

Qué significa ser indígena para el indígena

Más allá de la comunidad y la lengua

J. Sánchez Parga

Qué significa ser indígena para el indígena

Más allá de la comunidad y la lengua

Segunda edición



ABYA | UNIVERSIDAD
YALA | POLITÉCNICA
SALESIANA

2013

SECRETARÍA TÉCNICA DE INVESTIGACIÓN

Qué significa ser indígena para el indígena.

Más allá de la comunidad y la lengua

José Sánchez Parga

©Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Cuenca-Ecuador
Casilla: 2074
P.B.X. (+593 7) 2 862213
Fax: (+593 7) 4 088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec

Secretaría Técnica de Investigación
UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
Casilla: 2074
P.B.X. (+593 7) 2 862213
Cuenca-Ecuador

Diagramación: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN UPS: 978-9978-10-130-8

Impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

Ilustración de portada: *Indígenas* (tinta sobre papel) de Oswaldo Viteri

Impreso en Quito-Ecuador, enero 2013

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

Dedicatoria

*Boliviamanta Ecuadormantapash warmi-kari mashikunaman
Kimsa chunka wata achkata ñukaman yachachishkarayku.*

(A todos los indígenas, mujeres y
hombres, de Bolivia y Ecuador,
que durante más de treinta años
tanto me han enseñado).

Dedicatoria.....	5
Presentación.....	9
Introducción	11

Capítulo I Descomunalización e individualización indígena

1. Del ‘cuerpo social’ a la ‘individualización’ personal.....	20
2. ‘Individualización’ y ‘descomunalización’ en las estrategias vestimentarias	28
3. El sujeto del discurso: de lo colectivo a lo individual.....	35
4. Individualización de la acción colectiva	41
5. Fracazos de la individualización: entre aborto y suicidio.....	48
Conclusión: violencias y soledades indígenas	55
Anexo	62

Capítulo II Procesos lingüístico culturales: decline del uso del quichua

1. Población indígena y lengua nativas.....	63
<i>a. Mestizaje o cambio cultural</i>	63
<i>b. Cambios lingüísticos y de bilingüismo</i>	69
2. Estrategias bilingües.....	72
<i>a. Familia y Comunidad</i>	72
<i>b. Escuela y Educación</i>	74
Conclusión.....	79

Capítulo III
Qué es y significa
ser indígena para el indígena

Planteamiento del problema.....	83
1. Ser indio e indígena en el discurso del 'otro'	86
<i>a) Descubrimiento del indio</i>	86
<i>b) Una identidad paradigmática: en el discurso colonial</i>	87
<i>c) Doble sentido y experiencia de ser indígena: Guamán Poma</i> <i>y Garcilaso</i>	90
<i>d) De indio a indígena en el discurso antropológico</i>	97
2. Ser indígena en el discurso propio	101
<i>a) De la entrevista a la escucha antropológica</i>	101
<i>b) Ser indígena para el 'otro'</i>	107
<i>d) Ser y aparecer indígena</i>	115
<i>e) Indígena entre herencias, pertenencias y transmisiones</i>	119
<i>f) La identidad indígena no se dice, se hace</i>	124
<i>g) La experiencia indígena de la cultura</i>	128
La comunidad indígena más allá de la comuna	132
La lengua indígena más allá del lenguaje.....	137
3. Nuevas formas de ser (sentirse) indígena.....	141
Corolario: eclipse del fantasma mestizo	147
Bibliografía.....	151

Presentación

¿Qué significa ser indígena para el indígena? Esta es la interrogante que por mucho tiempo ha rondado al investigador José Sánchez-Parga. En su búsqueda ha encontrado múltiples y variadas respuestas. Una de ellas es el caso de Francisco Pilataxi, quien se identifica como indio, indígena y quichua; él es la suma de todas estas identidades. Además, por qué no reconocer que también es originario de Zumbahua, coto-paxense y ciudadano ecuatoriano.

En los últimos 25 años el mundo de los pueblos originarios andinos se ha visto opacado y se ha complejizado para los clásicos esquemas de la investigación antropológica. Esta situación de “no entender” la práctica antropológica clásica nos ha enseñado a mirar esta realidad con más humildad. El autor es uno de aquellos que no renuncia a la averiguación de respuestas, ni a sus intuiciones y percepciones, mas sabe que cada paso adelante hace el camino más complejo, que en esta vía no se permiten simplificaciones y que en la medida que avanzas encuentras muchas heridas que aún no logran cicatrizar.

Como Universidad Politécnica Salesiana, heredera del carisma de Don Bosco y discípula de Jesús, cuya misión y compromiso es estar al lado de los pueblos indígenas, nos sentimos interpelados a discernir esas identidades del ser indígena desde el indígena. La misión de la Universidad es contribuir con su especificidad científica y académica a lograr el *sumak kausay* que expresa los anhelos, las situaciones gozosas o sufridas, las cuestiones presentes en las culturas de los pueblos y el desarrollo de sus virtualidades.

El texto que publicamos hoy es más que el producto de una investigación personal de campo y resumen de experiencias vividas; en las páginas de este libro encontramos también la “investigación de la investigación” a partir de 27 trabajos de tesis de estudiantes de la Universidad Politécnica Salesiana de las carreras de Educación Intercultural Bilingüe

y Filosofía-Pedagogía del programa Cotopaxi, que alimentan con datos y análisis la reflexión de José Sánchez-Parga. Este investigar desde los resultados que él mismo, como docente, ha enseñado a sus alumnos, da un sabor especial a la investigación, fruto de quien al mismo tiempo es investigador e investigado, actor por los dos lados, de quién pregunta y de quién da la respuesta. El apoyo y publicación de estudios como éste responden al desarrollo de políticas y programas de investigación y docencia, que la Universidad Politécnica Salesiana pretende implementar y mejorar en el curso de los próximos años.

El texto *Qué significa ser indígena para el indígena*, que la UPS coedita con Abya-Yala, aporta nuevas comprensiones a una realidad basada “en relaciones interculturales donde la diversidad no significa amenaza, no justifica jerarquías de poder de unos sobre otros, sino diálogo desde visiones culturales diferentes, de celebración, de interrelación y de reavivamiento de la esperanza” (Documento de Aparecida, mayo 2007).

Gracias José por tu trabajo al desbrozar el camino para acercarnos a la misión de evangelizar desde las identidades y educar desde las culturas.

Javier Herrán Gómez, sdb
Rector Universidad Politécnica Salesiana

Introducción

En principio, por casi cinco siglos, los llamaron indios, después, durante las últimas décadas, les dijeron indígenas, y ahora comienzan a llamarse por su nombre propio: shuar, saraguros, otavalos, cañaris, chibuleos... El término indio fue una invención de la colonia, y el indígena fue producto de la etnografía, pero la antropología (la verdadera razón antropológica), que se funda sobre el discurso del 'otro', sólo se construye y desarrolla a partir de lo que él dice de sí mismo, cuando habla. Si hoy él ya no se reconoce a partir del discurso de los 'otros', sino desde el suyo propio, es tarea de la antropología participar de este reconocimiento.

Una cosa es investigar y saber qué es un indígena a partir de los procesos de 'descomunización' de la comuna andina y de individualización de la población indígena, así como a partir del cambio lingüístico cultural, y otra cosa muy diferente es la experiencia que él tiene de dichos procesos, cómo se los representa y se relaciona con ellos, y cómo a partir de éstos sigue reconociéndose.

Este es el problema que ha dado lugar a los tres estudios que integran esta investigación. Si la comunidad ha sido siempre la matriz sociocultural de sus tradiciones, cabe preguntarse en qué medida puede el indígena reproducirse y, seguir reconociéndose como tal al cabo de un proceso de 'descomunización de sus comunidades y de su progresiva individualización. Así mismo, si su lengua aborígen ha sido no sólo su medio de comunicarse y de expresarse, sino sobre todo el modo de auto-significarse y de interpretar el mundo ¿cómo puede él seguir reconociéndose a sí mismo como tal al declinar el uso de su lengua tradicional?'¹ En

1 El estudio sobre la 'descomunización' fue resultado de un programa de investigaciones realizadas en el Centro Andino de Acción Popular (CAAP): José Sánchez-Parga, 2002; 2007. El segundo estudio sobre la evolución del uso de la lengua fue resultado de dos investigaciones precedentes (cfr. José Sánchez-Parga, 1991; 1996) y objeto de una ponencia en el V Congreso Europeo de Latinoamericanistas, CEISAL, 11-14 abril, Bruselas, 2007.

otras palabras, ¿puede el indígena seguir siéndolo y tener sentido para él su reconocimiento al margen de su comunidad de origen y pertenencia, y de su lengua tradicional?

En la medida que el uso declinado de las lenguas nativas aparece estrechamente asociado en nuestro estudio a un drástico decline del número de las mismas poblaciones indígenas, tal y como muestran los datos censales durante los últimos siglos, la pregunta sobre la supervivencia y resistencia de dichas poblaciones indígenas haría aún más pertinente y urgente saber qué es y significa ser indígena para el indígena al interior de este proceso que podríamos llamar de ‘desindigenización’. Si el rápido y masivo proceso de mestizaje parece estar terminando con la población indígena, hay que interrogarse sobre el reconocimiento de su condición por parte de ellos mismos, ya que su lenta desaparición demográfica tendría mucho que ver con la mayor o menor consistencia que tiene el reconocimiento de su propia diferencia e identidad. En otras palabras y desde otra perspectiva cabe plantearse también hasta qué punto el reconocimiento y valoración de su propia identidad podría frenar o limitar su desaparición o disolución en el mestizaje. Sin embargo, un fenómeno alternativo y que podría desprenderse de la investigación es que los indígenas sigan siéndolo más allá de lo que llamamos mestizaje. Después de todo, es dentro de la población nacional mestiza que él sigue y podría seguir reconociéndose.

Sólo el 10% de las entrevistas se realizaron en comunidades indígenas, no obstante del 90% de ellas la mayoría con frecuencia se referían a la comunidad de origen y pertenencia como parte del reconocimiento de la identidad indígena. A excepción de dos entrevistas con predominio del quichua, todas las demás se realizaron en castellano, y, a pesar de esto, en éstas también era muy repetida la referencia a la lengua tradicional, a la reivindicación de su uso y la necesidad de identificarse con ella.

Los dos primeros estudios acerca de la comunidad y la lengua no sólo nos condujeron a plantear la problemática del tercero, sino sobre todo a poner a prueba el método y el mismo discurso antropológico. Después de todo, es la antropología que inventa al indígena, y se ha desarrollado estudiándolo desde su cultura, desde sus tradiciones e instituciones, desde su comunidad y su lengua. La antropología ha desem-

peñado el oficio de decir qué es un indígena, cómo es, cómo cambia y resiste a los cambios y hasta cómo dejaría de serlo.

Mientras que el enfoque más sociológico de los dos estudios sobre la 'descomunización' e 'individualización' indígenas y sobre el decline de la lengua nativa registraba más sensiblemente los procesos de cambio en estos fenómenos, la aproximación predominantemente antropológica al reconocimiento de la identidad procesa de manera preferente las formas de resistencia a dichos cambios y sus elementos más residuales.

Sería muy simplista creer que los indígenas perdieron su comunidad, así como lo estarían haciendo con sus lenguas nativas. No se trata de pérdidas, sino más bien de despojos y devastaciones por parte de un mercado capitalista que no soporta nada común en sociedad, y por parte de un Estado nacional, que si bien reconoce constitucionalmente la diversidad (mera constatación) de pueblos y culturas, los integra por asimilación, eliminando así lo que más simboliza y hace eficaces sus diferencias: la lengua.

Ahora bien, al preguntarse ¿qué es y significa ser indígena para el indígena?, la antropología no hace más que radicalizar y precisar de manera rigurosa tanto sus presupuestos teóricos como su propio método: elaborar un conocimiento de él desde su misma subjetividad. No preguntarle al indígena qué es y significa serlo, sino más bien escuchar lo que él dice de sí mismo cuando habla o cuando actúa. Sólo de esta manera él deja de ser producto y objeto del discurso antropológico, haciendo por el contrario que éste se convierta en objeto y producto del discurso indígena.

Para un antropólogo esta última investigación y esta manera de plantearla se revela como el término de un largo periplo en el desempeño de su oficio: después de haber escuchado durante tanto tiempo al indígena hablar de sus instituciones, costumbres y tradiciones, de su historia, de sus cambios y resistencias, nos poníamos en condiciones para escucharlo hablar de sí mismo. No es que no lo hiciera, cuando decía lo que para él significaba su cultura y tradiciones, su comunidad y su lengua; pero en este último caso reconociéndose en lo que significa ser indígena, el antropólogo podía participar del reconocimiento e identifi-

cación mutuos. De ahí el obligado agradecimiento a muchos de los y las indígenas, algunos de ellos amigos desde hace muchos años, con los que nos encontramos de nuevo y pudimos compartir tanto sus confidencias como recíprocos reconocimientos.

