

LA CONSTRUCCIÓN ESCRITURARIA DE LA **IDENTIDAD INDÍGENA**

Carlos Celi¹

(Fragmentos inconclusos, acercamientos incompletos)



A manera de introducción:

Intentar hacer una reconstrucción histórica de la narrativa en relación a lo indígena, es tratar de mirar cómo se los ha subalternizado a lo largo de los textos que se han hecho (o no) con respecto a ellos, como se ha intentado construir un discurso de la(s) nación(es) a lo largo y ancho de toda Latinoamérica -este también es un supuesto- en donde ha habido presencia de lo indio.

1 Sociólogo, Master en Estudios Latinoamericanos UASB (Universidad Andina Simón Bolívar).

Ahora bien esta presencia/ausencia de los mismos en los textos, ha servido para legitimar, normativizar su condición de otros y la condición de migrantes en su propia tierra; así como para elaborar discursos que los representen dependiendo de la necesidad concreta que se tenga de ellos en determinado momento histórico.

No se quiere decir con esto que los indígenas no hagan una autorepresentación de ellos, reconstruyendo y reinventando permanentemente lo que quieren entender de sí mismos. Por otro lado, en ese ir y venir continuo se va modificando la mirada que otros tienen acerca de ellos, en esa guerra permanente por la imposición de los significantes -donde los indios históricamente han llevado las de perder por su condición marginal en la escrituración de subjetividades- se ha cambiado de manera considerable la percepción que ahora se tiene de ellos.

A esta lectura que se hace de lo indígena, le acompaña una larga lucha de reivindicaciones, organización, traspies políticos; los cuales de alguna forma permiten evidenciar esa intencionalidad implícita/explicita para pelear por el control de los significantes, en esa lucha por desestructurar la relación hegemónica que A tiene con respecto a B donde se logra fracturar la condición "superior" de A, y no tanto en que B se vuelva A.

Esta guerrilla epistémica que se viene dando desde "el descubrimiento de América" contiene también en su interior relaciones de poder, hegemonías sustantivas de una forma de entender lo indio con respecto a otras, fracturas intraindígenas -imposición de lenguas indígenas con respecto a otras, quechua, aymara, maya, etc.- lo cual quiere decir que no sólo existen luchas por la interpretación intersubjetivas sino también intrasubjetivas. Producto tanto de esa intención por el control del saber (*poder*), como por la relación intencional permanente del control de sentido que A ejerce en B.

Creo que la diferencia radica en la propuesta política (o en la práctica narrativa de esta) que lo indio pueda articular alrededor de los discursos hegemónicos (Estado-nación, superioridad racial, etc.) y en la intencionalidad existente por desestabilizar ese discurso no tan monolítico que ejercen los saberes oficiales, -libros, medios, imaginarios, etc.- no tanto para destruirlos (o porque no) si no para restarles efectividad.

El ajetreo simbólico que supone la sujetización del indígena conlleva a arrinconarse en esencialismos estratégicos como diría Gayatri Spivak, a diferencia del supuesto universal del paradigma moderno que basaba la representación del dominante y del dominado en la clase; las prácticas estratégicas y de supervivencia subalternas requieren un continuo desplazamiento entre absolutos ideológicos (clase, raza, nación, género, etc.) así como una construcción polisémica de los mismos para poder abrirse paso a empujones entre las discursividades hegemónicas y hacerse un puesto como sujetos histórico-políticos (aunque también ideológico)

El resquebrajamiento del paradigma de la modernidad, supone volver trizas a la idea de Estado-nación, la gramática del ciudadano nacional queda en simples deletreos inconexos sin asideros concretos; replegando el tema de las identidades a lo que Bourdieu llamaría identidades primarias, necesarias como constructo supervivencial ante el embate de la caída de los paradigmas. Volviendo indispensables construcciones y reconstrucciones autorepresentativas que permitan sujetar la idea de lo indio en la historia.

Intentar hacer una reconstrucción histórica de lo indio es tratar de elaborar la historia de su resistencia y por ende de su(s) identidad(es), cómo estas se han venido forjando desde y hacia ellos. A partir de la década de los noventa su presencia objetiva en la vida política, social, cultural, etc. del Ecuador ha sido parte de un largo camino donde han confluído por un lado la maduración de procesos organizativos, educativos, experiencias similares en el resto del continente, y por otro; la globalización, la crisis de las izquierdas, el repunte de lo individual acompañado por lo exótico, ciertas políticas estatales, para citar brevemente algunos de los elementos que han convergido desde y hacia el movimiento indígena.

En este contexto tenemos que términos como *surgimiento, aparecimiento e irrupción* utilizados regularmente para “entender” “el fenómeno de lo indio”, simplemente desconocen o restan importancia a lo mencionando anteriormente haciéndolo aparecer como un evento más no como un proceso, todo esto devela:

- Una carga ideológica producto de la crisis de los paradigmas, (todo aparece nada es procesual, moda de las reivindicaciones puntuales)
- El hacer de menos una larga historia de vejaciones y reivindicaciones para con los indígenas.
- Por último, el tomar a la ligera la carga connotativa de estos verbos que encierran una negatividad al entenderlos como algo nuevo.

Estas tres palabras (*s, a, i*) tendrían en su esencia un significado casi mágico que echa de menos un largo recorrido cargado de ignominia, pues denotaría de alguna forma la entrada en escena (para aquellos que hablan de *s, a, i*) de un sector de la población que tradicionalmente no había estado en la palestra política a no ser de manera excepcional y por tanto para confirmar la regla de que en el Ecuador, existe un racismo penetrante, proclamado, explícito que se maneja en varios niveles (político, social, cultural, histórico), por decir los más abarcentes, pues este opera de manera cotidiana en la mayoría de habitantes de nuestro país. Así como en la construcción narrativa del mismo, “se sugiere correctamente que el sofisticado vocabulario de gran parte de la historiografía contemporánea es *exitoso* al encubrir este *fracaso* cognoscitivo y que este éxito-en-el-fracaso, esta ignorancia sancionada es inseparable de la dominación colonial.”(Spivak, 1985a:251)

La ausencia o el manejo a medias de un proyecto de país incluyente, (en sus diferencias cultivo-económicas) han hecho muy difícil sobrellevar la intolerancia, o por decirlo de otro modo la han alimentado, tomando en cuenta que la aceptación y el respeto no se reducen a la tolerancia de lo exótico, a ese mirar alejado que observa pero no integra. El racismo ha fomentado las desigualdades socio-económicas o viceversa. La invasión española ubicó desde un principio la posición del vencedor y la del vencido, del explotador y del explotado, de aquello que en un principio obedecía a la lógica de la conquista pasó a ser una práctica de la colonia y luego de la república, haciendo entender o dando por entendido que las desigualdades “son naturales” y que las diferencias “son necesarias”. No es suficiente tolerar ya que las diferencias de cualquier tipo no se acaban ahí antes bien, las postergan.

En relación con lo anterior y citando a Homi Bhabha este diría que: “Pese al juego de poder dentro del discurso colonial y los cambiantes posicionamientos de sus sujetos por ejemplo, los efectos de clase, género, ideología, diferentes formaciones sociales, sistemas varios de colonización, etc.) me refiero a una forma de gobernabilidad [...] que al señalar a una “nación sujeto/sujeta” [...] se apropia, dirige y domina sus distintas esferas de acción. En consecuencia pese al “juego” en el sistema colonial que es crucial a su ejercicio en el poder, el discurso colonial produce al colonizado como una realidad social que es a la vez un “otro” y sin embargo enteramente conocible y visible. [...] Emplea un sistema de representación, un régimen de verdad, que es estructuralmente similar al realismo.” (Bhabha, 1994a:96)

Por otra parte, visualizar las diferencias en un sentido estrictamente cultural, lejos de pretender unificarlas enriquece el discurso y la diversidad de un país, región, etc. Pero estas deben ir de la mano con el tratamiento de los problemas socio-económicos (servicios básicos, vivienda, alimentación, salud, empleo); ligados íntimamente con aprender a entender y compartir las distintas prácticas culturales.

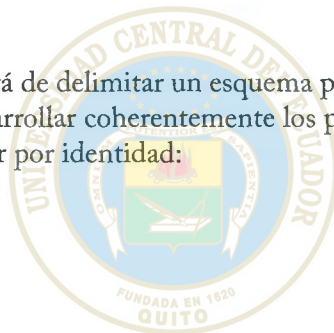
Tratar de entender la identidad o las identidades, tanto de los grupos étnicos, sociales, religiosos, culturales pasando por las diferencias de continente a continente, de país a país, de región a región, barrio a barrio, etc. así como las diferencias de género, sexuales, fisiológicas, configuran núcleos de análisis que atraviesan desde el Yo, entendido psicológicamente hasta las diferencias intra y extra familiares, la relación de los mismos con el resto de las personas. Toda esa gama de posibilidades dificulta con mucho el hacer un intento de análisis, pero al mismo tiempo evidencian la complejidad y riqueza del género humano, pues de no ser así difícilmente se tendrían unas ciencias sociales, o para extremarlo un poco difícilmente se sería humano.

Es prácticamente imposible hablar de una identidad, teniendo en cuenta el casi infinito abanico de opciones para abordarla, por tanto se vuelve necesario optar por una postura o forma de enfocarla, en este caso se parte del precepto de que la identidad ne-

cesariamente es una construcción-búsqueda y una deconstrucción permanente, que tanto las circunstancias históricas como sociales condicionan y determinan las identidades, pero a su vez esta condiciona y determina las circunstancias sociales e históricas. No queriendo decir con esto que la identidad es indefinible e in-analizabile; la lengua, la pertenencia a un tipo de religión, la (auto y extra) adscripción a una comunidad étnica, a un país. La revisión histórica desde muchos puntos de vista (ej. la del conquistador y la del conquistado), convierten en puntos de partida a aquello que es todo y nada a la vez: la identidad.

