

Ferran Cabrero, coordinador

I Congreso Ecuatoriano de Gestión Cultural

**Hacia un diálogo de saberes para el buen vivir y
el ejercicio de los derechos culturales**

Selección de ponencias



FLACSO
ECUADOR

Congreso Ecuatoriano de Gestión Cultural “Hacia un diálogo de saberes para el buen vivir y el ejercicio de los derechos culturales” (I : 2011 : sep. 22-24 : Quito)

Hacia un diálogo de saberes para el buen vivir y el ejercicio de los derechos culturales / coordinado por Ferran Cabrero. Quito : FLACSO, Sede Ecuador, 2013

544 p. : cuadros, diagramas, fotografías y gráficos

ISBN: 978-9978-67-381-2

GESTIÓN CULTURAL ; ECUADOR ; POLÍTICA CULTURAL ; DESARROLLO CULTURAL ; DIVERSIDAD CULTURAL ; PATRIMONIO CULTURAL ; CULTURA .

353.7 - CDD

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Tel.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 323 7960

www.flacso.org.ec

ISBN: 978-9978-67-381-2

Cuidado de la edición: Santiago Rubio - Paulina Torres

Diseño de portada e interiores: FLACSO

Imprenta: V&M Gráficas

Quito, Ecuador, 2013

1ª. edición: febrero de 2013

El presente libro es una obra de divulgación y no forma parte de las series académicas de FLACSO-Sede Ecuador.

Índice

Presentación	11
Agradecimientos	12
Preámbulo	15
<i>Eduardo Puente Hernández</i>	
Introducción	
Gestión cultural para el buen vivir en el Ecuador	17
<i>Ferrán Cabrero</i>	
I. Buen vivir y políticas culturales	
Las cambiantes concepciones de las políticas culturales	29
<i>Hernán Ibarra</i>	
Las políticas culturales y el buen vivir	39
<i>Erika Sylva Charvet</i>	
Estrategias para la gestión del desarrollo cultural en el Ecuador	57
<i>Adrián de la Torre Pérez</i>	
Sumakawsay es la cultura de la vida	67
<i>Atawallpa M. Oviedo Freire</i>	

A la búsqueda del <i>Ki-tu</i> milenario: El “Reyno de los colibríes”	75
<i>Diego Velasco Andrade</i>	
Estrategias de diversidad en los Andes	89
<i>Dimitri Madrid Muñoz</i>	
Acción cultural exterior: breve análisis del caso ecuatoriano	105
<i>Elizabeth Guevara</i>	
Políticas y proyectos institucionales de la UNESCO en el ámbito de la gestión cultural	123
<i>Enrico Dongiovanni</i>	
La planificación sociocultural en el Ecuador	129
<i>Eduardo Hugo Jaramillo Muñoz</i>	
El patrimonio arqueológico en el Ecuador y sus perspectivas	149
<i>Francisco Germánico Sánchez Flores</i>	
Gestión cultural de la Casa en un nuevo escenario	159
<i>Gabriel Cisneros Abedrabbo</i>	
La gestión cultural en el marco de los fondos culturales: el caso de las organizaciones juveniles en Quito	165
<i>Andrea Madrid Tamayo</i>	
 II. Memorias y patrimonios	
Sobre el Ministerio Coordinador de Patrimonio	177
<i>Juan Carlos Cuéllar</i>	
La recuperación de la memoria histórica como medio de desarrollo socio cultural y el papel de la gestión cultural en este proceso	185
<i>Gina Maldonado Ruiz</i>	
El Complejo Cultural Real Alto: gestión cultural en adverbio de tiempo, lugar y modo en la costa ecuatoriana	193
<i>Silvia G. Alvarez</i>	

Trayectoria del debate patrimonial y aproximaciones a la gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial.	213
<i>Gabriela Eljuri Jaramillo</i>	
El patrimonio musical y poético afro-esmeraldeño	223
<i>Lindberg Valencia Zamora</i>	
La cultura montubia, su oralidad y su gestión.	235
<i>Alexandra Cusme</i>	
El chulla quiteño: la patrimonialización de un imposible	249
<i>Marlon Cadena-Carrera</i>	
El patrimonio, una estrategia política hegemónica: el caso de Cuenca.	257
<i>Mónica Mancero Acosta</i>	
 III. Artes y producción	
El arte como proyecto de resistencia a la dependencia poético-tecnológica	267
<i>María Elena Cruz Artieda</i>	
Arte, artesano, artesanía: las manos hábiles de la patria.	273
<i>Luis Nieto Aguilar</i>	
Reflexiones sobre la producción de las artes escénicas	281
<i>Marina Chávez</i>	
Apuntes sobre educación artística	287
<i>Julia Mayorga</i>	
Universidad y ciudadanía	299
<i>Jorge Hugo Massucco</i>	
Bibliotecas universitarias y desarrollo cultural.	305
<i>Myriam Quinteros C.</i>	

Nuevos centros culturales para el Distrito Metropolitano de Quito	315
<i>Sara Serrano</i>	

IV. Diversidades y culturas

Aprendizajes significativos y buenas prácticas de interculturalidad	329
<i>Patricio Sandoval Simba</i>	

El ejercicio de los derechos colectivos y culturales: el caso del periodismo indígena	343
<i>Gema Tabares</i>	

