nuestra propia existencia; nos excluían del país, no éramos considerados ecuatorianos. Solo tenía valor el castellano como lengua oficial; sin embargo, no se tomaba en cuenta que a pesar de esto, nosotros seguimos hablando en quichua, en shuar, en awa, etc.”; decía un dirigente shuar. Véase Ampam Karakras (1984: 139).

“país patojo”, “país corcho”,<sup>33</sup> “país bache”,<sup>34</sup> y tantas otras ideas del país, frutos del vacío creado por las abrumadoras distancias existentes entre los mitos forjados y la descarnada realidad.

Estos discursos políticos nos muestran un giro de la clase política en la comprensión de la cuestión nacional. Nos revelan cómo su intencionalidad hegemónica, su aspiración de crear nación y dotar de un contenido nacional a la clase burguesa y a su Estado les conduce a insinuar un replanteamiento que, como veremos más adelante se queda a medio camino. A pesar de ello, tal como señala Alicia Ibarra, durante el gobierno de Roldós se “[...] planteó por primera vez una política cultural frente a lo indígena contemplándola como un factor imprescindible para el desarrollo socioeconómico [...]”,<sup>35</sup> línea que sería continuada más tarde por los gobiernos de O. Hurtado y R. Borja. Esta política, que la misma autora conceptualiza como *neoindigenista*

fue configurándose mediante la apropiación de símbolos culturales, la que se instrumentalizó a través de las prácticas de instituciones y aparatos ideológicos dedicados a la educación, cultura y promoción [en el objetivo de lograr]

- 
- 33 Un editorialista de un medio de comunicación costeño, el diario *El Telégrafo*, en su editorial del 18 de septiembre de 1977, hablando de la “tierra de promisión” que es el Ecuador por sus recursos naturales y la “improvisación” e “incapacidad” para manejar esa riqueza por parte de los organismos estatales decía: “Alguien dijo: ‘Este país es como un corcho. Todos lo quieren hundir hasta que se cansan y lo sueltan. Allí, en ese momento, flota y sigue adelante’. ¡Esa es mi tierra! Saldremos bien pese a todos los males porque la amamos y no queremos perderla”.
- 34 “Entre Colombia y Perú hay un bache que se llama Ecuador”. Dicho en la obra *Un guayaquito en Hollywood* del grupo teatral guayaquileño “La Mueca” refiriéndose a la ausencia de identidad que se traduce en el total desconocimiento que del país hay en el exterior.
- 35 Véase Ibarra (1886: 245). Para más detalle capítulo VII “La práctica estatal”, pp243-277. Veamos algunas acciones al respecto. En diciembre de 1979 el gobierno organizó el Encuentro nacional de Culturas Aborígenes, organizaciones campesinas y asociaciones barriales para la creación del Instituto del Culturas Aborígenes y Acción Comunitaria (IN-CAICA), que no se pudo constituir. En enero de 1980 se realiza el convenio entre el Ministerio de Educación y Cultura y el Centro de Investigaciones para la Educación Indígena (CIEI) de la Universidad Católica (PUCE) para llevar adelante el plan de alfabetización. En julio de 1983 el gobierno de Hurtado establece la Oficina de Asuntos Indígenas adscrita al Ministerio de Bienestar Social. En todos los años del gobierno Roldós-Hurtado y luego en el gobierno de Hurtado-Roldós se llevaron a cabo seminarios sobre el alfabeto kichwa, festivales de música nativa, seminarios sobre la relación Estado-Indios, evidenciando una preocupación estatal sobre la cuestión. Durante el gobierno de Rodrigo Borja se crea la Dirección de Educación Indígena.

la integración definitiva de la masa indígena al desarrollo capitalista (Ibarra, 1986: 245-247).

Es decir, mientras hasta hace tiempos recientes las clases propietarias habían partido de la premisa de una *nación hecha*, estos modernos gobernantes, que probablemente no representaban el sentir del conjunto de la clase, partían, en cambio, de la necesidad de integrar la nación, de *hacer nación*, pero bajo la hegemonía de una clase, una cultura y una ideología, paradójicamente alimentada por los añejos mitos de la ecuatorianidad, realidad que se tornará patente durante el conflicto bélico entre los ejércitos ecuatoriano y peruano en enero de 1981. Vale agregar que la idea de crear nación, de “integrar al indio” al desarrollo, de impulsar su organización, no estaba desligada del problema territorial Ecuador-Perú. Precisamente el 30 de mayo de 1981, a pocos días de haber fallecido el Presidente Jaime Roldós y meses después del enfrentamiento bélico, altos funcionarios estatales hacían “hincapié en la necesidad de fortalecer las acciones del gobierno nacional para impulsar la organización de las minorías étnicas de la región amazónica, como tarea primordial de la seguridad territorial”<sup>36</sup>.

El proyecto de integración de los grupos étnicos al “desarrollo nacional” tuvo, tanto en el régimen de Roldós como en el de Hurtado, un énfasis marcadamente culturalista (Ibarra, 1986: 247). Aunque no hay una evaluación de la política integracionista del gobierno de Borja, es de sospechar que ha ido por la misma tendencia. Para Alicia Ibarra la línea culturalista se caracterizaría por

el impulso de la aculturización; [el] empuje a la consolidación productivista de unidades de producción capitalista, así como la estabilización de fronteras agrícolas y la participación organizada de la población campesina indígena en apoyo al proyecto del régimen. (Ibarra, 1986: 247)

Así, mientras por un lado se planteaba la necesidad de respetar la “fisonomía múltiple, pluricultural y multiétnica” del país, por otro la política de colonización y de apertura al capital transnacional erosionaba las bases de reproducción de los grupos étnicos como tales; y si bien se sostenía la necesidad de desarrollar una “nación con identidad propia”, no se formulaba un cuestio-

---

36 *El Comercio*, 30-V-81

namiento profundo al estatuto dependiente del país<sup>37</sup>. Por ello, se explica que, si a nivel de la política de alfabetización el Estado logró cierto grado de consenso al interior de las organizaciones indígenas, habiendo conseguido elaborar un discurso que manipulaba las “nuevas visiones de los vencidos” e incluso cooptaba a ciertos dirigentes,<sup>38</sup> en materia de política agraria – nervio del “problema indígena” – en cambio, generó la oposición más recia de las organizaciones, pues allí se traslucía su carácter de clase y sus limitaciones reales para desarrollar un verdadero proyecto nacional<sup>39</sup>. A fin de cuentas, la etnicidad siempre se fundamentó en la territorialidad, y este Estado – moderno y todo – era el guardián de los territorios de hacendados, empresarios capitalista y transnacionales, de un orden impuesto por el hecho colonial, frente al cual a los indígenas no les quedaba otro camino que la rebelión. En efecto, la oposición de las organizaciones alcanzó su punto crítico en junio de 1990, cuando se produjo en el país un levantamiento indígena sin precedentes históricos, que se mantiene en estado latente hasta la actualidad, pues sus causas permanecen inmutables<sup>40</sup>. La lucha de los indios contra este legado colonial

---

37 Una excepción fue la política de Jaime Roldós, crítico del intervencionismo norteamericano en Centroamérica. La llamada “doctrina Roldós”, tercermundista y antiimperialista, fue combatida por Ronald Reagan desde su campaña por la presidencia de los EE.UU. a fines de los años 70. En el documento “Una nueva política interamericana para los años 80” elaborado por el Comité de Santa Fé, dice: “La política de EE.UU. en América Latina debe tener en cuenta la ligazón integral entre la subversión interna y la agresión externa. La ‘doctrina Roldós’ – nombre del Presidente del Ecuador – debe ser condenada [...]” Citado por René Maugé (1982: 224). En su política frente a los grupos indígenas el Presidente Roldós entró en contradicciones con el imperialismo al dar por terminado el convenio con el Instituto Lingüístico de Verano dos días antes de su muerte en trágico “accidente” aviario.

38 En diferentes capítulos de su obra Alicia Ibarra sostiene la tesis de la cooptación de ciertos dirigentes de organizaciones indígenas por parte del Estado. Véase especialmente el capítulo VI “Política estatal frente a la población indígena”, pp 195-242.

39 Véase por ejemplo el periódico *Amanecer Indio*, órgano de la CONFENIAE.

40 En los primeros días del mes de junio de 1990 la sociedad ecuatoriana fue convulsionada por un levantamiento indígena sin precedentes en la historia contemporánea. Sin precedentes pues, a diferencia de las históricas sublevaciones indígenas, claramente locales y/o regionales, éste comprometió simultáneamente a siete de diez provincias serranas, involucró a una población calculada en 100.000 indígenas y concitó la movilización solidaria de indígenas de otras regiones y de sectores populares y medios en los centros urbanos. El levantamiento exhibió un alto nivel organizativo, puso sobre la mesa de la discusión un viejo problema, aparentemente ya “solucionado”: el de la tierra, e interpuso un nuevo tipo de demandas políticas, como el cambio del estatuto unitario del Estado, por uno acorde con

constituye, así, una vía fundamental en su proceso de apropiación y redefinición de la etnicidad.

### **Los indios afirman su diferencia**

Es en el proceso de lucha por sus intereses como se constituye una clase, nos advierte E. P. Thompson, siendo este descubrimiento lo que debemos comprender como conciencia de clase. “La clase y la conciencia de clase son las últimas, no las primeras, fases del proceso real histórico [...]” añade (1979: 37). Si este mismo punto de vista es válido para cualquier otro elemento de la estructura social, no sería temerario afirmar que el resurgimiento indígena de las últimas décadas, sustentado en una resistencia y lucha centenarias, nos pone de cara a un proceso de constitución de nuevos elementos de la estructura social ecuatoriana, a los que los indios le han dado su propia denominación. Un dirigente shuar decía:

nosotros las organizaciones indias, los pueblos indios, queremos darnos nuestros propios nombres, mantener nuestra identidad, nuestra personalidad. Y en la medida en que queremos englobar a los diferentes pueblos indios, sea cual sea su desarrollo histórico, frente a este dilema, hemos optado por el término de nacionalidades indias. Esta resolución ha sido meditada y no obedece a una sugerencia ajena, sino porque comprendemos que la categoría ‘nacionalidad’ expresa los aspectos económicos, políticos, culturales, lingüísticos de nuestros pueblos. Nos sitúa en la vida nacional e internacional (Karakras, 1984: 138).