De manera expresa y particular quiero dar las gracias a Paco Rhon, director del CAAP, en cuyo marco institucional se realizaron mis investigaciones antropológicas durante casi 30 años, y las dos que introducen esta obra, y a la Universidad Politécnica Salesiana, que seleccionó y financió el tercer estudio en su concurso de programas de investigación. Debo un reconocimiento, en primer lugar, a Jaime Chela, cuya tesis de licenciatura sobre 'individualización indígena en la comunidad andina', que yo dirigí, completaba nuestros estudios precedentes sobre 'descomunización de la comunidad indígena'; en segundo lugar, a Soledad Varea, que aplicó las encuestas en Quito; a Rodrigo Martínez por las encuestas realizadas en Wasak'entza; a Luis Benavides del CAAP por su colaboración en el tratamiento de los datos estadísticos y a Mary Martínez y Pepe Manangón por todo su apoyo durante muchos años en mi trabajo de campo llevado a cabo en Cotopaxi. Muy especiales son los agradecimientos que debo a tantos amigas y amigos indígenas, sobre todo a los que de modo muy especial me brindaron su confianza y sus largas confidencias, y con los que fue un gusto encontrarse después de años: Alberto Andrango, alcalde de Cotacachi; Alberto Tibán; Cecilia Velasque, dirigente de la CONAIE y consejera de Cotopaxi; Hilda Chaluisa directora provincial de educación bilingüe intercultural; Samia Maldonado de Otavalo y tantos otros.

CAPÍTULO I

Descomunalización e individualización indígena

Más de veinte años después de nuestras investigaciones en la comunidad indígena, cuando fue identificada como un campo conceptual y metodológico para comprender el funcionamiento de la comunidad andina, los estudios más recientes han observado un proceso de ‘descomunalización’, resultado de las profundas transformaciones, a las que se han encontrado sujetos los pueblos indígenas de la sierra ecuatoriana². La comunidad andina se convirtió durante casi dos décadas en un paradigma analítico e interpretativo, para investigar y comprender los diferentes fenómenos, procesos socioeconómicos, políticos y culturales (desde la trama del poder hasta las estrategias matrimoniales y de parentesco, pasando por el sistema de salud tradicional, los modelos comunicacionales o los rituales de vida y muerte) en cuanto producidos e informados comunalmente; es decir desde una sociedad comunal³.

2 El mismo año de publicación del libro *Comunidad andina: estrategias políticas de desarrollo* (CAAP, Quito, 1981) se publicaba en Perú la obra de Orlando Plaza y Marfil Francke, *Formas de dominio, economía y comunidad* (DESCO, Lima, 1981). Aunque hemos recogido información también de comunidades de la sierra norte del Ecuador (Pichincha e Imbabura), nuestras investigaciones más recientes y las referidas a los años ochenta se refieren a la región de comunidades de la sierra central, provincia de Cotopaxi.

3 Muestra de ello son las investigaciones publicadas por el Centro Andino de Acción Popular (CAAP) durante la década de los ochenta y noventa: cfr. VVAA, *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, Quito, 1984; José Sánchez-Parga, *La trama del poder en la comunidad andina*, Quito, 1986; *Aprendizaje, conocimiento y comunicación en la comunidad andina*, Quito, 1988; *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, Quito, 1989.

Lo que F. Tönnis y Max Weber definen como sociedad comunal (*gemeinschaftliche Gesellschaft*) a diferencia de la sociedad societal (*gesellschaftliche Gesellschaft*) responde a lo que los pueblos andinos conceptualizan como *ayllu*, en cuanto modelo de socialidad y de existencia social, que no sólo tiene como matriz la familia y el parentesco, sino que además hace de las relaciones y valores familiares y parentales el modelo y la norma de toda asociación y organización social⁴. Que el *ayllu* signifique tanto la unidad doméstica, la familia ampliada, la comunidad parental y territorial (*llajta*) como el grupo étnico más amplio (*jatun ayllu*) demuestra la densidad semántica de un concepto, tendiente a asimilar todos los niveles de asociación y organización al ideal del parentesco, donde el predominio de lo común sobre lo privado haga de la participación y de lo compartido un principio fundamental de regulación de todos los comportamientos y de lo social en general, y donde la personalidad colectiva incorpora las personalidades individuales. En este sentido, la comuna más que una organización social es un modelo de socialidad (o lo que comúnmente se denomina organización de primer grado).

Estudios sobre los actuales procesos de ‘descomunalización’ de la comunidad andina han destacado sobre todo la más o menos rápida desaparición de lo común, de los bienes y recursos de propiedad colectiva, de todas las actividades compartidas (*mingas*), así como las relaciones de complementariedad, de intercambio y reciprocidad (*ranti-ranti*, *maquita mañachi*), y de redistribución (*chala*, *chuchir*). Todo ello debido a una progresiva penetración del mercado en las economías comuneras, a una creciente privatización de propiedades y recursos, y a una particular diversificación de las estrategias productivas y de reproducción de las familias indígenas⁵. Los procesos de ‘descomunalización’ analizados son

-
- 4 Para Max Weber la comunidad se funda y se rige por el sentimiento subjetivo y la participación de constituir un todo común, mientras que la *sociedad* se inspira en una unión de intereses compartidos por motivos racionales (*Wirtschaft und Gesellschaft*, I, ii, 9); la otra diferencia entre ambos modelos sociológicos es el intercambio no mercantil en la comunidad y el mercado en la sociedad (cfr I, ii, 9,1).
- 5 Sobre la comunidad andina en Bolivia cfr. Miguel Urioste, Rossana Barragán, Gonzalo Colque, *Los nietos de la reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, CIPCA Fundación Tierra, La Paz, 2007.

muy diversos, no sólo en razón de los diferentes factores de modernización que los provocan, sino también dependiendo de las estrategias que las mismas poblaciones indígenas adoptan frente a dicha ‘modernización’ y ‘descomunalización’⁶. Simultáneamente la mayor integración de las poblaciones indígenas y sus comunidades a la política nacional ha contribuido a erosionar las autoridades tradicionales de las comunas, los cabildos y sus dirigentes, lo que ha repercutido en una paulatina descohesión política de la sociedad comunal. Todas las transformaciones económicas y políticas han incidido en las dimensiones culturales, simbólicas y rituales, de la comunidad andina, afectando muchas de sus instituciones más tradicionales: desde las fiestas y ceremonias religiosas hasta el compadrazgo.

Ahora bien, un proceso de ‘descomunalización’ no sólo afecta a las instituciones de la sociedad comunal y las mismas relaciones entre sus miembros, sino que además transforma las personas en sus mismas representaciones y valoraciones, maneras de pensar, de sentir y de comunicarse; y sobre todo las despoja de su personalidad más colectiva, para desarrollar su individualismo. En este sentido, en estrecha correspondencia con la ‘descomunalización’ de la comunidad andina y de manera muy complementaria, tiene lugar un proceso de ‘individualización’, que es tanto causa como consecuencia de aquélla⁷. Siendo precisamente ésta, la que parece haber sido menos estudiada, a pesar de que es precisamente ella la que tiene efectos más devastadores en la población indígena. Debido esto último, sobre todo, a un fenómeno tan extremadamente importante como violento, ya que la ‘descomunalización’ de las poblaciones indígenas no responde únicamente a una simple transición más o menos rápida y forzada de la sociedad comunal

6 Para un tratamiento más amplio de esta problemática y una tipología de distintas formas de ‘descomunalización’ cfr. José Sánchez-Parga, *Transformaciones socio-culturales y educación indígena*, CAAP, Quito, 1993; *Crisis en torno al Quilotoa. Comunidad, mujer y cultura*, CAAP, Quito, 2003.

7 Rossana Barragán (Comunidades poco imaginadas: poblaciones envejecidas y escindidas, en Miguel Urioste et al. 2007, p. 2s) no sólo señala la oposición entre lo colectivo comunal y el individuo sino también la paradoja de que el colectivo comunal sobreviva hoy gracias a las estrategias individuales de la migración.

a la sociedad societal, sino que se encuentra más brusca e intensamente violentada por la mutación del modelo societal a un modelo pos societal de sociedad dominado por el mercado (sociedad de mercado). Y si ya la producción destructiva (*Schumpeter*) de este modelo pos societal posee efectos devastadores en las instituciones societales, sus consecuencias en las comunidades indígenas son todavía más aniquiladoras y cruentas.

Esto mismo ocurre en el caso de la ‘individualización’: el cambio de una personalidad colectiva o corporativa propia de la comunidad a una personalidad más individualista propia de la sociedad societal se encuentra violentada por el individualismo egoísta, posesivo y narcisista de la sociedad de mercado pos societal, lo que contribuye a desgarrar no sólo el tejido comunal de las poblaciones indígenas, sino también su integración en la sociedad⁸.

En un contexto histórico dominado por la ideología y política liberales en el Ecuador (1895-1950) tuvo lugar la promulgación de la Ley de Comunas. Aunque los presupuestos liberales promovían una ciudadanización de las poblaciones indígenas, haciendo de cada poblador un sujeto de derechos y obligaciones, y por ello capaz de integrarse individualmente al Estado y sociedad nacionales, lo que comporta una asimilación de los indígenas a costa de perder o abandonar aquellos elementos de la tradición colectiva que los identificaban culturalmente; sin embargo, ya en 1927 una Ley de Patrimonio Territorial reconocía a las comunidades sus derechos colectivos sobre sus dominios. Una década después, 1937, la mencionada Ley de Comunas tendría el efecto de ‘reindigenizar’, al reconocer que su modelo de sociedad comunal era el que más reforzaba su personalidad colectiva y mejor aseguraba sus estrategias de desarrollo en aquel entonces. Mientras que el indígena no pudiera desarrollar individualmente su lucha por la supervivencia, ésta se encontraría mejor garantizada al realizarse comunalmente. Sin

8 El individualismo o los procesos de individualización lejos de ser opuestos a lo social son fenómenos sociológicos, productos de la sociedad y correspondientes al desarrollo y creciente complejización de la sociedad; cuanto más ‘moderna’ es una sociedad mayor es el individualismo; contrario a lo colectivo pero no a lo social, opuesto a lo común pero sin excluirlo; puesto que, como ya sostenía Aristóteles: ‘sin nada en común es imposible lo social’.

los soportes y cohesiones proporcionados por la sociedad comunal, entramados en solidaridades, reciprocidades e intercambios arraigados culturalmente en la tradición andina, él hubiera sucumbido con sus estrategias individuales en aquella fase histórica.

La Ley de Comunas inaugura un proceso de ‘comunalización’, de reconocimiento jurídico de las comunidades que supuso también una toma de conciencia de la dimensión comunal de la sociedad indígena, el cual contribuirá a reforzar la cohesión social de los grupos indígenas andinos, y servirá de soporte tanto a sus estrategias socioeconómicas, como a sus dinámicas políticas; no sólo las reivindicativas de una mayor participación en el Estado y sociedad nacionales, sino también las que demandaban una mayor autonomía y autodeterminación. De hecho, el movimiento indígena ecuatoriano, que se irá formando y consolidando en el ulterior transcurso del siglo XX, ha podido ser caracterizado como una larga ruta de la comunidad al partido, significando así también los procesos políticos de las poblaciones indígenas marcados por una curva de ‘modernización’, cuya fase terminal asociará una más o menos lenta ‘descomunalización’ con una progresiva ‘individualización’ de la sociedad indígena, la cual se expresará precisamente en la representación política, instituida por el partido⁹.

El presente estudio comienza caracterizando lo que la antropología define como personalidad colectiva propia de las sociedades primitivas o comunales y sus particularidades en las culturas andinas, para a continuación analizar los cambios operados en dicha comunidad y las formas que adopta el proceso de ‘individualización’ en ella¹⁰. Tales cambios suponen diferentes conductas y comportamientos, pero también estructuras mentales y modos de razonamiento así mismo distintos; más aún, hasta las creencias e imaginarios se modifican con la transición de una personalidad colectiva o comunal a otra individualista y societal. Resulta evidente que, al igual que la ‘descomunalización’, tampoco el

9 Cfr. José Sánchez-Parga, *El movimiento indígena ecuatoriano. La larga ruta de la comunidad al partido*, CAAP, Quito, 2007.

10 A Maurice Leenhardt debemos el mejor estudio sobre la persona en las sociedades primitivas con su obra *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris, 1947/1971.

proceso de ‘individualización’ es homogéneo a lo largo y ancho de las comunidades indígenas, y que dicho proceso se manifiesta de formas muy distintas en los diversos ámbitos de la existencia. Mientras que las actuaciones objetivas económicas y políticas se vuelven cada vez más claramente individualistas, las disposiciones más subjetivas se individualizan de manera más lenta y menos visible. En relación con este mismo fenómeno cabe señalar en qué diferente medida el indígena puede encontrarse sujeto al proceso de ‘individualización’ y actuar en él.