También se puede entender a la identidad como una categoría metodológica corregida ya que muchas veces depende de quien, como, cuando y desde donde se la enfoca para establecer criterios de identificación a determinados grupos humanos, puesto que al hacerlo archiva, discrimina, clasifica ofreciendo de esta manera ventajas analíticas. Tendríamos entonces que el análisis identitario se convierte en un instrumento de investigación ya que si bien depende de lo observado este se vuelve tal (*lo observado*) dependiendo del observador.

A continuación se tratará de delimitar un esquema para poder seguir una línea argumentativa que permita desarrollar coherentemente los principales postulados narrativos de lo que se puede entender por identidad:



Identidad.

Como introducción breve cabría decir que la identidad cualquiera sea ésta es ante todo una búsqueda permanente, largo ha sido el recorrido del ser humano para darse cuenta que la identidad asentada, cosificada es una identidad muerta o en vías de hacerlo. La permeabilización constante de las personas y por tanto de las culturas urge identificar aquellas huellas o rasgos identitarios que permiten diferenciarnos entre sí, no tanto para dar cuenta de lo que somos si no de lo que dejamos y de lo que llegamos a ser.

Uno de los pensadores que más ha trabajado -amén de toda la larguísima tradición occidental- el tema de la identidad como algo inasible ha sido Bolívar Echeverría al tomarla como algo mutable y en permanente resignificación, parece necesario abordarla al interior del movimiento indígena de una manera abierta para poder dar cuenta de esa incuestionable voluntad de vivir como pueblo tanto desde la resistencia como desde la afirmación, teniendo en consideración que la permanente construcción de su socialidad y politicidad reafirman su deseo de vivir en modernidad, pero de una modernidad que afirme más a los seres humanos que a las cosas pues:

“La identidad sólo puede existir en la evanescencia, es decir arriesgándose a desaparecer, ha consistido en una “codigofagia” perenne. América Latina

tendría una elección de sentido radicalmente diferente a la europea, habría un sentido de ajenidad con respecto al dominio de la naturaleza ya que se la vería como lo mismo y no como “lo otro”, teniendo cuidado en el discurso nacionalista oficial que pretendería afirmar una identidad artificial la cual anularía una posibilidad de entender lo identitario como algo transmutable en y para sí mismo, siendo la realidad a su vez evanescente y difícil de asir. La torre de Babel tematiza a su manera la concepción de unidad y diversidad acerca del género humano. Este invierte el sentido de los hechos ya que presenta como una maldición aquello que se constituye como una riqueza de lo humano: su pluralidad. La incapacidad de concebir al otro en su otredad, la necesidad de percibirlo como una versión disminuida de sí mismo.” (Echeverría, 1995:55)

Para Occidente en el caso de América Latina los otros aparecen como los restos de un “Sí mismo” desmembrado. (Echeverría: 56) Según este mito (el de la torre de Babel) la diversidad impuesta de ésta habría sido la que produjo una dispersión en sí misma innecesaria (la de la humanidad). Así como la noción de la otredad no parece haber tenido un lugar en el código de ninguna de las culturas premodernas. Apenas con la revolución de la modernidad pudo abrirse la oportunidad de percibir al otro en su propia mismidad; y no como la imagen narcisista del que lo percibe.

En lo intelectual, para Echeverría este universalismo concreto, que intenta percibir la otredad, “perduró únicamente en la dimensión autocrítica de la cultura europea.”(Echeverría: 56)

Como intento de acercarse a una definición de identidad en términos generales más como una cuestión metodológica que como algo afirmativo diríamos:

“la identidad practica la ambivalencia: es y no es. Si existe tiene que existir bajo el modo de la evanescencia, de un condenarse que es a un tiempo esfumarse [...] La identidad sólo ha existido plenamente cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera en el diálogo con las otras identidades”(Echeverría:60,61)

Aunque la identidad también se construye con fijeza construidas desde un discurso que pretende ser hegemónico: “Del mismo modo el estereotipo que es su estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está “en su lugar”, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente [...] es la fuerza de esta ambivalencia lo que le da al estereotipo colonial su valor: asegura su repetibilidad en coyunturas históricas y discursivas cambiantes; conforma sus estrategias de individuación y marginalización; produce efectos de verdad probabilística y predictibilidad [...]” (Bhabha:91)

Para Bolívar Echeverría la insistencia obsesiva en el tema de la identidad por parte de los pueblos periféricos son fruto de la desesperación por vivir al margen de los beneficios (acceso a tecnología, satisfacción de necesidades, etc.) que esta modernidad les prometía insistentemente a cambio del abandono de su “disfuncionalidad cultural”(Echeverría:65), pues estos se ven obligados a regresar a su único refugio y al cual estaban a punto de ceder; su identidad arcaica como cristalización de una estrategia de supervivencia validada en tantas pruebas por la historia.

Aquí una de las limitantes de la tesis de este autor estaría atravesada por el hecho de que la codigofagia operaría en varios niveles así como el modelo de civilización imperante, es decir, el discurso occidental decodifica y recodifica constantemente a las otras culturas (desde la narrativa), lo mismo harían estas para con el modelo prevaleciente, sería una constante resignificación de ambos lados. Por otra parte si bien el regreso a la “identidad arcaica” (Echeverría: 59) como él lo llama, constituye una *regresión* por decir algo, esta regresión no es precisamente un atrincherarse sino un tomar fuerzas para plantear desde ahí alternativas que incluyan las diferencias, no que las homogenice; y sin perder de vista las reivindicaciones de carácter estructural (salud, educación, servicios básicos, repartición de la tierra, democracia, etc.)

“Sí la identidad cultural deja de ser concebida como sustancia y lo es más bien como un estado de código[...]esta identidad podría mostrarse como una realidad evanescente, entidad histórica que determina los comportamientos de los sujetos que la usan[...]está simultáneamente, siendo transformada, modificada por ellos.”(Echeverría: 74)

Bhabha diría: “si he sugerido que el pueblo surge en la finitud de la nación, marcando la liminalidad de la identidad cultural, produciendo el discurso de doble sentido de los territorios sociales y las temporalidades [...] es la ciudad la que provee el espacio donde las identificaciones emergentes y los nuevos movimientos sociales del pueblo son puestos en escena [...] donde la perplejidad de la existencia se experimenta de manera más aguda. [...] es porque vivimos al borde de la historia y del lenguaje, en los límites de la raza y el género, que estamos en posición de traducir las diferencias entre ellos a una forma de solidaridad.”(Bhabha, 2000b:53) Porque además: “los márgenes de la nación desplazan al centro; los pueblos de la periferia regresan a reescribir la historia y la ficción de las metrópolis.”(Bhabha, 1990c:218)

Todo esto plantea la necesidad de construcciones abiertas que den cuenta de lo permeable que necesitan ser conceptos tales como el de identidad para tratar de entender cómo se han venido construyendo las identidades escrituradas indígenas. Haciendo un recorrido previo por distintas acepciones de la misma.

Identidad individual moderna.

La dificultad para tomar posición por una corriente teórica obliga a buscar su significado etimológico y tratar de una forma u otra de ubicar cual sería el principio del debate si es que existe uno, en el caso de la identidad política al interior del movimiento indígena ecuatoriano, partiendo de distintas acepciones que se tienen acerca de la identidad occidental moderna.

El término “identidad” viene del latín *identitas*, es decir “lo que es lo mismo”, aunque la palabra también suele ser usada como “ser uno mismo”. En Ricoeur encontramos estos dos sentidos, que él denomina *mismicidad* e *ipseidad*, (Ricoeur, 1990:54) respectivamente. Ubicando el término en el complejo espacio - tiempo, podemos decir que *identidad* “es la semejanza de las características de uno con respecto a las de otro, en tiempos y espacios diferentes, así como la permanencia de las características de uno mismo en diferentes momentos” (Gómez García, 1998:15). El concepto de identidad está en el campo de tensión entre permanecer o cambiar en el decurso del tiempo. (Vila de Prado, 2000:1)

La identidad en el sentido moderno, lo es basándose en la individualidad, en la condición de ciudadano y en la condición de sujeto, es decir, primero yo y después mis semejantes, con aquello de ser uno mismo está relacionada la fidelidad que me debo a mí mismo, como se refiere Vila de Prado citando a Taylor:

“Hay cierto modo de ser humano que es mi modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de ningún otro [...] Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para mí el ser humano [...] Cuando alguien descubre su identidad, no lo hace trabajando en forma aislada. Es algo que se ha conseguido en diálogo en parte abierto, en parte interno, con los otros. No podremos comprender la identidad, si perdemos de vista el carácter dialógico de la vida humana” (Vila de Prado, 2000:1).

La identidad se define frente al otro. “No puede haber indiferencia cuando se trata de otro ser humano [...] Del ser otro [...] resulta una ‘inter-pelación’ dirigida a mí, una interpelación para ser tomada en cuenta y recibir una respuesta” (Levinas, 1977:36-38).

Algunos antropólogos, como Rik Pinxten, distinguen tres niveles de identidad: “la individual (formada por las características específicas de cada persona), la grupal (definida por las relaciones interpersonales) y la comunitaria, que trasciende a las anteriores en el tiempo y el espacio.” (Pinxten, 1997:26,27) Comparando esta tipología con una hecha anteriormente vemos que existen demasiadas similitudes: la identidad indivi-

dual, la identidad micro-social, (que sería al interior de los movimientos sociales, barrios, grupos, etc.) y la identidad macro (regional, nacional, andina, caribeña, latinoamericana, etc.). Pablo Ospina trata de instrumentalizar el análisis al hablar de círculos concéntricos y círculos exteriores, habría entonces una necesidad de definir en todos los casos una metodología que va de adentro hacia fuera, que habla desde el individuo y se proyecta en radios más o menos delimitados por la nucleidad en primera instancia y luego por la pertenencia a un determinado entorno geográfico o jurisdiccional.

