

La identidad perdida de los ecuatorianos

No se trata de una preocupación nueva. El tema de la identidad ha estado presente desde el momento mismo del nacimiento de la República. Forma parte del proceso de constitución de la nación como comunidad imaginada

Eduardo Kingman Garcés
FLACSO-Ecuador



En los últimos años se ha evidenciado un creciente interés por la “identidad de los ecuatorianos”. No solo se escribe sobre el tema sino que se lo comenta, forma parte de una preocupación cotidiana acerca de lo que somos y a dónde vamos los ecuatorianos. ¿A qué se debe este interés creciente? ¿A quién interesa? ¿Qué interesa y hasta qué punto interesa?

En primer lugar, habría que señalar que no se trata de una preocupación nueva. Ha estado presente desde el momento mismo del nacimiento de la república. Forma parte del proceso de constitución de la nación como comunidad imaginada. Como un cuerpo de tradiciones, intereses y valores que vinculan al conjunto de ciudadanos que habitan un territorio y del que se excluían las mujeres, los indios, negros y los marginales. No obstante, hoy esa preocupación se presenta de modo parti-

cular, y en ese sentido como una forma nueva, inédita, de preocuparse.

Tipología del pueblo ecuatoriano

En 1916 Alfredo Espinosa Tamayo escribió su "Psicología y Sociología del pueblo ecuatoriano" ¿Qué se proponía el autor con ese texto? En primer lugar, devolver una visión objetiva de los hechos. "No solamente nuestras actuales condiciones, nuestros vicios de organización y nuestros defectos, nuestros actuales problemas, sino también reflejar el aspecto contemporáneo de nuestra patria". Acercarse a los hechos tal como son, apoyándose para ello en la sociología positiva: "en la propia suficiencia de conocimientos y en las dotes de observador concienzudo y profundo" (Espinosa Tamayo, 1917: 10-11).

De acuerdo a Espinosa las características de las sociedades dependen del clima, la raza, la producción y la naturaleza del suelo y, secundariamente, del medio ambiente social y la educación. Su visión de la vida social es "racialista". Existen determinados rasgos raciales (los propios de los indios, los criollos, los mulatos y los mestizos) que determinan la forma de ser de los ecuatorianos. A esto se añaden los rasgos que se derivan de las diferencias regionales, geográficas y climáticas. El indio es indolente, triste, ignorante, sin confianza en sí mismo, servil y al mismo tiempo astuto y artero. El negro es levantisco y exaltado "el menos apto para incorporarse a la civilización". El cholo es bastardo. La visión de Espinosa no es, en todo caso, estática. Estas condi-

ciones pueden mejorarse gracias a la introducción de cambios en la composición racial de la población mediante las migraciones, la civilización de las costumbres y la educación. Son causas "espirituales o biológicas", antes que económicas, las que han determinado las formas

Para Espinosa Tamayo, causas "espirituales o biológicas", en lugar de económicas, han determinado las formas de ser de los ecuatorianos