1. Del ‘cuerpo social’ a la ‘individualización’ personal

Nada tiene de casual que, siendo el cuerpo –según la filosofía aristotélica escolástica– el principio de ‘individualización’ de la persona, en quichua no exista esta palabra como tampoco en muchas otras lenguas primitivas¹¹. “La formulación del término cuerpo en cuanto fragmento en cierto modo autónomo del hombre, del que lleva su rostro, presupone una distinción ajena a numerosas comunidades humanas”¹². Una cosa es que el indígena posea una representación exterior del cuerpo, conozca su superficie y sea capaz de nombrar muchas de sus partes y otra cosa muy distinta consiste en saber que su cuerpo constituye una unidad tan íntima como inseparable consigo mismo; entre ambas experiencias y representaciones del cuerpo hay un abismo; “el mismo que separa el primitivo del hombre moderno”¹³. En las sociedades ‘modernas’, societales, el cuerpo es factor de individuación, mientras que “en las sociedades

11 Para designar el cuerpo en quechua se dice *aycha*, que significa carne; curiosa coincidencia con el hebreo clásico, que se refiere al cuerpo con el término de *bashar*, cuya significación es también *carne*; es decir, aquella realidad que todos los hombres compartimos

12 David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris, 1990, p. 22. Y el autor precisa que “en las sociedades tradicionales de carácter holista, comunitario, donde el individuo es indiscernible, el cuerpo no es más objeto de una escisión, y el hombre está incorporado al cosmos, la naturaleza y la comunidad” (ibíd.).

13 Según Leenhardt (1971, p. 54) “el primitivo es el hombre que no ha aprendido el vínculo que lo une a su cuerpo y que desde entonces ha quedado incapaz de singularizarlo” (p. 70).

primitivas el cuerpo no se distingue de la persona”¹⁴. En éstas el cuerpo se identifica con la personalidad colectiva del grupo, del que los individuos son miembros.

Para el hombre andino, como para los canaca melanesios, estudiados por Leenhardt, el cuerpo no es objetivable, no representa una realidad exterior, que pueda ser aislado, singularizado y diferenciado de uno mismo, algo que la persona tiene; y en tal sentido el cuerpo lejos de ser el límite que diferencia y separa una persona de otra, convirtiéndose en el principio material y concreto de la ‘individualización’, el cuerpo posee una dimensión colectiva, que todos comparten y que los hace miembros del mismo ‘cuerpo social’. Según esto, para las sociedades comunales, o primitivas, el cuerpo no es objetivable, algo exterior que pueda ser singularmente aislado, diferente de la persona misma y que ésta posee. En las sociedades comunales la identidad personal no se delimita por el cuerpo, ya que “éste no separa del grupo, sino que por el contrario lo incluye en él” (Le Breton, 1990, p. 25).

En la tradicional sociedad comunal andina “el cuerpo no existe en cuanto elemento de individuación, puesto que el individuo mismo no se distingue del grupo, todo lo más es una singularidad en la armonía diferencial del grupo” (ibíd. p. 23). A diferencia del hombre andino que ‘es’ su cuerpo (carne, *aycha*), que comparte con todas las demás personas, y, por consiguiente, como el canaca melanesio ignora su cuerpo (ibíd., p. 152), el individuo moderno de la sociedad societal ‘tiene’ un cuerpo, con el que puede mantener una particular relación. Por ello cabe hablar no sólo de una personalidad colectiva en la sociedad comunal, sino también de una persona participativa (Leenhardt), ya que todos los individuos comparten un mismo cuerpo social, del que se viven e interpretan como miembros¹⁵.

14 Cfr. Emile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968, p. 386s.

15 En canaca la palabra *karo* significa un elemento sustentador del hombre (*kamo*), el cual sería común a todas las personas del grupo; lo que todos comparten en tanto miembros (Leenhardt).

Fue en el curso de una investigación sobre las representaciones de la enfermedad en el medio de las comunidades indígenas, y como resultado de la aplicación de ‘autopsias verbales’, que se pudo constatar un escaso número de menciones somáticas, relativas a las diferentes partes corporales, pero sin ninguna mención expresa al cuerpo, cuando los sujetos de la información trataban de referirse a la propia enfermedad y sus síntomas¹⁶. Con la finalidad de precisar aún más la información, fueron aplicadas ‘autopsias verbales’ en quichua, para que los indígenas pudieran expresar mejor en la propia lengua la experiencia somática de su enfermedad; y en contra de lo que se hubiera podido esperar las referencias al cuerpo fueron todavía menos numerosas y diversificadas. Finalmente, y para confirmar una nueva hipótesis, se aplicaron las ‘autopsias verbales’ a las llamadas por los indígenas enfermedades de campo o tradicionales, con el sorprendente resultado de no registrarse ninguna referencia al cuerpo; lo cual significa que las enfermedades tradicionales no son corporales y somatizadas, aunque sí supongan disfunciones orgánicas (mareos, vómitos, frío, calentura, etcétera).

Ante este fenómeno surge la pregunta obvia ¿dónde está el cuerpo sobre todo en las enfermedades tradicionales? Y la respuesta no menos obvia sería que el cuerpo de la enfermedad es el ‘cuerpo social’ de la comunidad. Los indígenas en los Andes se enferman a causa de sus malas relaciones comunales, en la comunidad o en la familia. Más aún muchas de las enfermedades orgánicas que el indígena andino contrae tienen una etiología social, y por ello mismo se curan por su reintegración, reconciliación o recomposición con la comunidad o con algunos de sus

16 Las denominadas “autopsias verbales” fueron elaboradas como un instrumento metodológico para obtener una información diagnóstica sobre la última enfermedad sufrida por el informante, identificando las características de sus dolencias. Los resultados de la investigación pueden consultarse en José Sánchez Parga et. al., *Políticas de salud y comunidad andina*, CAAP, Quito, 1982. De manera más precisa hemos desarrollado la problemática de “la representación del cuerpo”, “el cuerpo y la enfermedad” y “el cuerpo social” en *Aprendizaje, conocimiento y comunicación en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1988, pp. 196-211; “Cuerpo y enfermedad en las representaciones indígenas de los Andes”, en A. C. Defossez (ed.), *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, IFEA / Universidad Externado Colombia, 1992.

miembros. En otras palabras, el indígena en la comunidad tradicional muestra una extraordinaria disposición a somatizar cualquier tipo de agresión o de violencia moral, verbal, simbólica o psicológica; quizás la forma más intensa de somatización tiene lugar por las vicisitudes o accidentes que atraviesa el individuo dentro del ‘cuerpo social’, en sus relaciones familiares y comunales, con la sociedad blanco mestiza. De hecho en el habitual discurso indígena la familia y la comunidad aparecen con frecuencia representadas, recurriendo a la metáfora del cuerpo como unidad orgánica: todos somos una familia (*ñucanchic tucui familiami; aylluca tucui canchic*), todos somos un solo corazón (*shuc shungo tucui*); y el dirigente de la comunidad es percibido como *taita* (padre) o *uma* (cabeza), respecto del cual todos se consideran como hermanos o miembros.

En la tradicional comunidad indígena el cuerpo, lejos de ser un principio de ‘individualización’, por el cual las personas se diferencian y autonomizan, aparece como una dimensión social y colectiva, que convierte a quienes comparten una misma comunidad, familia o *ayllu* en miembros de un mismo ‘cuerpo social’¹⁷. Tal representación y experiencia del cuerpo en la tradicional cultura andina aparece confirmada por los resultados de un estudio médico, realizado en el marco del mismo programa de investigación mencionado, y según los cuales se ha podido constatar que entre los factores que predisponen todas las patologías registradas el 80% son relativos al marco social, el 15% al medio natural y el 5% a condiciones orgánicas del enfermo; mientras que entre los factores desencadenantes de las patologías el 80% dependen del medio natural y el 20% depende del social¹⁸.

17 J. W. Bastien (“Qallahuaya Andean Body Concepts: A Topographical–Hydraulic Model of Physiology”, *American Anthropologist*, n. 87, 1985, pp. 595-611) se refiere a la metáfora topográfica, que establece la relación entre *ayllu* y cuerpo, de la misma manera que relaciona el cuerpo organismo humano con el cuerpo topológico de las montañas.

18 18 Cfr. Mauro Cifuentes, *Diagnósticos, nosología y terapias andinas*, Documento CAAP, Quito, 1988. Los datos de este estudio fueron recogidos entre 1983 y 1988 en tres parroquias de Otavalo, Sierra norte del Ecuador, en el transcurso de las atenciones médicas en las comunidades.

Resulta muy revelador que en el tradicional mundo andino toda patología masculina se resuelva en el síndrome productivo o incapacidad para el trabajo, mientras que todas las patologías femeninas de una u otra manera se refieren al síndrome reproductivo, según el cual toda enfermedad de mujer es relativa al parto o diagnosticada de posparto; demostrando esto que si la conciencia del cuerpo halla su lugar privilegiado en la enfermedad, la percepción del cuerpo enfermo en la tradicional cultura andina tiene implicaciones y alcances sociales. Por el contrario, en las sociedades modernas fuertemente individualizadas se opera una disfuncionalización productiva del cuerpo, según la cual el desgaste físico es sustituido por el desgaste psíquico y nervioso: el *stress*.

La representación y experiencia de no 'tener' un cuerpo, sino de 'ser' un cuerpo y pertenecer a una misma corporalidad social (propia de las sociedades comunales), haciendo que el individuo comparta una personalidad colectiva, posee el efecto de que las relaciones personales sobre todo intensas sean somatizadas por los individuos indígenas. Uno de los episodios de somatización más dramáticos presenciados en nuestro trabajo de campo tuvo lugar en julio de 1990 en la comunidad de Corqueamaya, junto al lago Titicaca en Bolivia. Hacia las 5 de la tarde una niña de unos 13 años, que ayudaba a hacer la cena, sale de la casa con un grito desgarrador al encuentro de su madre, en cuyos brazos queda muerta. El diagnóstico unánime de los presentes fue *susto*. Reconstruyendo la jornada de la niña se descubrió la causa: al segundo día del cambio de escuela, sacada al pizarrón fue ásperamente corregida por el maestro; durante el resto del día la niña permaneció solitaria y taciturna, y al atardecer ocurrió su repentina muerte¹⁹. Ya Levi-Stauss había observado que en las sociedades primitivas, donde la persona vive estrechamente integrada a su comunidad de pertenencia, "la integridad física no resiste a la disolución de la personalidad social"²⁰. Y son muchas las razones para

19 Este fenómeno ha sido estudiado por Marcel Mauss (*Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité*, en *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950) debido a la fuerza que tienen ciertas representaciones a partir de la 'idea de muerte sugerida por la colectividad' en razón de una experiencia de abandono, de trasgresión u ofensa inferida.

20 Claude Levi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris, 1958/1974, p. 184.

suponer que la complicitad entre el cuerpo del niño y el ‘cuerpo social’ es mucho más estrecha, ya que “el niño para sobrevivir depende mucho más de lo comunal”²¹.

Al cabo de dos décadas, cuando comienza a visibilizarse un proceso de ‘descomunización’ de la comunidad andina, surge la pregunta si con la desaparición de lo común y el decline de las actividades e intereses colectivos el proceso de ‘individualización’ del indígena podría manifestarse ya en una nueva representación corporal, o en una variación de dicha representación, y en una nueva relación con el cuerpo. Considerando que éste en las sociedades ‘modernas’ representa a la vez el enclave o reducto y también el límite o demarcación de la persona individual, separando, aislando y distinguiendo la dimensión más privada e íntima o subjetiva de la persona de aquella más colectiva y pública²².

A este planteamiento ha dado respuesta una investigación reciente, desarrollada precisamente en la misma zona donde se habían realizado los mencionados estudios a inicios de los años ochenta y las nuevas investigaciones realizadas veinte años después (José Sánchez-Parga, 2003)²³. Las ‘autopsias verbales’, en número de veinte en castellano, fueron aplicada en esta ocasión a una población joven entre 12 y 21 años, representativa del fenómeno de ‘modernización’ de las comunidades. En ellas se constataron 15 menciones del cuerpo y 14 referencias a diferente partes anatómicas: 28 a la cabeza, 12 al estómago, 7 a la garganta, 4 a rodillas, 3 al corazón, 2 veces se mencionan la vagina, pié y ojos, y 1 vez la espalda, pecho, *aicha*, mano y hombro.

21 Th. Bouysson-Cassagne, *La identidad aymara. Aproximación histórica siglo XV, siglo XVI*, Hisbol, La Paz, 1987, p. 236.

22 Mientras que lo común abarca todo el espacio social de la sociedad comunal, lo público representa lo opuesto pero también lo complementario de lo privado, lo compartido colectivamente en la sociedad societaria y que la sociedad de mercado tendería a eliminar por su completa privatización.

23 Sobre la investigación en cuestión cfr. Jaime Chela Chimborazo, *Procesos de individualización en el medio indígena: las comunidades del Quilotoa*, Tesis de licenciatura en Ciencias Humanas, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2005. El campo de estudio es la zona de Zumbahua en torno al lago Quilotoa, provincia de Cotopaxi, en la sierra central del Ecuador.