Gramsci afirma que la *personalidad individual* y la *personalidad nacional* “son meras abstracciones si se las considera fuera de su nexo con lo social y lo internacional, respectivamente” (Vila de Prado, 2000:2). Hobsbawm expresa esta idea de una manera semejante: “Nosotros nos reconocemos como ‘nosotros’ porque somos diferentes de ‘ellos’. Si no hubiera ningún ‘ellos’ de los que somos diferentes, no tendríamos que preguntarnos quiénes somos nosotros” (Hobsbawm, 1996: 16). Así mismo Silvia Molina y Vedia expresa en palabras casi idénticas: “la respuesta obvia podría ser: Ellos son los otros, los que no somos nosotros. Y en cuanto a nosotros ¡Que pregunta! nosotros somos nosotros”(Molina y Vedia, 2000:7)

Ambos textos expresan una similitud en cuanto al tipo de búsqueda de representaciones categoriales operadas al tratar de ubicar aquello que queremos entender/encontrar/crear como identidad.

Los grupos de identidad por lo general no se basan en diferencias físicas, aunque a sus miembros les guste suponer que dichos grupos son construcciones naturales. Lo indio, por ejemplo, no es una simple cuestión de etnia. Para que algunos se “construyan” como *indios*, es necesario ese alguien que se ve a sí mismo como no-indio llame la atención sobre los límites de lo indio, y al mismo tiempo comiencen a operar pautas orientadas a promover el sentido de pertenencia, proclamando las diferencias entre propios y ajenos, y disimulando las existentes entre los incluidos en el mismo grupo étnico. El conjunto de estos elementos es un *constructo* o sistema de construcciones.

A pesar de pertenecer a un orden simbólico, los criterios de identificación (las marcas) no suelen flotar en el aire, sino que se basan en señales de lo que existe. En términos absolutos estas diferencias pueden ser biológicas, pero se hacen diferencias sociales y culturales a través de las interpretaciones. “[...] no se trata de una cuestión de piel, sino de camisetas optativas.”(Hobsbawm, 1996:165), Se trata de formaciones discursivas cuyas prácticas articuladoras construyen y organizan relaciones sociales, a la vez que fijan parcial y provisoriamente, identidades y relaciones.

“El género o la etnia no crea desigualdades objetivas (mentales o conductuales), pero los conceptos culturales producen valores que originan percepciones desiguales que los diferencian volviendo cruciales a estas categorías. Son diferencias reales o imaginarias, producto de la selección de rasgos mínimos,

por debajo de los cuales se presume que hay una desagregación la cual imposibilita la reproducción social.”(Vila de Prado: 2)

La marcación de diferencias es también un proceso de construcción de hegemonía, por eso es más importante estudiar el proceso que las marcas. El primer paso, en esta construcción, es “la renuncia a la comunicación con una referencia al Otro quien en cualquier caso no puede entender nuestro lenguaje” cualquiera sea este. (Heller, A.- Ferenc, F, 1994:179).

En torno al tema de las identidades hay por lo menos tres posiciones:

- Un enfoque *esencialista* que percibe a las identidades, ya sean nacionales, étnicas o religiosas, como algo formado por elementos constitutivos estáticos que los grupos heredan de sus ancestros y los preservan tal como fueron creados. De esta manera, se oculta la historia de la construcción del grupo y se trata de fundar la identidad en una hazaña fundacional remota.
- Un segundo enfoque para el cual la identidad es una ficción desprovista de fundamentos reales, con lo que se niega la diversidad y se pone énfasis en el proceso de dominación de un agrupamiento social sobre otro.
- Un tercer enfoque que afirma que la identidad no es una ficción, sino una categoría histórica, y por consiguiente algo evolutivo y cambiante, regido por una coyuntura y una historia. (Vila de Prado:2)

El proceso de identificación es simbólico e imaginario. “Sin embargo, la identidad es una realidad, porque sin ella ninguna acción colectiva es posible [...] La identidad es a la vez el sentimiento subjetivo de una unidad personal y de un principio federador y duradero del Yo, y un trabajo permanente de mantenimiento y de adaptación de este Yo a un medio ambiente móvil. La identidad también es fruto de un trabajo incesante de negociación entre actos de atribución, principios de identificación que vienen de los demás y actos de pertenencia que quieren expresar la identidad para sí mismo, y las categorías en las que creemos que nos comprenden como personas”. (Vila de Prado: 3)

Ahora resulta casi evidente que la mixturación entre estas posiciones forjan más que un concepto de identidad; una identidad “en sí”, debido a que la identidad si bien se hace por afirmación (yo soy, nosotros somos) también se la hace por negación, por omisión o desprecio. En el caso de lo indígena la construcción de su identidad siempre se ha ido haciendo por varias vías dependiendo de la época y de su ubicación espacial, dependiendo además del constructo narrativo en el cual han sido ubicados -es decir, ese para qué y para quienes han sido utilizados como recurso escritural-; estas han sido por negación, por silencio (impuesto y asumido) por afirmación de otros y por afirmación de sí mismos.

“La escritura sería el ejercicio decisivo de la práctica civilizatoria sobre la cual descansaría el poder de la domesticación de la barbarie y la dulcificación

de las costumbres: debajo de la letra (de las leyes, normas, libros, manuales, catecismos) se replegarán las pasiones, se contendrá la violencia: dicotomía entre realidad y escritura [...]” (González, 1995: 22)

La construcción de la identidad occidental moderna, si bien permite hablar de identidades colectivas, ésta tiene su premisa constitutiva en el individuo, en el ciudadano, en las normas, en las leyes, enfocados a identificar al individuo primero y luego a sus formas de pertenencia (sexuales, religiosas, deportivas, políticas, culturales, etc.), de ahí el análisis por círculos internos y externos para ir viendo en su radialidad, es decir, en su alejamiento del centro (del individuo) las diferentes maneras de partida y de llegada, para poder entender la identidad (individual) y su relación con el medio.

Identidad (en relación al nosotros)

Dentro de una práctica autorepresentativa, los intentos de construcción alrededor de una identidad andina, conllevan una toma de posición, alrededor de la hegemonización de unas formas de entender lo identitario andino por sobre otras. Ese esencialismo estratégico del cual habla Spivak es necesario para un continuo repliegue/despliegue en lo que se refiere a las autoafirmaciones identitarias, en continuo juego, además con lo que se dice acerca de ellos.

Si entendemos la representación como un proceso mediante los cuales construimos significado y luchamos por él. Las prácticas autoidentitarias indígenas acuden a la subalternidad como estrategia, puesto que lo hegemónico necesita de la subalternidad para existir. Teniendo claro que nadie es subalterno ya que ésta es una tesis suplementaria y que no podemos resistir sin reconocer que ya somos sujetos del discurso, no se puede significar en sí mismo, se significa sólo en relación con. Así como lo latinoamericano no es una esencia, lo andino tampoco lo es, este es un locus de enunciación que remite a una toma de posición desde la cual resistir.

La construcción de la identidad andina remite a una oposición con respecto a los discursos coloniales occidentales que hegemonizan sus prácticas de representación, subalternizando a los que no son como ellos y arrinconándolos en el analfabetismo cognitivo. Por eso más que “mostrar las cosas como son” puesto que aquella afirmación es inexistente, es una apuesta política de resistencia epistémica, a riesgo eso sí de que ésta a su vez se convierta en una práctica hegemónica.

El problema que conlleva un análisis acerca de la identidad andina, vendría dado por la dificultad que resulta al intentar abstraer el sujeto² (Estermann, 1998:201) desde su

2 El “sujeto moderno no solamente es constataivo, receptivo o procesativo, sino constitutivo y creativo en un sentido radical: “crea” desde la nada (o sea: de sí mismo). La realidad intencional como noema. Pp-201.

posición individual que es como normalmente se lo entiende; ya que en el mundo andino el Yo (noqa) sólo existe como contracción del Nosotros (noqanchis), a diferencia del mundo occidental en donde están fundamental y necesariamente separados, primeramente desde lo lingual (en castellano Yo-Nosotros, en inglés I-We, en alemán Ich-Wir, en francés Je-Nous, etc) y luego por la constitución misma del ser del sujeto en occidente.

La constitución del sujeto en el mundo andino sólo se da en *relación con* (principio de relacionalidad)³ (Estermann: 114, 115) así su identidad solo puede ser entendida a partir de su relación con el ayllu y la comunidad. “La individualidad sólo se da en sentido derivado y secundario, pero de ningún modo como hecho primordial y fundante” (Estermann:202) El *cogito ergo sum* de Descartes para el runa andino se convertiría justamente en su negación “*Cogito ergo non sum*. Es decir: el sujeto justamente se da cuenta de su no-ser” (Estermann:202). La “identidad” (idem: lo mismo) andina es justamente relacionalidad entre heterogeneidades. Una persona es “sí misma” en la medida en que se relaciona con otra.

La base imprescindible de la “identidad” es el ayllu, la unidad étnica de las comunidades campesinas. *El ayllu es la célula de la vida, el átomo celebrativo y ritual, pero también la base económica de subsistencia y trueque interno*⁴ El individuo que por alguna razón es expulsado del ayllu o se marcha voluntariamente, pierde su identidad y se transforma en una nada socio-económica. “Con el surgimiento de grandes ciudades y el impacto de las formas de vida exógenas, hoy día le es posible adquirir una nueva identidad. [...] El verdadero “sujeto” humano en el ande es el ayllu” (Estermann:204,205).

Con lo dicho anteriormente se puede afirmar que el sujeto o el individuo, por tanto su identidad sólo se definen en su relacionalidad, la palabra individuo o su concepto serían una negación en sí mismo, de una manera paradójica constituirían un “individuo colectivo” ya que este sólo se puede definir en su grupalidad, que se le puede entender como sujeto colectivo; ahora las discusiones alrededor de este “sujeto colectivo” podrían girar en torno a si existen de la misma manera desde antes de la llegada de los españoles o si es que ya había ésta forma de sujetización entre otras; o por el contrario la afirmación de

3 Este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionado con todo, la entidad básica es la relación. Se trata de una reciprocidad, complementariedad y correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos. Las relaciones “lógicas” (en sentido técnico) y gnoseológicas son más bien relaciones derivadas de las relaciones primordiales de convivencia. Estermann, J. Op.Cit. Pp 114-115.

