

**Antología del  
pensamiento crítico  
ecuatoriano  
contemporáneo**

**.ec**

Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo / Agustín Cueva ... [et al.] ; editado por Gioconda Herrera. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2018. Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Pablo Gentili)

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-722-369-9

1. Sociología. 2. Ecuador. 3. Pensamiento Crítico. I. Cueva, Agustín  
II. Herrera, Gioconda, ed.  
CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO:  
Pensamiento Crítico / Intelectuales / Historia / Política / Sociología /  
Economía / Estado / Educación / Ecuador / América Latina

# Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo

Coordinadores

Gioconda Herrera Mosquera

Agustín Cueva | Bolívar Echeverría | Fernando Velasco Abad | Alejandro Moreano | Alberto Acosta | Rafael Quintero | Guillermo Bustos | Alexei Páez Cordero | Amparo Menéndez-Carrión | Carlos de la Torre | Blanca Muratorio | Andrés Guerrero | Mercedes Prieto | Catherine Walsh | Ariruma Kowii | Cristina Burneo Salazar | Ana María Goetschel | Katty Hernández Basante | Rafael Polo | Álvaro Campuzano

.e.c

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**



**CLACSO**

## Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

**Director de la Colección:** Pablo Gentili

### CLACSO - Secretaría Ejecutiva

**Pablo Gentili** - Secretario Ejecutivo

**Nicolás Arata** - Director de Formación y Producción Editorial

### Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

### Núcleo de diseño y producción web

**Marcelo Giardino** - Coordinador de Arte

**Sebastián Higa** - Coordinador de Programación Informática

**Jimena Zazas** - Asistente de Arte

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



**Biblioteca Virtual de CLACSO** [www.biblioteca.clacso.edu.ar](http://www.biblioteca.clacso.edu.ar)

**Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales** [www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana](http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana)

**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.**

### Primera edición

*Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo* (Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2018)

ISBN 978-987-722-369-9

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

### CLACSO

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <[clacso@clacsoinst.edu.ar](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar)> | <[www.clacso.org](http://www.clacso.org)>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

# ÍNDICE

<b>Gioconda Herrera Mosquera</b> Introducción		11
--------------------------------------------------	--	----

## Estructura y Política

<b>Agustín Cueva</b> Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia		37
---------------------------------------------------------------------------------	--	----

<b>Bolívar Echeverría</b> El <i>Ethos</i> Barroco		63
------------------------------------------------------	--	----

<b>Fernando Velasco Abad</b> La vinculación al mercado mundial		83
-------------------------------------------------------------------	--	----

<b>Alejandro Moreano</b> Capitalismo y lucha de clases en la primera mitad del siglo XX en el Ecuador		105
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	-----

<b>Alberto Acosta</b> El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas		145
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	-----

## Pueblo y populismos

### Rafael Quintero

El mito del "populismo velasquista" y la consumación del pacto oligárquico | 181

### Guillermo Bustos

La politización del "problema obrero" Los trabajadores quiteños entre la identidad "pueblo" y la identidad "clase" (1931-34) | 213

### Alexei Páez Cordero

Cultura popular y protosocialismo: las jornadas de noviembre de 1922 | 253

### Amparo Menéndez-Carrión

Importancia del clientelismo político como paradigma para interpretar la naturaleza de las preferencias electorales de los moradores barriales | 279

### Carlos de la Torre

El tecnopopulismo de Rafael Correa ¿Es compatible el carisma con la tecnocracia? | 299

## La nación y sus fisuras: etnicidad y raza

### Blanca Muratorio

Discursos y silencios sobre el Indio en la conciencia nacional | 327

### Andrés Guerrero

El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transcritura. Del tributo de Indios a la administración de poblaciones en el Ecuador del siglo XIX. | 343

### Mercedes Prieto

El Liberalismo del temor y los indios | 389

### Catherine Walsh

"Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes | 411

### Ariruma Kowii

El *Sumak Kawsay* | 437

## Feminismos, cuerpo y diferencias

### Cristina Burneo Salazar

Cuerpo roto | 447

<b>Ana María Goetschel</b> Orígenes del feminismo en el Ecuador		469
<b>Katty Hernández Basante</b> Resignificación y representación que hacen las mujeres afroecuatorianas sobre sus propios cuerpos		501
<b>Genealogías del pensamiento crítico ecuatoriano</b>		
<b>Rafael Polo Bonilla</b> El momento Tzánztico		517
<b>Álvaro Campuzano Arteta</b> Institucionalización universitaria de la sociología: las décadas de 1960 y 1970		559
<b>Sobre la compiladora</b>		587
<b>Sobre los autores</b>		589