Una coincidencia entre los datos actuales y los recogidos veinte años antes, y que pudo ser confirmada por nuevas entrevistas, es que para el indígena todo dolor de alguna manera pasa por la cabeza (*umapi*); de ahí la frecuente mención de esta parte del cuerpo. Aunque en la serie de ‘autopsias verbales’ en quichua aplicadas a los varones, las referencias somáticas son menos frecuentes que las registradas en castellano, hay 10 menciones a *kuerpota*, 6 a *uma* (cabeza), 3 a *wiksa* (estómago), y 1 a *espaldata*, *nahuikuna* y *aycha*. Curiosamente en el caso de las mujeres, también dentro de la joven generación, las referencias al cuerpo son menos numerosas y en los resultados de las ‘autopsias verbales’ aplicadas en quichua sólo apenas se encuentran 2 menciones al cuerpo, y lo que resulta muy singular es que las referencias son en plural: nuestro cuerpo o cuerpos (*kuerpokuna*); mientras que en las mismas ‘autopsias’ se recogen 17 menciones de *uma* (cabeza), 8 de *wuiksa* (estómago), 4 de *raka* (vagina), 3 de *chaki* (pié), 2 de *shunku* (corazón); por su parte éstas en castellano aplicadas a las mujeres registran 4 menciones a cuerpo, 2 a cabeza, 2 a vagina y 1 a pecho.

Sería necesario estudiar cuánto ha contribuido durante las dos últimas décadas la ‘medicalización’ cada vez extensa e intensa de las poblaciones indígenas en su experiencia, percepción y representación más corporales de la enfermedad y, por consiguiente, en una experiencia, percepción y representación del cuerpo cada vez más individualizado; ya que la medicina fiel a la tradición hipocrática y a los principios vesalianos se interesa en el cuerpo de la enfermedad y no en el enfermo, fundándose en una concepción orgánica y anatómica del cuerpo separado del hombre enfermo.

A diferencia de lo observado hace más de veinte años, cabe sostener que hoy, sobre todo en la joven generación indígena, hay una experiencia y un discurso sobre el cuerpo, que no tenía la generación adulta hace dos décadas; se trata de una percepción y representación del cuerpo individualizado; sin embargo, incluso la joven generación cuando se expresa en quichua parece reproducir todavía una mentalidad y personalidad menos individualizada en sus referencias corporales; finalmente, la mujer dentro del mismo proceso reproduciría aun una personalidad más

comunal y colectiva que la del varón, y todavía menos individualista en su experiencia y referencias al cuerpo²⁴.

En un contexto simbólico ritual, donde tiene lugar el *cucavi* funerario celebrado por un adulto, se manifiesta también de manera muy significativa la dimensión corporativa del difunto en el seno de su comunidad, en cuyo ‘cuerpo social’ se reproducirá no tanto por medio del recuerdo cuanto por una correspondencia, ya que todo el *cucavi* funerario tiene el doble objetivo de incorporar simbólica y socioculturalmente la persona del difunto a la comunidad de los vivos, reforzando al mismo tiempo la cohesión de todos los miembros de ésta, con la finalidad de reconfortar dicha comunidad afectada por la muerte de uno de ellos²⁵. En todo este ceremonial, marcado por una intensa socialidad entre todos los participantes, durante un día y una noche, la comida tanto en su ingesta como en su intercambio y distribución entre presentes y hasta ausentes, desempeña un papel simbólico muy denso, ya que significa tanto la prolongación de la vida del difunto en la comunidad como un alimento para el organismo social; la comida simboliza la carne (*aycha* es la corporalidad de los miembros del grupo social) del muerto, con la función de ‘suplir el traumatismo de la pérdida por la incorporación del objeto perdido’²⁶

Aunque este ceremonial, que reproduce el carácter colectivo de la experiencia de la muerte, significando la incorporación definitiva y mística del difunto a la vida de su comunidad, se ha mantenido a través de los cambios y ‘modernización’ actuales, tiende a volverse más familiar

24 Esto mismo destaca Jaime Chela en su texto: “las mujeres tienden a mantener una personalidad más asociada a la comunidad” (p. 88).

25 La función simbólica del *cucavi* (comida colectivamente compartida) aparece ya en el efecto de sustitución con el cuerpo del difunto, ya que la comida que aportan todos los participantes se amontona constantemente en el centro de la sala, en el lugar exacto donde el muerto había sido velado antes del entierro: cfr. “Un *cucavi* funerario en Ilumán”, en José Sánchez-Parga, *¿Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*, CAAP, Quito, 1990.

26 Luis-Vincent Thomas, *Rites de mort*, Fayard, Paris, 1985, p. 162; “la comida funeraria es ante todo una comida de comunión a la cual está asociado el muerto” (p. 160).

y a congregar solamente a los parientes más próximos, perdiendo en cambio el alcance comunal que antes poseía²⁷.

Si toda ritualización que implica socialización es una terapia eficaz de la angustia de la muerte, el ritual mortuario en la sociedad indígena tan intensamente socializador, como muestra la celebración del *cucavi* descrito, es lo que no sólo salva la persona del difunto de su muerte orgánica, sino lo que la sublima en la supervivencia del grupo, al reincorporarlo simbólicamente a la comunidad de los vivos. Pero dicho ritual tiene sentido no tanto para el muerto como para sosiego de los vivos, aliviando su angustia ante la muerte y refiriéndolos a la comunidad donde toda muerte es transcendida: símbolo de inmortalidad y de eternidad para sus miembros: “una vez liquidada la tristeza y la culpabilidad, los muertos son recuperados en la serenidad para servir el equilibrio de los vivos” (Thomas, p. 219).

Más que cualquier otro ritual de vida y muerte en la comunidad andina, el funerario posee una amplitud y una intensidad incomparables con su versión cristiana y su desarrollo en la Iglesia. Sus mensajes y significados más profundos son contrarios a los elaborados por la liturgia fúnebre cristiana; puesto que más allá de la muerte los difuntos sobreviven en la comunidad de los vivos. Cabe suponer en qué medida un cristianismo modernizador, como el del programa evangelista, contribuirá a minar las creencias profundamente comunales y comunitarias y a desarrollar un individualismo tan opuestos al rito mortuario andino.

2. ‘Individualización’ y ‘descomunalización’ en las estrategias vestimentarias

Indagar el proceso de ‘individualización’ en la comunidad indígena andina a partir de los cambios vestimentarios se justifica no sólo por la estrecha y significativa relación entre el simbolismo del vestido y los usos o representaciones corporales, sino también por la función

27 El mencionado *cucavi* tuvo lugar en el verano de 1984 y llegó a convocar a comuneros que ya no vivían en la comunidad de Ilumán, reuniendo incluso adversarios políticos, que habían dividido la comuna con motivo de las elecciones nacionales.

sociocultural que desempeñan los códigos vestimentarios en los distintos modelos de sociedad. Y si por un lado, el análisis de las diferentes funciones vestimentarias, colectivizadora o individualizadora, debería vincularse con las experiencias y representaciones del cuerpo, ya que “los símbolos corporales no pueden ser abstraídos de las relaciones que mantienen con la cultura material de la sociedad en la que se inscriben”²⁸; por otro lado, el sistema vestimentario funciona siempre “sobre una suerte de síntesis general... un conjunto de reglas, que permiten formular las categorías generales de una cultura y modelo de sociedad”²⁹.

Según esto, el modo de producción del vestido y de sus usos expresaría de manera general un modelo de sociedad; en otras palabras, como un instrumento privilegiado de construcción y de negociación de las identidades tanto colectivas como individuales. De la misma manera que el vestido uniforma simbólicamente a todos los miembros del ‘cuerpo social’ de una comunidad, así también en las sociedades societales el ‘cuerpo individualizado’ expone las transcripciones fugaces de la persona, allí el vestido pone en valor las correspondencias subterráneas de cada persona individual³⁰.

El cambio vestimentario y su función individualizadora tienen en las sociedades andinas una relevancia y significación muy particulares, cuando se conoce el valor tradicional y cultural que los tejidos y en especial el vestido poseían históricamente en dichas sociedades³¹. La importancia del vestido se manifiesta en una de las obras más repre-

28 Jean - Francois Bayart, *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris, 1996, p. 195.

29 Cfr. Marshall Sahlins, *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980, pp. 225s, 253s.

30 Cfr. Daniel Roche, *La culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVII-XVIIIe siècle)*, Fayard, Paris, 1989, pp. 14s;48;487.

31 Sobre este tema cfr. José Sánchez-Parga, *Textos textiles en la tradición cultural andina*, IADAP, Quito, 1995; pero sobre todo y de manera más precisa los excelentes textos de Verónica Cereceda, “Sémiologie des tissus andins: les talegas d’ Isluga”, *Annales ESC*, 33 anée, n. 5-6, 1978; “Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku”, en Th. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, HISBOL, La Paz, 1987. Sophie Desrosiers, “Lógicas textiles y lógicas culturales en los Andes”, en TH. Bouysse-Cassagne (ed.), *Saberes y memorias en los Andes*, CREDAL / IFEA, Lima, 1997.

sentativas del mundo andino, precisamente porque en ella se refleja la mentalidad y sensibilidad de un autor aborigen: la minuciosidad con que Guamán Poma de Ayala, detalla cada vestido del inca y de las princesas *coias*, con la finalidad de resaltar la distinción de cada una propia de su estatuto, es equivalente a la normativa inca ejercida con toda rigurosidad, para que cada etnia, *ayllu* o comunidad mantengan un vestido común, que los diferencie e identifique colectivamente (pp. 61/50)³². El mandato del inca no hace más que expresar una costumbre generalizada por todo el Tawantinsuyo andino, según la cual cada grupo étnico se identificaba y diferenciaba por un común atuendo: “mandamos que ningún indio en este rreyno no mude su auito y trage de cada parcialidad y aylllo so pena de cien azotes” (pp. 192-194/166). De hecho aún hoy desde el sur de Bolivia hasta el norte del Ecuador siguen siendo muchos los grupos étnicos que conservan sus vestidos por los que se distinguen e identifican³³. Lo que ya los cronistas de la colonia habían resaltado: “vestidos... señal que traen para ser conocidas en toda parte” (Cieza de León, 1553/1982, p. 217).

Sólo una tal fuerza y significación identificadoras y diferenciadoras atribuidas al vestido en los Andes explica que se asocie tan intensamente el cambio vestimentario con el cambio cultural, y que la pérdida o el abandono del vestido tradicional sea siempre interpretado como olvido de la identidad cultural. Y esto mismo explicaría que una de las reformas pos toledanas, tras las rebeliones indígenas en Bolivia, fuera la

32 Phelipe Guamán Poma de Ayala (1615), *Primer nueva corónica y buen gobierno*, Edic. crítica de John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste, Siglo XXI, México, 1980. En la obra cada uno de los doce *inkas* (pp. 96-119 /77-97) y las doce *coias* (pp. 121-143/99-121) son dibujados con su indumentaria, la cual es descrita con detalle de figuras y colores.

33 En Ecuador son reconocidos por sus atuendos los otavaleños, los chibuleos, cachas, cañaris, salasacas, cachas, cañaris y saraguros. Sobre cómo la vestimenta en estas ‘sociedades del tejido’ puede encontrarse anímica y personalmente investida cfr. Cristina Bubba, “Los rituales a los vestidos de Maria Titiqhawa, Juana Palla y otros fundadores de los *ayllus* de Coroma”, en Th. Bouysson-Cassagne (1997). El tejido junto con los vestidos fueron siempre en el mundo andino un producto privilegiado del *don* y del intercambio simbólico y ritual: cfr. Th. Bouysson-Cassagne, 1987, pp. 240, 268, 352s.

prohibición de los trajes vernáculos y la imposición de los trajes populares españoles³⁴. En el mismo sentido, el discurso y las disposiciones de las políticas liberales entre los años 1895 y 1930, con la finalidad de integrar a los indígenas a la ciudadanía nacional por una asimilación de sus diferencias, pretendieran eliminar aquellos elementos que mejor definían la identidad colectiva de los indígenas: lengua nativa, el vestuario y la propiedad colectiva o modelo comunal de sociedad. Ya entonces se plantea de manera muy clara no sólo cómo el modelo comunitario de sociedad era incompatible con una ‘individualización’, sino también en qué medida el individualismo liberal de aquel entonces hubiera dejado al indígena indefenso e incapaz de sobrevivir en aquella ‘modernización’ social: “si ellos se abandonaban a sus egos, arriesgaban ser absorbidos por los poderosos; de esta manera, necesitaban actuar y ser protegidos como personas colectivas”³⁵.

La transformación modernizadora del vestido en las actuales comunidades indígenas responde siempre al mismo criterio: el abandono de la ropa tradicional no sólo como indicador de pertenencia a una comunidad, sino también como signo distintivo y de identificación de la condición indígena. Simultáneamente la adopción de la vestimenta y moda propias de la sociedad blanco mestiza permite al indígena no sólo una estrategia de ‘descomunalización’ étnica de su identidad, sino sobre todo una estrategia de ‘individualización’. De hecho, el principal reproche que en su comunidad se hace al joven indígena migrante en las ciudades es precisamente su cambio de vestido, interpretado como pérdida o rechazo de su cultura y pertenencia a la comunidad.

Pero esta ‘individualización’ y ‘descomunalización’ vestimentarias de los varones jóvenes tienen un efecto equivalente y no menos

34 Cfr. Mary Monec, *Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas*, UMSA, La Paz, 1983. Se trata del estudio más detallado sobre la vestimenta indígena entre los siglos XVI y XIX.