Si aceptamos la propuesta de que el resurgimiento étnico obedece a un proyecto de larga duración que, a través de siglos y a pesar de los trastornos del dominio colonial y republicano, ha tenido diversas modalidades de expresión, cabe preguntarse ¿Cuál es el contenido económico-social de su movimiento? ¿Qué antiguas o nuevas utopías convocan hoy a las nacionalidades indias del Ecuador en su lucha por su emancipación? ¿Qué trama de antiguas alianzas interétnicas subyace detrás de las organizaciones indígenas? ¿Cuál es

---

la realidad plurinacional de país. El gobierno fue obligado a sentarse a la mesa de las negociaciones, abriéndose un diálogo entre éste y las organizaciones indígenas, que en los actuales momentos se mantiene vigente. Pueden verse las compilaciones de recortes de periódico de junio a diciembre publicadas por Aby Yala y también tres libros sobre la temática, el de la Comisión de Derechos Humanos (1990), de Fernando Rosero y Segundo Moreno, entre otros.

la relación entre las formas de organización ritual y las formas de organización indígenas modernas? ¿Cuál es el papel que juegan las comunidades en el proceso de organización india? ¿Cuáles son los mitos y símbolos que los aglutinan? ¿Qué nuevo tipo de autoridad y poder étnico los organiza? ¿Cómo se insertan en el sistema político? Preguntas y más preguntas por hacerse y absolver que nos revelan la densidad histórica y complejidad actual de este movimiento, su irrupción nada casual y la abrumadora precipitación del pasado en el presente. Nada de esto ha sido respondido satisfactoriamente aún. Por ahora, solo conocemos sus demandas formales a la sociedad, y fundamentalmente al Estado.

Autodefinidos como nacionalidades, los indios luchan actualmente por su autodeterminación, que involucra la conquista de una territorialidad, el derecho a su reconocimiento como pueblos distintos, “como entidades políticas en sí” (Moya, 1986: 9), el cambio del estatuto unitario del Estado por un estatuto multinacional y pluricultural, y la denuncia del racismo como ideología dominante. Al igual que en el pasado, la tierra se ha constituido en eje de esta lucha, evidenciándose como el referente crucial de la identidad étnica. Más aún,

[l]as luchas por la tierra se han ampliado a las luchas por el *territorio étnico ancestral*, la oposición a los procesos de colonización para ocupar las tierras ‘baldías’ o ‘vacías’, fundamentalmente en los espacios de foresta tropical (Idem.: 10).

Es en esta lucha por la territorialidad, en su demanda de territorios étnicos distintos donde se encuentra su posibilidad real de apropiación y redefinición de la etnicidad<sup>41</sup>. Pero al igual que ayer, hoy la “territorialidad simbó-

---

41 “Los pueblos indios tenemos que tomar alternativas de solución a los graves problemas que nos han creado y es hora de tomarlo con decisión y firmeza [...] Nuestros derechos a la tierra donde vivimos desde siglos, no pueden ser desconocidos por colonizadores [...] Es necesario terminar con el racismo imperante. Nadie tiene derecho de oprimir y despreciar al pueblo indio [...] Es necesario hacer conciencia, que nosotros somos pueblos que no hemos muerto ni desaparecido ante la historia, somos pueblos con cultura y civilización que tenemos derecho a la igualdad y libertad ante los pueblos del mundo [...] Esta es la causa fundamental de la [...] CONFENIAE, es la causa de la unidad verdadera. Es la causa de las nacionalidades indígenas amazónicas: de los Shuaras, Achuaras, Quichuas, Cofanes, Sionas, Huaoranis y Secoyas. Es la causa de los pueblos indios de Ecuador y América”. *En Amanecer Indio*, Año 1, No. 1, enero-marzo, 1983, p. 2.

lica”,<sup>42</sup> fuertemente arraigada en las nacionalidades indígenas, sobre todo de la Amazonía, choca con una noción estatal de territorialidad fundada en el derecho de conquista, actualmente traducida por parte de Estado burgués en la misma política de avasallamiento y destrucción de los pueblos indios de la Amazonía a través de políticas de colonización y “fronteras vivas”, de entrega de concesiones forestales y petroleras a grandes trasnacionales, de proyectos de cultivo de palma africana a grandes empresas capitalistas, políticas que atentan contra el territorio étnico ancestral y ponen en peligro la sobrevivencia de estos pueblos. Esto nos revela por qué los intentos de reformulación de la etnicidad al interior del Estado se quedaron a medio camino. Su fundamento: la vieja noción territorial de cuño colonial no fue de ninguna manera cuestionada.

Decía hace algunos años Gabriel Cevallos García: “El Ecuador no es un país de blancos, no es un país de montubios, no es país de indios, no es país de cholos; es país de ecuatorianos, simplemente” (1960: 301). Este pensamiento, afanado en negar la existencia del Otro en la sociedad ecuatoriana, parecería estar caduco ante la irrupción del movimiento indígena y de un nuevo pensamiento sobre lo andino que destaca su variedad y diversidad, e implícitamente afirma todo lo contrario: “El Ecuador es un país de nacionalidades indias, de mestizos, de cholos, de negros, de montubios, de blancos”. Sin embargo, con muy pocas excepciones, gran parte de las acciones estatales, las visiones e imágenes del poder, los discursos políticos de diversos organismos de la sociedad civil, el lenguaje cotidiano, los símbolos patrios, así como el clima intelectual y moral predominante, se conducen en el espíritu del conmovedor pensamiento de Cevallos García: “somos ecuatorianos, simplemente”.

A pesar de ello, la apropiación y redefinición de la etnicidad por parte de las nacionalidades indígenas desde los años 70, así como su lucha por una territorialidad han iniciado, en unos casos y profundizado en otros, la crítica y cuestionamiento a las vertientes y mitos a partir de los cuales la clase dominante quiso forjar la ecuatorianidad, planteándonos además un desafío: la re-

---

42 Guillermo Bonfil Batalla denomina como “territorialidad simbólica”, a la “memoria histórica de un territorio original [que] desempeña un papel ideológico de primera importancia para los grupos que han visto disminuidos sus espacios como efecto de la dominación colonial” y que “ensancha el estrecho ámbito controlado efectivamente por el grupo étnico” Véase (1981: 11-49).

formulación del problema de la aculturación,<sup>43</sup> del concepto de mestizaje como “blanqueamiento”,<sup>44</sup> del punto de partida de nuestra historia, de la vuelta a la unidad del mundo andino, desafío que nos remonta a los orígenes, a las preguntas iniciales: ¿qué somos y hacia dónde vamos?, enunciados ya no desde la visión del conquistador y sus felipillos, sino desde las “nuevas visiones de los vencidos”. Estamos volviendo a escuchar el sonido de nuestras voces terrígenas.

### **La crisis de 1981: viejos mitos, nuevas utopías**

Cuando a fines de enero de 1981 se produjo el conflicto fronterizo entre el Ecuador y el Perú, recordándonos que había viejas cuentas no saldadas, conflicto pronto conocido como la “guerra de Paquisha”,<sup>45</sup> todos estos inte-

---

43 Una nueva perspectiva de la aculturación nos presenta Nathan Wachtel en su clásico “Pensamiento Salvaje y Aculturación: el Espacio y el Tiempo en Felipe Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilazo de la Vega” (1973). Allí plantea que la noción de aculturación por lo general comporta “una hipótesis histórica de supremacía” por lo que tiende a vérsela unilateralmente. Al analizar el pensamiento de Guamán Poma él propone restablecer el equilibrio. El pensamiento de Guamán Poma es el “[...] ejemplo de una aculturación donde los elementos occidentales están como absorbidos por el sistema de pensamiento indígena que, al precio de una serie de adaptaciones y transformaciones, logra conservar su estructura original [...]”. Y en sus conclusiones, después de un rico y sugerente análisis arriba a la tesis de que en Guamán Poma “[...] los aportes de la cultura occidental están subordinados al mecanismo de una lógica preexistente, que sobrevive a los trastornos de la Conquista” (Véase pp 168 y 226-227). El resurgimiento étnico plantea la urgencia de reformular, en la línea propuesta por Wachtel, el problema de la aculturación de los sectores populares en sociedades como la ecuatoriana en donde la densidad histórica de la cultura indígena se muestra vigorosa.

44 La noción de mestizaje como “blanqueamiento” está vigente en el pensamiento de la masa, la intelectualidad e incluso el movimiento indio. Es común que se hable e incluso se escriba sobre la sociedad “blanco-mestiza” asimilándola a la “sociedad nacional”. Esta noción nos muestra la hegemonía de la ideología del mestizaje como “blanqueamiento” de herencia colonial. Urge reformular esta noción en todos los niveles.

45 El 22 de enero una aeronave peruana voló sobre los puestos ubicados al lado oriental de la Cordillera del Cóndor y más tarde disparó hiriendo a un teniente de aviación. El 28 de enero el ejército peruano atacó 8 veces el puesto de Paquisha ocasionando dos bajas ecuatorianas. Presionaba para que el ejército ecuatoriano retroceda sus destacamentos militares hacia la cordillera occidental. Intensas negociaciones internacionales. 30 y 31 de enero: nuevo bombardeo a Paquisha. 2 de febrero: se acuerda cese de fuego. El 19 de febrero el ejército peruano realiza simulacros de catástrofes cerca de Piura y el 20 del mismo mes ata-

rrogantes y problemas se pusieron en juego: ¿Cuál era el punto de partida de nuestra historia? ¿De qué unidad del mundo andino se hablaba? ¿Qué territorialidad y etnicidad se defendía?