**La nación y sus fisuras:  
etnicidad y raza**

**.ec**



# DISCURSOS Y SILENCIOS SOBRE EL INDIO EN LA CONCIENCIA NACIONAL\*

Blanca Muratorio

“Debes recordar que dos naturalezas moran en mí: el Indio y el hombre sensible”, escribió Paul Gaughin a su esposa Mette, en febrero de 1888, y agregó: “el hombre sensible ha desaparecido y ahora el Indio va recto hacia adelante” (Braun, 1986). La sociedad occidental parece tener una continua fascinación —tanto intelectual como existencial— para apropiarse de la diferencia y de la “otredad” en la constitución o redención de su autoidentidad y en la búsqueda de autenticidad y legitimidad para sus propios proyectos. En las ciencias sociales, el debate contemporáneo sobre las políticas de representación ha promovido el cuestionamiento de los supuestos tanto de la narrativa como de los discursos visuales occidentales sobre el resto del mundo. Un factor importante de este desafío epistemológico ha sido las voces que se originan en la así llamada periferia, voces que cuestionan no solo la autoridad etnográfica de imaginar al “otro”, sino más significativamente, la hegemonía política de occidente (Friedman, 1991). Recientemente, en relación con las culturas indígenas de las Américas, la antropología

---

\* Este artículo es una versión corregida y aumentada de mi artículo homónimo que corresponde a Muratorio, B. 1994 “Introducción” en *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX* (Quito: FLACSO).

(Dyck, 1993) y la arqueología (McGuire, 1992) se han cuestionado la frecuente apropiación que estas disciplinas han hecho del pasado indígena para sustentar nociones abstractas de “primitivismo” o de “patrimonio cultural nacional”, mientras que al mismo tiempo han omitido o silenciado las apremiantes realidades de los indígenas o sus luchas por recobrar y controlar su pasado.

En realidad, se puede argumentar que este ambiguo y contradictorio proceso de usar imágenes de los indios como espejos convenientes para redimir el ser occidental se remonta a la época colonial. Desde ese tiempo hasta el presente, las polivalentes imágenes del indio, creadas por distintos imagineros bajo la cambiante influencia de corrientes intelectuales europeas, se convierten en capital cultural que en distintos períodos históricos sirve a los intereses de los imagineros, ya sean estos etnógrafos, viajeros extranjeros, misioneros, intelectuales, artistas, políticos, representantes del Estado-nación o de ciertas organizaciones ecologistas.<sup>1</sup>

En parte, el presente interés de estas estrategias reside en lo que pueden decirnos acerca de las relaciones de dominación y de la asimilación cultural en el contexto del siempre cambiante encuentro entre las naciones-Estado y sus culturas indígenas. El colapso del orden jerárquico de identidades, que Friedman (1991) atribuye a la desintegración de la hegemonía occidental, está siendo acompañado por el resurgimiento de una pluralidad de identidades indígenas que reclaman una voz activa y un espacio político dentro de una nación en particular (Hill, 1992). En este trabajo, intento examinar este problema en el caso específico de Ecuador, explorando el presente etnográfico desde la perspectiva de la antropología histórica.

A través del tiempo, la imaginativa blanco-mestiza ha forjado imágenes del “otro” indígena que han sido asumidas —aceptadas o rechazadas— como principios de autoidentidad por los respectivos grupos étnicos aludidos.

Las transformaciones en los distintos textos iconográficos revelan interesantes matices del proceso de dominación y de las relaciones interétnicas en diferentes períodos históricos. No solo presagian o reflejan las transformaciones estructurales que las condicionan, sino también las ambigüedades y contradicciones en los significados culturales de la interacción cotidiana y las complejidades y tensiones de lo hegemónico como proceso social que debe ser continuamente construido, reformulado y defendido (Williams, 1977; Fox, 1985; Sider,

---

1 Un ejemplo relativamente reciente es el uso de la imagen de los indígenas Kayapó de la Amazonía brasileña por varias organizaciones ecologistas, a fines de la década de 1980 y comienzos de los años noventa.

1986; Hall, 1988; Roseberry, 1989). La etnografía y la historiografía latinoamericanista han aceptado, generalmente sin cuestionarla, la idea de que desde los comienzos del siglo XIX en adelante los criollos y blanco-mestizos no desarrollaron un sentimiento de identidad cultural y étnica local, sino que solo se orientaron a buscarla en fuentes externas europeas o norteamericanas. Por el contrario, el argumento que quiero sustentar aquí es el de la importancia de la incorporación de la diferencia —del “otro”, indio, exótico, aristócrata, bárbaro, o idealizado buen salvaje— en la constitución de la propia identidad individual blanco-mestiza y en la construcción de esa comunidad inventada, el supuesto ser colectivo que llamamos Estado-nación (König, 1984; Hobsbawm, 1990).

La imagen del indio se refleja en espejos muy distintos en diferentes contextos históricos. El estudio históricamente situado de los imagineros europeos y blanco-mestizos asume que debemos problematizar un concepto de la cultura dominante como estática y homogénea (Stern, 1992) y cuestionar una idea del colonialismo como un proceso coherente y monolítico (Comaroff, 1989). Una historia cultural o una antropología histórica que se ocupe de entender relaciones étnicas y de clase en sociedades coloniales debe no solo contextualizar la historia de los subordinados en mundos más amplios de poder y significado, sino también evitar un análisis a-histórico o esencialista del grupo dominante que desconozca la realidad de que las culturas dominantes y subordinadas se conforman mutuamente (Thompson, 1978; Hall, 1981; Stoler, 1989; Stern, 1992).