4 No existe una traducción exacta de ayllu: por un lado, es la unidad étnica de la comunidad campesina andina, por otro lado, la familia extensa, y en otro sentido el pueblo o la aldea en sentido geográfico (marka). El sujeto exclusivo (noqayku) se refiere en sentido estricto a los miembros de un ayllu, para diferenciarlos de los miembros de otro ayllu. El ayllu como entidad económica básica es el lugar de la producción colectiva, a través de formas de trabajo que se basan en el principio de reciprocidad. Mediante la mink'a (minga) (traducido como colaboración, participación) los miembros del ayllu, que son a la vez los jefes de las familias nucleares-simples, Colaboran en forma colectiva para obras de beneficio común (canales de riego, carreteras, encauzamiento de ríos, etc.)

este tipo de identidad se forja como resistencia o como respuesta a la conquista. Habría que preguntarse si esta forma de asociación no se da también de una u otra manera en los guettos de migrantes, pandillas, minorías étnicas, sexuales o si su socialidad rebasa la condición adversa que les supone vivir en un determinado modo de sociedad.

Estermann afirma que su forma (la del mundo andino) de entender el mundo es integrada con el todo, incluso la separación sujeto-objeto no se daría en la forma entendida por la filosofía occidental, sino que los objetos (inanimados) tendrían una valoración subjetiva en la medida en que se relacionan con el todo; podría entenderse esto como el animismo occidental pero lo que destaca Estermann es la relacionalidad y complementariedad⁵ del indígena con el todo, y su relación misma con los sujetos como función inmersa en la interpenetración con los demás seres y cosas.

Ahora bien si nos apegamos a esta forma de comprender el “individuo” o “lo individual”, se establecería una diferencia paradigmática con lo que en el pensamiento occidental se entendería como identidad ya que la manera misma de partir sería radicalmente diferente, el Yo “andino” solo existiría como desagregación del Nosotros y en relación con este, mientras que el Yo “occidental” puede agregarse en un Nosotros a partir de la confluencia de Yoes y no antes.



Evidentemente este tipo de categorización pertenece al plano de lo ideal-metodológico, puesto que sirve (para ponerlo en términos lógico-instrumentales) para comprender esa diferencia radical en los puntos de partida ya que desde un intento por entender resulta muy complejo desmenuzarlo por la formación académica occidental en la que se está inmerso. Para Estermann: “Esta vivencia contemporánea necesariamente implica impurezas, paradigmáticas y conceptuales, es decir: elementos trans-culturales, tanto endógenos como exógenos. Ni en lo étnico, en lo cultural, en lo religioso, ni en lo filosófico podemos hablar de una pureza ideal o hasta ideológica.” (Estermann:62) Pero sirve para aclarar esa complejidad si se quiere ontológica.

Una aclaración más en el ámbito de lo narrativo es que al no configurarlo como Unos, se los masificaba y al hacerlo se tornan opacos como diría Laclau. Esta opacidad resulta propia de la indiferenciación, de la no sujetización, lo cual a mi manera de ver, la autoconstrucción ideal de los indígenas, de no diferenciación del Yo con respecto al Nosotros responde en primera instancia a una subalternización por su no reconocimiento como sujetos.

5 Principio de complementariedad: ningún ente y ninguna acción existen monádicamente (solitarios), sino siempre en co-existencia con su complemento específico. El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los opuestos complementarios en un ente completo e integral.

Por tanto la discusión en que si fue primero el huevo o la gallina, (Yo-Nosotros) es estéril si no se toma en cuenta que la construcción de la identidad es un continuo ir y venir, -inclusión/exclusión- en la cual toma parte importante la constitución ambivalente del estereotipo en relación a la otredad indígena ya que marca la diferencia como una manera de estabilizar la identidad.

Identidad étnica.

En este acápite, se procurará debatir en lo referente a las diferentes posiciones que se tomen con respecto de “lo indio”, su politicidad intrínseca y extrínseca respecto del momento histórico por el que se encuentren atravesando; la elaboración gramatical que se ha hecho de ellos y de distintas maneras a lo largo de la construcción de la na[rra]ción acerca de lo indio en el continente.

Demás está decir, que este es un acercamiento incompleto a la vez que fragmentario, simplemente pretendo dar cuenta [tal vez inconexamente] de cómo en la conjugación histórica de un discurso de lo latinoamericano se ha excluido/incluido a lo indio permanentemente, ya sea para justificar la conquista, la colonia, la república, la revolución, el agotamiento del estado-nación así como el boom de las ONG y de los poderes locales.

Cada vez son más los no-indios que comprenden que sin la incorporación de la indianidad a los discursos del porvenir, seguiremos viviendo en naciones amputadas. A su vez, esos miles de seres humanos que una vez fueron llamados indios, conservando o no su memoria colectiva, hablando bien o mal sus idiomas, lenguas y dialectos, desnudos o con blue jeans, masticando yerbas o gomas, bebiendo zumos de yerbas exódeas o coca-cola, organizados como comunidades o como campesinos o como pobladores, en su forma “pura” o como “mestizos” o “cholos”, en fin, todo ese universo alterado pero existente, nos está enseñando que una nueva radicalidad social que incorpore el tema de la indianidad no solamente es posible, sino que además, en América Latina, es imprescindible. (Mirés, 1992:230, 231)

Para intentar acercarse a lo que se quiere explicar por identidad (es) étnica(s), es necesario entenderla(s) en su contextualidad histórica. Los diversos acercamientos teóricos hechos sobre lo étnico permiten arriesgarse a decir que no existe un concepto único de identidad étnica sino que este varía dependiendo de su especificidad socio-histórica, teniendo en cuenta que si la conquista fue una, las formas de aplicación de la misma no son uniformes, aunque los intentos por reducir, homogeneizar y uniformizar tanto la cultura andina (en este caso), como los pueblos que poblaban y pueblan América, hayan sido y siguen siendo muchos “[...]se trata pues, de una presencia multiforme, multiespacial y multitemporal, irreductible a ser localizada o clasificada de modo absoluto”.(Mirés:7)

Por otra parte las dificultades que tiene la etnología para definir lo étnico, explicaría (o dejaría de hacerlo), que esta ciencia (o las ciencias sociales en su conjunto), está atravesando por una crisis que obligaría a redefinirla en sus estatutos metacientíficos para poder seguir existiendo. La diversidad de enfoques de partida y de llegada torna extremadamente difícil el análisis de la etnicidad; o bien el punto de partida de la misma es desde una forma de entendimiento que no abarca explicativamente las especificidades propias de los sujetos de análisis, o el punto de llegada se encuentra fuera de lugar cuando se creía haber dado con los conceptos clave.

Otro de los problemas de la etnología vendría dado por el lugar desde donde se la ha enunciado, es decir, tanto las ciencias como el sujeto moderno no alcanzan a dar cuenta de su objeto de estudio, o dicho de otro modo su objeto de estudio se encuentra permanentemente en movimiento, descentrado. Por otra parte la etnología (no toda) define su quehacer teórico-práctico desde una construcción colonizante, pues la etnicidad en la mayoría de ocasiones define a lo indio o a lo indígena desde una construcción ideal, creada en la mayoría de los casos desde la exterioridad, sin preguntar lo que entenderían ellos de sí mismos.

Para empezar habría que preguntarse ¿quién es un indio? Lo primero que se viene a la cabeza es el “descubrimiento” y nominación por parte de los españoles de aquellos habitantes que por equivocación poblaban las llamadas indias, “El indio entonces surgía no como la afirmación de sí mismo sino que como negatividad de lo europeo” (Mirés:11) entonces al repreguntarse ¿quiénes son los indios? hay una imposibilidad de resolver lo indio en donde estas llamadas identidades indígenas se cruzan con las sociales, (campesinos) nacionales y regionales.

Autores como Mark Münzel opinan que “indio” no es más que un sinónimo para designar a un determinado nivel social en el cual también se encuentran comunidades no indígenas, así para Greishaber: “el concepto de indio es fluctuante, esto es, que debe ser permanentemente redefinido”(1985:45-65). Ambos plantean la dificultad, lo corregido o la arbitrariedad que puede operarse al tratar de establecer parámetros investigativos, por tanto las diferentes tendencias para intentar definir lo indio también sufren por decirlo de algún modo de limitantes explicativas al pretender hacerlo. Para Mirés en términos generales habría tres corrientes principales que abarcan de mayor o menor manera las distintas proposiciones definitorias:

La evolucionista: o historicista de acuerdo a la cual sólo se considera indios a los descendientes de las culturas precolombinas.⁶

6 Así como otros Manuel Gamio Define indio: “como aquel que además de hablar exclusivamente su lengua nativa conserva en su naturaleza, en su forma de vida y de pensar numerosos rasgos culturales de sus antecesores precolombinos y muy pocos occidentales.”

La culturalista: que define a lo indio de acuerdo a determinadas propiedades culturales que se suponen diferentes, e incluso antagónicas de la sociedad exterior.⁷

La estructuralista: lo indio se define de acuerdo al lugar que ocupa en determinada estructura económico-social.⁸

Queda la duda de si al tratar de coincidir los elementos fundamentales de las tres tendencias se podría establecer una definición abarcante tal como lo hace Mirés al citar el informe Cobo:

“Las comunidades, pueblos y naciones indígenas son aquellas que poseyendo una continuidad histórica con la sociedad pre-colonial y preinvasora, se consideran ellas mismas distintas de otros actores de la sociedad, ya sea prevaleciendo en aquellos territorios o en parte de ellos. Ellas constituyen actualmente un sector no dominante en la sociedad y están determinadas a preservar, desarrollar y transmitir a generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como base de su existencia cotidiana como pueblos de acuerdo a sus propios patrones culturales, institucionales, sociales y sistemas legales” (Mirés:17)

La limitación de esta definición consiste (y en esto se comparte con Mirés) en que: “Indio no es un concepto absolutamente definible, y esto es así porque el indio no es un objeto, o más bien dicho: Solo puede ser un objeto para quien intenta definirlo, para sí mismo el indio será siempre un sujeto.” (Mirés:18)

Lo indio vendría a ser una noción fluctuante, “debe cambiar de acuerdo con las diferentes posiciones acerca de éste en distintos períodos históricos y en diferentes países” (Mirés:19), sabemos que lo indio es una noción referencial, el concepto indio al ser globalizante despoja de sus particularidades a los grupos llamados indios, esto daría cuenta de la crisis de la etnología mencionada anteriormente, los ejemplos relativos a la crisis de identidad que vive la concepción cientista de la vida, antes era articulado sin mayores problemas con el de la raza.