Nuevamente, como en 1941, la sensación de vulnerabilidad territorial, de desaparición como país, se cernió como posibilidad,<sup>46</sup> nuevamente el Mi-

---

can a tropas ecuatorianas en Mayayco rompiendo la tregua. Se produce bombardeo repetido y un desembarco de 100 soldados peruanos que toman los destruidos campamentos ecuatorianos. El 21 de febrero continúan los combates y las FF.AA. peruanas anuncian que tomarán acción en territorio ecuatoriano. Perú buscaba la colocación definitiva de hitos fronterizos en una zona en la que, según tesis del Estado ecuatoriano, el Protocolo de Río es inejecutable al no existir en la realidad los hitos que nombra ese documento. Roldós ordena repliegue de fuerzas militares. Luego de una reunión entre jefes militares de los dos países y del cumplimiento del cese del fuego, el 2 de abril se normalizaba el tránsito por la frontera. Para Claudio Mena la situación limítrofe con el Perú en el sector de la Cordillera del Cóndor es hoy más difícil que antes, dado que el ejército peruano mantiene las ubicaciones en la vertiente oriental de la Cordillera del Cóndor, que antes la tenía el país, y emprenderá la política de fronteras vivas. Véase Claudio Mena (1981: 130-131). Sobre el conflicto fronterizo de Paquisha hay algunas obras escritas. Entre las principales véase: Alfonso Barrera Valverde (1982); Claudio Mena (1981); Francisco San Pedro (1983). Las razones del conflicto expuestas por Mena son: a) la existencia de petróleo en la vertiente oriental de la Cordillera del Cóndor; b) la crisis económica-política y moral del Perú. La guerra con Ecuador le concedía una tregua a su situación económica interna; c) la posible intervención del gobierno ecuatoriano proclamando la nulidad del Protocolo de Río de Janeiro desde los destacamentos militares ubicados en la vertiente oriental de la Cordillera del Cóndor meses antes, con motivo de la conmemoración del 39 aniversario de la firma del Protocolo de Río de Janeiro (Véase pp 33-68). Por su parte, el ex Canciller Barrera Valverde expone las siguientes razones: a) restaurar el prestigio del gobierno, fuertemente erosionado y evadir una investigación del Congreso Peruano sobre negociado de armas; b) intentos golpista por parte de un grupo militar interesado en forjar una victoria sobre Ecuador; c) crisis económica y política peruana. Convenía desviar la atención pública hacia un asunto internacional y unir al país en torno al gobierno; d) intento de demarcar definitivamente la frontera. Es curioso que ninguno de los autores mencionados haga referencia al cambio que había sufrido la política norteamericana hacia América Latina: el 20 de enero se posesionó Ronald Reagan como Presidente de EE.UU. Sobre la política del imperalismo frente al gobierno de Roldós véase el artículo de Jaime Galarza Zavala (1981: 107-112).

46 “Si la Resolución de la OEA se hubiese conformado con ser un texto más, si no hubiera confiado a Argentina, Brasil, Chile y Estados Unidos, las diligencias para preservar el cese de fuego y para obtener resultados pacíficos, *la visión actual de la geografía política de Sudamérica sería distinta*. Y el Ecuador estaría sencillamente postrado”. Testimonio que nos revela la persistente vulnerabilidad territorial del Ecuador. Véase Barrera Valverde (1982: 47).

to del Señorío sobre el Suelo se medía con la atávica idea de la imposibilidad de vencer la geografía; nuevamente la Conquista y la Colonia aparecían como vías de resurrección nacional y el Incario – el Perú – como su muerte; nuevamente la noción dominante de territorialidad se imponía en la sociedad y la convocaba a su movilización.

Alrededor de los mitos originarios se cohesionó durante esos días a la población, dando una respuesta compacta, unitaria y el Estado burgués lució un esplendor hegemónico momentáneo. Habíamos crecido, nos habíamos integrado en todos esos años, sin duda<sup>47</sup>. Pero el signo de esta unión, de esta cohesión, paradójicamente volvía a ser la memoria de la Conquista. Tal como en el pasado, el alegato presentado por nuestros diplomáticos en los foros internacionales acerca de los derechos territoriales del Ecuador se fundamentó en la herencia legada por los conquistadores españoles<sup>48</sup> y en el divorcio del

47 Dice Claudio Mena: “Gracias a este conflicto, el Ecuador descubrió que había formado y robustecido a lo largo de su historia un concepto de nación”. Y más adelante matiza: “Me refiero, naturalmente, a las poblaciones urbanas, ya que en nuestros campos el campesino y el indígena no están integrados al sentimiento colectivo de nación” (1981: 9). En su libro, Barrera Valverde dice textualmente “[...] lo que en 1981 sirvió para defender al Ecuador fueron, no las armas sino el espíritu del soldado, compañero del civil; la infraestructura que permitía menos difíciles accesos del proveedor al sitio donde estaban los hombres en el conflicto; la mayor fortaleza social y económica del país; la mentalidad madura y equilibrada de los altos jefes. No fue sofisticación bélica alguna lo que nos defendió. No habíamos descontado la desproporción bélica de 1941. Sí habíamos, en cambio, superado mucho del abismo que económicamente diferenciaba al Ecuador de 1941 con el Perú de tal año. Por suerte, no habíamos crecido como potencia militar. Habíamos hecho algo mejor: *crecer como Nación*” (1982: 38 e/n). Permanentemente alude Barrera a la unidad de la población en torno al Estado, revelando, además la existencia de una clase política con un mayor desarrollo de la conciencia nacional, intelectuales orgánicos ¡al fin! de un Estado burgués modernizado. Esta mayor capacidad hegemónica de la clase y del Estado permitieron que los resultados del conflicto, definitivamente desfavorables para el Ecuador, pues militarmente el ejército fue derrotado, no se tradujeran en una desmoralización del país. Al contrario, el gobierno de Roldós sacó ventaja de las gestiones diplomáticas en las que el gobierno del Ecuador tomó la delantera al del Perú.

48 “[...] el diferendo del Ecuador con el Perú sobrepasaba las dimensiones de un área determinada, constaba, junto a otros casos conocidos, entre las discusiones sobre dignidad y soberanía [...], involucraba de tal manera *el destino histórico del descubridor de un río sobre la cuenca descubierta y evangelizada por él* [...] No dejé de hacer esta aclaración en mis diálogos internacionales [...]” Barrera (1982: 44).

mundo andino<sup>49</sup>. Es decir, precisamente en aquella doble herencia que históricamente nos había impedido construir una imagen positiva de comunidad nacional. Era como si para existir tuviéramos que negarnos.

Remozados así en la “Guerra de Paquisha”, los viejos mitos de las clases dominantes se enfrentaban, sin embargo, a nuevas utopías, a nuevos sueños, que, desde las “nuevas visiones de los vencidos”, estaban naciendo de las profundidades de la sociedad, mitos y utopías cuya acumulación histórica distinta y cuya antagónica visión de la territorialidad y la etnicidad nos revelaban que el Ecuador de las últimas décadas del siglo XX era todavía una nación en ciernes.

Quito, marzo de 1992

---

49 Las “causas mediatas e inmediatas” del conflicto de 1981 “[...] planteaban la prepotencia del armamentista contra la resentida memoria del despojado que, bajo la solapa del escarmiento, volvía a ser agredido.” (*Idem.*: 32)

# FUENTES CONSULTADAS Y CITADAS

## Libros, Artículos, Tesis, Ponencias

ABERCROMBIE, Thomas

1991(a) "To be Indian, to be Bolivian". En Urban y Sherzar (Eds), *Nation-States and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press) pp 95-128

1991(b) "Articulación doble y etnogénesis". En Segundo Moreno y Frank Salomon (Comps), *Reproducción y Transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX* (Quito: Abya Yala-MLAL) pp 197-212

1993 "Caminos de la memoria en un cosmos colonizado. Poética de la bebida y la conciencia histórica en K'ulta". En T. Saignes (Comp), *Borrachera y Memoria* (Lima: HISBOL-IFEA) pp 139-170

ADOUM, Jorge Enrique

2000 *Ecuador: Señas Particulares* (Quito: Eskeletra Editorial) 2da. Edición

AGUADO M., José

s/f *Despierta, ecuatoriano, que ya está aquí el XXI. Carta a mis amigos de Ecuador, de cara al milenio que se acerca* (Quito: Ed. Temístocles Hernández, s/f)

ALBORNOZ, Oswaldo

1971 *Las Luchas Indígenas en el Ecuador* (Guayaquil: Editorial Claridad)

ALLUP, Leopoldo

1986 "La Ética Católica y el Espíritu del Caciquismo". En *Poder y Dominación. Perspectivas Antropológicas* (Caracas: URSHAC, El Colegio de México)

---

ALMARAZ PAZ, Sergio

1987 *El Poder y la Caída. El Estaño en la Historia de Bolivia* (La Paz: Editorial Amigos del Libro)

ALMEIDA, Ileana

1981 "El Problema de lo Nacional en el Ecuador", *Revista Ciencias Sociales* (Quito) III, 12, pp 158-166

1984 "La cuestión indígena como cuestión nacional", *Antropología. Cuadernos de Investigación* (Quito, PUCE) 2, 1984

1988 "Nacionalidades, culturas y lenguas en el Ecuador". En Ivan Carvajal et al, *Historia, Cultura y Política en el Ecuador* (Quito: IDIS-El Conejo)

1994 "Pueblos Indios". En Varios, *Léxico Político Ecuatoriano* (Quito: ILDIS)

ALMEIDA, José

1999 "Racismo, construcción nacional y mestizaje". En José Almeida (Comp), *El Racismo en las Américas y el Caribe* (Quito: Dpto. de Antropología, PUCE, Abya Yala) 189-217

ALMOND, Gabriel y Sidney VERBA

1963 *The Civic Culture* (Princeton: Princeton University Press)

ALONSO, Jorge y Manuel RODRIGUEZ LAPUENTE

1990 "La cultura política y el poder en México". En Hugo Zemelman (Coord), *Cultura y Política en América Latina* (México: Siglo XXI, UNU)

ALTAMIRANO, Hugo

1996 "Identidad nacional y mestizaje". En Corporación SAG, Fundación FEDIAM, *La identidad de los ecuatorianos un problema nacional*, Colección SAG 95, Serie Ecuador Mestizo, Vol 9 (Quito: Redigraf) 1-10

ANDERSON, Benedict

1987 *Imagined Communities* (London: Verso)

AYALA, Enrique (Ed)

1983/1995 Nueva Historia del Ecuador (Quito: CEN) 14 volúmenes

1983/1995 "Periodización de la Historia del Ecuador". En E. Ayala (Edit), *Nueva Historia del Ecuador* (Quito: CEN) Vol 13

BARRERA VALVERDE, Alfonso

1982 *Hombres de Paz en Lucha* (Quito: Ediciones y Distribuciones J.L.I)

BARTH, Fredrik

1975 "Introducción". En F. Barth, *Los Grupos Etnicos y sus Fronteras* (México: FCF)

BARTRA, Roger

1989 "La crisis del nacionalismo en México", *Revista Mexicana de Sociología* (México) 3, LI, julio-septiembre

BASAVE BENITEZ, Agustín

1992 *México Mestizo. Análisis del Nacionalismo Mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez* (México: FCE)