## **BASES HISTÓRICAS DE LAS LUCHAS SIMBÓLICAS DE 1992**

Desde los rituales políticos de la Colonia hasta el logotipo del Banco Rumiñahui, la iconografía del indio —preferentemente la figura arquetípica del indio aristócrata o guerrero— ha sido usada por los blanco-mestizos en el Ecuador y en otros países latinoamericanos para legitimar su poder sobre una población étnicamente dividida y en la constante búsqueda de una evasiva autoidentidad.<sup>2</sup> En la reali-

---

2 Este mecanismo social y psicológico de apropiación, legitimación y autoidentificación que podríamos llamar el “efecto Rumiñahui,” es común a varios países latinoamericanos y parece ser preferido por los militares. Así como en Ecuador el nombre de Rumiñahui fue usado para el banco de los militares, una carretera comenzada durante un gobierno militar y un coliseo deportivo llevan el nombre, en Chile, del líder araucano Caupolicán. Su día es celebrado todos los años por los militares como el símbolo del “valor chileno” (Maybury-Lewis, 1991: 210). En Perú, la imagen de Tupac Amaru II legitimó la revolución militar de la década de 1960 para miles de indígenas. El 20 de febrero, los militares de Guatemala celebran a Tecún Umán, un guerrero Maya-Quiché como símbolo de la nacionalidad guatemalteca (Hendrick-

dad social y política contemporánea de Ecuador, el monopolio de ese poder de representación está siendo cuestionado por su “otro” interno más significativo —los indios— quienes, cansados de jugar un rol secundario en una imagen del pasado creado por otros, retoman el escenario político para convertirse en sus propios imagineros. Más aun, en este proceso, los indígenas están usando creativamente imágenes de ellos mismos construidas en el pasado por los imagineros dominantes, produciendo así interesantes interferencias para aquellos que todavía reclaman un poder semiótico absoluto.<sup>3</sup> Pero aquí no me ocuparé de la autoimagen de los indígenas sino de sus imagineros europeos, criollos y blanco-mestizos, su ideología y su cultura. Mi referente no es la realidad indígena de una época determinada, sino los textos que, con sus enunciados y sus silencios, crean imágenes de los indígenas y del rol que estos cumplen en la construcción que los grupos dominantes hacen de la “nación” ecuatoriana en distintos contextos históricos. El “otro” es aquí el indio imaginado, no el indio como sujeto histórico.

En los países latinoamericanos con considerables poblaciones indígenas, el cargado simbolismo alrededor de la celebración —o el duelo— por el Quinto Centenario del Descubrimiento de América sirvió como catalizador de viejas batallas iconográficas. En Ecuador, el año 1992 se vio marcado por una exitosa marcha de los indígenas amazónicos al centro del gobierno en Quito en demanda de tierras, de autonomía cultural y de su reconocimiento como “nacionalidades”, marcha que fue precedida y facilitada por un movimiento indígena de alcance nacional que tuvo lugar en 1990. Estandartes, banderas y camisetas con la consigna “500 años de resistencia indígena” fueron conspicuamente evidentes en ambos acontecimientos y, por primera vez en la historia, los indígenas ocuparon la primera plana de los principales periódicos del país por más de una semana. Los indígenas son ya parte integrante del discurso académico y uno de los principales interlocutores del debate político, así como de la “lucha de representaciones” en la que imágenes del “indio”, “el “mestizo”, “lo nacional”, “las nacionalidades” y “la ecuatorianidad” se despliegan en museos, manifestaciones públicas y en populares programas de televisión.

---

son, 1991: 290-291) así como en Ecuador, Atahualpa es considerado el símbolo de la nacionalidad ecuatoriana.

3 En Ecuador, por ejemplo, el término “jíbaro” con la connotación de “salvaje” o “guerrero feroz” es aceptado o rechazado por los Shuar y Achuar como fuente de identidad dependiendo de los diferentes contextos de interacción social. También, en el Oriente, la imagen de Jumandí como héroe de la resistencia indígena amazónica fue creada por la historiografía local oficial, asumida luego por la organización indígena local e inmortalizada en una estatua erigida a la entrada de la ciudad de Tena, capital de la provincia de Napo.

La polémica sobre el Quinto Centenario también revivió un viejo debate sobre la naturaleza de la identidad cultural y nacional, con la diferencia que este es ahora multivocal y multiétnico. Artículos periodísticos con títulos tales como “Indigenismo vs. Hispanicismo” (*El Comercio*, 29 de marzo de 1992), “América Latina o América Hispana” (*El Comercio*, 19 de julio de 1992), o “Nuestras Raíces” (*El Comercio*, 12 de julio de 1992), plantearon algunos de los más importantes temas existenciales de identidad cultural y de formación de la nación que los criollos y mestizos tuvieron que enfrentar desde el siglo XVII.