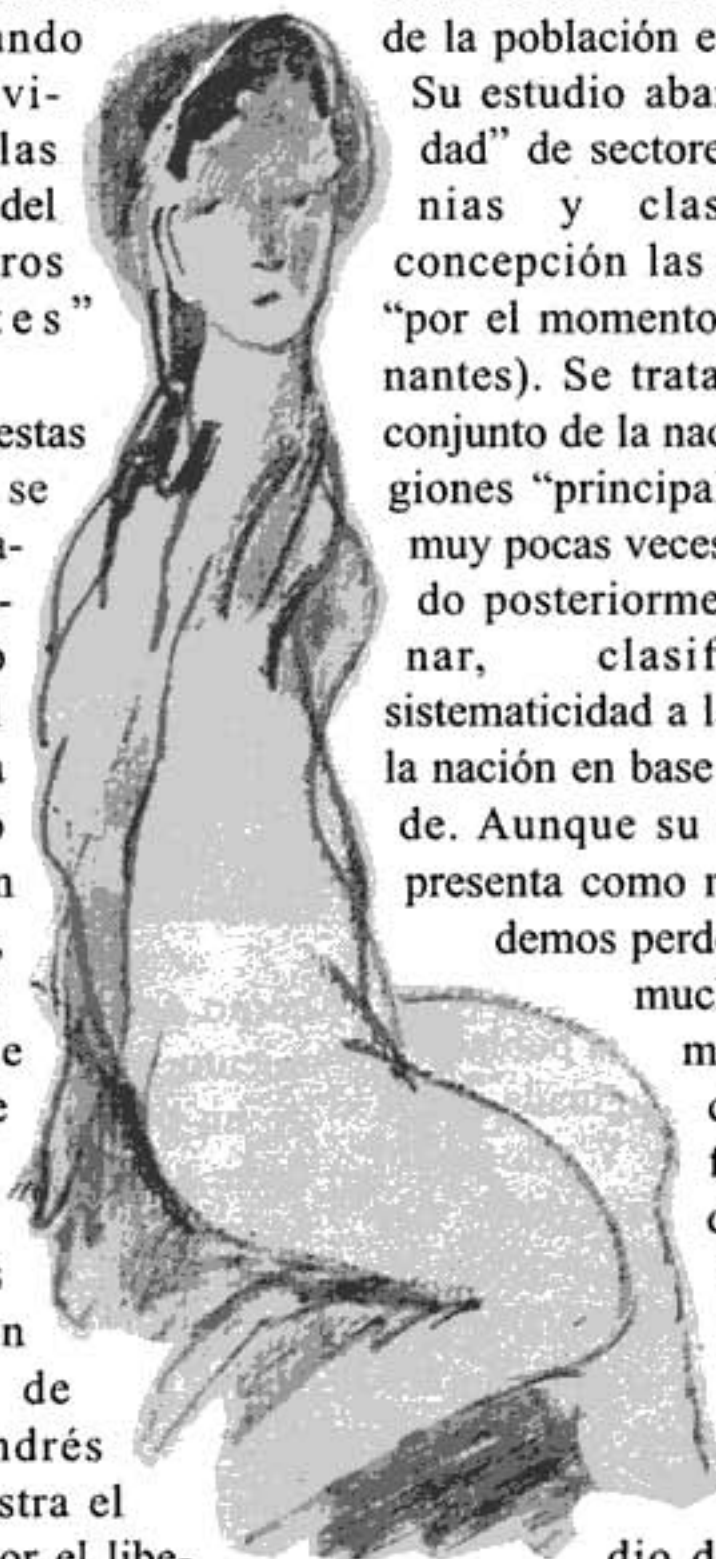
de ser de los ecuatorianos, sin embargo, en el porvenir estas condiciones podrían cambiar, "cuando el desenvolvimiento de las fuerzas vitales del país traiga otros contingentes" (Ibid: 73).

Muchas de estas características se vuelven generales a los ecuatorianos como resultado del cruce y mezcla de razas. Esto se expresa en las costumbres, en el carácter degradado de algunas de ellas.

¿A qué necesidades respon de un pensamiento de este tipo? Andrés Guerrero muestra el papel jugado por el libe-

ralismo en la conversión del sujeto indio en objeto de protección del Estado. Había que proteger al indio, sometido tradicionalmente al concertaje y la servidumbre, para civilizarlo y convertirlo en ciudadano (Guerrero, 1994). Y algo semejante se dio en las primeras décadas de este siglo a través de la Beneficencia Pública y otros dispositivos como los delincuenciales. Estos hicieron de los pobres, locos, enfermos, vagabundos, niños, mujeres, objetos de preocupación del Estado (Clark, 1995; Kingman, 1999).

El ensayo de Espinosa se mueve en esta línea de intereses. Sólo que su preocupación no está orientada al desarrollo de aparatos y dispositivos en relación a tal o cual sector social, como a ubicar las condiciones de la población en su conjunto. Su estudio abarca "la totalidad" de sectores sociales, etnias y clases (en su concepción las primeras son "por el momento" las determinantes). Se trata de pensar el conjunto de la nación, de sus regiones "principales", cosa que muy pocas veces se ha intentado posteriormente. De ordenar, clasificar, dar sistematicidad a las prácticas de la nación en base a lo que sucede. Aunque su sociología se presenta como neutral, no podemos perder de vista que muchos de los elementos en la que se basa forman parte de las percepciones cotidianas de un grupo; de lo que se concibe en medio de la práctica,



del trato corriente al interior del grupo y en relación a otros grupos. Su tipología de los ecuatorianos se nos presenta desligada de cualquier relación concreta, como toda tipología. No obstante el punto de partida de esta es el sentido práctico: el conjunto de experiencias de relación, tal cual son asumidas a partir del mundo de la vida.

¿A quién se dirige Espinosa Tamayo? Aparentemente a “los ecuatorianos”. No obstante, se trata de una ficción de la escritura; aunque no fuera más que por el hecho de que sólo una minoría es alfabeta y dentro de ésta muy pocos son los lectores y menos aún los interesados por la sociología. ¿Desde dónde habla Espinosa? Por un lado, desde su calidad de blanco-mestizo y hombre público (legislador, ministro de Estado) y, por otro lado, desde la autoridad que le otorga la cultura: excelente observador, conocedor de una ciencia positiva. Esto último es importante si se piensa que de acuerdo al mismo Espinosa las clases gobernantes y, particularmente, las clases propietarias, confunden la cultura con las buenas costumbres.