- BAUER, Otto  
 1979 *La Cuestión de las Nacionalidades y la Socialdemocracia* (México: Siglo XXI)
- BELOTE, Linda Smith y Jim BELOTE  
 2000 "Fuga desde abajo: cambios individuales de identidad étnica en el sur del Ecuador". En A. Guerrero (Comp), *Etnicidades* (Quito: FLACSO) 81-118
- BELTRAN ANTOLIN, Joaquín  
 1990 "La Identidad Nacional en el Alto Vinalopó (País Valenciano)". En Josepa Cucó, Joan S. Pujadas (Coords), *Identidades Colectivas, Etnicidad y Sociabilidad en la Península Ibérica* (Valencia: Generalitat Valenciana) pp 101-105
- BENEDICT, Ruth  
 1974 *El Crisantemo y la Espada. Patrones de la Cultura Japonesa* (Madrid: Alianza Editorial)
- BIAGINI, Hugo E.  
 1989 "La identidad, un viejo problema visto desde el nuevo mundo", *Nueva Sociedad* (Caracas) 99, enero-febrero, pp 96-103
- BONFIL BATALLA, Guillermo  
 1977 "El concepto de Indio en América: una categoría de la situación colonial", *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (México) XXXIX, 48, pp 17-31
- BONILLA, Adrián  
 s/f "Conceptos, Tradiciones y Leyendas. Notas para pensar la cultura política en América Latina y Ecuador" (mimeo inédito proporcionado por el autor)
- BONILLA, Heraclio  
 1976 "El Area Andina como Situación y como Problema". Ponencia. Primer Encuentro de Científicos Sociales del Area Andina, Quito, 17-19 de diciembre  
 1982 "Etnia, Región y la Cuestión Nacional en el Area Andina". En *Indianité, Ethnocide et Indigenisme en Amerique Latine* (Paris: CNRS, GRAL) pp 59-77  
 1990 "Los legados y las innovaciones: los Andes Contemporáneos". En Bonilla et al, *Los Andes: el Camino del Retorno* (Quito: FLACSO) pp 47-51
- BOROJOV, Ber  
 1979 *Escritos sobre nacionalismo y lucha de clases 1905-1917* (México: Pasado y Presente)
- BRAUDEL, Fernand  
 1990 *L'Identité de la France. Espace et Histoire* (Paris: Flammarion)  
 1990 *L'Identité de la France. Les Hommes et les Choses* (Paris: Flammarion) Tomo I

- 1990 *L'Identité de la France. Les Hommes et les Choses* (Paris: Flammarion) Tomo II
- BRUNNER, José Joaquín
- 1990 "Chile: entre la cultura autoritaria y la cultura democrática". En Huzo Zimmelman (Coord), *Cultura y Política en América Latina* (México: Siglo XXI-UNU)
- BURGA, Manuel
- 1988 *Nacimiento de una Utopía. Muerte y Resurrección de los Incas* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario)
- 1990(a) "La Región Andina: Integración, Desintegración. ¿Historia hacia adentro o historia hacia afuera?". En Bonilla et al, *Los Andes: el Camino del Retorno* (Quito: FLACSO)
- 1990(b) "La Emergencia de lo Andino como Utopía (s XVI)". En Bonilla et al, *Los Andes: el Camino del Retorno* (Quito: FLACSO)
- BUSTAMANTE, Teodoro
- 1992 "Identidad, Democracia y Ciudadanía". En José Sánchez Parga, *Identidades y Sociedad* (Quito: CELA-PUCE) pp 43-76
- CALDERON, Fernando y Mario DOS SANTOS
- 1987 "Movimientos Sociales y Gestación de Cultura Política. Pautas de Interrogación". En Norbert Lechner (Editor), *Cultura Política y Democratización* (Santiago: CLACSO-FLACSO-ICI)
- CARRASCO, Adrian, VINTILLA, María Augusta y Cecilia SUAREZ
- 1985 *Literatura y Cultura Nacional en el Ecuador* (Cuenca: IDIS)
- 1988 "La Crisis de la Sociedad y la Cultura: la Búsqueda de una Nueva Ecuatorianidad", Ponencia, II Encuentro de Historia Económica, CIC-BCE, Quito, julio, 1988
- CARRION, Benjamín
- 1986 *Atahuallpa* (Quito: Editorial El Conejo)
- 1978 "José Carlos Mariátegui". En María Wiesse, comp. *José Carlos Mariátegui* (Lima: Amauta, pp 87-100) 6ta. Ed.
- 1975 "Guillermo Bossano Interroga a la Patria". Introducción al libro de Guillermo Bossano, *Viscitudes de la Nacionalidad Ecuatoriana* (Quito: CCE, pp 11-17) 3ª. Edición.
- 1958 *El Nuevo Relato Ecuatoriano* (Quito: CCE)
- s/f *Cartas al Ecuador* (Quito: Editorial Gutemberg)
- CARVAJAL, Iván
- 1994 "Conversaciones sobre lo Barroco", *Nariz del Diablo* (Quito) 20, mayo 1994, pp 92-93
- CASAGRANDE, Joseph B.
- 1984 "Estrategias para Sobrevivir: los Indígenas de la Sierra" En Manuel Naranjo et al, *Temas sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana* (Quito: EDUC, pp 75-104) 2da. Ed.

- CASTELLS, Manuel  
 1998 "Paraísos comunales: Identidad y sentido en la sociedad red". En M. Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Tomo II, "El Poder de la Identidad". (Madrid: Alianza Editorial) 27-90
- CDDH  
 1990 *Levantamiento Indígena y la Cuestión Nacional* (Quito: Ediciones Abya Yala-CDDH)
- CEDESUR  
 1995 *Imágenes. La Guerra del 95* (Quito: CEDESUR-Kipu Ediciones)
- CEVALLOS GARCÍA, Gabriel  
 1960 *Visión Teórica del Ecuador* (Puebla-México: Ed. J.M. Cajica, Biblioteca Ecuatoriana Mínima)
- CHAVEZ, Leo R.  
 1991 "'Seguir Adelante'. La ética empresarial y el comportamiento político entre los tejedores comerciantes de Otavalo". En J. Ehrenrich (Comp), *Antropología Política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas* (Quito: Abya Yala) pp 191-224
- CLARK, Kim  
 1999 "Indigenistas, Indios e Ideologías Raciales en el Ecuador (1920-1940)". *Iconos* (Quito: FLACSO) 7, abril, pp 78-85
- COBA ANDRADE, Carlos Alberto  
 1987 "El Ecuador, una Nación Heterogénea". En Varios, *Ecuador Indígena. Simbolismo y Cotidianeidad* (Quito: IOA-Abya Yala)
- COHEN, Anthony P.  
 1989 *The Symbolic Construction of Community* (Great Britain: Routledge)
- COLOMBRES, Adolfo (Comp)  
 1977 *Hacia la Autogestión Indígena* (Quito: Ediciones El Sol)
- CONNOR, Walter  
 1998 *Etnonacionalismo* (Madrid: Trama Editorial)
- COSTALES, Jaime  
 2000 *¿Por qué te amo País? Del derrotismo a la esperanza activa* (Quito: IEAG, PUCE)
- COTLER, Julio  
 1978 *Clases, Estado y Nación en el Perú* (Lima: IEP)
- CRESPO TORAL, Hernán  
 1984 "El País y su identidad cultural", *Revista Cultura* (Quito, BCE) 18 (b) pp 489-500
- CUADERNOS DE NUEVA  
 1983 *La Cuestión Indígena en el Ecuador* (Quito) 7
- CUADRA, Pablo Antonio  
 1978 *El Nicaragüense* (Centroamérica: EDUCA)

- CUEVA, Agustín  
1976 *Entre la Ira y la Esperanza* (Quito: Ediciones Solitierra)
- DEGREGORI, Carlos Iván  
s/f *Indigenismo, Clases Sociales y Problema Nacional. La discusión sobre el "Problema Indígena" en el Perú* (Lima: CELATS)
- DE Ipola, Emilio y Liliana DE RIZ  
1982 "Un juego de 'Cartas Políticas'. Intelectuales y Discurso Autoritario en la Argentina Actual". En Daniel Camacho et al, *América latina: Ideología y Cultura* (San José, Costa Rica: Ediciones FLACSO, PP 83-107)
- DE LA CUADRA, José  
1958 *Obras Completas* (Quito: CCE)
- DE LA PEÑA, Guillermo  
1992 "El Empeño Pluralista: La Identidad Colectiva y la Idea de Nación en el Pensamiento Antropológico". En Cecilia Noriega Elío (Comp), *El Nacionalismo en México* (Zamora: El Colegio de Michoacán) pp 113-139
- DE LA TORRE E., Carlos  
1996 *El racismo en Ecuador. Experiencias de los indios de clase media* (Quito: CAAP)  
1996b *Un solo toque: Populismo y Cultura Política en Ecuador* (Quito: CAAP)
- DELLEUZE, Gilles  
1987 "Un Nuevo Cartógrafo". En Gilles Delleuze, *Foucault* (México, Paidós)
- DEUTSCHER, Eckhard  
1989 "La búsqueda de la Identidad en Latinoamérica como problema pedagógico", *Revista Mexicana de Sociología* (México) 3, LI, julio-septiembre
- DE ZUTTER, Pierre  
1989 *Mitos del Desarrollo Andino* (La Paz: HISBOL)
- DIARIO HOY  
1995 *La Guerra del Alto Cenepa* (Quito: Edimpres) 2
- DOLLFUS, Oliver  
1981 *El Reto del Espacio Andino* (Lima: IEP)
- DONOSO PAREJA, Miguel  
2000 *Ecuador: Identidad o Esquizofrenia* (Quito: Eskeletra Editorial) 2da. Edición
- ECHEVERRÍA, Bolívar  
1994 "El Ethos Barroco", *Nariz del Diablo* (Quito) 20, mayo 1994, pp 27-45
- ESPINOSA APOLO, Manuel  
s/f *Los Mestizos Ecuatorianos y las señas de identidad cultural* (Quito: Trama-social editorial, Taller de Estudios Andinos)
- EVERS, Tilman  
1979 *El Estado en la Periferia Capitalista* (México: Siglo XXI)

FERNANDEZ, James

1993 "La misión de la metáfora en la cultura expresiva", *Agora* (Universidad de Santiago de Compostela) 12, 1

FERNANDEZ DE CORDOVA, Carlos F.