Si bien la etnohistoria y la etnografía andina se han interesado preferentemente en demostrar la persistencia de la figura arquetípica del Inca en la memoria indígena, algunos autores (Espinosa Fernández, 1989; Platt, 1993; König, 1984; Favre, 1986; Flores Galindo, 1987; 1988) también se han preocupado por demostrar la apropiación de la imagen del indio por parte de los españoles, criollos y mestizos durante la Colonia, la Independencia y la República, no solamente como figura redentora o mesiánica, sino también como símbolo en la constitución de la identidad y en la legitimación de las relaciones de poder imperial y local.

En su análisis de la representación del Inca en el teatro político de la Colonia, Espinosa Fernández (1989) anota que los españoles usaron descendientes reales o ficticios de los Incas, así como iconografía pictórica y teatral del Inca y la Coya coronando al rey, como parte integrante de las fiestas reales y otros rituales políticos, estrategia que cumplía a la vez la misión de legitimar las relaciones de poder entre la Corona y la nación india y de consolidar los poderes andinos locales. Flores Galindo plantea más explícitamente el problema de la memoria histórica y el nativismo como principios de identidad ya a comienzos del siglo XVII entre los mestizos, para quienes “la identidad era un problema demasiado angustiante” (1988: 49). Garcilaso de la Vega, quien “asumió con orgullo su identidad de mestizo [...] y optó por incluir en su nombre el apelativo de Inca” (1988: 49-50), fue la figura más destacada de ese grupo en ese período, tanto por su influencia en los medios andinos como europeos. Su idealización del imperio incaico como crítica indirecta de la conquista española es precursora del discurso criollo independista emergente.

Si bien después de 1780 y como consecuencia de la derrota de Tupac Amaru II, la aristocracia incaica y su iconografía desaparecen del escenario y del discurso político de la Colonia (Flores Galindo, 1988: 63), tanto las inquietudes intelectuales que a fines del siglo XVIII presagian la Independencia como los rituales políticos que posteriormente la celebran, reintroducen la imagen y la simbología del indio, si bien con renovados significados. Esta imaginaria es incorporada

como parte integrante del discurso de identidad criolla y mestiza y de las prácticas ideológicas en los ámbitos políticos, étnicos y culturales que servirán para conformar las nuevas naciones. Espinosa Fernández, por ejemplo, observa que en la fiesta celebrada en Quito en 1790 en honor de la coronación de Carlos IV, no aparece ya la figura del Inca imperial sino la de “un personaje llamado “el General Indio” vestido de *mayna*,” representando la “rústica” lealtad del indígena genérico al rey de España (1989: 25).

La identidad hispana de los criollos había ya sido puesta en duda desde el siglo XVII por las teorías europeas sobre el supuesto carácter envilecedor del mestizaje debido, entre otras causas, a la “contaminación” de las nodrizas indias y al determinismo climático que tornaba “bárbaras” e “irracionales” a las civilizaciones tropicales y a todos sus habitantes. Desde el punto de vista de los españoles, América corrompía y degeneraba paulatinamente a los criollos, tornándolos cada vez más semejantes a los indios (Lavallé, 1990). Como no podían reclamar un pasado independiente de la madre patria, y la presente miseria de los indios hacía impensable una identidad común con ellos, los criollos se construyeron a sí mismos como los verdaderos herederos de pasados indígenas mitologizados.<sup>4</sup> Irónicamente, versiones antisépticas —y frecuentemente republicanizadas— de las civilizaciones imperiales que habían derrocado se convirtieron en las fuentes primarias de la identidad cultural de los criollos encarnadas en el concepto de “patria”. Sin embargo, los criollos reservaron el término “nación” para indicar una herencia racial común con los españoles (Padgen, 1990: 98).

En Quito la reacción de los criollos ante la arrogancia eurocéntrica de las teorías raciales fue ambigua. Por una parte, el desprecio europeo provocó un proceso de afirmación de la auto-identidad criolla (Roig, 1984 en Paladines, 1989: 187), de autoconciencia histórica real o inventada, tal como se manifiesta en la *Historia del Reino de Quito* de Juan de Velasco y en una auto-valoración de la “patria” americana defendiendo, como lo hace Eugenio Espejo, la “humanidad del indígena” abstracto (Demélas & Saint-Geours, 1988: 38) usando al indio para denunciar la opresión criolla por parte de los españoles. Por otra, provocó esa reacción que Paladines llama el “mecanismo de olvido-represión” (1989: 198-199) que llevó a los criollos ilustrados de la Colonia a ignorar la humanidad explotada del indígena real tratando de establecer la diferencia y la distancia con el “barbarismo” de las

---

4 Muchos de los fundadores de la nación norteamericana, incluyendo Jefferson, también se vieron forzados a refutar la teoría climatológica del siglo XVIII y a recurrir al indio como el primer “americano” que “dio a la República su propia y distintiva identidad nacional” (McGuire, 1992: 819-820).

sublevaciones indígenas que se expandieron por la Sierra a lo largo del siglo XVIII; mecanismo que se repite con previsible regularidad en otros períodos históricos.