La etnia no es un concepto que se define en sí, y la condición para su existencia es que los miembros de una etnia se entiendan como tales. De este modo el concepto de etnia se pier-

7 La definición culturalista es la más difícil de sostener, pero es la que posee mayores efectos prácticos: ya que hace aparecer al indio como “el otro” diferenciado, opuesto, negado, atrasado, exótico que es como el llamado desarrollo determina al “otro”. Mirés citando a J. Comas: “Son quienes poseen predominio de la cultura material y espiritual peculiares y distintas de las que hemos dado en llamar cultura occidental.” (Mirés:14)

8 Para Ricardo e Isabel Pozas: “La calidad de indio la da el hecho de que el sujeto así denominado es el hombre de más fácil explotación dentro del sistema, lo demás aunque distintivo y retardador es secundario” (Mirés:15) para Bonfil Batalla: “El indio no se determina tanto por relaciones de explotación sino que por las condiciones que hacen a su colonización”. Este sería un concepto supraétnico.

de como sustancia y gana coherencia como proceso. (Mirés:21) La etnia sería su proceso de constitución puesto que “la identidad étnica no es una entelequia abstracta; históricamente no es una dimensión ajena al devenir, ni un principio eterno e inmutable. No es tampoco el resultado de voluntades individuales, que surge o desaparece por un consenso mecánico. La identidad étnica es un fenómeno histórico, una dimensión de la realidad social con aplicaciones y determinaciones profundas.” Citando a Bonfil Batalla (Mirés:21). La etnia es una realidad histórica construida por sus propios actores y por lo tanto no es una entelequia, la etnia es también una práctica. Por otro lado, es una invención teórica de los etnólogos.

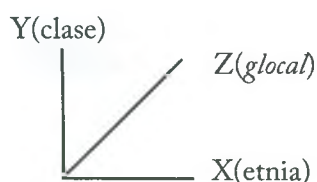
La etnia sólo existiría en la medida en que soporte el peso de su propia ambigüedad, pero al mismo tiempo significaría el fin del proceso de construcción de la etnia. “El no-cierre, la necesaria ambigüedad abre la posibilidad para que lo étnico se reconstruya permanentemente en combinación con lo político, lo cultural, lo social y lo económico” (Mirés,1992: 23).

Etnia no sólo es un concepto diferente, sino también clasificador, por lo general ningún miembro de una supuesta etnia se considera a sí mismo miembro de una etnia. Etnia existe para quien la define (Mirés:22) el problema no reside en las diferencias sino en quién, y sobre todo en cómo se establecen las diferencias. “Se debe trabajar con un concepto de etnia que sea provisorio, cambiabile, reproducible, abierto; en una palabra ambiguo”. (Mirés:23)

Cabría hacer algunas precisiones que obedecen a ciertas circunstancias históricas; la etnia en algunas definiciones “queda reducida a una simple forma de expresión de lo clasista, lo clasista sería el contenido. Lo étnico: la forma, la clase sería la esencia”. (Mirés:24) Lo étnico quedaría reducido, en el mejor de los casos, a una “manifestación subcultural” la lógica clasista es una variante de las ideologías integracionistas. La “forma clase” como la “forma etnia” pueden asumir en la realidad distintas “posiciones de sujeto” (Laclau-Mouffe,1987:178-193); sin embargo, lo étnico si bien ha sido relegado en circunstancias históricas específicas no hay que olvidar lo que conllevaba el proyecto de clase entendida como posibilidad revolucionaria, la campesinización del indígena abarcaba y abarca una forma (estratégica o no) de organización y de ir consolidándose política y culturalmente, “lo étnico solo se establece sobre la realidad en la medida en que radicaliza sus propias posibilidades.” (Sánchez Parga, 1986:55)

No es la subsunción a alguna de las formas conceptuales para entender lo indio aquello que permitiría aprehenderlo de manera integral es más bien su articulación, confluencia e interpenetración que se haría del análisis para entender al movimiento indígena ecuatoriano, articulando aquellas especificidades que en determinado momento histórico prevalecen con respecto de las otras, o para hacerlo gráficamente diríamos que: se tratará de ubicar a manera de un plano cartesiano la forma *etnia* y la forma *clase*, indistintamente en el eje de las X y en el eje de las Y, y eventualmente un

tercer eje que le daría tridimensionalidad, el eje Z (para ubicar el contexto global y local, *glocal*). La influencia y confluencia de estas sobre determinadas acciones del movimiento indígena (CONAIE) así como la influencia del movimiento indígena sobre estas (si es que la hubiere). Para entenderlo conviene seguir explicando que ninguna de las formas determina la identidad, sino su confluencia y eventual prevalencia en ciertas coyunturas lo que permite tomar posición por una u otra, pero no desde una visión determinista.



Para no caer en la tentación del evolucionismo (etnológico e histórico):

“Los *otros*, vale decir todos aquellos seres humanos que a partir de la invención del progreso fueron tratados de incorporar a la lógica de la historia universal o fueron reducidos a *factores secundarios* o simplemente *marginados en* tanto especies sub-humanas.” (Mirés:26) Vale decir que una de las razones por las que no se pretende caer en *determinismos*, es por la forma o mejor dicho por la *deformación*, que adquieren ciertas líneas teóricas cuando son llevadas al extremo y no son estudiadas en interrelación con el objeto de estudio (en este caso el sujeto).

Con la invención de esa historia que se determinaba por el “progreso” emergía “la no-historia” trayendo consigo la belleza subyugante de lo exótico y/o del salvaje y/o la crueldad despiadada de la barbarie y/o del incivilizado. Colonizar se convertiría así en un acto “civilizatorio”: hacer entrar en la historia a aquellos pueblos que vivían fuera de sus puertas. (Mirés:26)

“Se entiende por evolucionismo etnológico aquella producción [...] que tiene lugar en aquellos períodos de auge de la modernidad regidos por la ideología del progreso y del desarrollo derivada fundamentalmente de la biología.” (Mirés:27)

Habría varias visiones del evolucionismo pero en apretada síntesis se podría decir que son dos las que priman: *la lineal y la polilineal*. Por lineal se entiende aquella concepción que establece como meta a alcanzar el “desarrollo” de occidente, en la medida que los distintos pueblos y culturas se acerquen o se alejen de la cultura occidental (en una visión occidentocéntrica categorial o ideal) estos serán más o menos “civilizados”.

Para autores como Godelier en cambio; las relaciones de parentesco no solamente estaban determinadas por relaciones de producción y propiedad, sino que además ellas

mismas eran relaciones de producción y propiedad o, mejor dicho no eran superestructura sino base.(Godelier;195:176-184) En esta medida más que las interpretaciones marxistas, fue Marx quien se dio cuenta de la imposibilidad que había en mirar la historia de una sola forma, pues esta al igual que las sociedades, tenían diferentes formas de entenderla tanto de quienes poseen los medios de producción, como de quienes hacen que estos funcionen; “A medida que Marx iba profundizando sus conocimientos en torno a la historia de los países asiáticos, su concepción evolucionista lineal fue quebrándose hasta que terminó por adherir a una suerte de concepción multilineal de la historia.” (Mirés:31)

Los críticos del evolucionismo afirman que el progreso sólo puede ser definido en razón de un ideal especial que tenemos en la mente. Mirés citando a Franz Boas dice que:

“no son las leyes de la historia las que determinan los procesos históricos, sino que más bien son estos últimos los que en el curso de su propio desarrollo determinan sus propias leyes. [...] no existen civilizaciones superiores, sino civilizaciones distintas. [...] Otros cuyas críticas las hacen desde el funcionalismo como Manilowski afirman que: cada parte que corresponda a un conjunto social o cultural, tiene dentro de ese conjunto una “función vital” que cumplir. Nada existe porque sí, sino en correspondencia con otras formas de existencia.” (Mirés:33, 34)

Siguiendo a Mirés sería Michel Léiris quien propondrá que: “Hay que romper las cadenas entre el observado y el observador. [...]Según Leiris la sociedad Moderna carece de la sensibilidad necesaria para captar el sentido exacto de los mitos, del simbolismo, del ritual y de la magia que según él son las formas predominantes de comunicación entre los pueblos no coloniales. Solo apropiándonos de una sensibilidad no racionalista podemos tener acceso “al otro” dejando en parte de ser el mismo. [...] Leiris propuso convertir “al propio” en un “otro”, a fin de entender al “otro” como un “propio”. (Mirés:38,39) Esta visión sería impensable e imposible para Levinas quien desde la filosofía propone que “el Otro” es asimétrico y por tanto irreductible “al mismo” ya que para mantener su otredad debe mantener su condición de diferente. (Levinas; 1977:36-38, 60-76, 94-121, 140-145, 188-311)

La posibilidad de entender de una mejor manera lo étnico viene dado en buena parte por la necesidad de no utilizar conceptos ni posiciones rígidas, empatando así con lo planteado anteriormente sobre su permanente mutabilidad y que si bien resultan necesarias las herramientas metodológicas de acuerdo a la historia y al tipo de reivindicación, estas no tendrían un carácter establecido e inamovible, o deben ser lo suficientemente maleables para dar cuenta de las ambigüedades propias de toda identidad, partiendo primero por preguntarles a ellos por su autodeterminación y autoidentificación.

Identidad étnica como negación.