1994 "Simulacra Divina. Cuerpo, Visión e Imagen en la Religiosidad Barroca", *Nariz del Diablo* (Quito) 20, mayo 1994, pp 47-63

FERNANDEZ RETAMAR, Roberto

1974 *Calibán* (México: Editorial Diógenes S.A.) 2da edición

FLORES GALINDO, Alberto

1987 *Buscando un Inca* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario)

FLORES, Inés

1996 "Un título profano para un asunto profundo". En Corporación SAG, Fundación FEDIAM, *La identidad de los ecuatorianos un problema nacional*, Colección SAG 95, Serie Ecuador Mestizo, Vol 9 (Quito: Redigraf, 1996) 301-302

FORSYTHE, Diana

1989 "German Identity and the Problem of History". En Tonkin, MacDonald y Chapman (Eds), *History and Ethnicity* (Great Britain: Routledge) pp 137-156

FOUCAULT, Michel

1979 *Microfísica del Poder* (Madrid: Las Ediciones de la Piqueta) 2da Edición

1985 *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión* (México: Siglo XXI)

FRANK, Erwin

1991 "Movimiento Indígena, Identidad Etnica y el Levantamiento". En Varios, *Indios* (Quito: ILDIS, El Duende, Abya Yala)

FRANKLIN, Albert B.

1984 *Ecuador: Retrato de un Pueblo* (Quito: CEN)

FRASER, Nancy

1997 *Justicia Interrupta* (Colombia: Siglo del hombre Editores).

GALARZA ZAVALA, Jaime

1981 "Jaime Roldós o la tragedia del pueblo". En "¡Viva la Patria!" (Quito, El Conejo)

GARCIA CASTRO, María

1993 "Identidad Nacional y Nacionalismo en México", *Sociológica* (México) 8, 21, enero-abril

GARRETON, Manuel Antonio

1991 "Cultura Política y Sociedad en la Construcción Democrática" (Santiago: FLACSO, Documento de Trabajo, Serie Estudios Sociales No. 6)

GEERTZ, Clifford

1989 *El Antropólogo como Autor* (Barcelona: PAIDOS)

1990 *La Interpretación de las Culturas* (España: GIDESIA)

GELLNER, Ernest

1988 *Naciones y Nacionalismo* (Madrid: Alianza Editorial)

GIMENEZ, Gilberto

1993 "Apuntes para una teoría de la identidad nacional", *Sociológica* (México) 8, 21, enero-abril

s/f "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa". Instituto de Investigaciones Sociales (fotocopia, s/l, s/e)

GONZALEZ, Fernán E.

s/f "Un Estado en Construcción", *Análisis* (Bogotá, CINEP) Documentos Ocasionales No. 53

GRAMSCI, Antonio

1975 *Literatura y Vida Nacional* (México: Juan Pablos)

1976 *Los Intelectuales y la Organización de la Cultura* (México: Juan Pablos)

1976 *Notas sobre Maquiavelo, sobre la Política y sobre el Estado Moderno* (México: Juan Pablos)

GUERRA CACERES, Alejandro

1987P *áginas olvidadas de Joaquín Gallegos Lara* (Guayaquil: Editorial de la Universidad de Guayaquil)

GUERRERO, Andrés

1990 *Curagas y Tenientes Políticos: la Ley de la Costumbre y la Ley del Estado (Otavalo 1830-1875)* (Quito: El Conejo)

1991 *La Semántica de la Dominación. El Concertaje de Indios* (Quito: Ediciones Libri Mundi)

1994 "Una Imagen Ventrílocua: el Discurso Liberal de la 'Desgraciada Raza Indígena' a fines del Siglo XIX". En Blanca Muratorio (Comp), *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indios Ecuatorianos. Siglos XIX y XX* (Quito: FLACSO)

2000 "Estudio introductorio". En A. Guerrero (Comp), *Etnicidades* (Quito: FLACSO) 9-60)

s/f "La Desintegración de la Administración Étnica en el Ecuador. De sujetos-indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990 (mimeo inédito)

GUTIERREZ, Daniel

1992 "Un Asedio al Tema de las Identidades". En Sánchez Parga et al, *Identidades y Sociedad* (Quito: CELA-PUCE) pp 85-93

HARVEY, Penélope

1993 "Género, Comunidad y Confrontación. Relaciones de Poder en la Embriaguez en Oncogate, Perú". En T. Saignes (Comp), *Borrachera y Memoria* (Lima: HISBOL-IFEA) pp 171-185

- HEATH, Dwight B.  
 1993 "Borrachera Indígena, Cambio de Concepciones. Comentario en torno a Borrachera y Memoria". En T. Saignes (Comp), *Borrachera y Memoria* (Lima. HISBOL-IFEA) pp 171-185
- HENDRICKSON, Carol  
 1991 "Images of the Indian in Guatemala: the Role of Indigenous Dress in Indian and Ladino Constructions". En Urban y Sherzer (Eds), *Nation-States and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press) pp 286-306
- HOBSBAWN, Eric  
 1991 "Identidad", *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid) 3, mayo, 5-17  
 1991a *Naciones y Nacionalismo desde 1780* (Barcelona: Editorial Crítica)  
 1991b "Inventando Tradiciones", *Memoria* (Quito) 2, 2, noviembre, pp 91-106
- HOROWITZ, Donald I.  
 1975 "Ethnic Identity". En Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan, *Ethnicity Theory and Experience* (USA: Harvard University Press) pp 111-140
- HURTADO, Osvaldo  
 1994 "Cultura política". En ILDIS (Edit), *Léxico Político Ecuatoriano* (Quito: ILDIS)
- IBARRA, Alicia  
 1986 *Los Indígenas y el Estado en el Ecuador: la Práctica Neoindigenista* (Tesis de Licenciatura: Escuela de Sociología, UCE, Quito)
- IBARRA, Hernán  
 1999 "Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador", *Ecuador Debate* (Quito, CAAP) 48, diciembre, 71-94  
 1998 *La otra cultura. Imaginarios, mestizaje y modernización* (Quito: Marka, Abya Yala)  
 1992 "El laberinto del mestizaje". En Sánchez Parga et al, *Identidades y Sociedad* (Quito: CELA-PUCE) pp 95-123  
 1991 "La identidad devaluada de los 'modern indians'". En Varios, *Indios* (Quito: ILDIS, El Duende, Abya Yala)
- IZKO, Xavier  
 s/f "Identidad y Violencia en los Andes" (mimeo proporcionado por el autor)  
 1986 "Comunidad Andina: Persistencia y Cambio", *Revista Andina* (Cusco) 4, 1, julio
- JACOB, Jean-Pierre  
 1986 "Producción de la Identidad y Poder en el Perú". En Varios, *Identidades Andinas y Lógicas del Campesinado* (Lima: Mosca Azul)

- JARAMILLO ALVARADO, Pío  
 1983 *El Indio Ecuatoriano* (Quito: CEN)
- IJON Y CHILUISA, Jacinto  
 1999 *Longos. Una crítica reflexiva e irreverente a lo que somos* (Quito: Abya Yalla, FIAAM) 3a. Ed.
- JURADO NOBOA, Fernando  
 1996 "El lado serio de la pendejería. El pendejo como trance en el desarrollo de la quiteñidad". En Corporación SAG, Fundación FEDIAM, *La identidad de los ecuatorianos un problema nacional*, Colección SAG 95, Serie Ecuador Mestizo, Vol 9 (Quito: Redigraf) 306-309
- KARAKRAS, Ampam  
 1982 "Las Nacionalidades Indias y el Estado Ecuatoriano", *Revista Cultura* (Quito, BCE) 18(a), pp 137-145
- KIM, Young C.  
 1964 "The Concept of Political Culture in Comparative Politics", *The Journal of Politics*, XXVI, 2, mayo, pp 313-337
- KINGMAN GARCÉS, Eduardo  
 1998 "La identidad perdida de los ecuatorianos". *Iconos* (Quito, FLACSO) 7, abril, 108-117
- KOROVKIN, Tanya  
 1993 "Los Indígenas, los Campesinos y el Estado: el Crecimiento del Movimiento Comunitario en la Sierra Ecuatoriana" (Quito: FLACSO, Documento de Trabajo No. 11)
- LARRAIN, Jorge  
 1996 *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina* (Chile: Editorial Andrés Bello)
- LAUER, Mirko  
 1990 "Cultura Política y Democracia Representativa en Perú". En H. Zelman (Coord), *Cultura Política en América Latina* (México: Siglo XXI, UNU)
- LECHNER, Norbert  
 s/f "¿Responde la Democracia a la Búsqueda de Certidumbre?". En N. Lechner, *Los Patios Interiores de la Democracia* (s/l: FLACSO)
- 1987 "Presentación". En N. Lechner (Edit), *Cultura Política y Democratización* (Santiago de Chile: CLACSO-FLACSO-ICI)
- 1987 "La democratización en el contexto de una cultura post moderna". En N. Lechner (comp), *Cultura Política y Democratización* (Santiago de Chile: FLACSO-CLACSO-ICI)
- LENIN, Vladimir Ilich  
 1970 "Notas críticas sobre el problema nacional". En Lenin, *Obras Completas* (Buenos Aires: Cartago)

- 1970 "El derecho de las naciones a la autodeterminación". En Lenin, *Obras Completas* (Buenos Aires: Cartago)
- LENTZ, Carola  
 2000 "La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana". En A. Guerrero (Comp), *Etnicidades* (Quito: Abya Yala) 201-233
- LEON, Jorge  
 1994 *De Campesinos a Ciudadanos Diferentes. El Levantamiento Indígena* (Quito: Abya Yala)
- LEON, Rosario  
 1990 "La Cultura Política del Nacionalismo Revolucionario y la Cultura como Política en Bolivia". En Hugo Zimmelman (Coord), *Cultura y Política en América Latina* (México: Siglo XXI, UNU)
- LOPEZ DE LA ROCHE, Fabio  
 1989 "El Análisis Cultural aplicado a la Ciencia Política. Consideraciones Teórico-conceptuales acerca del Estudio de la 'Cultura Política'", *Controversia* (Bogotá, CINEP) II, 153-154, octubre  
 1990 "Cultura política de las clases dirigentes en Colombia: permanencias y rupturas", *Controversia* (Bogotá, CINEP), 162-163, diciembre  
 s/f "Colombia o el camino tortuoso de la identidad", *Análisis* (Bogotá, CINEP) Documentos Ocasionales, No. 53
- LUMBRERAS, Luis  
 1990a "Consideraciones preliminares para la crítica de la razón colonial". En Bonilla et al, *Los Andes: el Camino del Retorno* (Quito: FLACSO) pp 55-69  
 1990b "Los Andes antes de 1532". En Bonilla et al, *Los Andes: el Camino del Retorno* (Quito: FLACSO) pp 21-24
- LUXEMBURGO, Rosa  
 1979 *La Cuestión Nacional y la Autonomía* (México: Pasado y Presente)
- MAIGUASCHA, Juan  
 1976 "El Historiador como científico social y su papel en el análisis de los problemas económicos, sociales y políticos de la América Latina y del Ecuador". En A. Cueva et al, *Política y Sociedad* (Quito: Solitierra) pp 95-141
- MAIWARING, Scott y Eduardo VIOLA  
 1985 "Los Nuevos Movimientos Sociales, las Culturas Políticas y la Democracia: Brasil y Argentina en la Década de los ochenta", *Revista Mexicana de Sociología* (México) XLVII, 4, octubre-diciembre
- MALDONADO, Luis et al  
 1981 *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso Organizativo* (Quito: Ediciones TINKUI-CONAIE)

MANSILLA, H.C.F.