En el pensamiento y la práctica política de Bolívar se revela también esa permanente ambigüedad de los blancos-mestizos hacia el “otro” indio. Esta oscila entre una suerte de “nostalgia imperialista” (Rosaldo, 1989) que idealiza al indio histórico ya desaparecido y la denigración o el olvido del indio real como sujeto histórico. El romanticismo europeizante de Bolívar lo lleva primero a idealizar al indio como buen salvaje, idea que nace de su visión rousseauiana de la selva venezolana (Favre, 1986: 274). En el Cuzco evoca al Inca como figura retórica entre las ruinas de un pasado ya muerto. Manco Capac, en su rol de “Adán de los Indios,” se convierte para Bolívar en el rey de un paraíso perdido (Bolívar, carta a Olmedo del 27 de junio de 1825, 1986). Pero por último, ante los indios como sujetos históricos, Bolívar firma decretos aboliendo los cacicazgos, manda eliminar a los “bárbaros” indios pastusos que se sublevan obstaculizando sus triunfos, suprime las instituciones comunitarias y finalmente los esconde bajo la republicana categoría de “ciudadano” (Favre, 1986).

La india como símbolo de “América” o de la “libertad” portando un asta con el gorro frigio, aparece muy temprano en la iconografía de la Independencia en escudos, banderas, medallas, monedas y monumentos y en los rituales políticos bolivarianos. Muy pronto, sin embargo, esa india se vuelve rubia, cambia su apariencia vistiendo atuendos griegos o es desplazada por la diosa Minerva u otros iconos igualmente inspirados en el panteón de la Revolución Francesa (Lomnê, 1989: 58-59; König, 1984: 394-398). En la fiesta de la inauguración de la estatua del Mariscal Sucre en Quito el 10 de agosto de 1892, que coincidió con la apertura de la “Exposición Nacional”, las “graciosas, gentiles (¿y rubias?) niñas” que representaban a la libertad en los carros alegóricos de la procesión, eran las hijas de los respectivos cónsules de todas las repúblicas andinas. En el carro del Ecuador, “la hermosísima niña que representaba a la Libertad, lujosamente vestida de guerrero romano”, iba recostada en “las faldas del Pichincha,” recortado en todo su esplendor de cartón, en el centro del Carro.<sup>5</sup> Sin embargo, el tropo de América representada por la doncella india “gentilmente salvaje” e “indefensa,” despertada a la civilización o liberada de la opresión por el heroísmo criollo masculino (Platt, 1993: 169-70), reaparece en el escenario político y literario de la República y más tarde en el paternalismo del movimiento indigenista.

5 Inauguración de la Estatua del Mariscal D. Antonio José de Sucre en Quito, el 10 de agosto de 1892. Publicación Municipal. Quito, agosto de 1892. BEAEP, Quito.

En ambas actitudes hacia los indios, personificadas por Bolívar, los criollos y mestizos se declaran liberadores de la raza indígena oprimida para justificar su lucha contra España (Ayala, 1986: 133; Platt, 1993: 169). Bolívar mismo llama a Sucre “el vengador de los Incas” (Carta a Sucre del 15 de mayo de 1825, citada en Favre, 1986: 283). Desde el comienzo, se apropian de la imagen gloriosa y aristocrática del Inca, inventando selectivamente una tradición histórica común (König, 1984: 396-397) para construir su propia identidad “americana” frente al mundo europeo. Por último, en control del Estado republicano, usan la “ciudadanía universal” para ocultar las contradicciones internas de una sociedad profundamente dividida étnica y socialmente.

En lo que resta del siglo XIX, después de terminadas las guerras de la Independencia, como observa Flores Galindo (1988: 195), la utopía del Inca legitimador y liberador se convierte en una utopía puramente campesina. La influencia del modernismo en el liberalismo criollo margina a los indios reales relegándolos al espacio salvaje o a la vigilancia claustrofóbica de las haciendas, mientras los blanco-mestizos de Quito y Guayaquil compiten en la conformación de una nación “civilizada” de acuerdo a modelos europeos. Pero es en ese nacionalismo, frente a Europa y ocasionalmente como forma de auto-legitimación interna, que las imágenes del indio inventado, así como los silencios sobre la realidad indígena reaparecen periódicamente en toda su polivalencia y para servir a los distintos intereses sociales y políticos de los grupos dominantes hasta el presente.

Las paradojas e ironías de este proceso de autoidentificación individual y de autodescubrimiento nacional son evidentes en el período histórico de las últimas dos décadas del siglo XIX, cuando el Ecuador sufre los conflictos de transición de una hegemonía conservadora al triunfo del liberalismo radical. Los escenarios internacionales de tres exposiciones universales, donde también se desplegaron y legitimaron las teorías del evolucionismo, el racismo científico y el orientalismo en búsqueda del “otro” exótico, sirvieron para que las clases y las elites intelectuales dominantes desplieguen sus iconografías del indio y del nacionalismo para el consumo externo de los estados europeos. Pero esas imágenes también reflejaban el universo de representaciones vigentes en la sociedad de esa época en las artes visuales y la literatura. El costumbrismo en pintura y el romanticismo historicista en literatura expresaron una búsqueda folclórica del ser nacional en un pasado indígena inventado y de una identidad mestiza que incorpora al indígena mítico mientras le niega realidad como agente histórico. Al anclar a los imagineros y a las imágenes del indio en los avatares de la vida social y política, se ve cómo el indio real se convirtió en peón



semiótico en la lucha entre dos hegemonías: la conservadora liderada por la Iglesia y el liberalismo radical, en un momento crítico en la conformación del Ecuador como estado-nación moderno.