El esfuerzo de Espinosa no se limita a un registro costumbrista, tampoco a una ideología. Su trabajo se mueve dentro de la sociología, concebida como ciencia neutral (aunque no se sabe bien en qué consiste esto). Se trata de fundamentar una política en relación a la población, la misma que está guiada por la idea del progreso. Y esto en un momento en que el Estado y la sociedad y lo que constituye su fundamento, la República Aristocrática, se encuentran en crisis. “Poblar es gobernar”, afirma Espinosa citando a Sarmiento. Las migraciones y el



mejoramiento racial forman parte de esta política. El mestizaje ha de entenderse, en esta perspectiva, no como formación “de una raza americana” o “una raza cósmica”, sino

La preocupación actual sobre el tema de la identidad responde a un momento de resquebrajamiento del Estado, así como de la pérdida del sentido de lo público

como estrategia de blanqueamiento. Se trata, en todo caso, de un proceso que sólo podía darse a lo largo de varias generaciones. Lo que preocupa a Espinosa es tanto el mejoramiento racial, como lo que se presenta como su signo contrario: la degeneración de la raza. Muchas de las características de los ecuatorianos -sobre todo las de

los habitantes de la sierra- se mueven en este sentido. La época en la que escribió Espinosa Tamayo es de movilidad social y de trastocamiento de valores, de profunda crisis política y moral; de desdibujamiento de las antiguas clases y formación de nuevos sectores sociales, resultado de las migraciones y del desarrollo de las actividades mercantiles e industriales. Todo esto provoca “el recelo social” y es, en este contexto, en donde un mapeo de la sicología y sociología de los ecuatorianos, que permita ubicar sus características nuevas, se vuelve útil.

Una vez que los principios religiosos y morales y las prácticas cotidianas en los que se fundamentaba la existencia social en el siglo XIX, han sido puestos en cuestión, la sociología constituye un recurso. Se hace necesario re-conocer un mundo social en movimiento; catalogar, clasificar de nuevo, dar coherencia a las prácticas. El autor pretende moverse en el campo de la objetividad y asumir el punto de vista neutral de las ciencias. Al hacerlo, genera sistemas clasificatorios basados en la jerarquía y en la diferencia. Como anota Joan Scott “toda significación se produce de forma diferencial, por contraste u oposición y jerarquía” (Scott: 83). Se trata, como en otros casos, de un proceso discursivo que produce diferencias.

Conocimiento, identidad y sentido común

La preocupación actual sobre el tema de la identidad responde, igualmente, a un momento de crisis. De resquebrajamiento del Estado y de las instituciones de la sociedad civil, así como de la pérdida del sentido

de lo público. Como parte de esa crisis, y desde hace más de una década, se han venido cuestionando los imaginarios que han servido de base a la construcción nacional. Así, la idea de que lo que nos unifica es un territorio, una lengua, unos símbolos.

Al mismo tiempo, han sido cuestionadas las grandes narrativas, tanto de derecha como de izquierda, a partir de las cuales se pretendía orientar la vida social. Todo esto se expresa en la construcción de imaginarios, en la búsqueda de sentido, en el interés por la vida cotidiana, las culturas y las identidades.

Es posible que libros como los de Donoso Pareja (1998) y Jorge Enrique Adoum (1997) obedezcan a una necesidad sentida de los ecuatorianos. Entender el porqué de nuestros fracasos, mejorar las formas de ser, cambiar de rumbo. Se trata de escritos orientados por una necesidad identitaria, una suerte de "ficción útil". A estos libros se suman los que se guían por el multiculturalismo, por una necesidad de afirmar la identidad de las mujeres, de los indios, de los mestizos, o por la nostalgia (memorias de la ciudad o de determinados barrios, genealogías, etc).

Y aquí cabe una pregunta: ¿en qué medida la inmersión en discursos identitarios permite entender el funcionamiento real de las identidades? Cuando hace una década intenté estudiar la antigua comuna de Santa Clara de San Millán, ubicada en el margen occidental de la ciudad de Quito, me sentí tan comprometido en la dinámica de reinvencción de un proyecto comunal, que perdí de vista los cambios que se producían como resultado de la urbanización y la

modificación de intereses, valores y sistemas de vida. Bajo esas circunstancias tampoco pude entender el funcionamiento del "común" como imaginario, su carácter cambiante, dinámico, en relación a la ciudad y a sí mismo. Quizás el problema estaba en no haber logrado tomar distancia con respecto a mis propias necesidades y perspectivas, a mi nostalgia personal de comunidad y al universo de lecturas y referentes de investigación en que estaba inmerso (lo andino, lo no occidental, lo comunitario).

Es posible que nuestra labor como investigadores de lo social no consista tanto en la construcción de identidades como en su deconstrucción: la puesta en cuestión de la noción misma de identidad como algo estático, único, inamovible. Así, por ejemplo, entender el funcionamiento de las identidades regionales, sus formas históricas de constitución, las distintas posiciones en juego y los cambios en la correlación de fuerzas a partir de las cuales se arma la identidad regional. Eso diferencia al estudio de lo social de la producción ideológica sobre lo social, aunque no impide que el pensamiento social se desarrolle en estrecha relación con la acción social; tal es el caso del movimiento indígena en el Ecuador o la lucha por las autonomías en España.