35 Cfr. Remigio Romero y Cordero, “El problema indigenista”, *El Comercio*, 21 agosto 1933. En este contexto ideológico político se entiende la Ley de Comunas de 1937. Para un desarrollo más amplio de esta temática cfr. Mercedes Prieto, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950*, FLACSO / Abya-yala, 2004.

singular entre las mujeres indígenas: al no sentirse reconocidos en su 'modernización' e 'individualización' vestimentarias cuando regresan a sus comunidades, tampoco los jóvenes indígenas migrantes, que en las ciudades o en la costa se han formado una imagen de mujer diferente, reconocen a las mujeres de sus comunidades, las cuales frente a este desconocimiento escapan también ellas de sus comunidades hacia la migración, no tanto por necesidad económica, sino para procurarse una imagen femenina diferente y propia. La joven indígena con frecuencia migra a la ciudad no por necesidad sino para tener su propio dinero, comprarse su propia ropa.

Para entender no sólo el significado del cambio vestimentario en el medio de las comunidades andinas, sino sobre todo la versión y sentimiento de los mismos indígenas sobre dicho cambio, disponemos de un material escrito de extraordinario valor: se trata de las *Monografías de la realidad indígena*, que ellos mismos elaboraron sobre hechos, fenómenos y problemas de sus propias comunidades³⁶. De 60 monografías, revisadas entre 1998 y 2004, 15 de ellas (el 25%) versan sobre la migración de comuneros a las ciudades y siempre muy en relación con el cambio cultural, el cual a su vez es siempre considerado el peor efecto de este fenómeno³⁷. Ya este dato prueba que se trata de un problema extremadamente importante y que los mismos jóvenes resienten con mucha sensibilidad. Otro dato, que corrobora una observación precedente, es que son sobre todo las mujeres, quienes de manera predominante se ocupan y preocupan del tema de la migración y del cambio cultural (13 de las 15 monografías); no sólo porque son mayoritariamente los varones, quienes migran masiva y precozmente, sino también porque dicho cambio cultural masculino y sus consecuencias afectarían más a las mujeres.

36 Las *Monografías* han sido realizadas para la obtención del grado de licenciatura del Programa Académico Cotopaxi (PAC) una extensión de la Universidad Politécnica Salesiana en la provincia de Cotopaxi. Dichas Monografías se encuentran en el archivo del PAC Latacunga y en la biblioteca del Centro Andino de Acción Popular (CAAP) de Quito.

37 Cfr. María Margarita Ante Guaranda, *La pérdida de la identidad cultural en la comuna Saraugsha*, PAC/UPS, Latacunga, 2002; José Carlos Vargas, *La migración y la pérdida de identidad cultural en la comuna Jatun Era*, PAC / UPS, Latacunga, 2002.

Finalmente, “nada se asocia de manera tan directa y de generalizada con el cambio cultural como el cambio vestimentario; siendo la otra asociación el cambio de lengua, pero con menor frecuencia: regresa con otra forma de vestido, ya no hablan el idioma materno”³⁸; “cambia la vestimenta, el idioma y pierde la identidad cultural”³⁹; “pierden su identidad cultural, adquiriendo otros pensamientos, olvidando costumbres, idioma y especialmente rechaza su vestimenta”⁴⁰. La semántica empleada es muy ilustrativa, “al formular los cambios entre la pérdida y el rechazo, insistiéndose siempre en esta doble experiencia negativa”⁴¹.

También de manera expresa la pérdida o rechazo de la vestimenta indígena se relaciona con la pérdida de los vínculos comunales y rechazo de la pertenencia a una comunidad: “pérdida o cambio de la vestimenta en la comunidad... con la vestimenta tradicional nuestros abuelos han vestido con la ropa de propia comunidad”⁴²; “disvalora su propia cultura como los vestidos... rechazo a la comunidad... las mujeres se rechazan a la comunidad”⁴³. E incluso se llega a percibir el cambio de ropa como factor y expresión de individualismo: “desvalorización de la vestimenta surge más bien el individualismo y la desorganización total”⁴⁴.

38 Daniela Tigasi, *La migración de los habitantes de Chaupi*, PAC / UPS, Latacunga, 2000.

39 Mario Gavilanes Pastusa, *Relación entre jóvenes migrantes y los jóvenes estudiantes en la comuna San Miguel de Pilapuchin*, PAC / UPS, Latacunga, 2002

40 Manuel Pilatagsi, *Pérdida de identidad de los jóvenes migrantes en la comuna de Guayama*, PAC / UPS, Latacunga, 1998.

41 Respecto de esta percepción negativa de los cambios actuales tal y como son vividos por los mismos indígenas no se puede dejar de recordar aquí el *leit motif*, que recorre toda la obra de Guamán Poma, y que sintetiza la dramática experiencia del cambio cultural que supuso la colonización española del mundo andino: “anci está el mundo al reues... y no hay remedio” (op.cit., III, pp. 762;497;504;510, passim); “ahora me dicen que está ya todo confundido” (II, p. 160).

42 Maria Andrea Changoluisa Tipán, *Cambio de vestimenta en la comuna Maca Grande*, PAC / UPS, Latacunga, 2000.

43 Blanca Toaquiza, *La migración de las mujeres indígenas de la comunidad Cocha Uma*, PAC / UPS, Latacunga, 2000.

44 María Pastuña, *Migración de los habitantes de la comuna Sarahuasi*, PAC / UPS, Latacunga, 2000.

Ahora bien, como ya se señalaba más arriba, mientras que el cambio de vestido es una consecuencia de la migración en el caso de los jóvenes varones indígenas, y como tal es percibida en la misma comunidad, para las mujeres indígenas la migración se convierte en un medio para lograr un cambio en su condición femenina, de ahí que la migración de las mujeres sea designada con una semántica muy particular: huyen, fugan, abandonan la comunidad o la familia. Las mujeres no hemos salido por falta de economía, sino por no trabajar en el campo, por no cuidar animales menores, hemos salido escapando de nuestros padres; “es por un explícito repudio de la vida comunal que la joven huye de la familia”⁴⁵; lo que aparece formulado con una declaración extremadamente significativa: “las mujeres indígenas no quieren vestirse con la cultura tradicional”⁴⁶.

La asociación del vestido tradicional no sólo con la identidad cultural en abstracto, sino de manera más precisa con la comunidad es expresada de manera frecuente y elocuente: (las mujeres indígenas) dejan la familia... en la ciudad se visten de una forma y para llegar a la comuna se cambian a su vestimenta; y en ocasiones se menciona “el vestido de la comunidad”⁴⁷. La ‘individualización’ vestimentaria en el caso de las jóvenes indígenas releva de una fuerte singularidad, no sólo porque la mujer siempre había actuado en la comunidad de manera más corporativa, dando al colectivo femenino un protagonismo muy significativo, sino también porque la misma búsqueda de individualización puede ser más clara e intensa: “esto me preocupa (¡dice una indígena!) que las jóvenes pierdan sus identidades propias y sus vestimentas... no hay suficiente para comprar lo que las jóvenes necesitan como la ropa,

45 Rosa Ayala Pastuña, *La migración de las jóvenes indígenas de la comuna de San Miguel de Pilapuchin*, PAC / UPS, Latacunga, 1999, p. 12.

46 Manuela Choloquina, *Vestimenta tradicional de la mujer indígena de la comuna de Maca Grande*, PAC / UPS, Latacunga, 1999, p. 8.

47 María Rosa Choloquina Unaucho, *Migración de la mujer indígena entre las edades de 15 a 25 años del sector Maca Ugsha Loma*, PAC / UPS, Latacunga, 2004.

las pinturas...”⁴⁸. Como si por haber vivido su condición femenina más uniformada y corporativamente vinculada a la comunidad, la mujer indígena fuera más consciente de que su ‘individualización’ comporta una clara ‘descomunalización’ o liberación de lo comunal: “motivaciones de libertad. Teniendo esta libertad realizan la vida como a ellas les guste. También la moda...” (Chiloquina, op. cit., p. 9). Lo que no hace mucho tiempo escuchamos de un indígena: no soy indio de comunidad, soy indio libre; declaración ésta preñada de sentido, ya que indio libre siempre ha significado lo opuesto a indio de hacienda.

En conclusión, lo que tras el cambio vestimentario se pierde o se rechaza no es propiamente ni en realidad una supuesta identidad cultural, sino más bien una identidad comunitaria; lo que significa dejar de pensarse y sentirse, comportarse y actuar en cuanto miembro de una comunidad o parte de una socialidad comunal. Lo que actualmente el indígena libera de su comunidad es su individualidad. Y no deja de ser muy simbólico de la pérdida o abandono del vestido tradicional, que en la tradición andina *q’ ara* signifique en quichua desnudo, término con el que se calificó a los desprovistos de cultura (andina) como eran los colonizadores.

3. El sujeto del discurso: de lo colectivo a lo individual

Es obvio que allí donde no hay un lenguaje sobre el cuerpo, que pueda convertirse en un lenguaje del cuerpo, el único discurso posible tiene a la sociedad comunal (el cuerpo social) como objeto y sujeto. Fue a partir de una investigación sobre el predominio de un código integrado en los comportamientos lingüísticos y comunicacionales en el medio andino de las poblaciones indígenas, que se puso de manifiesto un sujeto plural o sujeto colectivo del discurso en las comunidades. De hecho, corroborado por investigaciones posteriores, el indígena habla con mucha más frecuencia del ‘nosotros’ (*ñucanchic*), cuando está en la

48 Por ejemplo, en sus actuaciones públicas, asambleas comunitarias u otras reuniones, las mujeres solían intervenir de manera tan unánime como corporativa, a manera de coro griego; y en algunas circunstancias su modo de comunicación fue definido como ‘un monólogo colectivo’ (José Sánchez- Parga, 1998).

comunidad que cuando se encuentra fuera de ella⁴⁹. Sobre un registro de 7 entrevistas a adultos se constató el uso de 481 pronombres personales, con un notable predominio del uso del ‘nosotros’ (*ñucanchic*): 22 veces (46,1%) sobre los otros empleos pronominales⁵⁰.

Usos pronominales del Sujeto del discurso

Pronombres Personales	Número / frecuencia	%
1ra. ^a persona plural	222	46,1
3ra. ^a persona singular	181	37,6
3ra. ^a persona plural	33	6,9
2da. ^a persona singular	27	5,6
1ra. ^a persona singular	18	3,8
Totales	481	100

FUENTE: J. Sánchez Parga, 1988.

Ahora bien, el uso de los pronombres personales, aunque muy significativo, no es más que un elemento entre otros de lo que caracteriza un código lingüístico, que selecciona, organiza y orienta las posibilidades o recursos de una lengua y su propio sistema de señales y significaciones en sus aspectos expresivos y comunicacionales⁵¹. El código integrado propio de los comportamientos lingüísticos y comunicacionales en el

49 Cfr. José Sánchez-Parga, 1993; 2003, 2005.

50 Cfr. José Sánchez-Parga, 1988. El aymara expresa lingüísticamente esa subjetividad colectiva de la que también participa el quichua, y según la cual la primera persona no es tanto el yo cuanto el tu (*juma*); significando siempre el yo (*naya*) un sujeto plural, yo y los míos; siendo la segunda persona en importancia un dual que incluye yo y tu (*iwasa*): cfr. Martha Hardeman, “Jaqui Aru: la lengua humana” en Xavier Albó, *El mundo aymara*, Alianza, Madrid, 1988, p. 171s.

51 En la mencionada investigación se analizaron los usos de la mayor o menor diversidad de vocabulario, de los modos verbales, de las adjetivaciones, de usos sintácticos y de estilo (giros estereotipados, simbolizaciones, comparaciones, etcétera.). Sobre los presupuestos teóricos de la investigación nos hemos remitido a Basil Bernstein, *Langage et classes sociales. Codes socio-linguistiques et control social*, ed. De Minuit, Paris, 1975; Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, ed. De Minuit, Paris, 1979.

tradicional medio indígena tiende a homogeneizar los usos del habla, recurriendo habitualmente a aquéllos más comunes y compartidos, operando a nivel sociológico como un mecanismo de integración de los individuos al grupo sociocultural, al que pertenecen; por medio de este código integrado (expresivo y comunicacional) la sociedad comunal norma tanto los comportamientos lingüísticos como los sociales de sus miembros, reforzando así su incorporación sociocultural. Es evidente que el código lingüístico integrado es propio de una sociedad comunal y predominantemente oral (así como de clases populares), que no ha desarrollado una racionalidad gráfica característica no sólo de una cultura escrita y de lectura, sino también más individualizada. Por el contrario un código elaborado, es el que regula los usos y comportamientos lingüísticos de sociedades modernas muy individualizadas, y por medio del cual los mismos individuos expresan sus diferencias y distinciones, tanto expresivas como comunicacionales, respecto de los otros individuos (como sería el caso de la burguesía). En tal sentido, el mismo código lingüístico elaborado opera al interior del proceso individualizador en la sociedad.

Un ejemplo muy ilustrativo y generalizado del uso del ‘nosotros’ incluso cuando los informantes hablan en el contexto de sus propias historias de vida y memorias personales se encuentra en una obra resultado de una investigación en el medio indígena más tradicional de la Sierra norte del Ecuador a principios de los ochenta⁵². No sólo aparece el predominio del ‘nosotros’, sino que además este sujeto colectivo se construye de manera interlocucional con la personalidad colectiva de los ‘otros’, ‘ellos’ (*paykuna*)⁵³.