El nacionalismo es una práctica de identidad que procede a establecerla por el mecanismo de inclusión de lo supuestamente homogéneo y exclusión de la diferencia. Es un principio de organización social y una ideología de identidad y diferencia que se construye con el fin de legitimar interna y externamente a las naciones-Estado o, como señala Hobsbawm (1990: 9-10), a veces tiene como resultado el inventarlas. El control, manipulación y representación del pasado, la producción y celebración de símbolos y santuarios nacionales, así como una figuración del “otro” mayoritario, se convierten en un proceso central en el establecimiento de la nación-Estado. El consenso iconográfico nacionalista republicano desplegado en el exterior por la clase en el poder del Estado ecuatoriano durante el Progresismo excluyó la imagen del indígena porque supuestamente este ya estaba absorbido como ciudadano en el ser nacional y era, por lo tanto, invisible.

### **EL MITO DEL MESTIZAJE INCLUYENTE**

En 1992, las crecientes demandas indígenas de autonomía cultural y participación política eran percibidas por los blanco-mestizos como una amenaza a la continua construcción de una nación ecuatoriana unificada. Obligado a confrontar ese desafío, el entonces Presidente del Ecuador en su discurso inaugural ante el Congreso el 10 de agosto de 1992 volvió a evocar el mito del “mestizaje incluyente” como la clave de la identidad nacional. Su objetivo era claramente tratar de evitar lo que definió como “el peligroso fomento de diversas nacionalidades que buscan destruir la unidad nacional, la sola y única identidad común que necesita consolidarse” (*Hoy*, 11 de agosto de 1992).

El renacimiento del mestizaje como una fuente ideológica positiva de identidad es un fenómeno relativamente reciente. Durante el siglo XIX y los comienzos del siglo XX, la opinión sostenida por Agazziz, entonces profesor de Harvard, de que los mestizos latinoamericanos debían considerarse como “repulsivos perros híbridos” (Pike, 1992: 144) era la más corriente. Esta actitud contribuía a discriminar a una gran parte de la población que ya estaba hostigada por anteriores acusaciones de una supuesta “contaminación” con sangre indígena. A diferencia de los europeos en Norte América, quienes aborrecían el mestizaje y cuya identidad se constituía primariamente en distanciamiento y oposición a un “otro salvaje” (Zuckerman, 1987; Pike, 1992), los americanos españoles tuvieron que confrontar el problema social de la mezcla racial desde el comienzo del período colonial. Los mestizos se vieron obligados a incorporar, pero también a reprimir el

“otro” salvaje o primitivo —el alter ego indio— en su propia auto-identificación. En Ecuador, la expresión popular “me salió el indio”, para justificar un espontáneo estallido de violencia o falta de autocontrol, es el mejor ejemplo de esta ambigüedad del indio interno reprimido entre los mestizos. Igualmente, Abercrombie (1991: 119-120) se refiere al “indio reprimido” en algunos sectores de la población urbana boliviana, un indio que es externalizado periódicamente durante Carnaval y otros ritos de inversión.

Sin embargo, no es tanto el mestizaje cultural o ideológico el que constituye un problema grave para los mestizos, sino el hecho real del mestizaje que desde un comienzo los enfrentó con el oprobio de la ilegitimidad y, por lo tanto, con el “vergonzoso” reconocimiento de sus madres indias. Mantos simbólicos como “patria” y “libertad” fueron convenientes pretextos de representación usados para esconder la sexualidad de las mujeres indígenas, siempre el aspecto más problemático de la identidad mestiza.<sup>6</sup> Tanto los criollos como los mestizos latinoamericanos, históricamente han caído en la contradicción que Sider (1986: 7) considera central en el encuentro colonial entre europeos e indios: aquella entre “la imposibilidad y la necesidad [de los europeos] de crear el otro como un Otro —el diferente, el extraño— y de a la vez incorporarlo dentro de un único sistema social y cultural de dominación”. Es la negación de esta contradicción, o la incapacidad de resolverla, lo que fuerza a poderosos imagineros ecuatorianos de siglos anteriores y del presente a inventar una identidad nacional hegemónica que incorpora a indios míticos sin nombre, preferentemente si pertenecen a la aristocracia y al sexo masculino.

Sintiéndose amenazados por las diferentes formas de auto-identificación indígena, y en un intento de preservar su autoridad representacional, las elites ecuatorianas en el poder en la última década del siglo XX trataron de rescatar una identidad mestiza a través de un discurso que todavía dejaba de lado al indio real para entrar en diálogo con uno semióticamente construido. La instancia iconográfica más reveladora de ese diálogo —que no dejó de ser cuestionada— fue el pabellón ecuatoriano de la Exposición Internacional de Sevilla de 1992 para celebrar el quinto centenario del Descubrimiento de América.

