

Simón Pachano, editor

Antología Ciudadanía e identidad



FLACSO
SEDE ACADÉMICA DE ECUADOR

© **FLACSO, Sede Ecuador**

Páez N19-26 y Patria, Quito – Ecuador

Telf.: (593-2-) 232030

Fax: (593-2) 566139

www.flacso.org.ec

ISBN Serie: 9978-67-049-1

ISBN Volumen: 9978-67-074-2

Derechos de autor No. 017527

Compilador: Simón Pachano H.

Coordinación editorial: Alicia Torres

Cuidado de la edición: Paulina Torres

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Impresión: RISPGRAF

Quito, Ecuador, 2003

Índice

Estudio introductorio

Ciudadanía e identidad	13
Simón Pachano	

Bibliografía temática	67
------------------------------------	----

Artículos

Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico	83
José Almeida	

El género en la familia	143
Gloria Ardaya	

La politización del “problema obrero”. Los trabajadores quiteños entre la identidad ‘pueblo’ y la identidad ‘clase’ (1931-34)	189
Guillermo Bustos	

Los usos políticos de las categorías pueblo y democracia	231
Carlos de la Torre Espinosa	

La crisis de Guayaquil y los nuevos populismos	249
Rafael Guerrero	

La identidad devaluada de los <i>Modern Indians</i>	257
Hernán Ibarra	

Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo	285
Eduardo Kingman, Ton Salman y Anke Van Dan	
Para repensar la cuestión de la gobernabilidad desde la ciudadanía. Dilemas, opciones y apuntes para un proyecto	323
Amparo Menéndez-Carrión	
Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional	361
Blanca Muratorio	
Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones	377
Fredy Rivera Velez	

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” (citado en 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 sólo la autoridad etnográfica de imaginar al ‘otro’, sino más significativamente, la hegemonía política de Occidente (Fried-

* Este artículo es una versión corregida y aumentada de mi artículo homónimo que corresponde a la Introducción a Blanca Muratorio (edit.) *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador, 1994

** Antropóloga. British Columbia University, Canadá; e investigadora asociada de FLACSO – Sede Ecuador.

man 1991). Recientemente, en relación con las culturas indígenas de las Américas, la antropología (e.g., Dick 1993) y la arqueología (e.g., 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 éstos etnógrafos, viajeros extranjeros, misioneros, intelectuales, artistas, políticos, representantes del Estado-nación o de ciertas organizaciones ecologistas¹.

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 (véase 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 sólo presagian o reflejan las transformaciones estructurales que las condicionan, sino también las ambigüedades y con-

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.

tradiciones 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 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 sólo 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 imageros europeos y blanco-mestizos asume que debemos problematizar un concepto de la cultura dominante como estática y homogénea (cf., Stern 1992) y cuestionar una idea del colonialismo como un proceso coherente y monolítico (cf., Comaroff 1989). Una historia cultural o una antropología histórica que se ocupe de entender relaciones étnicas y de clase en sociedades coloniales debe no sólo 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 auto-

identidad². En la realidad 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. Mas 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 absoluto³. 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 éstos 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 ca-

- 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 (Hendrickson 1991:290-291) así como en Ecuador, Atahualpa es considerado el símbolo de la nacionalidad ecuatoriana.
- 3 En Ecuador, por ejemplo, el término "jibaro" 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 Jumandi como héroe de la resistencia indígena amazónica fue creada por la historiografía local oficial, asumida luego por las organización indígena local e inmortalizada en una estatua erigida a la entrada de la ciudad de Tena, capital de la provincia de Napo.

misetas 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.

La polémica sobre el Quinto Centenario también revivió un viejo debate sobre la naturaleza de la identidad cultural y nacional, con la diferencia que éste es ahora multivocal y multiétnico. Artículos periodísticos con títulos tales como “Indigenismo vs. Hispanicismo” (*El Comercio*, marzo 29, 1992), “América Latina o América Hispana” (*El Comercio*, julio 19, 1992), o “Nuestras Raíces” (*El Comercio*, julio 12, 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 (e.g., 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” (ibid.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 independentista 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 imaginería 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 mitologizados⁴. 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).

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).

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 y 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 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 [Junio 27, 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 Carro⁵. 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 (ver también Platt 1993:169-70), reaparece en el escenario político y literario de la República y más tarde en el paternalismo del movimiento indigenista.

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 [mayo 15, 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 1984:396-97) 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.

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.

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 élites 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 éste 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*, agosto 11, 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 auto-control, 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 mestiza⁶. Tanto los criollos como los mestizos latinoamericanos, históricamente han caído en la contradicción que Sider (1987:7) 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.