- 1988 "La herencia ibérica y la persistencia del autoritarismo en América Latina", *Revista Occidental* (IICLA, Tijuana)

MARIATEGUI, José Carlos

- 1975 *Peruanicemos al Perú* (Lima: Amauta)  
1976 *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*

MARTIN, Gerald

- 1989 "Myths of the Mestizo Continent". En G. Martin, *Journey Through the Labyrinths. Latin American Fiction in the Twentieth Century* (London-New York: Verso)

MARTIN-BARBERO, J. y Margarita GARRIDO

- 1990 "Notas sobre cultura política y discursos sociales en Colombia". En H. Zemelman (Coord), *Cultura y Política en América Latina* (México: Siglo XXI, UNU)

MARTINEZ ESTRADA, Ezequiel

- 1985 *Radiografía de la Pampa* (Buenos Aires: Lozada)

MARX, Carlos y Federico ENGELS

- 1979 *Imperio y Colonia. Escritos sobre Irlanda* (México: Pasado y Presente)

MAUGE, René

- 1982 "Reagan y su desprecio por la paz mundial". En Arnaldo Bocco et al, *La Guerra Total* (Quito: Editorial El Conejo pp 219-234)

MAYA, Milton

- 1994 "La corrupción, parte vital de la economía", *Ecuador Debate* (CAAP, Quito) 33, diciembre

MENA, Claudio

- 1981 *Paquisha toda la verdad* (Quito: Letranueva)

MERCADO JARRIN, Edgardo

- 1981 *El Conflicto con Ecuador* (Lima: Ediciones Rikchay)

MOISES, José Alvaro

- 1988 "Sociedad civil, cultura política y democracia. Los obstáculos de la transición política", *Revista Mexicana de Sociología* (México) 3, L, julio-septiembre

MONTOYA, Rodrigo y Luis Enrique López (Edits)

- 1988 *¿Quiénes somos? El Tema de la Identidad en el Altiplano* (Lima: Mosca Azul)

MORANDE, Pedro

- 1984 *Cultura y Modernización en América Latina* (Santiago: Encuentro Ediciones)

MORENO YANEZ, Segundo

- 1988b "La sociedad indígena y su articulación a la formación socioeconómica colonial en la Audiencia de Quito". En E. Ayala (Edit), *Nueva Historia del Ecuador* (Quito: CEN-Grijalbo) Vol 5

- 1988a "Formaciones políticas tribales y señoríos étnicos". En Enrique Ayala (Edit), *Nueva Historia del Ecuador* (Quito: CEN-Edit Grijalbo) III, pp 9-134
- 1976 *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito desde Comienzos del Siglo XVIII hasta Finales de la Colonia* (Bonn: Estudios Americanista de Bonn)
- MORENO, Segundo y José FIGUEROA
- 1990 *El Levantamiento Indígena del Inti Raymi de 1990* (Quito: FESO-Abya Yala)
- MOREANO, Alejandro
- 1994 "Política, Discursos y Escenarios Culturales", Ponencia, Jornadas de Reflexión sobre Política Cultural para el Distrito Metropolitano, Municipio de Quito, Quito, 18-19 de julio
- MORSE, Richard
- 1982 *El Espejo de Próspero* (México: Siglo XXI)
- MOYA, Ruth
- 1986 *Nacionalidad, Cultura e Historia* (Ponencia: VIII Jornadas Culturales de Mayo, Consejo Provincial de Pichincha, Quito)
- MURATORIO, Blanca
- 1982 "Imágenes de 'los indios' en Sudamérica: antiguas tradiciones y nuevas ideologías". En B. Muratorio, *Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador. Una Perspectiva Antropológica* (Quito: Ediciones CIESE) pp 15-42
- 1982 "Protestantismo, Etnicidad, Clase en Chimborazo". En B. Muratorio, *Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador. Una Perspectiva Antropológica* (Quito: Ediciones CIESE) p71-98
- 1994 "Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a fines del siglo XIX". En B. Muratorio (Comp), *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos Siglos XIX y XX* (Quito: FLACSO)
- MURRA, John V.
- 1975 *Formaciones Económicas y Políticas del mundo Andino* (Lima: IEP)
- MUTEBA RAHIER, Jean
- 1999 "Representaciones de gente negra en la revista Vistazo, 1957-1991". *Iconos* (Quito, FLACSO) 7, abril, 96-105
- NOGUÉ, Joan
- 1998 *Nacionalismo y territorio* (España: Editorial Milenio)
- OBEREM, Udo
- 1980 "Los Cañaris y la Conquista Española. Otro Capítulo de las Relaciones Interétnicas en el Siglo XVI", *Revista Cultura* (Quito: BCE) III, 7, pp 137-151

- 1988 "El período incaico en el Ecuador". En E. Ayala (Edit), *Nueva Historia del Ecuador* (Quito: CEN-Grijalbo) II, pp 135-166
- OJEDA, Lautaro  
1993 *El descrédito de lo social. Las políticas sociales en el Ecuador* (Quito: CDS)
- PACARI, Nina  
1982 "Las Culturas Nacionales en el Estado Multinacional Ecuatoriano", *Revista Cultura* (Quito, BCE) 18ª, pp 113-123
- PACHANO, Simón  
1993 "Imagen, Identidad, Desigualdad". En Ernesto Albán et al, *Los Indios y el Estado-País* (Quito: Abya Yala) pp 171-189
- PALOMINO, Juan  
1989 "Psicología del oprimido". En Segundo E. Moreno Y. et al, *Ecuador Multinacional. Conciencia y Cultura* (Quito: Abya Yala-CEDECO)
- PAZ, Octavio  
1978 *El Laberinto de la Soledad* (México: FCE) 6ta reimpresión
- POULANTZAS, Nicos  
1979 *Estado, Poder y Socialismo* (Madrid: Siglo XXI)
- PROGRESS PUBLISHERS  
1990 *A Dictionary of Ethics* (Moscow: Progress Publishers)
- PUJADAS, Juan José  
1993 *Etnicidad. Identidad Cultural de los Pueblos* (Madrid: Eudema)
- PYE, Lucian W. y Sidney VERBA (Edits)  
1965 *Political Culture and Political Development* (Princeton: Princeton University Press)
- QUIJANO, Anibal  
1992 *Notas sobre la cuestión de identidad y nación en el Perú* (Lima: Cuadernos de Antropología)  
1980 *Dominación y Cultura. Lo Cholo y el Conflicto Cultural en el Perú* (Lima: Mosca Azul)
- QUINTERO, Rafael y Erika SILVA  
1991 *Ecuador: una Nación en Ciernes* (Quito: FLACSO – ABYA YALA)
- QUIROGA, Diego  
1999 "Sobre razas y esencialismos". *Iconos* (Quito, FLACSO) 7, abril, 86-93
- RADCLIFFE, Sarah y Sallie WESTWOOD  
1999 *Rehaciendo la Nación. Lugar, identidad y política en América Latina* (Quito: Ediciones Abya Yala)
- RAMON, Galo  
1993 *El Regreso de los Runas. La Potencialidad del Proyecto Indio en el Ecuador Contemporáneo* (Quito: COMUNIDEC-Fundación Interamericana)  
1990a "El espacio ecuatoriano en el contexto de los Andes". En Bonilla et al, *Los Andes: el Camino del Retorno* (Quito: FLACSO) pp 33-40

- 1990b *El Poder y los Norandinos* (Quito: CAAP)
- 1988 *Indios, Crisis y Proyecto Popular* (Quito: CAAP)
- 1988a “Estado Nacional y Comunidad Andina: 1800-1987” (Quito: CAAP, Informe de Avance, julio)
- 1987a *La Resistencia Andina. Cayambe 1500-1800* (Quito: CAAP)
- 1987b “La utopía andina: un proceso sinuoso”, *Acción* (Quito, CIESE) 10, octubre
- 1985 “La vivienda andina: espacio, simbolismo y ritualidad en Cangahua”, *Cultura* (Quito, BCE) VII, 21a
- RAMOS, Hernán (entrevistador)
- 1990 *El Yachag y el Levantamiento Indígena. Testimonio Directo de Alberto Taxzo, Principal Dirigente Indígena de Base del Ecuador* (Quito: Ediciones El Mañana)
- RANDALL, Robert
- 1993 “Los Dos Vasos. Cosmovisión y Política de la Embriaguez desde el Inkato hasta la Colonia”. En T. Saignes (Comp), *Borrachera y Memoria* (Lima: HISBOL-IFEA) pp 73-112
- RODO, José Enrique
- 1985 *Ariel* (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho)
- RODRÍGUEZ CASTELO, Hernán
- 1979 *Benjamín Carrión. El Hombre y el Escritor* (Quito: Politecnia)
- ROSEBERRY, William
- 1991 “Marxism and Culture”. En Brett Williams (Edit), *The Politics of Culture* (Washington: Smithsonian Institution Press)
- 1989a “Introduction”. En W. Roseberry, *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy* (USA: Rutgers University Press) pp 1-14
- 1989b “Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology”. En *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy* (USA: Rutgers University Press) pp 17-29
- ROSERO, Fernando
- 1990 *Levantamiento Indígena: Tierra y Precios* (Quito: CEDIS)
- ROSTOWROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
- 1983 *Estructuras Andinas de Poder* (Lima: IEP)
- SAAD, Pedro
- 1943 *El Ecuador y la Guerra* (Guayaquil: s/e)
- SAAD HERRERIA, Pedro
- 1981 “Encuentros y Lecciones”. En “¡Viva la Patria!” (Quito: El Conejo, pp 75-93)