---

6 Aún en Norteamérica, donde el mestizaje no constituyó un problema de identidad para el grupo dominante, las mujeres indígenas no fueron representadas como figuras eróticas sino como recipientes sentimentalizados de la civilización blanca y el Cristianismo (Gerdtz, 1974).

## EL INDIO DE LA EXPOSICIÓN DE SEVILLA

El pabellón ecuatoriano de la Expo'92, situado en la Plaza de las Américas, fue organizado oficialmente por un comité nacional compuesto de curadores no profesionales y de hombres de negocios. Como otros pabellones andinos, el ecuatoriano adoptó la actitud diplomática y *chic* de la “estetización” del indio, predominante entre las clases medias y altas de estos países. Este es el indio que puede ser poseído en colecciones arqueológicas privadas o desplegado en museos nacionales.

Handler (1986) ha argumentado que la búsqueda de autenticidad como una forma de identidad es una función de lo que Macpherson llama “individualismo posesivo”. Al apropiarse de la autenticidad del pasado indígena, la burguesía ecuatoriana no solamente puede aparecer “culto”, sino también “tener una cultura”, esto es definir las bases culturales e históricas de la identidad nacional. Con referencia a la representación del indígena, el pabellón mostraba, por una parte, una magnífica colección de piezas arqueológicas encabezada por lo que un artículo de la prensa ecuatoriana describe como “un desfile dramáticamente iluminado de los “Gigantes de Bahía”, estatuas de personajes definidos como ídolos chamanísticos que datan de hace dos mil años” (Ortiz Crespo, *Hoy*, agosto 21, 1992). Por otra parte, los “exóticos disfrazados” (*ibíd.*) con los cuales todos los visitantes se tomaban la inevitable fotografía, eran solo maniqués de los famosos danzantes de Corpus Christi estratégicamente colocados a la entrada del pabellón.

Aquí también, como señala Foster (1982: 30), el mito del “otro” como lo exótico es perpetuado por el mecanismo de su apropiación como *objet d'art*, como una mercancía objeto de admiración y contemplación. Sin embargo, esta apropiación postmoderna del indio arqueológico se diferencia significativamente del “patriotismo arqueológico”, característico del grupo criollo dominante a finales del siglo XIX, ya que en el presente los indígenas reales —a diferencia de los míticos— han asumido su rol político de agentes históricos y reclaman para sí mismos la revaloración o reinención de su historia en la definición de su presente, cuestionando así el monopolio de la historia y de la imagen que el “patriotismo arqueológico” daba por supuesto. Mientras tanto, el indio folclórico de la Exposición de Sevilla fue transformado en una atracción turística y en el embajador de una nación supuestamente unificada, precisamente en el mismo momento en que esta se veía forzada a redefinir los términos de la comunidad imaginada por sus muy reales y contemporáneos ciudadano/as indígenas.

A través de la historia de Ecuador, la imagen del indio se forjó principalmente como un reflejo de la propia identidad de los imagineros, sean estos los criollos de la Independencia o los intelectuales y

activistas contemporáneos. Es esa doble construcción de identidad, a través de la constitución de la diferencia, la que siempre estuvo plagada de ambigüedades y de paradojas que todavía se mantienen vigentes. La diferencia reside en que, en la actualidad, el pasado monólogo iconográfico se ha convertido en discurso dialógico de poder entre culturas étnicas, que se autodefinen como autónomas, y una cultura nacional que todavía se debate en la paradoja de la homogeneización igualitaria y democrática y la exclusión que heredó de la Colonia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, T. 1991 "To be Indian, to be Bolivian: Ethnic and National Discourses of Identity" en Urban, U.; Sherzer, J. (eds.) *Nation-States and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press).
- Ayala, E. 1986 "Le Culte de Bolívar en Equateur" en Tacou, L. (ed.) *Simón Bolívar* (París: Les Cahiers de l'Herne).
- Braun, B. 1986 "Paul Gauguin's Indian Identity: How Ancient Peruvian Pottery Inspired his Art" en *Art History* N° 9(1), pp. 36-54.
- Bolívar, S. 1825 "Lettre au poete équatorien José Joaquín Olmedo" en Tacou, L. (ed.) *Simón Bolívar* (París: Les Cahiers de l'Herne).
- Comaroff, J. L. 1989 "Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa" en *American Ethnologist* (Wiley) N° 16, pp. 661-685.
- Demélas, M. D.; Saint-Geours, Y. 1986 *Jerusalén y Babilonia. Religión y Política en el Ecuador 1780-1880* (Quito: Corporación Editora Nacional).
- Dyck, N. 1993 "'Telling it like it is': Some Dilemmas of Fourth World Ethnography and Advocacy" en Dyck, N.; Waldram, J. D. (eds.) *Anthropology, Public Policy and Native Peoples in Canada* (Montreal: Mc-Gill-Queen University Press).
- Espinoza Fernández de Córdoba, C. R. 1989 "La máscara del Inca: Una Investigación acerca del Teatro Político de la Colonia" en *Miscelánea Histórica Ecuatoriana* (Ecuador) N° 2(2), pp. 7-39.
- Favre, H. 1986 "Bolívar et les Indiens" en Tacou, L. (ed.) *Simón Bolívar* (París: Les Cahiers de l'Herne).
- Flores Galindo, A. 1987 "In Search of an Inca" en Stern, S. (ed.) *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th and 20th Centuries* (Madison: The University of Wisconsin Press).
- Flores Galindo, A. 1988 *Buscando un Inca* (Lima: Horizonte).