‘Entre ellos mezquinan no consiente... Nosotros somos malos.
Nosotros hacemos de todo. Ellos no saben.
Todo pretexto ponen. Hasta a nosotros ponen en la calle’.

52 José Yanez del Pozo, *Yo declaro con franqueza. Cashnami causashcancic. Memoria oral de Pesillo-Cayambe*, Abya-yala, Quito, 1988.

53 Cabe notar que en quichua en su uso clásico el ‘nosotros’ *ñukanchik* posee un sentido inclusivo de los interlocutores, mientras que *ñukayku* significa el ‘nosotros’ excluyente de los interlocutores.

‘Ya comenzamos a utilizar máquinas nosotros también ya. Todos los de la comunidad’ (Yáñez del Pozo, op. cit., p. 23).

Es evidente que siempre el ‘nosotros’ significa la comunidad en su conjunto, el ‘todos’ (*tukuy*); tanto los indígenas como la familia o comunidad.

En otra obra de características similares se encuentra un ejemplo muy singular, pero también frecuente en el discurso indígena tradicional, del pasaje casi inmediato del ‘yo’ al ‘nosotros’: “yo trabajaba en el negocio de los puercos y borregos. Buscábamos los animales...”⁵⁴. Aún en la actualidad el discurso indígena no deja de expresarse desde un sujeto plural, quizás más aún cuando se encuentra enunciado en un contexto político o por un dirigente político. En cualquier caso la tradicional concepción de la persona en oposición a su experiencia y representación más propia de una sociedad societal sobrevalora la responsabilidad comunal sobre la autorrealización individual⁵⁵.

También el sujeto del discurso oral y escrito se ha transformado muy sensiblemente, acusando una clara tendencia de individualización personal, lo que se traduce en una menor frecuencia en el uso del ‘nosotros’ (*ñukanchik*) sobre el ‘yo’ (*ñuka*). Ya la mencionada investigación reciente (Chela, 2005) con la aplicación de las ‘autopsias verbales’ al sector de jóvenes indígenas arroja un predominio del sujeto singular del discurso sobre el sujeto en primera persona del plural general: los registros en castellano mencionan 166 el pronombre ‘yo’ y sólo 10 veces el ‘nosotros’; aunque haya que reconocer que el carácter más individualizado de las ‘autopsias verbales’ y las referencias a la propia corporalidad se presten más al discurso individualizado.

54 Antonio Males, *Villamanta Ayllucunapac punta causai. Historia oral de los Imbayas de Quinchuquí – Otavalo, 1900-1960*, Abya-yala, Quito, 1985.

55 Esta misma idea expresa en términos aproximados William B. Taylor: “the Indian concept of the individual... in contrast to Hispanic concepts, stressed responsibility to the community over self-realization” (*Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Standford University Press, Standford, 1979, p. 154).

Usos Pronominales Sector Jóvenes

Género	YO	NOSOTROS
Hombres	99 veces	2
Mujeres	67 "	8
Total	166	10

FUENTE: Jaime Chela Chimborazo, 2005

En quichua, sin embargo, la diferencia entre el empleo de *ñuka* (15 veces) y *ñukanchik* (8 veces), si bien es superior, no es tan grande como en castellano; lo que vendría a confirmar un fenómeno ya observado en la información recogida hace más de dos décadas en referencia al cuerpo: el proceso de 'individualización' del sujeto del discurso se expresa de manera más clara y desarrollada en castellano que en quichua, como si el uso de la lengua tradicional mantuviera más la personalidad colectiva. Lo que resulta muy coherente con el hecho de que el quichua se conserva todavía como la lengua más usual en la comunidad y en la familia indígena, desempeñándose como operador de integración sociocultural⁵⁶. Y también en el caso del sujeto del discurso, al igual que lo observado en la experiencia y representación del cuerpo, o en el mismo cambio vestimentario, las mujeres tienden a mantener una personalidad más colectiva asociada a la comunidad⁵⁷. Como si la mujer indígena por su mayor predisposición a la unanimidad femenina actuara siempre como residuo de los ideales más comunales; siendo precisamente por esta razón que la reciente individualización de

56 Para un tratamiento actual más amplio y preciso de este fenómeno cfr. José Sánchez-Parga, *Educación indígena en Cotopaxi: avances políticos y deudas pedagógicas*, CAAP, Quito, 2005, pp. 31-48.

57 Las observaciones de Jaime Chela en su investigación tienen el valor adicional de que el autor es un indígena quichua hablante (cfr., op.cit., p. 88).

las mujeres tiene efectos de fractura en la familia y en la comunidad más decisivos⁵⁸.

La misma investigación (Chela, op. cit., 2005) analiza una muestra de textos elaborados por los jóvenes egresados del colegio, que registra un empleo muy frecuente de la primera persona singular, ‘yo’ (437 veces), aunque todavía inferior al ‘nosotros’ (652 veces), y que se explicaría por referir experiencias personales de la realidad de sus comunidades⁵⁹. Mientras que en una publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas (Boletín ICCI *Ary-Rimay*) una gran parte de artículos son escritos por indígenas muestran una tendencia cada vez más generalizada al empleo de la primera persona del singular (yo), debido sin duda al idioma castellano de los textos y al distanciamiento de los autores de sus comunidades⁶⁰.

Mientras que el proceso de ‘individualización’ se muestra de manera más clara y homogénea tanto en las representaciones corporales como en los usos vestimentarios, resulta en cambio menos constante la tendencia y más diferenciada en la actuación de los sujetos del discurso. Quizás porque esta dimensión más subjetiva de la personalidad colectiva o individual del sujeto se encuentra mucho más condicionada por factores sociológicos: contexto y contenido de los discursos, distintos niveles de instrucción de los sujetos, el carácter oral o escrito del discurso, etcétera. Por ejemplo, cabe suponer por varias razones que el discurso hablado parece más proclive a seguir reproduciendo la personalidad colectiva del sujeto, mientras que en el discurso escrito se expresaría mejor la

58 “In indigenist discourse, the primary demand of indigenous women must be the defence of the community, which those women view as being based on defending collective access to land, the factor that gives cohesion an meaning to indigenous identity” (C.S. Deere & M. Leon, “Institutional Reform of Agriculture under Neoliberalism: The Impact of the Women’s and Indigenous Movements”, *Latin American Research Review*, vol. 36, n. 2, 2001, p. 50.

59 *Libro de experiencias vivenciales* pertenecientes a estudiantes del Colegio Jatari Unancha y del Instituto Intercultural Bilingüe de Cotopaxi.

60 El subtítulo del Boletín es *ARY Rimay. Amawta Runacunapac Yachay*. Llama en cambio la atención que los textos del dirigente indígena Luis Macas, cuyo discurso gira constantemente en torno al tema de la comunidad, empleen con mucha más frecuencia que otros el sujeto en primera persona del plural.

personalidad individual del sujeto. Esta observación o constatación conduciría a suponer también que las expresiones o manifestaciones más objetivas de la ‘individualización’ de la sociedad indígena preceden y son más compartidas que los fenómenos más subjetivos e íntimos de éste proceso; en otras palabras, la escisión entre la persona y su cuerpo, que simboliza la escisión del hombre consigo mismo y con los demás, preceden la escisión reflexiva de la persona y su conciencia; la que contribuye a aislar al hombre en su intimidad⁶¹.

4. Individualización de la acción colectiva

Donde de manera más evidente se revela el proceso de ‘individualización’ de la comunidad andina es sin duda en aquellas prácticas colectivas, que además se encontraban institucionalmente inscritas en las estructuras comunales. Tal es el caso ya mencionado de las actividades económicas y productivas. Desde los estudios realizados hace más de 15 años sobre el lento decline de la minga, los cambios operados en esta institución andina del trabajo compartido y del intercambio muestran que el número de las mingas a lo largo del año por comunidad y entre familias comuneras ha disminuido considerablemente, que el número de participantes en las mingas es cada vez más reducido y que los asistentes a éstas son mayoritariamente mujeres y niños; y en no pocos casos o comunidades se ha convertido en una actividad exclusivamente de mujeres⁶².

Esta ‘descomunización’ de las actividades productivas es resultado de una creciente privatización e ‘individualización’ de las estrategias económicas por efecto del mercado, ya que sólo es posible una

61 Cfr. Le Breton, op. cit., 1990, p. 48.

62 Los mismos indígenas resienten esta ‘pérdida’ de las prácticas comunes y han sido capaces de documentarla: cfr. María Esther Iza, *El manejo de la economía en la familia indígena de la comunidad de Iracunque*, PAC / UPS, Latacunga, 1998; José B. Logro Alomoto, *La pérdida de la reciprocidad en la comuna Salamalag Grande*, PAC / UPS, Latacunga, 2002.

sociedad del individuo en una estructura de mercado⁶³; y no es ajena a una creciente ‘individualización’ de las estrategias del parentesco y en especial de las matrimoniales. Todavía hace veinte años estas estrategias matrimoniales en la comunidad andina respondían a una endogamia predominante (al interior de la misma comuna y entre comunas vecinas), y tenían por objetivo el control o conservación y diversificación del recurso tierra y del recurso del parentesco⁶⁴. Ya en la última década se ha venido observando una marcada tendencia a la exogamia, la cual responde, por un lado, a un mayor individualismo en las opciones matrimoniales, al dejar de decidir la familia y en concreto los padres con quien casarse o influir en la elección del cónyuge; y, por otro lado, a una devaluación del recurso tierra y del mismo capital parental⁶⁵. En un estudio más reciente (Sánchez-Parga, 2003) el fenómeno de la exogamia fue indagado en comunidades de predominio indígena y consideradas más tradicionales, pero los resultados confirmaron la tendencia ya observada 15 años antes.

Ahora bien, esta creciente ‘individualización’ y desfamiliarización de las elecciones matrimoniales tienen un efecto de desestructuración familiar, que adopta formas muy diversas: matrimonios sin acuerdo de las familias tampoco contarán con el apoyo de éstas, y en casos de cualquier crisis o conflicto conyugal ni las familias, ni el cabildo intervendrán como hacían antes para mediar en la reconciliación y resolver

63 María del Carmen Iglesias Cano, *Individualismo noble individualismo burgués*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1991, p. 63.

64 Cfr. José Sánchez-Parga, 1984. Otra institución no sólo en decline, sino incluso en descrédito es el padrino y compadrazgo o parentesco ritual, por el cual se ampliaban y diversificaban las redes familiares en la comunidad y en otras comunidades. Actualmente dicho compadrazgo es repudiado por los padrinos reales o potenciales como cosa de vagos y sus estrategias tienden más bien a establecer vínculos dentro de la sociedad mestiza y urbana.

65 Cfr. José Sánchez-Parga, 1993. En este estudio se analizaron la diversificación de apellidos y el aumento de los castellanos, y las procedencias de los cónyuges, a partir de los archivos del Registro Civil de zonas ya muy mestizadas de Calderón, Tabacundo y Cayambe, al norte de Quito.

el conflicto⁶⁶. Que en las sociedades tradicionales o comunales no es el matrimonio el que produce familia, sino que “es la familia y son sobre todo las familias las que producen el matrimonio... el matrimonio una grupos más que individuos” (Lévi-Strauss, op. cit., 1983, p. 75), es un fenómeno sujeto hoy a muy visibles transformaciones. Si bien un matrimonio puede celebrarse aún hoy en el registro civil con la asistencia de unos 50 parientes y comuneros, es ya muy improbable que este matrimonio llegue a completarse 2 o 4 años más tarde en la Iglesia, como era costumbre⁶⁷.

Nada tiene de casual, por todo esto, que los cambios en las formas y estrategias matrimoniales y sus consecuencias preocupen tanto a los mismos jóvenes indígenas, hasta el punto que no sólo tienden a aplazar cada vez más, también por otras razones, la edad conyugal, sino que incluso sobre todo entre las mujeres optan con mayor frecuencia por la condición de madre soltera o la unión libre, situación esta inusitada hasta ahora en el medio de las comunidades indígenas de la Sierra (cfr. Sánchez-Parga, 2003). Según datos recientes el 19% en 2006 y el 14% en 2004 de los nacimientos inscritos pertenecen a madre soltera o a progenitores no casados, mientras que hace poco más 20 años (1984), solamente un 1% de los nacimientos inscritos eran de madre soltera o de progenitores no casados⁶⁸. “Y nada confirma mejor este fenómeno

66 Estos cambios fueron tan bruscos en la comunidad indígena que los conflictos suscitados han sido múltiples y diversos (cfr. José Sánchez-Parga, 2003); como el caso –que denominamos síndrome de Verona– de una joven pareja, que no puede regresar a la comunidad por haberse casado sin el consentimiento de las familias.

67 El hecho fue observado en agosto del 2006 en la parroquia de Zumbahua. El matrimonio religioso se celebra cuando hay garantías de estabilidad y buen entendimiento entre los cónyuges y sus familiares. El matrimonio andino es concebido y vivido como un proceso de la unión *qari* – *huarmi* (hombre / mujer), mientras que el sacramento cristiano se basa sobre la eficacia o performance del acto de su celebración.