SAIGNES, Thierry

1993a "Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?". En T. Saignes (Comp), *Borrachera y Memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes* (Lima: HISBOL-IFEA) pp 43-71

1993b "Estar en la Otra Cabeza: Tomar en los Andes". En T. Saignes (Comp), *Borrachera y Memoria. La Experiencia de lo sagrado en los Andes* (Lima: HISBOL-IFEA) pp 11-21

SALAZAR PINO, Vicente

1994 "La macondiana legalidad del control", *Ecuador Debate* (CAAP, Quito) 33, diciembre

SALAZAR-SOLER, Carmen

1993 "Embriaguez y Visiones en los Andes. Los Jesuitas y las 'borracheras' indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII)". En T. Saignes (Comp), *Borrachera y Memoria* (Lima: HISBOL-IFEA) pp 23-42

SALAZAR SOTELO, Francisco

1993 "Nación y Nacionalismo en México", *Sociológica* (México) 8, 21, enero-abril

SALOMÓN, Frank

1988 "Crisis y transformaciones de la sociedad aborígen invadida, 1528-1573". En E. Ayala (Edit), *Nueva Historia del Ecuador* (Quito: CEN-Grijalbo) Vol 3

1981 "La Yumbada. Un Drama Ritual Quichua en Quito", *América Indígena*, XLI, 1

1980 *Los Señores Étnicos de Quito en la Epoca de los Incas* (Otavalo: IOA, Colección Pendoneros, 10)

SALVADOR LARA, Jorge

1975 *Escorzos de Historia Patria* (Quito: Ediciones Quitumbe)

1961 *La Patria Heroica* (Quito: Editorial Fray Jodoco Ricke)

SAMPEDRO, Francisco

1983 *Del Amazonas en 1830 al Cóndor en 1981* (Quito: s/e)

SANCHEZ PARGA, José

1994 "Crítica de la razón corrupta", *Ecuador Debate* (CAAP, Quito) 33, diciembre

1992 "Producción de Identidades e Identidades Colectivas". En J. Sánchez Parga et al, *Identidades y Sociedad* (Quito: CELA-PUCE)

1988 "Matrices de la Utopía Andina: acuerdos y disensiones", *Ecuador Debate* (Quito: CAAP) 15, abril

1986 *La trama del poder en la comunidad andina* (Quito: CAAP)

1985 "La bebida en los andes ecuatorianos: ritualidad y control social", *Cultura* (Quito, BCE) VII, 21a, pp 315-338

- 1984a "Estructuras espaciales de parentesco en los Andes: Salamalag Chico". En *Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina* (Quito: CAAP)
- 1984b "La cuestión étnica: realidades y Discursos". En *Etnia en el Ecuador: situaciones y análisis* (Quito: CAAP-MBS)
- 1983 "De la Nación y del Indio: Notas para una teoría", *Ecuador Debate* (Quito, CAAP), agosto
- SANTAMARÍA, Julio
- 1970 *La Gigantesca Personalidad de Atahualpa y sus Generales. La Agresión del Imperialismo Peruano al Ecuador en 1941* (Quito: Ed. Ind. Graf. "CYMA")
- SARMIENTO, Domingo Faustino
- 1975 *Facundo. Civilización y Barbarie* (Madrid: Editoria Nacional)
- SCHLESINGER, Philip
- s/f "Identidad nacional: una crítica de lo que se entiende y malentiende sobre este concepto", Estudios sobre las culturas contemporáneas (fotocopia, s/l, s/e)
- SCHMIDT, Wolfgang
- 1991 "El discurso de la identidad y la postura antimoderna", *Nariz del Diablo* (Quito) 17, abril, pp 23-48
- SILVA, Erika
- 1997 "La evolución histórica de la sociedad ecuatoriana". Conferencia preparada para el Curso del Instituto de Estudios Nacionales, Quito, 25 de marzo
- 1995 "Identidad Ambigua", *Revista Gestión* (Quito) enero
- 1994 "Breves anotaciones sobre la cultura y el poder". Comentario a la ponencia de Alejandro Moreano, "Política, Discursos y Escenarios Culturales", presentada en las Jornadas de Reflexión sobre la Política Cultural para el Distrito Metropolitano, Quito, 18-19 de julio
- 1994 "Nación". En Varios, *Léxico Político Ecuatoriano* (Quito: ILDIS)
- 1992 *Los Mitos de la Ecuatorianidad* (Quito: Abya Yala)
- 1986 "Ecuador lo Nacional Estatal y lo Nacional Popular en la Cultura". En Iván Carvajal et al, *Historia, Cultura y Política en el Ecuador* (Quito: El Conejo-IDIS, pp 54-67)
- 1984 *Nación, Clase y Cultura* (Quito: FLACSO)
- 1981 "Terrigenismo: opción y militancia en la cultura ecuatoriana", *Revista Cultura* (Quito, BCE) 9, 217-281
- 1980 "En torno al surgimiento de la cultura nacional en el Ecuador: 1920-1944". Tesis de Maestría, México, junio
- s/f "Frontera, imaginario y ethos. La Identidad Nacional en el Ecuador, 1895-1995. Plan de investigación" (mimeo)
- SMITH, Anthony D.
- 1997 *La Identidad Nacional* (Madrid: Trama Editorial)

SOLER, Ricaurte

1981 *Idea y Cuestión Nacional Latinoamericana* (México: Siglo XXI) 2a. Edición

STUTZMAN, Ronald

1993 "El Mestizaje: una Ideología de Exclusión". En Norman Whitten et al, *Transformaciones Culturales y Etnicidad en la Sierra Ecuatoriana* (Quito: USFQ) PP 54-107

SURVEYDATA INVESTIGACION DE MERCADO

s/f "Estudio sobre las actitudes de los ecuatorianos frente a la filantropía" (Quito: Fundación Esquel, inédito)

TAPPER, Richard

1989 "Ethnic Identities and Social Categories in Iran and Afganistan". En Tonkin, MacDonald y Chapman (Edits), *History and Ethnicity* (Great Britain: Routledge) pp 232-246

TAWNEY, R.H.

1954 *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: A Mentor Book)

TERAN, Oscar

1983 "Presentación y Selección". En M. Foucault, *El Discurso del Poder* (México: Folios Ediciones) pp 11-50

THOMPSON, E.P.

1979 *Tradicón, Revuelta y Conciencia de Clase* (Barcelona: Editorial Crítica)

TODOROV, Tzvetan

1987 *La Conquista de América. La Cuestión del Otro* (México: Siglo XXI)

TOISIGNANT, Michael

1988 "La teoría quichua de las emociones: un ejemplo de la provincia Bolívar, Ecuador". En Lauris McKee y Silvia Argüello (Edits), *Nuevas Investigaciones Antropológicas Ecuatorianas* (Quito: Abya Yala) pp 189-198

TRAVERSO, Martha

1998 *La identidad nacional en Ecuador. Un acercamiento psicosocial a la construcción nacional* (Quito: Abya Yala)

TROLL, Carl

1987 "Las culturas superiores andinas y el medio geográfico". En Troll y Bush, *El Eco-Sistema Andino* (La Paz: HISBOL)

TRUJILLO, Jorge

1980 *Los Oscuros Designios de Dios y del Imperio* (Quito: Ediciones CIESE)

VALDANO, Juan

1999 *Prole de Vendaval. Sociedad, cultura e identidad ecuatoriana* (Quito: Abya Yala)

VERGARA ESTEVEZ, Jorge y Jorge Iván VERGARA DEL SOLAR

s/f *La identidad cultural latinoamericana. Un análisis crítico de las principales tesis y sus interpretaciones* (mimeo proporcionado por el autor)

VILLORO, Luis

- 1994 "Sobre la Identidad de los Pueblos". En León Olivé, *Identidad Colectiva* (México: s/e) pp 84-100

WACHTEL, Natham

- 1976 *Los Vencidos. Los Indios del Perú frente a la Conquista Española (1540-1570)* (Madrid: Alianza Editorial)
- 1973 *Sociedad e Ideología* (Lima: IEP)

WALLERSTEIN, Immanuel

- 1991 "La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad". En Y. Wallerstein, Etienne Balibar, *Raza, Nación, Clase* (Madrid: IEPALA)

WHITTEN, Norman

- 1993 "Introducción". En Norman Whitten et al, *Transformaciones Culturales y Etnicidad en la Sierra Ecuatoriana* (Quito: USFQ)
- 1992 *Pioneros Negros. La Cultura Afro-Latinoamericana del Ecuador y Colombia* (Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano)
- 1984 "Etnocidio Ecuatoriano y Etnogénesis Indígena. Resurgencia Amazónica ante la Colonización Andina". En Marcelo Naranjo, et al, *Temas sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana* (Quito: EDUC, pp 169-212) 2da. Ed.

WEBER, Max

- 1976 *La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo* (Buenos Aires: Editorial Diez)

WILLIAMS, Raymond

- 1980 *Marxismo y Literatura* (Barcelona: Ediciones Península)
- 1984 "La cultura de las naciones". En Raymond Williams, *Hacia el Año 2000* (Barcelona: Crítica) pp 205-230

ZAMBRANO PANTOJA, Fabio

- 1989 "La invención de la nación. Contradicciones del sistema político colombiano (III)", *Análisis* (Bogotá) Documentos Ocasionales No. 56, noviembre

ZEMELMAN, Hugo

- 1989 "Notas sobre cultura y creación política". En Pablo González Casanova (Coord), *Cultura y creación intelectual en América Latina* (México: Siglo XXI, IIS-UNAM-UNU) 2a edición
- 1990 "La Cultura y el Poder". En Pedro Vuskóvic et al, *América Latina Hoy* (México: Siglo XXI-UNU)

ZVALETA MERCADO, René

- 1986 *Lo Nacional Popular en Bolivia* (México: Siglo XXI)