Eso es lo que, en definitiva, intentan las historiadoras y teóricas feministas que se inscriben en el postestructuralismo. Su práctica

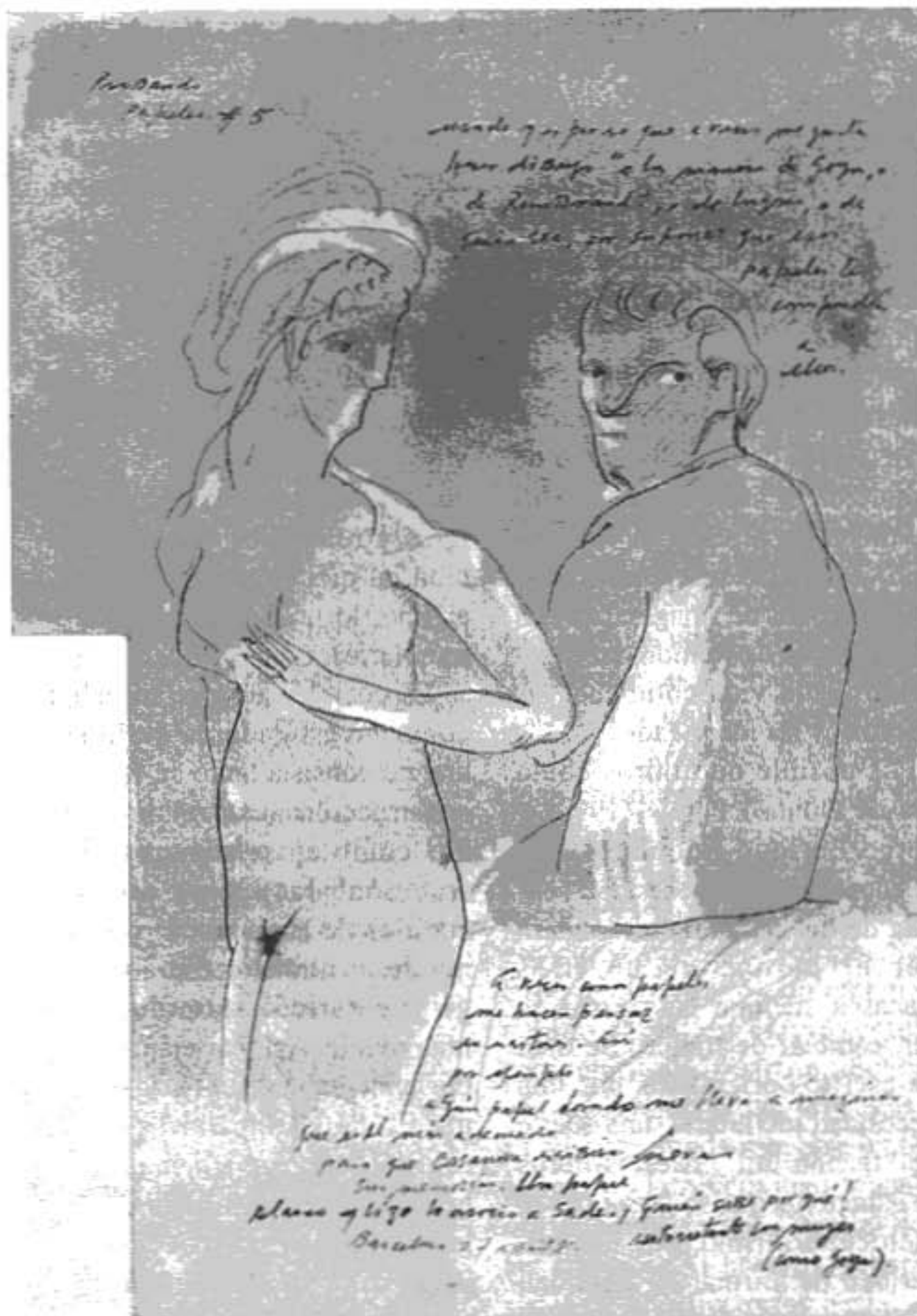
deconstructivista no les impide ser feministas, pero de un modo crítico. Poner en cuestión la noción misma de identidad femenina y entender su carácter relacional e histórico y sus desplazamientos constantes. Una cosa son las políticas de construcción de identidades y otra la deconstrucción de sus significados. De hecho, en toda política de identidad existe una tendencia a la fabricación de universales en oposición a lo específico, a desconocer el movimiento interno que está tras de las identidades, a naturalizarlas. Por otra parte, todo proceso identitario se organiza al interior de un