La chakra andina desde la cosmovivencia del pueblo kichwa kañari-Ecuador	355
<i>Luis Antonio Alulema Pichasaca -William Xavier Guamán Encalada</i>	

El <i>tupu</i> como manifestación de la cultura popular de la comunidad de Saraguro y como elemento simbólico	361
<i>Claudia P. Cartuche</i>	

La cultura y la buena gestión cultural contribuyen al crecimiento humano sostenible: cuatro experiencias de gestión cultural	369
<i>Milvia León</i>	

La Mesa Ciudadana de Cultura en el MDMQ: un espacio de participación colectiva por el derecho al uso del espacio público y el fortalecimiento de la cultura popular	381
<i>Amapola Naranjo</i>	

Desde el rock, una mirada hacia la reapropiación del espacio público. La gestión cultural y la participación de colectivos urbanos de espacios para la cultura	395
<i>Marcelo Negrete Morales</i>	

Caminos de San Roque: diálogo y cotidianidad para una estrategia política	403
<i>Paola de la Vega Velastegui</i>	

V. Testimonios

Proceso de la comunidad educativa intercultural Tránsito Amaguaña en el Sur de la ciudad de Quito	417
<i>Irma Gómez</i>	
Espacios públicos	429
<i>Martha Sofía Vargas S.</i>	
Salmagundi presenta...: posibilidades, dificultades y oportunidades en la producción y gestión cultural de la zona centro del Ecuador	437
<i>Rodrigo “Jovani” Jurado</i>	
El escenario social de las artes y el Colectivo “Cosas Finas”	445
<i>Oscar Naranjo Huera (Oskan)</i>	
Vamos a la Toma de la Plaza	449
<i>Irina Verdesoto</i>	
Una ‘trinchera’ para la gestión y producción de artes escénicas	459
<i>Nixon García Sabando</i>	
Reflexiones sobre nuestra experiencia en la gestión y producción de artes escénicas	465
<i>Rocío Reyes Macías</i>	
Resistir no es suficiente: una mirada desde la vida de un grupo de teatro laboratorio	471
<i>Patricio Vallejo Aristizábal</i>	
Gestor cultural: revisión de caminos	479
<i>Rubén Guarderas Jijón</i>	

Conferencia magistral

Hacia una agenda local de las industrias culturales y la creatividad	487
<i>Félix Manito y Montserrat Pareja-Eastaway</i>	

Epílogo

Todas las industrias y consumos son culturales. Crítica de las ideas de <i>industrias culturales y consumo cultural</i> para abrir nuevas posibilidades de investigación e intervención.	527
<i>Daniel Mato</i>	

Coda

El primer observatorio ciudadano de cultura del Ecuador.	531
<i>Fabián Saltos Coloma</i>	

Estrategias de diversidad en los Andes

Dimitri Madrid Muñoz*

Introducción

La irrupción del movimiento indígena y la diversificación de la agenda de las minorías étnicas en América Latina reactualizaron y complejizaron la polémica sobre las alternativas de la región para afrontar tanto la dualidad como la estratificación de castas instaladas en el continente luego del contacto entre las sociedades europeas y americanas, a partir de la conquista y la colonización.

Este fenómeno cobra mayor importancia si se tiene en cuenta que no es ninguna novedad, ni audacia, ni ligereza, el afirmar que la evolución de las formaciones sociales de la región y las diferentes fases de conformación del Estado, incluida la conformación del capitalismo neoliberal, han estado acompañadas de una construcción ideológica racista y homogeneizante que ha permitido al bloque en el poder justificar la conformación de un modelo de dominación excluyente, nada equitativo y caracterizado por la presencia de relaciones asimétricas en todos los niveles del convivir humano.

Es previsible entonces la pregunta: ¿Cuáles han sido los procesos de transferencia simbólica para la persistencia de una ideología que trató la alteridad a través de un modelo de enfrentamiento asimétrico de identi-

* Sociólogo por la Universidad Central del Ecuador, y Máster en Educación Intercultural por la Universidad Politécnica Salesiana. Docente de la Universidad Central del Ecuador y de la Universidad Politécnica Salesiana. Investigador dedicado al tema de la cultura y en particular de la cosmovisión del mundo andino.

dades, diferenciadas como superiores e inferiores y que, además, inició su conformación con la llegada de los colonizadores? Interesa también realizar una primera delimitación y acercamiento a los ejes temáticos y a los posibles campos de estudio para explicar los procesos de intercambio, interacción e influencia que se han producido entre los grupos autodefinidos como blancos (incluidos los mestizos) e indígenas de los países andinos, dada la complejidad de las relaciones interculturales que, de manera especial, suceden en el Ecuador, Perú y Bolivia.

En lo metodológico es necesario que, retomando lo propuesto por Lienhard (2002: 25-26), se defina un camino de acercamiento al otro que supere las distancias entre el observador y el observado en el entendido de que los problemas a ser analizados constituyen parte de la realidad y que, además, por sí mismos, son reflexiones integradas a una práctica vivencial cotidiana.

En efecto, el tema de la identidad mestiza y de sus relaciones con los indígenas e, incluso, con los denominados blancos, es parte de una agenda temática cuya resolución compete a todos los sectores interesados en fortalecer las premisas de conformación y de relación de las nacionalidades que se distribuyen en las complejas regiones del país.