Esta subdivisión un tanto arbitraria, pero necesaria para ir evidenciando las diferentes posiciones que se han venido tejiendo sobre lo indio en diversas épocas, tanto de lo que se ha dicho de ellos como lo que ellos han dicho de sí mismos, permitirá comprender en parte todo ese largo proceso de desconocimiento, conocimiento y reconocimiento de lo indio.

Esta no es necesariamente una visión histórica pero para efectos de operativizar el análisis, se ha articulado basándose en las posiciones *que prevalecen en determinadas coyunturas*, esclareciendo de antemano que se superponen unas a otras y que en el momento que prevalezca una, no quiere decir que el resto dejen de existir simultánea o diferenciadamente. Es la forma que toma la dominación la que condiciona el tipo de resistencia (o negación de lo indio), y es la forma que toma la resistencia la que condiciona el tipo de dominación (o afirmación de lo indio)

Veamos como desde el “descubrimiento”, las nociones acerca de lo indio se han ido modificando y superponiendo, con posiciones atravesadas en su mayor parte por el encubrimiento (Dussel,1994), la negación (lo sub-humano o lo inhumano), o por la afirmación desde lo exótico (lo raro).

“Cristóbal Colón había inventado las Indias pero su imaginación no era tan fecunda como para haber inventado el indio, este fue más bien un accidente en su empresa [...] Colón vendría a ser el hombre del renacimiento: La mística medieval, el honor caballeresco y, sobre todo, aquel nuevo ídolo que amenaza desplazar a todos los demás: el oro. [...]Pertenece a esa nueva especie humana: *el cosmopolita*.” (Mirés:57)

Para Europa el descubrimiento de las indias daba origen a una nueva historia, para los indios ese descubrimiento terminaría con la propia. Los aztecas, mayas e incas sumaban en su conjunto entre 70 y 90 millones de personas al comenzar la conquista de los que un siglo y medio después únicamente quedaban 3.500.000, afirma Mirés citando a Colombes. Esa negación de la humanidad del indio tantas veces puesta en duda, incluso actualmente, daba pie para que el exterminio sea justificado, pues negándolos ellos se afirmaban ya que desde el español su lógica era una lógica de guerra y de evangelización.

“Los españoles dominaban mejor que los indios aquella lógica que conduce al exterminio final o, lo que es igual dominaban la racionalidad de la muerte [...]Los europeos pertenecían a una civilización diferente y el hecho de que fueran maestros en el arte de asesinar, es el peor argumento que se podría usar a favor de una supuesta “superioridad histórica” (Mirés:63,64)

Luego de haber sido “reducidos” en una guerra que prácticamente era de a uno, los españoles fueron “viéndole el lado práctico”, es decir, esclavizándolo *el no-hombre o la no-mujer* un espécimen reducido a su pura fuerza de trabajo, fuese bautizado o no. Opiniones sacerdotales como la de Fray Juan de Quevedo seguro de la no-humanidad de los indios, “¿qué pierde la religión con tales sujetos? Se pretende hacerlos cristianos casi no siendo hombres [...] sostengo que la esclavitud es el medio más eficaz [...] que es el único que se puede emplear” (Mirés:67)

La conversión del indio en esclavo no podía realizarse de acuerdo a la jurisdicción española. Por consiguiente era necesario disfrazar la esclavitud. El engendro jurídico que surgiría de esa necesidad sería el repartimento, cuya forma más refinada es la encomienda; ésta en todas sus variaciones fue quien consagró la esclavitud, la encomienda era otorgada a los particulares en calidad de usufructo, con lo cual se creía que el encomendero se apropiaba de la fuerza de trabajo del indio, aunque no del indio. Así como la evangelización no suponía una conversión de las almas sino un acto ideológico de aniquilamiento.

Para Juan Ginés de Sepúlveda, (siglo XVI) las causas que demostraban la “inferioridad natural” de los indios eran cuatro: “Las guerras entre indios, los sacrificios humanos, las prácticas sexuales y la cuarta y más importante de las razones; los indios no conocían la propiedad privada”. (Mirés:85) Basar la afirmación de sí mismo en la negación del otro, la negación del indio, es para él un medio de afirmar lo español. Si bien hay diversas visiones históricas no existe un orden necesariamente lógico, o esa logicidad no está determinada solamente por circunstancias históricas. Para el año 1514 hubo quienes defendieron la humanidad de los indios como Bartolomé de las Casas quien afirma que “la afirmación de lo propio no pasa necesariamente por la negación del otro.”(Mirés:87) En otras palabras la liberación del oprimido libera también al opresor, según Las Casas quien oprime al otro se niega a sí mismo como hijo de Dios. El otro se transforma en el prójimo.

“A partir de la invasión europea comienza la historia de los pueblos derrotados que luchan por no desaparecer ¿Dónde y cómo afirmar esa existencia? ¿En la recuperación o en la exaltación del pasado? ¿En las luchas del presente? ¿En la apropiación del porvenir? O ¿en los tres tiempos a la vez?; esa presencia permanente de “lo indio” en la historia es la indianidad esta no sería ni un objeto ni un concepto, es un proyecto por construir, o lo que es parecido: que se construye en las distintas formas como se manifiesta la presencia del indio en nuestra historia.” (Mirés: 96)

La construcción de esta negatividad de lo indio, como existencia habría configurado hasta nuestros días una forma particular de entenderlos o de no hacerlo; rechazarlos, minimizarlos, despreciarlos, o utilizarlos solamente como fuerza de trabajo constituiría hoy en día la forma práctica de no tomarlos en cuenta.

En las líneas anteriores observamos brevemente como se va construyendo desde la escrituración colonial cierta idea de lo indio, la cual justificaba la conquista y les negaba/afirmaba alternativamente su condición o no de humanos.

Identidad étnica como afirmación

(afirmación hecha por otros, autoafirmación)

De nómadas a ganaderos, de cazadores a guerreros, de guerreros a campesinos, de comunidades a parcelas, de inquilinos de latifundios a obreros urbanos, y así sucesivamente. Y ese cambio permanente de identidad es, curiosamente parte de su identidad. (Mirés:229)

Afirmación hecha por otros (Perú, México)⁹:

Existen otras formas de afirmar lo indio y es también desde los discursos que se elaboran sobre ellos, olvidando muchas veces que es lo que piensan y desarrollando “tipos ideales” acerca de lo indio. “La indianidad no sólo es la praxis indígena, sino también la articulación de ésta con las visiones no indias de lo indio.” (Mirés:163) Se tiene el discurso de la nación, el discurso revolucionario, el discurso mesiánico entre otros.

Según Mirés habría dos formas de entender lo indígena, la indianista¹⁰ y la indigenista¹¹. Esta descripción se limitará a enfocarlos brevemente, teniendo en cuenta que entre otras, estas visiones también prefiguran una manera de entender la construcción representativa de la identidad indígena.

Los criollos intelectuales ocupaban al indio en su discurso el papel de representantes originarios de la libertad americana, la independencia sería también leída como la reconquista de la libertad. “La que también debería realizarse en nombre de los indios aunque, naturalmente, sin ellos.” (Mirés:165) Lo indio sería entonces “lo americano originario”

9 Se toma a Perú y a México, como ejemplos representativos en cuanto a posiciones diversas y divergentes sobre lo indio, no se pretende desconocer el trabajo teórico hecho en otros países, ni a los intelectuales que hayan trabajado sobre el tema, mucho menos las reivindicaciones hechas por los propios pueblos, es sólo como ya se dijo una muestra.

10 Se entiende por indianismo, la creencia de que “lo indio” sólo tiene su zona de residencia en un supuesto pasado pre-colombino al que hay que descubrir para recuperar.

11 Por indigenismo en cambio se entendería a las diversas posiciones pro-indias que asumen organizaciones y personas no indias, las que pueden tomar distintas versiones que van desde el conservacionismo (o indigenismo indianista o también “nativismo”, el integracionismo estatal y/o nacional, hasta llegar al “revolucionarismo” o actitud que ve en los indios el “sujeto central de una revolución social. Ninguna de estas se ven en forma pura.

o lo “no europeo” constituyéndolo así en un imaginario que tomaría diversos derroteros dependiendo de para quién y de para qué, es decir, funcionalizándolo simbólicamente.

En el Perú se desarrollaron varias corrientes al interior de las identidades étnicas. Entre las más importantes figuran las de Manuel González Prada, (mezcla de romanticismo y nacionalismo, ubicando al indio en un extremo ideal); Luis Emilio Valcárcel, representante de una corriente indianista específicamente peruana conocida como el incaísmo o idealización del pasado imperial. Según este último “la incorporación del indio a la vida nacional solamente es posible a partir de la recuperación de algunos de los componentes de la cultura incásica, [...] a su juicio, el mestizo es un símbolo de la corrupción y del parasitismo.” (Valcarcel;1995:171,172) Para Hidelbrando Castro Pozo: el ayllu, es considerado no tanto como una reliquia del pasado, sino como una “fuerza colectiva” perfectamente compatible con las formas modernas del desarrollo económico. (1978:67)

Tenemos luego a José Carlos Mariátegui que intentó insertar el tema de lo indio en el contexto de una teoría de la revolución, al dotarlo de “un para-si” proletario y evidenciar que el problema principal del indio es el problema de la tierra, tratando de construir una articulación entre lo clasista, lo nacional y lo étnico, siendo prácticamente insuperable en lo que se refiere a un intento de **entrecruzamiento** ente etnia y clase. Tal vez las críticas pueden ir por intentar ubicar al indio en un plano ideal, dejando de lado intencionalmente (o menospreciándolo) tanto al mestizo, como al negro y al coolie, cabría hablar también de la visión idealizada que tiene de los Estados Unidos al recalcar el carácter progresista de los *pioneer* y de los migrantes italianos a Argentina, con un énfasis más parecido a la nostalgia, como portadores de una burguesía desarrollista (¿o de una raza que trae en su sangre el desarrollo?), la prevalencia de la clase sobre la etnia obedece a una coyuntura histórica donde se asumía que los intereses de clase eran primarios y los intereses particulares en este caso los étnicos se supeditaban a las necesidades de clase. No hay que olvidarse que si bien esta es una posición limitada, para aquella época daba cuenta de una realidad concreta, pues solo en la medida que se puedan articular los problemas económicos con las demandas de la diversidad, se podrá entender de una mejor manera la identidad indígena.