68 Los datos han sido tomados del Registro Civil de Zumbahua (provincia Cotopaxi).

que las numerosas monografías de graduación dedicadas el tema por las mismas jóvenes indígenas”⁶⁹.

Otro indicador muy singular de la ‘individualización’ indígena, de la descohesión simbólica y generacional de la familia, es lo que hemos denominado el cambio onomástico. La tradicional comuna andina poseía un capital onomástico relativamente reducido, cuyo número de nombres masculinos y femeninos era ampliamente compartido, y cuya frecuente transmisión garantizaba una secuencia de identificaciones generacionales entre miembros de la familia, que llevaban el mismo nombre. El hecho de compartir un mismo nombre entre generaciones facilitaba la coincidencia entre el pasado de unos y el porvenir de otros miembros de la comunidad. De otro lado, el hecho de dar y recibir un mismo nombre reforzaba la reciprocidad dentro de esta transmisión simbólica. De acuerdo a un primer sondeo en los archivos de nacimientos de los registros civiles anteriores a la década de los setenta sólo una docena de nombres de mujeres y de hombres representaban casi el 75%, mientras que el otro 25% correspondía a nombres más diversos e inusuales; en algunas zonas determinados nombres masculinos y femeninos eran más frecuentes y respondían a una particular tradición comunal o local⁷⁰. No ajeno a este cambio onomástico es la desidentificación del indígena con el nombre de su comunidad, y respecto del cual se nombraba y reconocía siempre antes; hoy en cambio, lejos de llamarse por el nombre de la comunidad a la que pertenece, se dice de Cotopaxi (la provincia) o Latacunga (capital provincial), aun cuando ello no signifique negar su condición de indígena.

69 Melida Toaquiza, *Cambios culturales del matrimonio indígena*, PAC / UPS, Latacunga, 1999; Ana Lucía Umajinga, *Análisis de costumbre del matrimonio en la comunidad de la Cocha*, PAC / UPS, Latacunga, 2000; Olga Quindigalle Ilaquiche, *Matrimonio indígena Antiguo y Actual del sector Niño Loma*, PAC / UPS, Latacunga, 2004.

70 Los nombres de mujeres más frecuentes eran María, Rosa, Carmen, Blanca, Dolores, Mercedes, Margarita; mientras que nombres como Zoila, Olga, Tránsito o Ramona podían encontrarse concentrados en determinadas comunidades; en el caso de hombres, los más usuales eran Antonio, Segundo, Manuel, José, Carlos, Rafael, Juan, Luis; en algunas comunidades eran tradicionales Remigio, Jaime, Tomás, etcétera.

Aunque el cambio onomástico en la comunidad indígena ha sido lento en el curso de las tres últimas décadas, la actual generación de padres parece haber perdido y rechazado brusca y completamente todo su capital onomástico, rehusando dar aquellos nombres que habían recibido. En la comunidad andina siempre fue inusual que los padres transmitieran su propio nombre a sus hijos, ya que el capital onomástico era más bien familiar y comunal, y, por consiguiente, generador de filiaciones familiares y comunales⁷¹. Una primera constatación (año 2004), es que ningún hijo e hija reciben un nombre de los que tenía la generación de sus padres (a excepción de Jaime), y el 90% de los nombres ‘modernos’ son anglosajones; mientras que más del 80% de las madres actuales lleva como primer nombre María, y los padres el de José, ninguna de las hijas actuales tiene dicho nombre; sólo 3 se llaman Mayra, 2 Jeannethe y 1 Christina; mientras que en la generación de los padres son escasos los nombres anglosajones (2 Nelly, 1 Walter, Nelson, Karla, Gladys), siguen repitiéndose los más tradicionales: 6 José, Luis, Juan; 3 Manuel, Jaime, Jorge y Francisco; 2 Rodrigo; 6 Martha, Olga, Rosa; 3 Esther, Elena, Inés, Blanca): cfr. Anexo⁷².

Finalmente, que en la revisión de los registros civiles de Zumbahua no se haya encontrado un solo nombre quichua o de tradición andina, muestra en qué medida son ideológicas las interpelaciones indígenas actuales y cuán poco efectivos y anónimos los supuestos reformamientos culturales que orientan los masivos programas de educación bilingüe intercultural en dicha región (cfr. José Sánchez-Parga, 2005).

En conclusión, dar y recibir un nombre pertenece al orden de una transmisión, necesaria y estrechamente ligada a la procreación, que consiste en dar y recibir la vida; como si el hecho de dar la vida comportara

71 Sobre la importancia del nombre en la tradición cultural andina y las modalidades de su transmisión cfr. Billie Jean Isbell, *To defend ourselves. Ecology and Ritual in an andean Village*, Institute of Latin American Studies, University of Texas, Austin, 1978, pp. 108-112.

72 El análisis se basa en las 51 actas de nacimiento de enero de 2004, registrando el nombre del nacido y de los padres; para tener un término de comparación se elaboraron también los mismos datos de octubre–noviembre de 1975; todo en el Registro Civil de Zumbahua. Para mejor ilustración nos remitimos al Anexo.

simultáneamente el deber y derecho, o la facultad, de dar un nombre. En la transmisión, a diferencia de otras formas de comunicación, lo específico y determinante no son tanto los contenidos que se transmiten cuanto el vínculo que se establece a través de la relación con los contenidos. Según esto, no sólo se transmite un nombre, sino también una relación del transmisor con el nombre transmitido, siendo esto lo que define el vínculo, con quien recibe el nombre. En este sentido, en toda transmisión siempre se transmite algo de lo que es el transmisor o le pertenece como propio: una herencia, un carácter genérico, un ADN, un rasgo de su personalidad... Y por esta razón las relaciones y los vínculos intergeneracionales están hechos de transmisiones y sólo son posibles en base a ellas; sin éstas aquéllos no existen⁷³.

Por consiguiente, de acuerdo a estos planteamientos generales, la ruptura o el fin de la transmisión de los nombres en la comunidad indígena andina aparece como la metáfora de una fractura generalizada de toda forma de transmisión en ella. No se trata únicamente de que determinadas costumbres o tradiciones dejen de ser transferidas de una generación a otra, sino de algo mucho más profundo y decisivo: la transmisión ya no es el proceso compartido, por el cual una generación participa de la otra; según el cual parte de una generación se prolonga en la siguiente. De esta manera, se pone de manifiesto la dimensión histórica de la 'descomunalización' de la comunidad indígena: la comunidad deja de ser una duración y una secuencia en el tiempo, una sucesión a través de las diferentes generaciones. A la 'descomunalización' sociológica o sincrónica producida por la ruptura de los vínculos intrageneracionales correspondería una diacrónica o temporal exponente de la quiebra de los vínculos intergeneracionales.

Como todos estos fenómenos de 'individualización' de la acción colectiva se hallan estrechamente concatenados entre sí, no cabe pasar por alto el progresivo individualismo en las estrategias políticas de la comunidad, considerando que nada las penetra más que los valores individualistas del interés y del cálculo racional (Carmen Iglesias, 1991,

73 Para una ampliación de este tema cfr. Pierre Legendre, *L'ineffable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris, 1985; Ladjali, C. & Steiner, G., *Eloge de la transmission*, Albin Michel, Paris, 2003.

p. 17). De hecho, otro de los ámbitos de la acción colectiva, donde los procesos de ‘individualización’ indígena han sido más evidentes y más compartidos, es el de las prácticas políticas. Por lo que se refiere a la política interior, aunque los cabildos de las comunidades siempre fueron producto de votación de los comuneros en las asambleas comunales (según lo dispuesto en la Ley de Comunas, 1937), su elección respondía siempre o bien a un interés general de la comunidad o a una correlación entre las fuerzas o grupos del parentesco y las estrategias o grupos productivos dentro de la misma comunidad⁷⁴. En la actualidad, sin embargo, dichas elecciones se han vuelto cada vez más clientelares, en respuesta a nuevos intereses particulares y más privados, lo que además se ha visto alterado por la penetración de los partidos en el escenario microfísico de la política comunal.

Algo similar ha sucedido con la participación política de las comunidades en las elecciones nacionales: antes, hace más de dos décadas, el voto era comunalmente producido y decidido de manera consensuada en las asambleas comunales, y, por lo general, o bien toda la comunidad votaba por un solo candidato o repartía sus votos entre dos o tres candidatos, con la finalidad de garantizarse algún apoyo político, cualquiera que fueran los resultados de las elecciones. “Tal acción colectiva respondía a una lógica política de rentabilizar los votos de la comunidad evitando su dispersión”⁷⁵. Actualmente, la información obtenida sobre este mismo fenómeno por la ya mencionada investigación (Cfr. Chela, 2005) da cuenta de los sensibles cambios operados en el sentido de una mayor ‘individualización’ de los comportamientos electorales en la comunidad: mientras que el 74 % de los jóvenes encuestados (20) considera que el voto es una decisión individual y sólo el 26% la considera comunitaria, el 70% de mujeres sostiene que es responsabilidad individual y el 30% de ellas, comunitaria. Pero lo más curioso de este cambio de comportamiento electoral es que algunos jóvenes indígenas consideran que la

74 Cfr. José Sánchez-Parga, 1986. Sobre “el proceso colectivo de decisiones” en las Asambleas cfr. Xavier Albó, *Desafíos de la solidaridad aymara*, CIPCA, La Paz, 1985.

75 Manuel Chiriboga & Fredy Rivera, “Elecciones de enero de 1988 y participación indígena”, *Ecuador Debate*, n. 17, marzo, 1989.

responsabilidad individual tiene una razón: porque el voto es libre; como si la libertad del voto exigiera su individualidad, y en cambio quedara impedida, cuando es concertado o consensuado comunalmente.

Análoga al proceso individualizador de las prácticas políticas, pero con un mayor énfasis y más importantes consecuencias por desarrollarse en un ámbito más privado, ha sido la ‘individualización’ de las estrategias judiciales del campesinado indígena. Una creciente legalización de los conflictos, que antes eran tratados comunalmente y resueltos con mucha frecuencia por la autoridad de los cabildos, parece contradecir todo un movimiento ideológico reivindicativo a favor del derecho consuetudinario de las comunidades indígenas. En la actualidad los conflictos entre comuneros, cada vez más frecuentes y violentos (por razones que se tratan más adelante, consecuencia de la misma ‘individualización’), han dejado de ser intervenidos no ya por el cabildo, ni siquiera por el teniente político, que antes actuaba como juez de primera instancia; hoy las intervenciones de los jueces y abogados son cada vez más frecuentes y cubren todo tipo de conflicto⁷⁶. A esto hay que añadir la penetración en el mismo medio indígena de una ideología sobre los derechos con su versión más neoliberal e individualista.

5. Fracasos de la individualización: entre aborto y suicidio

Desde hace dos décadas, un doble fenómeno en cierto modo inédito dramatiza la comunidad andina: el suicidio con una frecuencia estadística relativamente alarmante y las nuevas formas que adopta el aborto. Ambos fenómenos estarían significando un cambio radical de la sociedad indígena andina respecto de la vida y la muerte. Si bien el aborto se practicó siempre, como en muchas sociedades primitivas y tradicionales, por razones contraceptivas, aunque sin mucha recurrencia, en la actualidad se realiza cada vez más usualmente no sólo por otros motivos, sino también recurriendo a procedimientos y circunstancias

76 Cfr. José Sánchez-Parga, 2003: pp. 105-124. Los principales beneficiarios de esta mayor privatización del sistema judicial han sido obviamente los abogados, que intervienen cada vez más en los procedimientos meramente administrativos.

no tradicionales. Por su parte, además de nuevo y frecuente el suicidio, cometido por todas las edades de ambos sexos, recibe el singular apelativo de *fracaso*; término con el que, en el medio de las comunidades indígenas, se designa toda muerte no natural, que es la propia de los niños y ancianos, y que afecta, por consiguiente, tanto a quien muere como al *ayllu*, familia y comunidad a las que el muerto pertenece.

De manera general, cabría atribuir ambos hechos a los acelerados y brutales cambios ocurridos en la comunidad indígena andina, y a los violentos efectos que han tenido en su cultura tradicional. Hay que considerar, sin embargo, que el suicidio y el aborto tienen que ser explicados debido a factores más directos, relacionados con el cambio en la concepción y experiencia de vida y muerte, de manera aún más particular con el cambio operado en referencia a la representación misma del cuerpo, y, por consiguiente, también con el cambio en la relación entre el individuo y el 'cuerpo social' de su comunidad. Una tal transformación se encontraría asociada al proceso de 'individualización', que ha tenido lugar en la sociedad indígena, bajo la influencia de la 'modernización' actual.