Para alcanzar estos propósitos el ensayo parte de una sistematización y lectura comparativa de autores comprometidos con el tratamiento de la cultura y las identidades en la región latinoamericana, resume, en la primera parte, las alternativas de tratamiento y comprensión de la identidad desde la perspectiva del yo y del otro; a continuación, se analizan las estrategias de manejo de la alteridad en las sociedades americanas previa a la conquista española; en tercer lugar, se identifican algunos indicadores que expliquen el incremento de las tensiones interétnicas en las últimas décadas y, finalmente se ensayan conclusiones y se proponen líneas de trabajo e investigación para dar continuidad al estudio.

Construcción de identidades: entre el yo y el opuesto

En el ámbito académico, y como punto de partida, se retoma una gnosis que explique las identidades al interior de un sistema cultural y que, por lo tanto, las entienda como una manifestación social y como una praxis espe-

cíficamente humana de contactos, intercambios e interacciones denominados al interior de los estudios de la cultura como “constructos o sistemas de construcciones” (Pinxte, s/f: 4) que, a su vez, producen dos fenómenos: a) La identificación de los individuos con relaciones a las significaciones o manifestaciones materiales concretas, tangibles, observables y reconocibles mediante una lectura denotativa, y b) La incorporación del individuo, en tanto parte de un colectivo social a representaciones que expresan *el ethos* y la cosmovisión que se sucede en una dimensión no observable ni perceptible de manera inmediata y que debe ser leída de manera connotativa (Guerrero, 1997: 76-78).

En el primer ámbito se producen cambios y modificaciones históricas rápidas en las comprensiones de la identidad por tratarse del nivel más externo y epistémico de la cultura; en el segundo, se constituye el acumulado social de la existencia y se guarda lo que la teoría social denomina *memoria colectiva* y en la cual se conservan los vectores centrales de la identidad.

Se puede entonces afirmar que la identidad se configura y adquiere sentido en un proceso permanente de configuración y adhesión social con respecto a las representaciones y manifestaciones, en una continua resematización de sentidos que expresa la dialéctica y el juego de oposiciones que se suceden entre el yo histórico (mi propio ser) que se encuentra en relación con un colectivo social que es parte de mis pertenencias y el otro, el contrario, el opuesto, el diverso, con el que sucede el fenómeno de la alteridad o con el que el yo se pone en contacto, en calidad de diferente.

En la identidad siempre se interrelaciona más de un actor: el yo y el otro; el yo y los otros, en un proceso histórico marcado por continuidades y discontinuidades que tiene estrecha relación con los sucesos económicos, políticos sociales y culturales específicos y propios de la dialéctica del poder, de las clases, de los pueblos y de la evolución y formas de comunicación de los niveles simbólicos.

La tensión entre los dos horizontes de la identidad se discriminan entre la identidad como *mismidad*, es decir el yo entendido en sus relaciones y en sus opciones de cambio y, la identidad como *ipseidad* es decir la permanencia del yo continuo, reacio al cambio, proclive a la permanencia y, finalmente, la identidad como *otredad*, y expresa tanto en la forma como yo veo al otro y como el otro me ve a mí (*otredad esotérica*) cuanto en la

forma como el otro piensa que yo le estoy viendo o como yo pienso que el otro me está viendo a mí (otredad exotérica) (Pinxte, s/f: 2-4). Así, la complejidad de esa tensión sancionaría el ámbito de la movilidad y construcción procesual de la identidad, contradiciendo las percepciones de aquellos análisis que conciben una identidad ligada sólo a una esencialidad que no se modificaría.

Así mismo, parecería bastante complejo delimitar y discriminar cuáles son los alcances y la referencialidad límite que se establece en la interrelación entre el yo y el otro, pues siempre es posible que existan elementos y representaciones simbólicas compartidas, semejantes o parecidas, mas aún si se tiene en cuenta que, en rigor, “ningún otro es radicalmente otro, porque siempre compartimos con él numerosos rasgos” (Lienhard, 2002: 24). Es decir, en cualquier sistema cultural subyacen cosmovisiones y percepciones del mundo que, como premisa básica, son producto de una construcción humana y que no pueden ser ajenas ni radicalmente diferentes. En otras palabras, la dirección de la mirada hacia el otro siempre será política, entendida esta expresión en un sentido amplio, no partidista y referida a la construcción de relaciones sociales (Lienhard, 2002: 25).

Ahora bien, dado el complejo escenario de la modernidad en el que se sucede el debate sobre las identidades, algunos autores proponen que es preciso reconocer el carácter multidimensional y diferenciado de las identidades (Guerrero, 1997: 108) y entender la fragilidad de las perspectivas nacionales homogenizadoras que configuran el marco ideológico de la historia y cultura oficial y que, de manera práctica se han mostrado frágiles e inconsistentes en el intento de construirse en instrumentos propicios para la consolidación de las identidades.

Particular importancia tiene para este ensayo analizar las posibles entradas y sucesos que se han producido en América Latina luego de la llegada de los españoles al Abya Yala dado que ese encuentro abrió un período de polarización entre diferentes y que, luego de cinco siglos, no ha podido ser resuelto, ni siquiera con la retórica nacionalista, homogeneizante y excluyente.