## Periódicos

### *El Comercio*

12-03-1980

21-05-1997

### **Enero 2000**

Juan Fernando Salazar, "www.ecuador.com", 2-01-00, A4

Enrique Ayala Mora, "De las autonomías", 4-01-00, A5

Raúl Gangoneta Ribadeneira, "La pesadilla", 8-01-00, A4

Marco Aráuz Ortega, "Que venga el próximo...", 8-01-00, A5

Lector, "¡Hasta cuándo Ecuador!", 10-01-00, A9

Manuel Terán, "Fundamentalismo étnico", 12-01-00, A5

Gonzalo Ortiz Crespo, "De un plumazo al paraíso", 13-01-00, A4

Roberto Salas Guzmán, "Oro, incienso y mirra para cambiar el país", 13-01-00, A5

Fabián Corral B., "La guerra de los ponchos", 17-01-00, A4

Rodrigo Fierro B., "Los levantamientos indígenas", 20-01-00, A4

Gonzalo Ruiz A., "Entre los indios y el dólar", 21-01-00, A5

Kurt Freund R., "Proyecto de país", 21-01-00, A5

Jorge Salvador L., "El movimiento indígena", 24-01-00, A4

Fabián Corral, "Democracia: entre abuso y golpismo", 24-01-00, A4

Jaime Bejarano, "El golpismo y el indigenado", 25-01-00, A4

Pablo Ortiz G., "El mundo es un pañuelo", 26-01-00, A5

Edmundo Ribadeneira, "De todo un poco", 25-01-00, A5

Patricio Quevedo T., "Y ¿...resucitará la patria?", 26-01-00, A4

Lector, "¿Sólo los indígenas?", 29-01-00, A5

Fabián Corral B., "Lo que se rompió", 31-01-00, A4

Carlos Jaramillo, "Borra y va de nuevo", 31-01-00, A5

### **Febrero**

Hernán Ramos B., "Ecuador, ¿un país 'for sale'?", 4-02-00, A4

Varios, "Crisis: el sacudón de las conciencias", 6-02-00, A6,7

Edmundo Ribadeneira, "De todo un poco", 6-02-00, A5

Jorge Ribadeneira, "Ayer, hoy y mañana", 6-02-00, A4

Fabián Corral, "Nosotros y los 'otros'", 7-02-00, A4

Miguel Ribadeneira, "Hay que atender la voz del pueblo", 7-02-00, A5

Juan Valdano, "Regiones y cultura nacional", 8-02-00, A5

César Montúfar, "El movimiento indígena y la consulta", 9-02-00, A5

Manuel Terán, "El país del antagonismo", 9-02-00, A5

Marco Arauz, "El país que no queremos ver", 19-02-00, A5  
Juan Fernando Salazar, "La Conaie sin cotejas", 20-02-00, A4  
Fabián Corral, "En torno al poncho@", 28-02-00, A4  
Angel F. Rojas, "La mancha mongólica", 20-02-00, A4

### **Marzo**

Lector, "Profecía", 1-03-00, A5  
Rafael Pezantes, "Las lecciones de enero", 2-03-00, A5  
Osvaldo Hurtado, "Los pueblos indios del Ecuador", 4-03-00, A5  
Edmundo Ribadeneira, "De todo un poco", 5-03-00, A5  
Marco Arauz, "Nuevo derecho de ciudadanía", 11-03-00, A5  
Jorge Ribadeneira, "Ecuador ¿sale o se queda?", 12-03-00, A4  
Lector, "Basta de negativismo", 14-03-00, A5  
Washington Herrera, "Las carreteras de la Sierra", 14-03-00, A4  
Humberto Vacas Gómez, "¿País anarquizado?", 18-03-00, A4  
Juan Fernando Salazar, "Adelante regionalismo, adelante", 19-03-00, A4  
Kurt Freund Ruf, "¿Qué tipo de sociedad queremos?", 24-03-00, A5

### **Mayo**

José Villamil, "Un país cooperativo", 9-05-00, A5  
Gonzalo Ortiz, "¡El cuco!, ¡ya viene el cuco!", 11-05-00, A4  
Santiago Gangotena, "¡De Ecuador!", 23-05-00, A5  
Jorge Ribadeneira, "Para salir del laberinto", 28-05-00, A4  
Roberto Ramia, "El movimiento indio", 30-05-00, A5

### **Julio**

Fabián Corral, "El sentido del deber", 3-07-00, A4  
Patricio Quevedo, "Vargas, por el filo de la espada", 12-07-00, A4

### **Agosto**

Gonzalo Ruiz, "Un 10 de Agosto diferente", 11-08-00, A5  
Hernán Ramos, "El poder político vive su propia crisis", 11-08-00, A4  
Lector, "Salve, 10 de Agosto", 12-08-00, A5  
Pablo Ortiz, "¡Ay...las conversaciones!", 16-08-00, A5  
Lector, "Anónimo 10 de Agosto", 16-08-00, A5  
Fabián Corral, "¿Para qué sirve el poder?", 21-08-00, A4  
Entrevista, "Los símbolos patrios entraron en crisis", 27-08-00, C6

## **Octubre**

Gonzalo Ortiz, "Receta para un país injusto", 5-10-00, A4  
Carlos Vallejo, "¡Pobre Sierra, pobres vías!", 5-10-00, A5  
Gonzalo Ruiz, "Autonomías: otra vez al debate", 6-10-00, A5  
Jorge Ribadeneira, "¿Otra vez el país corcho?", 8-10-00, A5  
Fabián Corral, "El país como novela", 23-10-00, A4  
Juan Fernando Salazar, "Quito no arderá", 29-10-00, A4  
Entrevista, "El Ecuador vive de lógicas fraccionadas", 29-10-00, C6

## *El Universo*

### **Enero 2000**

Xavier Benedetti, "Gulliver enano o gigante", 2-01-00, I-10  
Rafael Díaz Ycaza, "¡Feliz año, Ecuador!", 4-01-00, I-8  
Jaime Damerval, "El caos intelectual", 9-01-00, I-10  
Rafael Díaz Ycaza, "Amar al Ecuador", 15-01-00, I-8  
Jaime Damerval, "La temible armadura del dólar", 16-01-00, I-10  
Raúl Izurieta M.B., "Nos estamos dividiendo", 17-01-00, I-14  
Alfonso Oramas, "El perfil de la protesta", 17-01-00, I-14  
José Mario Ruiz N., "No dejarse morir con el sucre", 18-01-00, I-8  
Pedro J. Valverde R., "Guayas por la autonomía", 19-01-00, I-8  
Eduardo Castillo B., "La Patria en peligro", 21-01-00, I-8  
Rafael Díaz Ycaza, "Autonomía y consulta popular", 22-01-00, I-10  
Xavier Benedetti, "Y aún tenemos patria", 23-01-00, I-10  
Raúl Izurieta M.B., "Lección de los pobres", 24-01-00, I-10  
Edmundo Durán D., "La noche más negra", 28-01-00, I-8  
Aminta Buenaño, "Después de la tempestad...", 29-01-00, I-4  
Luis Arias A., "El nuevo gobierno", 29-01-00, I-8  
Alfredo Negrete, "Nos burlamos del mundo", 30-01-00, I-10

### **Febrero**

Eduardo Castillo B., "Ecuador en el quirófano", 4-02-00, I-8  
Katia Murrieta, "La suerte del país", 8-02-00, I-8  
Pedro J. Valverde R., "Significaría agravar la crisis", 9-02-00, I-8  
Luis Felipe Duchicela, "Lecciones para la Conaie", 11-02-00, I-8  
Jaime Damerval, "Tántalo", 13-02-00, I-10  
Hernán Pérez Loose, "Visibles abismos", 17-02-00, I-8  
Angel F. Rojas, "Indigenismo y presencia indígena", 17-02-00, I-8  
Francisco Febres Cordero, "Los despojos", 17-02-00, I-8

- Entrevista, "Estamos ante un callejón sin salida", 20-02-00, I-4  
Jaime Damerval, "La consulta vital del Presidente", 20-02-00, I-14  
Editorial, "Los límites indígenas", 20-02-00, I-14  
Francisco Febres Cordero, "Pensar en la patria", 24-02-00, I-8

### **Marzo**

- Simón Pachano, "¿Son o no son?", 20-03-00, I-16  
Simón Pachano, "Identidad devaluada", 27-03-00, I-16

### **Mayo**

- Alfonso Oramas, "Administrando dudas", 1-05-00, I-10  
Pedro J. Valverde, "¿Se obstaculiza la autonomía?", 3-05-00, I-8  
Rubén Darío Buitrón, "La desmemoria colectiva o la vigilia persistente...", 21-05-00, I-2  
s/a, "¿País o castillo de naipes?", 24-05-00, I-4

### **Julio**

- s/a, "Diez consensos por Guayaquil", 2-07-00, I-1  
Rubén Darío Buitrón, "País de la circularidad", 2-07-00, I-2  
Raúl Izurieta M.B., "El sueño ecuatoriano", 3-07-00, I-8  
Hernán Pérez Loose, "Profecías del revés", 4-07-00, I-12  
s/a, "Cómo unir a Guayaquil", 2-07-00, I-8,9  
Rafael Díaz Ycaza, "¡Guayaquil, Guayaquil!", 8-07-00, I-8  
Eduardo Castillo B, "Sí podemos", 21-07-00, I-8  
Rubén Darío Buitrón, "Un boceto de país", 23-07-00, I-2  
Xavier Benedetti R, "Como la señora Lot", 23-07-00, I-12  
s/a, "León: Gracias a Guayaquil", 26-07-00, I-2  
Xavier Benedetti, "Los tres países", 30-07-00, I-14  
s/a, "Junta Cívica busca más espacios", 31-08-00, EGG, 1

### **Agosto**

- Jaime Damerval, "Radiografía del Ecuador", 13-08-00, I-16  
Xavier Benedetti, "Alternativas", 13-08-00, I-16  
Angel F. Rojas, "Ecuador, ensayo piloto", 24-08-00, I-8

### **Octubre**

- Lector, "En cuerpo y alma", 1-10-00, I-15  
José Mario Ruiz N., "La propia identidad", 3-10-00, I-8  
Eduardo Castillo B, "El alma de Guayaquil", 6-10-00, I-12
-

Editorial, "Autonomía y unidad nacional", 6-10-00, I-12  
s/a, "Alcalde Nebot: Hacemos autonomía al andar", 10-10-00, I-2  
José Antonio Gómez Iturralde, "La lucha autonómica costeña", 12-10-00, I-10  
Alfonso Oramas, "Los hechos diferenciales", 30-10-00, I-10

### **Noviembre**

Henry Raad, "La gesta del 9 de octubre del año 2000", 1-11-00, I-4  
s/a, "Autonomías exacerbaban el debate", 1-11-00, Y-4,5

### *El Telégrafo*

27-10-1956

### *Amanecer Indio*

Varios números

### *Patria Siempre*

CEVALLOS HIDROVO, Miguel Angel, "La Naturaleza del Poder Nacional", *Patria Siempre*, mayo 1997.

---