Con lo dicho anteriormente se podría afirmar citando a Mirés que “pocos han sido los intentos por entender al indio en su ambigüedad, que por lo demás es su forma real de existir. [...] la indianidad no es una esencia ni tampoco es una estructura; no es un sujeto ni tampoco una sustancia; no está localizada ni espacial ni temporalmente la indianidad en tanto presencia de lo indio adopta múltiples formas; aparece en distintos lugares; se articula con otras realidades y vuelve a desaparecer.” (Ibid: 191,192)

Otro autor peruano, José María Arguedas¹² conocido más como literato afirma que: “la presencia de lo indio no se da en términos dicotómicos con lo no-indio. Lo indio se extiende

12 Cabe recalcar que es el mismo Arguedas, un producto del sincretismo, habiéndose criado entre indios, siendo un no-indio; rechazado por los no-indios por ser un indio y aceptado por los indios por ser “un indio”.

como una sombra sobre la realidad social y nacional. El mestizo sería, en ese sentido, una prolongación de lo indio bajo nuevas formas que coexisten con otras formas de ser de lo indio. [...]Para Arguedas lo indio propiamente, se define en el curso de procedimientos de incesante transformación.” (Ibid: 192)

La fuerte presencia india existente en los andes peruanos, fue una de las razones por las que según Arguedas impidieron que la expansión de la actividad capitalista penetrara muy intensamente en la zona. En este punto valdría aclarar que la tesis de Mariátegui era exactamente al revés: “la escasa penetración capitalista en la zona había permitido una mayor sobrevivencia de las comunidades indígenas.”(Mariátegui, 2001:35-104) Siendo más bien una posición de carácter especulativa, se podría complementar diciendo que cualquiera de éstas puede haber primado dependiendo de las realidades de cada zona y su relación con las ciudades, sin primar ni lo cultural, ni lo económico puesto que ambos se concatenan y penetran indistintamente.

Arguedas plantea la mestización del indio y la indigenización del mestizo, además “el indio urbano” es hoy una realidad latinoamericana pero evitando caer en la idealización pues como observa Mirés citando a Colombres diría:

“[...] que el mestizaje no es el resultado de un acuerdo, de un diálogo, de una relación armónica simétrica entre dos sociedades, sino de una violencia que opera en el marco del colonialismo y del neocolonialismo.” (Mirés:195)

México:

Cabría enfatizar que en el Perú, las tendencias que predominan en el indigenismo son “rupturistas respecto al Estado. En México, a su vez, han predominado tendencias que apuntan hacia la integración del indio en la revolución como campesino, en el pueblo como mestizo, y en la sociedad como ciudadano, han sido los temas predominantes en la construcción del discurso del indigenismo mexicano. [...]La campesinización del indio, paralelo a su mestizaje iba a constituirse en uno de los eslabones discursivos principales del integracionismo mexicano”(Mirés:197), esta visión integracionista en algunas ocasiones iba acompañada de un racismo solapado¹³, ya que al mezclar racialmente al indio este “se blanquearía” y por tanto mejoraría, para José Vasconcelos (1932), su fusión produciría la raza cósmica. La incorporación del indio a la revolución como campesino, esto como clase, fortalecería las tendencias integracionistas post-revolucionarias.

Acotar sobre el mestizaje se torna necesario ya que sería una tendencia creciente en América Latina, con o sin proyecto de Estado, donde además las fronteras entre lo indio y lo no-indio se tornan difusas, de ahí la complejidad y la necesidad de argumentación

13 Para Lázaro Cárdenas: Nuestro problema indígena no es el de conservar indígena al indígena ni el de indigenizar a México, sino el de mexicanizar al indígena.(1934-1940)

acerca de la identidad indígena, pero lejos de ser un problema enriquece el debate, dejando en claro además que la etnología no puede dar cuenta de su diversificación a menos que como el camino a elegir en la mayoría de las ciencias sociales, es el de volverse ciencias móviles, continuamente redefiniéndose, pues la realidad va más rápido y más lejos que la teoría.

“Los indios son considerados como los representantes del “*subdesarrollo*” frente a la necesidad del “*desarrollo*”, versión moderna de la contradicción “*civilización-barbarie*” [...] para Bonfil Batalla, el endocolonialismo se expresa en el hecho de que los proyectos de desarrollo nacional “niegan a todos los pueblos con culturas diferentes el derecho a llevar adelante sus propios proyectos de desarrollo” [...] mientras que para Paulo Suess: la cuestión étnica es más amplia de ahí que no puede ser reducida solo a proyectos de liberación económica. La reducción a un proyecto de clase que declara a los trabajadores como el único sujeto para la transformación de la sociedad es también una forma integracionista de tratar la cuestión indígena”. (Mirés:205-207)

“Los pueblos indios adoptamos diversas denominaciones (nacionalidades, pueblos, naciones) para llamarnos a nosotros mismos. Estas denominaciones no coinciden necesariamente con las que utilizan los académicos.”

ALAI 130 separata, quito (encuentro continental de los pueblos indios) 1990.

Autoafirmación:

Dos autores iniciarían las tendencias para tratar de entender al indio como afirmación desde sí mismos: la de Garcilaso de la Vega (1609) que expresa la intención por recuperar al “indio histórico” y la de Guamán Poma de Ayala (1614) que expresa la tendencia por recuperar el indio a partir de la situación postcolonial. “Para Garcilaso la cultura latinoamericana no puede ser construida por sobre la base de la negación de lo indio. Para Guamán Poma: es el indio derrotado que sigue siendo indio porque no tiene otra posibilidad.” (Mirés:96) La primera consistía en intentar recuperar el pasado perdido en el mundo imaginario del incario. La otra era reconstruir el pasado andino a partir de las condiciones que se daban en el presente.

Fue Tupac Amaru, quien en la práctica se dio cuenta que esas dos alternativas no se excluían necesariamente, más aún, que la una ya estaba contenida en la otra. La invasión europea no termina la historia de los pueblos americanos sino sólo un capítulo de ella, “significa además de establecer una continuidad con la historia pre-colombina, constatar también una profunda ruptura.” (Mirés:109) Antes, la historia de esos pueblos eran muchas historias, después de la “conquista” comienza la historia de esa creación europea que es “el indio”

La forma de dominación (evangelización, lengua, política, configuración de las ciudades, educación, entre muchas otras) podrían haber configurado un (*o varios*) tipo(s) de resistencia(s), debido (desde la dominación) a la forma sistemática de emprender esa reducción o sometimiento. El imperio español habría demostrado su efectividad en las prácticas políticas y burocráticas, ya que además buscaba unificar (entiéndase reducir) la diversidad cultural de los dominados¹⁴; todo esto configuraría hipotéticamente tipos comunes de resistencia, las cuales explicarían al menos desde lo especulativo exigencias similares a lo largo de todo el continente, así como formas homólogas de reclamar, las cuales se han convertido en imperativos de reconocimiento y auto-determinación.

“La historia de los indios sería a partir de la invasión una historia referencial pues únicamente podrá entenderse en su relación con lo “no- indio” [...] la visión del porvenir es una creación colectiva y emerge, por lo común, como resultado objetivo de las confrontaciones de un pueblo, nación o cultura contra las fuerzas que se le oponen.” (Mirés: 109)

Se irá citando las afirmaciones hechas por distintos pueblos indios y desde diferentes formas de resistencia, así como desde diferentes épocas. Primero una rápida contextualización histórica: José Gabriel Condorcanqui (Tupac Amaru) habría recibido el cargo de cacique, (en 1766) este más que una reminiscencia del período incásico era una reinención del período colonial y por tanto funcional a este. (Mirés:111) Situando cuales eran los principales motivos para que se haya dado esta rebelión que alcanzaría posteriormente caracteres míticos en la afirmación indígena debido a su carácter de rebelión diríamos que: uno era la polarización que unía tanto a comerciantes blancos como indios en contra de un personaje a quien se identificaría como el causante de todos los males que vivía el Perú durante el siglo XVIII: el corregidor. El segundo era el estado de rebelión generalizada que vivía la zona durante el período que precede a la revolución tupamarista; comerciantes contra administradores, criollos contra españoles; a todos ellos hay que agregar el potencial indígena de rebelión.¹⁵

“El proyecto de Tupac Amaru puede caracterizarse como una “doble revolución”: una criolla-indígena que apuntaba a la lucha común en contra de los impuestos, los repartimientos y los corregimientos; y otra popular-indígena (representada en Micaela Bastidas, su esposa) que apuntaba a la restitución de muchas de las comunidades usurpadas.” (Mirés: 114)

14 Los negros obedecerían a un segundo momento, al igual que los coolies (chinos), que responden a otro momento histórico, estarían condicionados por las diversas formas de sujeción epocal de los dominantes. Colonia, independencia, inicios de la república; etc.

15 A esto habría que sumarle el hecho de que el sistema colonial originó una enorme población indígena errática los llamados “indios forasteros” verdaderos parias sociales que habían perdido sus relaciones con el pasado. Según Galo Ramón “no es casualidad que el número de indios forasteros haya sido mayor en las zonas caracterizadas por continuas rebeliones indígenas... acentuando un proceso de intercambio cultural, lo que creará nuevas identidades que en el fondo irán constituyendo esa otra sociedad nacional”

La rebelión de Tupac Amaru había a su modo, redescubierto (o reinventado) al indio desde la rebelión. La reconstrucción simbólica de lo indio (real o imaginaria) habría operado de tal forma que prefiguraría un porvenir o un pasado utópico, que serviría hasta ahora como ejemplo de rebelión indígena.