Al respecto, los aportes de los últimos años han propuesto que, desde la perspectiva europea, este contacto fue interpretado como una diferencia calificada como superioridad por parte de los colonizadores y expresada y asumida como inferioridad por parte de los colonizados. Desde esta óptica

resultó crucial que el sentido y la intensidad del diálogo intercultural que se establece entre Europa y el nuevo “otro cultural” sean manejados exclusivamente desde el viejo continente (Poupeney, 1995: 33).

De esta forma se configuró el marco ideológico que conduciría la penetración del racionalismo en América y, en consecuencia, en la búsqueda de la pretendida objetividad. El eurocentrismo impuso su concepto de sociedad moderna y pretendió, como lo había hecho consigo mismo, desprender al otro, a los pueblos americanos, de los aspectos mágicos y sensibles que se expresan en el nivel simbólico del conocimiento.

Dicho en otras palabras, la colonización europea proponía que el diferente inferior rompa su experiencia vital de interrelación con la naturaleza, para lo cual no sólo que debía desmerecerse a sí mismo, sino, ocultar su propia memoria histórica. América debía entonces transmutar su saber de tradición¹ por un cuerpo de conocimiento que, paso a paso, fue promocionado como la única herramienta para el cambio. Para la construcción del futuro, del progreso y del desarrollo en un mañana difuso, en el que el hombre individual –jurídicamente privado– cosecharía los resultados de sus esfuerzos de formación a través de hechos y sucesos tangibles: dinero, posición y reconocimiento social, desde los cuales se abriría el camino a la felicidad (siempre pensada individualmente).

Retomando a Poupeney (1995: 34), Europa transfiere múltiples valoraciones al indio²: sumisión, tendencia a la mentira, feminidad, sinrazón, con lo cual, el colonizador estigmatiza al dominado y oculta su vivo interés de que el contrario sea un no contrario, un anti-contrario. En otras palabras, se trata de que el indio, existiendo, estando allí, no exista como otro deliberante, sino como otro a ser amoldado y domesticado a la usanza europea.

En el ámbito del reconocimiento de los modelos y procesos de cómo sucedió la aculturación, si se toma en cuenta que al menos los primeros siglos de colonización las relaciones intersubjetivas e interculturales se complejizaron dado que la lengua constituyó una barrera ineludible de

-
- 1 Son saberes que provienen del pasado. Utilizamos el término para contrastar con la palabra tradicional, que nos remite al pasado solamente.
 - 2 Algunas de ellas son recogidas y construidas como representaciones iconográficas como la clásica odalisca desnuda que representa al indio, junto al español de galera y bastón, cuidadosamente vestido.

acercamiento a los niveles simbólicos de la cultura; especialmente porque los conquistadores, dada su condición de dominadores, fueron poco permeables a un aprendizaje del otro y, porque a su vez, los indígenas habían mimetizado y compartimentado su cultura.

Se juzga esencial retomar la perspectiva y los nuevos horizontes que para este objetivo establece Caivallet al afirmar que existiría una vía más aguda e intensa para los procesos de aculturación y que se refiere al papel de lo que denomina la “gestual colonial ... la unidad del gesto y la palabra es especialmente llamativa en la recitación de oraciones: gestos y actitudes corporales como la genuflexión, las manos unidas, la señal de la cruz, la cabeza gacha y descubierta, significan, según el código español, el recogimiento, la humildad, la penitencia, el obedecimiento ...” (2000: 231). De esta manera se advierte que la dominación construyó formas y representaciones aparentemente invisibles y más sutiles de aquellas que son expresas y que, por lo mismo, han sido fuente de numerosos trabajos de investigación a las que ha clasificado como verdaderos “espectáculos sin palabras”³.

Conviene también advertir, para cerrar esta breve configuración diagnóstica, que la trama del contacto intercultural rápidamente se configuró como una relación asimétrica de poder que permitió a los europeos, literalmente, el saqueo de América a través de: a) la enajenación de los bienes naturales en los que habitaban las culturas americanas: b) la apropiación violenta y dolosa de los bienes materiales: oro, plata y productos agrícolas y pecuarios; y c) la apropiación y el uso, casi sin costo, de la fuerza de trabajo indígena y posteriormente de la negra, proveniente de África.

Este entorno productivo constituye una de las razones determinantes de la “ceguera” genocida del conquistador y de los esfuerzos de su “inteligencia” para justificar la barbarie. Resultaba más práctico para la conciencia de los colonizadores: esquilmar, explotar, reducir, y violentar a otros diferentes, no iguales, casi humanos, que proponerse estas mismas acciones con otros en los que reconozca una relación de alteridad; en el primer caso, la conquista y sus secuelas eran una necesidad y casi un favor que España brindaba a los americanos, mientras que, si aceptaban una relación del humano europeo al humano americano y aunque ésta no perdiera su carácter

3 Por ejemplo, el autor hace referencia a evidencias testimoniales que otorgan al imaginario indígena una actitud de asistir a la iglesia para *ver* misa antes que para *oír*la.

de clase, a buena parte de los conquistadores les hubiera correspondido el cadalso en la tierra y, si se asumen sus configuraciones ideológicas, el infierno en el más allá.