campo de fuerzas y en relación a un contexto. Es necesario entender cómo funcionan esos procesos y cuáles son las posibilidades reales en juego. Pero, insistamos, es ¿que la reflexión sobre las identidades debe desligarnos de una práctica, o si se quiere de una ética identitaria en relación a los movimientos étnicos, de género, nacionales o de cualquier otro tipo? No necesariamente. De lo que se trata es de objetivar lo que hace y lo que se piensa como resultado de la inmersión en una práctica. Ya que todos nos movemos al interior de redes de significado y de disposiciones prácticas, el problema es saber de qué manera esto influye en el resultado de nuestra reflexión y viceversa, como nuestra reflexión puede incidir sobre lo que nos condiciona: las identidades, la cultura, la vida cotidiana.

Si las identidades están sujetas a negociación hay que saber qué se negocia, por qué se negocia y cómo se negocia. Así que se acepta y que se desecha de una tradición, como plantea Habermas.

Uno de los problemas de la producción reciente sobre el tema de las identidades en el Ecuador, radica en que asume el mundo social de modo espontáneo, tal como se presenta, o como algo que sucede a los ojos de quien escribe, o sobre lo que se comenta, o forma parte de la memoria. Como un espejo, aunque no fuese más que un espejo roto. ¿En qué se basan Adoum, Donoso Pareja o los autores del libro "Longos"? En su propia experiencia, en el sentido común de la gente, en un repaso ligero de la historia.



No es que carezcan de interés las percepciones, las representaciones (pensar lo contrario sería caer en un objetivismo craso), ¿pero a partir de qué espacio social, de qué estructuras de funcionamiento y de qué campo simbólico estas se arman? Las percepciones son, además, percepciones de percepciones. ¿Desde dónde se percibe y cómo se percibe? ¿Qué nos autoriza, por ejemplo, a calificar a los ecuatorianos como un pueblo triste? ¿Y por qué tenemos que ser todos necesariamente tristes? ¿Cuál es el mundo de vida desde el que juzgamos?

Si nos movemos en el campo

de las percepciones y las representaciones y del sentido práctico, es indispensable pasar de la descripción empírica a lo que Clifford Gertz denomina "descripción densa". Las identidades constituyen sistemas clasificatorios que nos permiten movernos en las realidades concretas; pero "el status de estas tipificaciones no puede compararse con el de las construcciones de las ciencias sociales" (Berger y Luckmann.: 217)

Cuando se trata problemas culturales como el de las identidades, no interesa tanto avanzar en el campo de las definiciones o de las generalidades concep-

tuales, como tener la capacidad de entender las formas concretas de constitución de las distintas formas culturales, no sólo porque no existe la cultura o las identidades en abstracto, sino porque se encuentran en constante movimiento. Mas esto supone asumir un campo conceptual (no se lo puede hacer desde la empiria o desde el sentido común), una etnología antes que de una etnografía (Levy Strauss, 1968). "Si bien uno comienza toda descripción densa (mas allá de lo obvio y lo superficial) partiendo de un estado de general desconcierto sobre los fenómenos observados y tratando de orientarse uno mismo, no se inicia el trabajo (o no se debería iniciar) con las manos intelectualmente vacías. En cada estudio no se crean de nuevo enteramente las ideas teóricas; las ideas se adoptan de otros estudios afines y refinadas en el proceso se las aplica a nuevos problemas de interpretación" (Gertz, 37)

Las políticas de identidad

Las prácticas coloniales y republicanas favorecieron el desarrollo de identidades grupales, ya sea al interior de las diversas localidades o como formas de diferenciación de los distintos estamentos, órdenes y actividades. Al mismo tiempo, fueron responsables de un conjunto de prácticas orientadas a la eliminación de las formas culturales autóctonas. Esta paradoja se expresó, sobre todo, en la división entre la República de Indios y la de Españoles, en la esquematización de sus usos y costumbres. Se trataba, por un lado, de un orden identitario relativamente estable, generado desde

la "Ciudad Letrada"; pero, por otro lado esto no siempre coincidía con las identidades reales. El desarrollo del mercado interno y la ampliación de los medios de comunicación y de transporte, a partir del último tercio del siglo XIX, generó una