- Foster, S.W. 1982 "The Exotic as a Symbolic System" en *Dialectical Anthropology* N° 7, pp. 21-30.
- Fox, R. G. 1985 *Lions of the Punjab: Culture in the Making* (Berkeley: University of California Press).
- Friedman, J. 1991 "Narcissism, roots and postmodernity: The constitution of selfhood in the global crisis" en Lash, S.; Friedman, J. (eds.) *Modernity and Identity* (Oxford: Blackwell).
- Gerdts, W. H. 1974 "The Marble Savage" en *Art in America* (Estados Unidos) pp. 64-70, julio-agosto.
- Hall, S. 1981 "Notes on Deconstructing the Popular" en Samuel, R. (ed.) *People's History and Socialist Theory* (Londres: Routledge and Kegan Paul).
- Hall, S. 1988 "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists" en Nelson, C.; Grossberds, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: University of Illinois Press).
- Handler, R. 1986 "Authenticity" en *Anthropology Today*. N° 2(1) (febrero).
- Hendrickson, C. 1991 "Images of the Indian in Guatemala: The Role of Indigenous Dress in Indian and Ladino Constructions" en Urban, G.; Sherzer, J. (eds.) *Nation-States and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press).
- Hill, J. D. 1992 "Contested Pasts and the Practice of Anthropology" en *American Anthropologist* (Wiley) N° 94(4), pp. 809-815.
- Hobsbawm, E. J. 1990 *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Jackson, J. E. 1991 "Being and Becoming an Indian in the Vaupés" en Urban, G.; Sherzer, J. (eds.) *Nation-State and Indian in Latin America* (Austin: University of Texas Press).
- König, H. 1984 "Símbolos Nacionales y Retórica Política en la Independencia: El Caso de la Nueva Granada" en Buisson, I.; Kahle, G. (eds.) *Problemas de la Formación del Estado y la Nación en Hispanoamérica* (Koln: Lateinamerikanische Forschungen, Band 13).
- Lavallé, B. 1990 "Del Indio al Criollo: Evolución y Transformación de una Imagen Colonial" en Consejo Superior de Investigaciones Científicas (ed.) *La Imagen del Indio en la Europa Moderna* (Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla).

- Lavallé, B. 1992 "Elementos para un Balance del Criollismo Colonial Andino. Siglos XVI y XVII" en Jorge Nuñez Sánchez (ed.) *Nación, Estado y Conciencia Nacional* (Quito: Editora Nacional ADHILAC).
- Lomnê, G. 1989 "La Revolución Francesa y lo Simbólico en la Liturgia Política Bolivariana" en *Miscelánea Histórica Ecuatoriana* (Ecuador) N° 2(2), pp. 41-67.
- Maybury-Lewis, D. 1991 "Becoming Indian in Lowland South America" en Urban, G.; Sherzer, J. (eds.) *Nation-State and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press).
- McGuire, R. 1992 Archeology and the First Americans en *American Anthropologist* (Wiley) N° 94(4), pp. 816-836.
- Muratorio, B. 1994 *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX* (Quito: FLACSO).
- Padgen, A. 1988 *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish Social and Political Theory 1513-1830* (Princeton: Princeton University Press).
- Paladines E. C. 1985 "Pensamiento Independentista: El Movimiento Ilustrado Ecuatoriano" en Ayala Mora, E. (ed.) *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 6. Independencia y Período Colombiano. (Quito: Corporación Editora Nacional /Grijalbo).
- Platt, T. 1993 "Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean conceptions of the Patria in Nineteenth-Century Potosí" en *Journal of Latin American Studies* (Cambridge: Cambridge University Press) N° 25, pp. 159-185.
- Pike, F. B. 1992 *The United States and Latin America. Myths and Stereotypes of Civilization and Nature* (Austin: University of Texas Press).
- Rosaldo, R. 1989 *Culture and Truth. The remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press).
- Roseberry, W. 1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Sider, G. 1986 *Culture and Class in Anthropology and History: A Newfoundland Example* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Stern, S. J. 1992 "Paradigmas de la Conquista. Historia, Historiografía y Política" en Bonilla, H. (ed.) *Los Conquistados. 1492 y la Población Indígena de las Américas* (Santafé de Bogotá: Tercer Mundo).

- Stoler, A. L. 1989 "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule" en *Comparative Studies in Society and History* N° 31, pp. 134-161.
- Thompson, E. P. 1978 "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without a Class?" en *Social History* (Taylor & Francis) N° 3, pp. 133-165.
- Williams, R. 1977 *Marxism and Literature* (Nueva York: Oxford University Press).
- Zuckerman, M. 1986 "Identity in British America: Unease in Eden" en Canny, N.; Padgen, N. (eds.) *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800* (Princeton: Princeton University Press).