Las interrogantes adicionales, básicas para acercarse a la realidad esta aguda polémica son: ¿En qué medida se ha modificado la percepción europea sobre este proceso, y cuáles son los niveles de la autocrítica que estas sociedades se han realizado? Y, al mismo tiempo ¿Las sociedades latinoamericanas han interiorizado realmente las dimensiones de este proceso y han valorado la trascendencia histórica, ideológica y cultural de denominar “madre patria” al territorio de origen de los conquistadores de hace 500 años?

Al respecto y sin pretender que este ensayo pueda resolver en su totalidad estas preguntas es necesario, de manera previa, reconocer y explicar, los avatares y el tratamiento que la relación entre diferentes tuvo en sociedades pre-incas, incas y aimaras, así como, en las sociedades republicanas y en los estados modernos, puesto que algunos estudios parecen advertir la persistencia de una peligrosa tendencia: “España no quiere que la diferencia se evidencie porque se vuelve peligrosa; de allí que es mejor asimilarla, minimizarla y reducirla a cuestiones colaterales como la fe o el cumplimiento de los mandatos divinos” (Anónimo, 1991: 105).

Prácticas de diversidad en los Andes

Si se da continuidad al modelo conceptual seleccionado se puede afirmar que la cultura tiene como vehículo de realización y expresión el colectivo social al que el individuo refiere su pertenencia esencial y, al mismo tiempo, los sentidos de esa pertenencia y la explicación social no se pueden realizar sin referirse al otro, al opuesto, al diferente. A esta afirmación se puede añadir que las significaciones, manifestaciones, representaciones, así como las identidades, se encuentran en permanente proceso de interrelación y recodificación tanto en el nivel interno como en el externo del sistema cultural, es decir, en el ámbito de las relaciones intersubjetivas.

Cada sujeto tiene una mirada de su propia identidad y dará un valor y una significación a la identidad del otro, en la que se refleja su otredad; de cualquier forma se reforzará la visión de la alteridad y la diferencia como

elementos esenciales y característicos de las sociedades multiculturales. Con base a esta reflexión es pertinente describir y analizar las formas en que las sociedades nativas americanas, que para la época de la conquista habrían vivido varias experiencias complejas diversas y significativas de contacto entre culturas, enfrentaron y manejaron la relación de alteridad con el otro. Para lo cual, es preciso partir de una breve caracterización etnográfica de los principios organizadores de las culturas andinas⁴.

Para empezar, el proceso de aprendizaje y socialización simbólica constituye una herramienta conducente a consolidar y sostener la íntima relación del hombre con la naturaleza y otros hombres. Combina en una práctica integradora: la memoria colectiva, la oralidad, las artes y el contacto directo con las fuerzas positivas y negativas de la naturaleza. Así también se observa como las formas de organización social resultan de constructos colectivos, cuya fuerza y trascendencia se afirma en la apropiación social y en la posibilidad de que la comunidad colectivice tanto sus prácticas como la aprehensión de su sabiduría (ver, escuchar, aprender y repetir); en este proceso se cumplen funciones básicas y esenciales: el uso de la palabra hablada como instrumento de socialización, recreación semántica, recreación de sentidos, compromisos, construcción y levantamiento de propósitos compartidos; y, acciones como la solidaridad, el intercambio y la reciprocidad que resultan esenciales para organizar la vida misma y las relaciones sociales.

En estas sociedades, la vida en comunidad es un instrumento inmediato de cambio individual puesto que ni el contacto social, ni el conocimiento, transcurren paralelos a la experiencia vital del ser humano. Los hombres articulados al sistema de tradición deben transformar sus objetivos, sentidos y relaciones de vida que, culturalmente, provienen del pasado y se reproducen en el presente⁵.

Con base a estas premisas, se puede comentar algunos procesos de manejo de las relaciones de la alteridad al interior del gobierno de las comuni-

4 Nos remitimos a la caracterización que realiza Alberto Flores Galindo de la cultura andina (ver Galindo, 1998).

5 Se utiliza *saberes de tradición* para contrastar con la connotación de la definición de saber tradicional, que nos remite solamente al pasado y folkloriza el conocimiento; de esta manera, también hay correspondencia con una concepción circular del tiempo.

dades andinas. En el caso peruano, se constata que el poder concentrador de riquezas gira en torno al inca, a la institucionalidad del Estado y a la divinidad solar. De esta manera los grupos de poder podían “controlar la reciprocidad clave de todo el sistema organizativo andino” (Rostworowski, 1998: 236) lo cual permitía no sólo la expansión territorial sino mantener el engranaje del régimen. Los incas establecieron mecanismos de redistribución “dentro de las relaciones asimétricas de poder” lo cual les permitió transmitir las prácticas económicas de producción al nivel simbólico. Así mismo, se observa la estructuración de un modelo de organización política que le permitía a la nobleza ampliar la entrega de “dones recíprocos a los jefes étnicos” para afirmar las relaciones de dependencia y fidelidad al Estado (Parssinen, 2003: 141).

Estas entregas (regalos, dones, acllas, llamas, alpacas, vicuñas, tejidos, tierras) permitían al inca consolidar las relaciones de cercanía con los caciques regionales. De esta manera, los compromisos y relaciones que se contraían con las acciones de dar y recibir permitían sostener las alianzas y provocaban equilibrios de poder sobre procesos de reparto y redistribución de la riqueza; el reconocimiento de las formas organizativas, y la valoración de las relaciones, manifestaciones y representaciones simbólicas del otro. No se trataba entonces de la superposición y desplazamiento de un sistema cultural por otro, sino de procesos de construcción que tenían como premisa el respeto a la diversidad, aunque sobre normas y mandatos militares muy rígidos.