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

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 (Gerds 1974).

burguesía ecuatoriana no solamente puede aparecer ‘cultura’, 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” (ibid.) con los cuales todos los visitantes se tomaban la inevitable fotografía, eran sólo 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 ésta 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 del Ecuador, la imagen del indio se forjó principalmente como un reflejo de la propia identidad de los imagineros, sean éstos 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, Thomas. 1991. "To be Indian, to be Bolivian: Ethnic and National Discourses of Identity." En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Ayala, Enrique. 1986. "Le Culte de Bolívar en Equateur." En Laurence Tacou (ed.) *Simón Bolívar*. París: Les Cahiers de l'Herne.
- Braun, Barbara. 1986. "Paul Gauguin's Indian Identity: How Ancient Peruvian Pottery Inspired his Art". *Art History* 9(1):36-54.
- Bolívar, Simón [1825] "Lettre au poete équatorien José Joaquín Olmedo." En Laurence Tacie (ed.), *Simón Bolívar*. París: Les Cahiers de l'Herne. (traducción al francés, Editions de l'Herne, 1986).
- Comaroff, John L. 1989. "Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa." *American Ethnologist* 16:661-685.
- Demélas, Marie-Danielle e Yves Saint-Geours. 1986. *Jerusalén y Babilonia. Religión y Política en el Ecuador 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Dyck, Noel. 1993. "'Telling it like it is': Some Dilemmas of Fourth World Ethnography and Advocacy". En Noel Dyck y James D. Waldram (eds.) *Anthropology, Public Policy and Native Peoples in Canada*. Montreal: McGill-Queen University Press.
- Espinoza Fernández de Córdoba, Carlos R. 1989. "La máscara del Inca: Una Investigación acerca del Teatro Político de la Colonia." *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*. 2:2, 7-39.
- Favre, Henri. 1986. "Bolívar et les Indiens." En Laurence Tacou (ed.) *Simón Bolívar*. París: Les Cahiers de l'Herne.
- Flores Galindo, Alberto. 1987. "In Search of an Inca." En Steve Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th and 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- _____. 1988. *Buscando un Inca*. Lima: Editorial Horizonte
- Fox, Richard G. 1985. *Lions of the Punjab: Culture in the Making*. Berkeley: University of California Press.
- Friedman, Jonathan. 1991. "Narcissism, roots and postmodernity: The constitution of selfhood in the global crisis." En Scott Lash y Jonathan Friedman (eds.), *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.

- Gerdts, William H. 1974. The Marble Savage. *Art in America*. July /August 64-70.
- Hall, Stuart. 1981. "Notes on Deconstructing the Popular." En Raphael Samuel (ed.) *People's History and Socialist Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.
- _____. "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists". En C. Nelson y L. Grossberds (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hendrickson, Carol. 1991. "Images of the Indian in Guatemala: The Role of Indigenous Dress in Indian and Ladino Constructions." en Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Hill, Jonathan D. 1992. "Contested Pasts and the Practice of Anthropology". *American Anthropologist* 94(4):809-815.
- Hobsbawm, E. J. 1990. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Jean E. 1991. "Being and Becoming an Indian in the Vaupés." En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-State and Indian in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- König, Hans-Joachim. 1984. "Símbolos Nacionales y Retórica Política en la Independencia: El Caso de la Nueva Granada." En I. Buisson y G. Kahle (eds.) *Problemas de la Formación del Estado y la Nación en Hispanoamérica*. Koln: Lateinamerikanische Forschungen, Band 13.
- Lavallé, Bernard. 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.
- _____. 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, George. 1989. "La Revolución Francesa y lo Simbólico en la Liturgia Política Bolivariana". *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*. 2:2, 41-67.
- Maybury-Lewis, David. 1991. "Becoming Indian in Lowland South America." En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-State and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- McGuire, Randall. 1992. Archeology and the First Americans. *American Anthropologist* 94(4):816-836.

- Padgen, Anthony. 1988. *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish Social and Political Theory 1513-1830*. Princeton: Princeton University Press.
- Paladines E., Carlos. 1985. "Pensamiento Independentista: El Movimiento Ilustrado Ecuatoriano". En Enrique Ayala Mora (ed.) *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 6. Independencia y Período Colombiano. Quito: Corporación Editora Nacional /Grijalbo.
- Platt, Tristan. 1993. "Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean conceptions of the *Patria* in Nineteenth-Century Potosí." *Journal of Latin American Studies* 25: 159-185.
- Pike, Frederick B. 1992. *The United States and Latin America . Myths and Stereotypes of Civilization and Nature*. Austin: University of Texas Press.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth. The remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Roseberry, William. 1989. *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Sider, Gerald. 1986. *Culture and Class in Anthropology and History: A Newfoundland Example*. New York: Cambridge University Press.
- Stern, Steve J. 1992. "Paradigmas de la Conquista. Historia, Historiografía y Política." En Heraclio Bonilla (ed.) *Los Conquistados. 1492 y la Población Indígena de las Américas*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Stoler, Ann L. 1989. "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule." *Comparative Studies in Society and History* 31:134-161.
- Thompson, Edward P. 1978. "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without a Class?" *Social History* 3:133-165.
- Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. New York: Oxford University Press
- Zuckerman, Michael. 1986. "Identity in British America: Unease in Eden". En Nicholas Canny y Anthony Padgen (eds.), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press.