Las prácticas coloniales y republicanas favorecieron el desarrollo de identidades grupales, ya sea al interior de las diversas localidades, o como formas de diferenciación de los distintos estamentos

mayor relación de las localidades entre sí y una creciente movilidad de la población en el territorio, así como una diversificación de los bienes y necesidades culturales. Todo esto apuntó a generar condiciones para la consolidación de un Estado consolidado, el desarrollo de la ciudadanía y la formación de una opinión pública. No obstante, el funcionamiento de la vida social continuó siendo, en gran medida, de carácter corporativo y estamental. Si bien el desarrollo del intercambio había con tribuido a la constitución de un mercado de trabajo

urbano y a una diferenciación económica y social al interior de las distintas actividades, "las barreras de casta se expresaban en una segregación ocupacional que atravesaba los diferentes oficios y ocupaciones, señalando el lugar que debían ocupar los individuos de acuerdo al origen étnico" (Ibarra, 1992). Esto explica, además, el papel jugado por los grupos de poder y sus redes clientelares en la organización de las sociedades locales y en la definición de las identidades y conflictos regionales. Los poderes regionales se organizaron sobre la base de sistemas locales de dominación social (Maiguashca, 1994:359). Aunque el proyecto estatal se fue imponiendo por sobre los poderes locales y regionales, las bases cotidianas de funcionamiento de la nación continuaban siendo, en gran medida, las sociedades locales.

La noción de ciudadanía implica una relación entre individuos con igualdad de derechos y deberes, integrados en una comunidad imaginada. Sólo que la ciudadanía, aceptada como principio de nuestros países desde los días mismos de la Independencia, ha sido y, en parte continua siendo, formal. Las formas de ejercicio de los derechos individuales pasan, en buena medida, por la adscripción a tal o cual grupo relacional, así como por la ubicación dentro de un orden de jerarquías. Contemporáneamente, todos hemos sido incorporados a la noción de ciudadanía, pero no





del mismo modo. De lo contrario, pensemos en la forma cómo operan los derechos ciudadanos en relación a los chachis, a los huaoranis y a los propios inmigrantes indígenas en las ciudades.

En cuanto a la identidad nacional, ésta es el resultado de una construcción imaginaria, así como del ejercicio de la soberanía sobre un territorio y el predominio de una lengua. Buena parte de los valores a partir de los cuales se construye el imaginario de la nación son los de los sectores dominantes. Pero estos valores se presentan como desprovistos de cualquier interés político o económico, como valores espirituales o de servicio a la patria, o incluso como formas de concesión o de conmiseración con el Otro. La aceptación de determinados rasgos identitarios como parte de la nacionalidad, pero en calidad de subordinados. Algo semejante sucede con las identidades regionales: son el resultado de intereses económicos y de poder, generados en el largo, mediano y corto plazo, así como del ejercicio simultáneo de la violencia y del consenso. El sentido de servicio a la nación, a una localidad o a una región, es difundido al conjunto de los pobladores a través de dispositivos como la escuela, la conscripción vial, las milicias, las bellas artes y, contemporáneamente a través de

los medios de comunicación.

Cuando se habla de identidad nacional, como el resultado de una construcción histórica, no se puede perder de vista el hecho de que durante largo tiempo los vínculos más fuertes de los pobladores fueron con una comunidad, una localidad, una región, un gremio, un linaje, antes que con la nación; y que esto ha tomado nuevamente fuerza en forma de conflictos regionales: su reinención bajo nuevos significados. El conflicto vivido recientemente por el país a pro-

Cuando se habla de identidad no se puede perder de vista el hecho de que durante largo tiempo los vínculos más fuertes de los pobladores fueron una comunidad, una localidad, una región

pósito del Banco del Progreso, convertido en símbolo de la "guayaquileñidad", de acuerdo a Felipe Burbano, muestra en qué medida la constitución del Estado-nación, dejó de lado (ocultó, puso al margen) estas diferencias. Al mismo tiempo, muestra el manejo político de las identidades regionales por parte de los grupos locales de poder. Existe toda una tradición de relaciones clientelares y de subordinación que se expresan en momentos de crisis. En el caso de Guayaquil, la clase política no solo mantiene el control de las instituciones a partir de las cuales se arma la identidad regional (Cámaras, Junta de Beneficencia, proyecto Malecón

2.000) sino el monopolio de la "comunicación legítima" (Bourdieu, 1995) en el sentido de que tienen el poder de definir los términos de lo regional y de los conflictos regionales.

Para producir lo que llamamos la ecuatorianidad ha debido darse un largo proceso práctico-discursivo. Aunque no siempre está orientado por una finalidad consciente, y tampoco constituye un proceso uniforme o impuesto sólo desde arriba, dado su carácter relacional, se trata de un proceso necesariamente selectivo, basado en sistemas clasificatorios de exclusión e inclusión, los cuales constituyen precondiciones para la construcción de la comunidad. Las políticas identitarias son, además, siempre diferenciadas: no se aplican del mismo modo, aunque se presenten como universales. En este como en otros casos, la identidad esconde la diferencia.