En el caso ecuatoriano, todo parece indicar que las posibilidades de acceso a pisos ecológicos diversos perfilaron la existencia de estrategias múltiples de apropiación social y uso del territorio: procesos productivos micro verticales, la extensión de terrazas, camellones, rotación de cultivos, etc. Si a lo anterior se añade que los pueblos de este sector se encontraban en zonas con abundancia de aguas y tierras fértiles, se puede entender cómo el manejo de la diversidad casi siempre se potenció mediante prácticas culturales integradoras⁶, el establecimiento de una política de alianzas sustentada en el matrimonio o, la conformación de confederación de naciones

6 Se destaca aquellas analizadas por Frank Salomon en torno a las yumbadas en las que se evidencia la permanente relación, contacto e intercambio cultural sucedido por varios siglos entre los indígenas de la sierra centro norte y los pueblos amazónicos.

que permitían la ampliación de los espacios de control regional y se sustentaban en las autonomías y el respeto a las respectivas prácticas culturales como sucedió con la Confederación Cayambi-Otavallo-Carangui.

En Bolivia, las sociedades aimaras siempre contaron con una estrategia de acceso al territorio y control micro vertical de pisos climáticos internos en zonas como Oruro, la Paz, los Yungas, Cochabamba y otras, aparentemente distantes como el Pacífico chileno y los Yungas localizadas en el actual Brasil y Argentina, así mismo, los viejos sinchis: Jilapqata y Qamana constituían las autoridades políticas organizadoras de la producción que complementarían un modelo de diálogo “itinerante”, de ida y vuelta entre el hombre y la naturaleza, particular que disminuyó sensiblemente las tensiones interculturales (Yampara, 2001: 115-117).

Convivencia de modelos simbólicos

Es conveniente reconocer que las sociedades latinoamericanas coloniales y republicanas han estado atravesadas por relaciones de poder⁷ y que, este proceso, en el ámbito del conocimiento, determinó la conformación de un complejo sistema de dominación y colonialismo que, en la ideología, se expresó bajo la supremacía del pensamiento racional europeo en detrimento de otras formas de procesamiento del saber como aquellas provenientes de los sistemas de tradición. A la par, las relaciones asimétricas de los colonizadores europeos con el otro han sido justificadas ideológicamente, se han invisibilizado durante muchos años, o han intentado ser confundidas en medio de la multiplicación de reivindicaciones locales.

A este escenario se añade que en América han tenido que convivir durante toda la vida republicana las perspectivas simbólicas de los pueblos americanos originarios que responden a modelos de organización comunitaria y, la del otro, occidental, que tiene como base el desarrollismo, la

7 Se comprende el poder en sus formas: política, económica y militar. Como instrumento para la dominación de una clase o bloque hegemónico sobre otros sectores explotados y subalternos. El poder pensado en sus instancias nacionales e internacionales. El poder de clase y sus variables, más sutiles, y no menos perniciosas como las que ya han sido identificadas por Foucault como biopoder.

tecnificación y la modernización: “en Chambi se confronta dos sentidos, representaciones, manifestaciones y cosmovisiones del mundo: una originaria que responde al corazón de la pacha mama, al tata y la mama Jilapata, al ordenamiento territorial y a la vida espiritual del Aimara y, otra, republicana que se corresponde a un sistema en el que priman varias definiciones racionalistas y civilizatorias” (Yampara, 2001: 119).

El Ecuador también constituye un espacio clásico para ejemplificar esta confrontación cuyas formas de expresión, y tensión, hasta el momento se han concentrado en el plano de la agenda social de demandas por lo cual esta complejidad no ha significado –al menos hasta el momento– la construcción de una propuesta o plataforma social que se proyecte a un cambio macroestructural y revolucionario de la sociedad; pese a ello, existen diferencias significativas en la comprensión de este proceso, pues es claro que se observa una dualidad, de una parte, una propuesta homogeneizante, excluyente y de marcado corte racista en las elites y, de otra, el mandato del movimiento indígena de avanzar de manera práctica a la conformación de una sociedad plurinacional y multiétnica.

En el Perú esta dualidad también ha configurado los trazos de la trama social durante la colonia y la república, puesto que de los procesos de resistencia cultural⁸ y armada (Juan Santos Atahualpa, Tupak Amaru) se pasa a la abierta postergación y ocultamiento republicano que abre, a partir de 1920, un nuevo ciclo de movilizaciones con las luchas indígenas y campesinas por la propiedad de la tierra, la constitución de organizaciones nacionales y regionales y la participación e integración del movimiento indígena a diferentes propuestas de acción contra el modelo de dominación que van desde la participación electoral, hasta la lucha armada. En el lado del otro, del colonizador y de sus castas herederas, se denotan los esfuerzos por constituir un referente ideológico sólido alrededor de los precursores (Gabriel Aguilar y Ubalde), de los héroes de la independencia y de las castas partidarias y militares que se han turnado en el control gubernamental a lo largo del último siglo (Galindo, 1998).