El caso del pueblo Mapuche sería otro ejemplo acerca de la afirmación del indio en su historia, “la noción de etnia no alude a sociedades cerradas [...] estas serían más abiertas que las sociedades mercantiles o capitalistas; [...] los Mapuches aprendieron muchas de las lógicas españolas, tuvieron una identidad étnica adquirida, [...] viéndose los españoles en determinado momento, obligados por los indios a parlamentar de pueblo a pueblo.” (Mirés: 121-123)

Durante muchos años los Mapuches practicaron formas de autogobierno recreando no tanto una etnicidad sino más bien una nacionalidad. “[...] vivirían hasta nuestros días en una cultura de la resistencia [...] entraron a organizarse a fin de lograr algunas reivindicaciones mínimas, *en términos sociales como campesinos, y en términos políticos como pueblo.*” (Mirés:126) Este pueblo en varios aspectos similar al indígena ecuatoriano, ha desdoblado su personalidad apareciendo en la escena a veces como campesinos, a veces como indios y, cuando las buenas condiciones se dan, como ambos a la vez.

Los Mapuches muestran como los pueblos indios no solamente se definen en relación a sí mismos, sino en un permanente proceso de intercambio “con el mundo exterior” la reproducción de los antagonismos que plantea el proceso de resistencia de los pueblos indios, define al mismo tiempo la multiplicidad de las alianzas sociales y políticas que ellos deben contraer, a través de esos complejos mecanismos que definen los enfrentamientos y las alianzas, los pueblos y culturas indias elaboran sus proyectos.¹⁶

“De la misma manera la redefinición del porvenir les entrega nuevos medios para reentender y reinventar el pasado y nuevamente proyectarse utópica y políticamente. La indianidad es un proyecto; siempre redefinible; siempre cambiante, y en él se interiorizan las derrotas y los fracasos, pero también los éxitos que logran los indios en sus incesantes proceso de definición histórica. [...] Ninguna etnia existe fuera de su propio proceso de constitución. La etnia es también la historia de una etnia.” (Mirés:132)

Esta es una forma particular de afirmación de los pueblos indios, *el caso de los pueblos amazónicos*. Ya que es en interacción con diversos grupos activistas en relación con el Estado y las empresas transnacionales. (petroleras, madereras y farmacéuticas, prin-

16 En los años de la dictadura (Pinochet) sellaron un pacto tácito con la iglesia católica, teniendo así lugar un reencuentro entre aquella iglesia que rompía con su pasado oligárquico y aquel pueblo que con mucha fuerza había defendido sus propias tradiciones religiosas, aun aquellas incrustadas o subsumidas en el cristianismo impuesto.

cialmente) En la práctica, el complejo proceso de intercambio e imposición cultural que tuvo lugar después de la conquista no fue sino la continuación bajo otras formas, de los permanentes procesos de interculturación que han caracterizado la vida de los pueblos amazónicos desde tiempos inmemoriales. “Se engañará pues quien quiera encontrar “culturas intactas” en la región. Por el contrario, si las culturas amazónicas tienen una característica común, ella es su permanente alteridad. Y ese proceso todavía no está terminado. (Mirés:145)

Con estos tres ejemplos queremos dar a entender que existen diversas formas de afirmar una identidad étnica, sin querer decir que los antes mencionados sean los únicos ni los más importantes; existen tantas formas de afirmación como pueblos. Estas vendrían a ser muestras de aquello que se ha querido desarrollar como marco argumentativo.

La indianidad representa en alguna medida la presencia de lo indio, esta no resulta sin embargo de la actividad solamente de los llamados grupos indígenas. Ella emerge también como resultado de la confluencia entre la praxis india y la de los sectores sociales y políticos que entienden que la elaboración de nuevas políticas en América Latina, no pueden prescindir de lo indio. La indianidad se construye discursivamente a partir del intercambio recíproco entre praxis india y políticas nacionales.

Para concluir aunque ya se lo ha dicho reiteradamente líneas atrás, tenemos que la representación que se ha venido dando a lo largo de la historia en la construcción de una latinoamericanidad, ha variado continuamente en el tiempo; esta construcción de lo indígena obedece a esa intención por representar y por enmarcar ideológicamente cual ha sido su papel en los discursos hegemónicos, permanentemente excluidos de la narrativa, o mejor, permanentemente incluidos desde una visión otrificante, respondiendo a las necesidades históricas de la gramática oficial.

Su necesidad de supervivencia escritural (y real) ha hecho que elaboren y reelaboren permanentemente estrategias de supervivencia/resistencia en torno a una práctica mímica que les ha hecho repetir mucho de lo que se ha dicho de ellos, así como construir identidades nómadas (en torno a la clase, etnia, campo, etc.) para poder despojarse o tomarlas dependiendo de las circunstancias.

Siendo en esa condición adjetivante más no sustantivante, en esa lógica que adiciona pero no se suma al poder, donde se encontrarían esas prácticas de resistencia. Ha sido esa permanente relación *in-between* de la cual habla Bhabha, la que permite hablar de identidades indígenas sin caer en esencialismos, así como teniendo en cuenta que desde las prácticas narrativas el subalterno no puede hablar sino que es hablado.

Terminaría citando a Homi Bhabha quien a manera de pregunta diría: “¿Cuándo nos volvimos un pueblo? ¿Cuándo dejamos de ser uno? ¿O estamos en el proceso de conver-

tirnos en uno? ¿Qué relación tienen estas preguntas con nuestras relaciones íntimas con cada uno y con los otros?”(Bhabha: 1990c:218)

Bibliografía:

ALAI 130, 1990 *separata, (encuentro continental de los pueblos indios)* Quito.

Bhabha Homi, “La otra pregunta: el estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo” en (London: Routledge, 1994)pp 66-84.

Bhabha Homi, “Diseminación: tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna” en: Víctor Manuel Rodríguez (de), *Formación en gestión cultural*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000. Pp 31-53.

Bhabha Homi, “Narrando la Nación” en *Nation and Narration* (Londres: Routledge, 1990) pp 1-7.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1972. “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” en *Anales de antropología*, Vol. XI, Página 110. (México: UNAM)

Cassirer, Ernst. 1996 (1944) *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. (Bogotá: Colección popular/Fondo de cultura económica.)

Castro Pozo, Hidelbrando. 1978 (1936) *Del Ayllu al cooperativismo socialista*. Lima.

Dussel, Enrique. 1994 (1993) *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: (Editorial Abya-Yala)

Echeverría, Bolívar. 1995. *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*. (México: UNAM/El equilibrista.)

Estermann, Josef. Agosto 1998 *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la sabiduría autóctona andina*. 1ra edición; (Quito-Ecuador: ediciones Abya-Yala.)

Gamio, Manuel. 1957 *Países subdesarrollados*. América Indígena XVIII. (México: UNAM)

Gómez García, P. (1998) *La jerga de la 'identidad'. La etnia como concepto*. [versión electrónica] (Universidad de Granada. En revista *Gazeta de Antropología* N° 14)

Gómez García, P. (1984) "Para criticar la antropología occidental". En revista *Gazeta de Antropología* N° 3 [versión electrónica] Universidad de Granada

Godelier, Maurice. 1985 Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas. México.

González, Stephan, Beatriz. "Las disciplinas escriturarias de la patria: constituciones, gramáticas y manuales" en: *Estudios. Revista de investigaciones literarias*. Año 3, N. 5, Caracas, enero-junio, 1995. Pp 19-46.

Greishaber, P. *Fluctuaciones en la definición del indio*, 1985 en: Historia boliviana, Cochabamba, No 5.

Heller, H. - Feher, F. 1985 *Anatomía de la izquierda occidental*. (Barcelona. Península.)

Hobsbawm, Eric. Septiembre 1996 *La política de identidad de la izquierda*. En *Revista Nexos*. [versión electrónica] Lima.

Laclau, Ernesto. "Poder y representación" en: *M. Poster Politics, Theory and Contemporary Culture* (New York: Columbia University Press, 1993). Trad. Leandro Wolfson.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 1987 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Siglo XXI Editores)

Levinas, Emmanuel. 1977(1936) *totalidad e infinito(ensayo sobre la exterioridad)* (Salamanca: Ediciones Sígueme.)

Mariátegui, José Carlos. 2001(1928) *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. (Obras completas). Editorial Amauta. Lima. Edición 69. Vol. II, N°2.

Mirés, Fernando. 1992 (1991) *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*. (Quito-Ecuador: Abya-Yala)

Molina y Vedia, Silvia. 2000 (Comp.). *Identidad e intolerancia La identidad de primer orden y la intolerancia: una relación constante*. (México: UNAM) Vol. I, N°1.

Pintxen, Rik. 1997 *Identidad y conflicto: personalidad, socialidad y culturalidad*. Barcelona. CIDOB Afers Internacionals N° 36

Ricoeur, Paul. 1990. *Sí mismo como otro*. (México. Siglo Veintiuno Editores. 1996)

Sanchez Parga, José. Diciembre 1986 “etnia, estado y la “forma” clase”. *Ecuador-Debate*, (Quito) No 12, *Etnia y Estado*.

Spivak, Gayatri. “Estudios Subalternos: Deconstruyendo la historiografía” en *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*. Ranahit Guha. Editor. 1985. Pp 330-363. Trad. Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui.

Spivak, Gayatri. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” en *Orbis Tertius. Revista de teoría y crítica literaria*. Universidad Nacional de la Plata. Centro de Estudios de teoría y crítica literaria, número especial, año III. La Plata, 1998. Pp 175-235.

Vila de Prado, Roberto. Mayo 2000 *Las identidades colectivas entre la construcción y la deconstrucción*, Revista Acta Académica, Universidad Autónoma de Centro América, Número 26, pp [92-108], ISSN 1017-7507,. <http://www.uaca.ac.cr/acta/2000may/rvila.htm>

Valcarcel, Luis Emilio. 1995 (1925) *De la vida incaica*. (Lima: Biblioteca Amauta)

Vasconcelos, José. 1979 (1932) *La raza Cosmica*. México.