Un papel importante en este proceso juega la idea de "patrimonio". Durante la larga etapa de dominio de la República Aristocrática, el único patrimonio digno de conservarse era el que nos remitía al juego de valores tradicionales (arte y arquitectura coloniales y republicanos, historia, héroes y tradiciones locales). Con la modernidad incipiente de la primera mitad del siglo XX, la idea de patrimonio incluye las expresiones culturales indígenas, pero como artesanía o como folklore, o como herencia de un pasado muerto. Lo peculiar de la época contemporánea radica en que todos los elementos fijos alrededor de los cuales se organizaba la identidad nacional o regionales, así como sus recursos patrimoniales, han perdido centralidad. Los individuos y

los grupos se ven sujetos a una multiplicidad de referentes culturales, como expresión de la ampliación de los medios de comunicación, la información, y la cultura de masas. Estos factores no son asumidos de modo pasivo sino, por el contrario, de manera dinámica y creativa, como se han encargado de mostrar, entre otros, García Canclini y Jesús Martín Barbero. A diferencia de lo que sucedía en la sociedad tradicional, las identidades actuales no se arman en relación a valores determinados, sino que están sujetas a una movilidad creciente. Si las políticas de identidad tienen un carácter institucional y están referidas a estrategias de poder (así las desarrolladas por los poderes locales con el fin de racionalizar y disciplinar las costumbres), a nivel cotidiano la gente juega con las identidades, las usa, incorpora elementos culturales diversos y a veces contradictorios, de acuerdo a las circunstancias y a las necesidades. Si bien los procesos de transculturación y de formación de elementos culturales híbridos, no constituyen un fenómeno nuevo (ejemplo de ello es la cultura del barroco) es bajo las condiciones actuales que adquieren mayor significado.

Hechos como los de febrero del 96 y marzo del 99 muestran en qué medida las identidades están sujetas a una dinámica de mutaciones y cambios. Lo que no está resuelto es hasta qué punto existe un sustrato, una gramática, que caracterice a la población de un país, de una región, o a un grupo social: determinadas "señas particulares" resultado de un habitus, de una cultura política. En todo caso, las condiciones a partir de las cuales se definía la identidad

nacional han sufrido algunos cambios en los últimos tiempos:

- * La puesta en cuestión de la idea de una identidad nacional unificada, y el desarrollo de -propuestas orientadas por lo multinacional y lo multicultural,
- * el reconocimiento del carácter excluyente de los procesos de construcción de la ciudadanía,
- * la percepción de la Nación como una comunidad imaginada y por tanto, sujeta a procesos de reinvenición históricos.
- * El cuestionamiento del papel jugado por el Estado y la sociedad civil en la construcción de un proyecto nacional.
- * La crisis del centralismo y la necesidad de la descentralización, como proyecto social integral.
- * La crisis del concepto de soberanía basada en el territorio.

Es en el contexto de estas diversas condiciones concretas donde toman sentido las nuevas "formas de ser de los ecuatorianos".

La noción de mestizaje

El último as-

pecto que quiero discutir es la noción de mestizaje. Y esto en la medida en que se nos define como una nación mestiza (Donoso Pareja 1998:139). Ya vimos cómo en el siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX el mestizaje constituye una política destinada al blanqueamiento de la población indígena y negra. En la medida en que el grueso de la población está formado por estos sectores, lo único que cabe es emprender políticas de mejoramiento racial, educación y civilización de las costumbres. Pero el mestiza-



je así entendido no elimina el conflicto entre las razas, ya que el mestizo, o más precisamente el cholo, no termina nunca de superar su condición de inferioridad. Además de que lo mestizo se plantea en oposición a lo blanco. El blanco, el patricio guayaquileño o el señor quiteño nunca deja' de autodefinirse como tal. El mestizaje coloca en un nuevo plano el problema del racismo, no lo elimina.

Actualmente, al interior de la sociedad nacional, hay un auto-reconocimiento como mestizos y una defensa del mestizaje como posibilidad; pero curiosamente los aspectos positivos del mismo provienen de lo blanco-mestizo, mientras que los factores de identidad negativa, tienen muchos elementos en común con los que los publicistas del siglo XIX e inicios del XX atribuían a los indios. Así, los ecuatorianos somos vagos, incumplidos, indisciplinados, irracionales, poco sistemáticos, desorganizados, botarates, melancólicos, traicioneros. Si queremos cambiar debemos desechar nuestras viejas costumbres, racionalizarnos, cambiar los hábitos de vida, civilizarnos. Las formas de identidad negativas atribuidas a los ecuatorianos nos remiten no sólo a la antigua oposición blancos-indios, sino a una oposición de género. En el mestizaje el indio es la matriz, el elemento pasivo; el ecuatoriano es sensible(ro), poco racional, a veces dual, como se ha concebido a las mujeres. Estas oposiciones no siempre son explícitas, se encuentran al margen, hace falta deconstruirlas.