8 Referencia a las construcciones mesiánicas en torno a la utopía andina, la multiplicación subterránea del *taqui onkoy*, los relatos del Paititi, las representaciones en comparsas de la prisión y muerte de Atahualpa, los usos rituales y socializadores de la artesanía (queros, retablos, murales) a los que se refieren autores como Alberto Flores Galindo y Manuel Burga.

Ahora bien, la presencia de estas dualidades y de los procesos de exclusión e inclusión que sucedieron en las repúblicas poscoloniales evidencian varios conflictos y estrategias de confrontación entre diferentes, como las que se relatan a continuación:

- a) La República prolongó y diversificó la estratificación de castas iniciada en la colonia como se evidencia en la existencia de una república de españoles y una de indios. Al respecto, es importante el mensaje que contiene el siguiente texto: “En América, la piel más o menos blanca, decide la clase que ocupa el hombre en la sociedad. Un blanco aunque monte descalzo a caballo se imagina ser la nobleza del país” (Morner, 1989: 100). De esta manera la figura del señor blanco adquirió preeminencia social, al mismo tiempo que la herencia indígena era condenada como portadora de lo popular, lo vulgar, lo no refinado.

El proceso republicano y particularmente los movimientos liberales configuraron el mestizaje como una opción latinoamericana no obstante lo cual, casi siempre, el grupo involucrado en esta definición se posicionó en torno a las clases dominantes blancas, al punto que esta imagen, aparentemente oculta, cobró vida, en el surgimiento de la identificación de blanco-mestizo, calificativo que, además de pintoresco, resulta tremendamente ambiguo.

Inclusive hay autores que sostienen que en el Ecuador “hispanico”, por ejemplo, el antagonismo socio racial fundamental se suscita entre indígenas y blancos y que, el mestizaje, resulta ser una categoría poco aceptada que designa diferentes significaciones de acuerdo a las épocas y a la variedad del medio social en que se construye. También fueron frecuentes las prácticas sociales de blanqueamiento de los mestizos en el nivel urbano y rural y, aún más, debido a que la realidad y el imaginario social solamente reconocen esta dualidad. El símil del *mishu* (Ecuador) y del *misti* (Perú) corresponde al de los blancos; así también se puede afirmar que en el país se habría construido una dinámica social de fuerte aculturación y blanqueamiento a la par que durante el siglo XX, paso a paso, se configuraron los rasgos del cholo como una alternativa al ser ecuatoriano (Stutzman, 1993: 58-59).

- b) En las dos últimas décadas se constata el resurgimiento de la movilización indígena, proceso marcado por los levantamientos en el Ecuador y el crecimiento del posicionamiento electoral de los candidatos indios; la insurrección de Chiapas; las campañas contra los 500 años de colonización portuguesa y española; la participación de los pueblos indígenas en los grupos armados de oposición peruanos a finales del siglo pasado; la presencia de los aimaras y quechuas bolivianos en la movilización de las organizaciones cocaleras de los Yungas y el Chapare y, últimamente, la presencia de la asonada popular boliviana que terminó con el Gobierno de Sánchez de Losada; en Chile, los mapuches hacen opinión con sistemáticas acciones de oposición a las políticas extractivista y depredadora de las transnacionales de la madera. A todo lo anterior se añaden las campañas desarrolladas por los pueblos amazónicos en defensa de la biodiversidad y en enfrentamiento abierto a los intereses de las transnacionales farmacéuticas, mineras, y por su puesto, petroleras. En estos procesos parecería redimensionarse la saga de resistencia y levantamientos impulsados por los héroes indígenas⁹. Coetáneamente se produjeron importantes modificaciones legislativas y se reconocieron derechos de los pueblos indígenas en foros internacionales (Convenio 169 de la OIT).

Para los propósitos de este estudio, es importante resaltar que la integración del indígena en la vida política, poco a poco, acentuó las actitudes racistas y xenofóbicas con las cuales las clases dominantes del continente, herederas y portadoras de la ideología estratificadora europea, mantienen y reactualizan el discurso hegemónico que garantizó sus privilegios y discriminó las posibilidades de las clases subalternas de intervenir en la vida política.

Además, este problema se agrava en función de que en muchos países latinoamericanos el movimiento indígena se ha integrado a la vida política y a la democracia formal. Este particular, pese a facilitarle el acceso a algunos espacios de gobierno y de toma de decisiones, abre las posibilidades

9 Rumiñahui, Santos Atahualpa, Tupac Amaru, Tupak Katari, Quintín Lame, en América Latina y, en el caso ecuatoriano por: Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Lázaro Córdor, Cristóbal Pajuña, Rafael Perugachi.

de que prácticas discriminatorias y excluyentes se acentúen en la política oficial. Por otra parte, los desaciertos que han acompañado las incursiones indígenas en la democracia formal han justificado la beligerancia discriminatoria de las clases dominantes y han polarizado el posicionamiento de los estratos intermedios, especialmente de los mestizos, cuyas miradas en torno al otro, históricamente, se han alineado más a su pertenencia blanca que a la tradición india de la que también provienen.