Contemporáneamente, cuando hablamos de mestizaje, ha-

bría que diferenciar el mestizaje como ideología del Estado, de las formas concretas que asume. En un sentido amplio todos somos culturalmente mestizos; y lo somos aún más en el contexto de un mundo globalizado; sin embargo, en la vida cotidiana, la noción de mestizaje conserva, de modo enmascarado, su connotación racista. Existe una "concesión noble" por parte de la sociedad blanco-mestiza que lleva a definir a la Nación como mestiza. En la práctica, lo mestizo es percibido como un camino hacia la modernidad y hacia la civilización en las condiciones de un país en el que dominan los rasgos de identidad negativa.

No existen identidades puras al margen de algún tipo de mestizaje; no obstante, cualquier forma de transculturación, no elimina las diferenciaciones étnicas o las representaciones armadas en torno a la noción de raza. No es lo mismo autocalificarse como mestizo, que ser discriminado por ello (choleado). Con el fortalecimiento de la identidad de los pueblos indios producido en estos últimos años, la noción de mestizaje ha comenzado a tener una connotación distinta. No constituye tanto una forma vergonzante de existencia social, como un elemento de identidad positiva (Espinosa Apolo, 1998).

Hablar de mestizaje y dejar de lado el conflicto étnico y racial es soslayar el asunto de fondo. Algo semejante a lo que sucede cuando se habla de la Nación sin referirse a las nacionalidades indígenas o a la cuestión regional. El Estado contemporáneo, al mismo tiempo que acepta la diversidad, ejercita en la práctica distintas

formas de racismo en contra de la población. Desatiende sus necesidades básicas y "criminaliza" a los pobres (Carrión, 1999). Antes que por la construcción de ciudadanía está preocupado por la seguridad ciudadana.

Un problema semejante al del mestizaje se da con la utilización de un término ambiguo como el de culturas híbridas. García Canclini lo asumió en oposición a la creencia en identidades puras y en culturas no contaminadas. No obstante, en relación a la etnicidad él término puede llevarnos a creer equivocadamente, que lo étnico se diluye en lo híbrido. El que se asuma diferentes elementos culturales, venidos de todas partes, para expresar la identidad, es un problema distinto de la problemática de género, social o étnica, aunque muchas veces vayan juntos. Si bien el sexismo, el racismo, la segregación y la diferencia asumen nuevas formas en el contexto contemporáneo, sus fundamentos políticos, económicos y culturales nos remiten a la larga y mediana duración, a más de que forman parte del habitus.

Las identidades sociales e individuales no constituyen algo estático, o algo que se defina fuera de un campo de fuerzas. Se reconstituyen constantemente como resultado de la negociación, pero también del enfrentamiento y la oposición. El racismo, el sexismo, el centralismo y otras formas de intolerancia, constituyen "señas particulares" de los ecuatorianos, y sus posibilidades de superación dependen tanto de una racionalización de la política como de una acción cotidiana.

BIBLIOGRAFIA

- Adoum, Jorge Enrique (1997), Ecuador: señas particulares, Ecuador: Esqueletra Editorial
- Berger, Peter y Thomas Luckinann (1983), La construcción social de la realidad, Buenos Aires: Amorrortu Editores
- Bourdieu, Pierre y Loic J.D. Wacquant (1995), Respuestas por una Antropología Reflexiva, México: Grijalbo.
- Clark, Kim (1995), "Género, raza y nación: la protección a la infancia en el Ecuador, 1919-1945". En Martha Moscoso (Comp): Palabras del Silencio, las mujeres latinoamericanas y su historia, Ecuador: Abya Yala.
- Donoso Pareja, Miguel (1998), Ecuador: identidad o esquizofrenia, Ecuador: Esqueletra Editorial.
- Espinosa Apolo, Manuel (1999), Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural, Quito: TramaSocial Editorial.
- Espinosa Tamayo, Alfi-edo (1918), Psicología y Sociología del pueblo ecuatoriano, Guayaquil: Imprenta Municipal.
- Geertz, Clifford (1987), La Interpretación de las Culturas, Barcelona: Gedisa Editorial.
- Guerrero, Andrés (1994), "Una Imagen Ventrilocua: el Discurso Liberal de la "desgraciada raza indígena" a fines del siglo)UX". En Blanca Muratorio (Ed): Imágenes e Imagineiros, Quito: Flacso-Sede Ecuador.
- Ibarra, Hernán (1992), Indios y cholos, orígenes de la clase trabajadora ecuatoriana, Quito: Editorial El Conejo.
- Kingman Garcés, Eduardo (2000), "De la antigua caridad a la verdadera beneficencia: formas históricas de representación de la pobreza". En Ton Salman y Eduardo Kingman Garcés: Antigua Modernidad y Memoria del Presente, Quito: Flacso-Sede Ecuador.
- Levi-Strauss, Claude (1968), Antropología estructural, Buenos Aires: Eudeba
- Maiguashca, Juan (1994), "El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central, 1830|895". En Historia y Región en el Ecuador, 1830-1930, Corporación Editora Nacional-Flacso-Ecuador- Cerlac.