Conclusiones

Como punto de partida es preciso reparar que el escenario en que se ejecuta y confronta la amplia agenda de la identidad tiene un entorno y contexto, que en el caso de América Latina corresponde a sociedades con formaciones pluriculturales, multiétnicas y plurinacionales fuertemente afectadas por un sistema económico internacional y político global, que privilegia como sus ejes estratégicos: la desterritorialización y la homogeneización cultural. Este modelo de desarrollo se orienta más a que la relación entre el yo y los otros siga ejecutándose sobre premisas que afirmen la diferencia y la marquen con juicios valorativos apropiados para sostener los estereotipos de superioridad e inferioridad. De esta manera se logra una continuidad entre la dominación económica y la hegemonía signica cultural.

Tal cual ha sucedido en la historia de Ecuador y de América Latina, la época contemporánea no avizora una actitud permeable a una práctica intercultural que fortalezca la diversidad y valore la diferencia como un instrumento positivo y dinamizador de las relaciones sociales. Si bien en el transcurso de este texto se advierte que los sectores subalternos han conseguido significativos reconocimientos a su singularidad, no es menos cierto que la sociedad tiende a individualizarse y, por lo mismo, a desvirtuar algunos de los presupuestos que sostienen las prácticas colectivas.

Por otra parte, la comprensión y explicación procesual de la identidad permite también reconocer que el ser humano edifica su propio constructo y, por tanto, acepta que él mismo es el instrumento dinamizador de la identidad singular y colectiva. De esta manera, si bien el mundo externo constituye un elemento referencial de gran importancia, las modificaciones

simbólicas se producen, tanto en la conciencia y en el ser de cada individuo, como al interior de cada colectivo. En este sentido, la recuperación y aceptación de la historia es una necesidad casi vital para el sostenimiento y reproducción de las representaciones y manifestaciones simbólicas que caracterizan la identidad de un grupo humano.

De allí que es recomendable que los estados generen las condiciones y espacios adecuados para que la sociedad investigue, construya pensamiento y resemantice los significados y significantes; lo que estimularía el conjunto hacia una positiva predisposición para el cambio. La apuesta teórica central de este ensayo quiere aportar a la construcción de una sociedad que forme hombres libres en su interior, en su espíritu, en su ser; hombres con capacidad de luchar por la libertad del entorno con el que conviven. Si no se puede liberar la construcción de identidades ¿cuál sería la herramienta del cambio cultural y social? De allí que la sociedad en su conjunto deba definir procesos y prácticas de mediano y largo plazo que apuntalen a la recuperación de la memoria colectiva histórica, aquella que los abuelos de nuestros abuelos guardaron para transmitir a través de la palabra. En ese acontecer los hombres y la naturaleza eran uno solo, eran parte y todo, eran continuidad y discontinuidad; se trata, entonces, de generar las condiciones para que las identidades que definen 'mis' pertenencias, así como las de los otros, den cabida en su interior a las representaciones simbólicas del diverso, del opuesto, del otro.

En este sentido es recomendable acercarse al pasado, para entender el presente y para intuir hacia dónde caminaremos en el futuro. Esta es la única posibilidad de proyectar las identidades culturales como un instrumento político para la disputa de sentidos, de hegemonías y la construcción de identidades. La identidad del pasado, la identidad de nuestros padres, de nuestros abuelos, tiene mucho que contar y que enseñar, tiene las claves de la transformación que sucederá a la crisis de la escuela moderna cuyo principal error es, precisamente, haber concebido su misión sólo en función del futuro.

Bibliografía

- Anónimo (1991). “La sociedad fragmentada”. *Revista Nueva Sociedad* 11: 105, enero-febrero. Venezuela.
- Caivallet, Chantal (2000). “Ritual español y práctica indígena. La occidentalización del mundo andino por el espectáculo de las instituciones coloniales”. En: *Etnias del Norte. Etnohistoria e historia del Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Galindo, Alberto (1998). *Buscando un inca, identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Nuevo Amanecer.
- Guerrero, Patricio (1997). “Notas sobre identidad y cultura en la modernidad”. En: *De la protesta a la propuesta*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana/Abya Yala.
- Lienhard, Martín (2002). “El otro, nuestro semejante”. *Escarmenar. Revista Boliviana de Estudios culturales*. La Paz: Plural.
- Morner, Magnus (1989). “Estratificación social de Hispanoamérica durante el período colonial”. *Hispanoamérica* IV: 85-156. Serie Historia General de América, volumen 14. Caracas: Academia Nacional de Historia de Venezuela.
- Parssinen, Martti (2003). “Una excursión a algunos principios generales de administración”. En: *Tabuantinsuyu. El estado inca y su organización política*. Lima: IFEA.
- Pinxte, Rik (s/f). “Identidad y conflicto: personalidad, socialidad y culturalidad”. Université de Grand, Bélgica, ponencia.
- Poupeney, Catherine (1995). “Entre alteridad y diferencia. Reapropiaciones autóctonas en Crónicas de contacto (área andina)”. *Escarmenar. Revista Boliviana de Estudios Culturales*, La Paz: Plural.
- Rostworowski, María (1998). “Los recursos rentables del Tahuantinsuyu”. *Historia del Tabuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Stutzman, Ronald (1993). “El mestizaje: una ideología de exclusión”. En: *Transformaciones culturales y etnicidad en la sierra ecuatoriana*, Norman Whitten et al.: 54-107. Quito: USFQ.
- Yampara, Simón (2001). *El ayllu y la territorialidad en los Andes*. El Alto: Qamanpacha.