Según esto, la cuestión puede plantearse de manera precisa en los siguientes términos: mientras que en la sociedad 'moderna' o sociedad societal el cuerpo es principio de 'individualización' de cada persona, en las sociedades primitivas y tradicionales o sociedades comunales la persona humana se constituye en cuanto tal en la medida que es miembro de una colectividad o 'cuerpo social'; es decir, que todo hombre individuo es una persona en tanto que incorporado a su comunidad. Esto explica la extraordinaria importancia que tienen los ritos y símbolos culturales en las ceremonias del nacimiento así como en las funerarias o mortuorias. El recién nacido no es persona humana más que a través del 'rito de pasaje', que transforma su condición y nacimiento naturales en un ser-humano personal, al quedar aceptado, recibido e incorporado por la cultura a la sociedad comunal. Son precisamente los ritos en torno al nacimiento y la muerte, los que más revelan y mejor significan cómo las sociedades primitivas y tradicionales conciben la condición humana; en qué momento, y sobre todo por cuáles medios y modos el ser humano se constituye en persona. En este sentido, resulta muy elocuente y repre-

sentativo el ejemplo del nacimiento entre los *guayakis* tal y como fue vivido y narrado por Clastres⁷⁷.

Para los *guayaki* el nacimiento biológico o natural se llama caer (*waa*), la acción del parto, cuando la cría cae del vientre materno; mientras que todos los gestos que acompañan el nacimiento socioritual posterior, y que significan la acogida del niño por el grupo familiar y su integración a la sociocultura *guayaki*, se denominan levantamiento (*upi*). También en el mundo andino este ritual de acogida se prolongará durante los primeros cuidados, y consiste en completar y culminar el proceso de nacimiento con la subida (*upiarege*) del niño a la condición humana y cultural del grupo al que pertenece. Según esto, los abortos accidentales o provocados por cualquier razón o motivo nunca significan la muerte de una persona humana, ya que ésta sólo comienza a existir no cuando cae del vientre de la madre, sino cuando es elevado por los rituales a la vida familiar y cultural del grupo. En definitiva el nacimiento (y muerte) de un ser humano es algo demasiado importante y decisivo para que sea dejado únicamente a un proceso natural, al trabajo de la naturaleza, cuando en realidad son más bien los hombres y su cultura los que producen la verdadera condición humana del hombre⁷⁸.

Si el nacimiento en la tradicional cultura andina no significa sólo una nueva vida, sino la reproducción del cuerpo familiar y social por la incorporación de un nuevo miembro, de la misma manera toda muerte natural es parte de dicha reproducción del cuerpo familiar y comunal, pero por la pérdida de uno de sus miembros. Según esto, el suicidio –como el aborto no tradicional– significaría un atentado o agresión contra tal ciclo de reproducción familiar y comunal; es decir, su fracaso. Pero significa también que los individuos ya no viven ni se entienden en tanto miembros de un grupo familiar y social, siendo

77 Cfr. Pierre Clastres, *Chronique des indiens Guayaki*, Terre Humaine, Plon, Paris, 1972. Para un ejemplo mesoamericano puede consultarse Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, Fondo Cultura Económica, México, 1984, p. 167ss. Para el área cultural andina cfr. Xavier Izko et. al. *Tiempo de vida y muerte*, CONAPO / CIID, Canadá, 1986.

78 Esta misma idea se encuentra a la base de la obra de Maurice Godelier, *La production des Grands Hommes*, Fayard, Paris, 1982.

precisamente este cambio el que los vuelve tan vulnerables. En este sentido, la ‘epidemia de suicidios’ (Regalsky & Pozo, 2006) en el actual medio indígena supone una violencia, de la que los individuos son a la vez víctimas y culpables; al mismo tiempo que refleja un fuerte nivel de ‘individualización’, ya que a pesar de (o precisamente por) sus condicionamientos sociológicos, se trata de un acto muy subjetivo.

Pero lo más significativo del fenómeno no es tan sólo el hecho actual casi generalizado del suicidio en el medio indígena andino, en las más diferentes regiones del país (Ecuador) y también en otras comunidades andinas como las de Bolivia, sino la forma más habitual que adopta: la ingestión de químicos (herbicidas o insecticidas), que se emplean para aplicar a las plagas de los cultivos o fertilización de las tierras. Resulta muy significativo, por no decir simbólico, que el suicidio o fracaso se encuentre asociado a uno de los factores, que más han contribuido a la ‘modernización’, pero también al deterioro y precarización de la vida del campesino indígena y de sus comunidades: el empobrecimiento de su agricultura, que durante siglos había sido la base de su supervivencia. ¿Cómo no asociar los efectos destructores de abonos y fertilizantes sobre las tierras y terrenos de cultivos con sus empleos suicidas por parte del campesinado indígena? Y de manera general, ¿cómo no establecer las consecuencias de una ‘modernización’ de la agricultura en sus efectos mortíferos para las economías campesinas, su agricultura tradicional y la misma desruralización y descampesinización de los indígenas? La causa de los suicidios no se debe, como se ha supuesto o pretendido, a un mal manejo de los pesticidas, sino a un empleo muy sintomático de ellos, para quitarse la vida⁷⁹. La ‘moderni-

79 En Pocona, Cochabamba (Bolivia) el elevado índice de suicidios (56 en una población de 13.000 personas), la mayoría mujeres entre 15 y 24 años, dio lugar a la intervención de un equipo psiquiátrico, que concluyó, en la indagación de las causas, “mejorar el manejo de los pesticidas” (M. Argandoña et al. “El suicidio entre la población de Pocona”, informe preliminar, (sf). Para una mejor contextualización de los suicidios en el medio campesino indígena y su actual “modernización” cfr. Pablo Regalsky & María Esther Pozo, “Cambios sociales: micro-riego y el sentido de la vida de las mujeres de Pocona”, en Nina Lauire & María Esther Pozo, *Las displicencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*, UMSS /CESU, University of Newcastle, Cochabamba 2006.

zación' de la agricultura por medio del crédito y los insumos químicos ha destruido las comunidades rurales, sus economías campesinas y su cultura tradicional; por ello, nada más significativo que el campesino se suicide con aquello que mata las que fueron sus condiciones de existencia. En la India el creciente endeudamiento del campesinado ha correspondido la multiplicación de suicidios, antes ausentes en el medio rural como en el caso andino, llegando a 12.000 en la década de 1993 a 2003; periodo en el que el endeudamiento, poderoso factor de la 'individualización' y privatización de la economía, pasó del 26% al 48%⁸⁰.

La violencia contra sí mismo del suicidio obliga a preguntarse, ¿qué es lo que mata de sí mismo el indígena? Para entender el suicidio indígena es preciso reconocer que en el actual proceso de 'individualización' conviven tan simultánea como conflictivamente la personalidad colectiva y comunal del indígena con su personalidad individual y moderna. El indígena no sólo transita constantemente entre una sociedad comunal y una sociedad urbana, sino que su misma condición migrante lo convierte en un desplazado permanente entre dos personalidades, con frecuencia muy antagónicas, hasta el extremo que una de ellas no pueda sobrevivir, sino es a costa de la otra. Muchas veces los problemas y conflictos o violencias de la personalidad individualista sólo pueden ser tratados, sacrificando la personalidad colectiva del indígena, o bien a la inversa. Puesto que en la comunidad no hay una plena libertad individual (Urioste, 2007, p. 194), el indígena ha de sacrificar su personalidad colectiva para liberarse individualmente de la comuna, mientras que en otras ocasiones cabe suponer que para sobrevivir colectivamente el indígena sacrifique su libertad individual. Y en cualquier caso, con frecuencia, esta dualidad de lo colectivo y lo individual debi-

80 Cfr. Palagummi Sainath, "Vage de suicides et crise de l'agriculture", en *Réveil de l'Inde. Manière de voir*, n. 94, aout-sept. 2007. En China se registran 280.000 suicidios, de los cuales 150.000 son mujeres; siendo el fenómeno inédito las tasas 3 veces superiores de suicidios en el campo que en las ciudades; de ellos el 58% se cometen con pesticidas: cfr. Silvia Pérez-Vitoria, *Les paysans sont de retour*, Actes Sud, Arles, 2005. "Una china se suicida cada dos minutos" (*El cotidiano del pueblo*, 24 noviembre 2003).

lita la persona del indígena para enfrentar tanto los problemas de su 'modernización' como los de su pertenencia a una tradición.

El ritual del nacimiento, la fusión del bautismo cristiano con la tradicional acogida del recién nacido en la comunidad familiar han ido perdiendo relevancia cultural y simbólica, "haciendo que la incorporación a la sociedad familiar de la comunidad se vuelva cada vez más natural y cada vez menos cultural"⁸¹. Que el nacimiento se haga casi exclusivamente doméstico familiar, y convoque menos la dimensión comunal del *ayllu*, hace que el nuevo miembro del grupo se encuentre más débilmente incorporado y goce de menores y menos fuertes filiaciones parentales dentro del *ayllu* o comunidad. Todo esto ha contribuido no sólo a que el mismo nacimiento se haya vuelto más contingente, quedando la posibilidad del aborto a la sola decisión de los padres o únicamente de la madre, sino también que la sobrevivencia del recién nacido pueda resultar muy precaria y también contingente; ya que su frágil incorporación al grupo sociofamiliar no le garantiza una calidad de vida humana, y, por consiguiente, tampoco su salud. Lo que corresponde al dicho de Ferenzci: "el niño que no es amado muere"⁸². No basta, por lo tanto, que un niño nazca; para garantizar su sobrevivencia, haciendo que el recién nacido se convierta en hijo, es necesario que sea hecho miembro por su incorporación al 'cuerpo social', mediante un efectivo 'ritual de pasaje' de su condición natural a la condición cultural de *runa* (ser humano).

El caso de la muerte es análogo: también se trata de un fenómeno natural que requiere ser investido de todo un ritual funerario, para hacer de la muerte un hecho humano y cultural. Toda muerte de una persona es la pérdida de un miembro del 'cuerpo social', el cual queda resentido y debilitado, requiriendo por ello mismo de un rito, que en parte le revivifique, al mismo tiempo que reincorpora la persona muerta como

81 Cfr. Cieza de León, *La crónica del Perú*, cap. LXV, p. 192, Espasa Calpe, Madrid, 1962; Xavier Izko, *Tiempo de vida y muerte*, CONAPO /CIID, Canadá / Bolivia, 1986.

82 Cfr. Georges Devereux, *Psychotérapie d'un Indien des Plaines*, Fayard, Paris, 1982, p. 130: *Ethnographie des indiens mohaves*, Synthelabo Groupe, Francia, 1966.

miembro del grupo en su nueva condición de antepasado. Este preciso sentido convierte los rituales funerarios en ritos de vida.

Ahora bien, el proceso de ‘individualización’ en el medio de las comunidades andinas hace que los indígenas piensen y vivan cada vez más en cuanto individuos individualistas, autónomos e independientes de la sociedad comunal. No obstante, su individualismo no es lo suficiente sólido, que los capacite para la soledad individualista, sin el soporte y protección del cuerpo sociofamiliar de la comunidad. En consecuencia, ante cualquier dificultad, frente al más mínimo revés o contrariedad, el individuo indígena queda sumido en el más mortal desamparo; y en tales circunstancias de desolación el suicidio resulta la forma irremisible del fracaso. Aunque el suicidio parece la decisión más individualista, no es más que la consecuencia natural de un fracaso: la imposibilidad de sobrevivir como individuo desincorporado de su comunidad de origen y pertenencia. Al no encontrar ya en la propia cultura y en la tradición de su grupo los recursos necesarios y suficientes para enfrentar como individuo muchos de los problemas y dificultades de su existencia, el suicidio aparece como expresión y significativo de dicho desarraigo. En este sentido, más que una agresión al grupo sociofamiliar de la comunidad, la decisión suicida no hace más que simbolizar la total desincorporación del indígena de su sociocultura.

De manera análoga, al aborto o infanticidio, también en el caso del suicidio sólo una existencia sociocultural de incorporación a la comunidad familiar (*ayllu*) garantiza la salud o vida saludable (*kausay*), en términos de fuerza para vivir (*sinchy*). En ese caso, por muy excepcional y dramático que parezca, el suicidio resulta el fracaso normal e irremediable del doble proceso de “individualización individualista” del indígena al interior del proceso de ‘descomunalización’, que vive la sociedad familiar. La desincorporación del indígena de su propia sociedad y cultura repercute en una desintegración personal, que puede conducir al suicidio, en cuanto forma más extrema de somatizar tal desintegración de la personalidad; aunque por lo general se traducirá en comportamientos o formas de existencia más o menos suicidarios. En otras palabras, la integridad física del indígena no

resiste a la disolución de su personalidad social. Sujeto, por un lado, a una creciente 'individualización' el indígena no soporta la soledad, la independencia y autonomía de tal individualismo, pudiendo fracasar en el proceso.

Si el individualismo individualista del mundo moderno tiene efectos tan letales en la tradicional sociedad indígena andina, es sobre todo porque el individualismo y hasta la misma noción de individuo son ajenos a la mentalidad andina. Mientras que la ontología occidental ha considerado siempre que la realidad es una, y en cuanto tal indivisible, haciendo de la unidad una de las categorías del Ser, para la cosmovisión andina no sólo toda realidad es fundamentalmente dual o doble, sino que el mismo hombre es concebido en términos duales, una dualidad que se corresponde y se complementa, se relaciona interdependientemente: *qari / huarmi*, masculino y femenino. El hombre solo, individualmente considerado, es *chulla*, incompleto. En este sentido, el individualismo representa un desafío para el hombre andino, al sumirlo en una suerte de soledad ontológica. El ser humano (*runa*) sin alteridad, sin un 'otro' (*huauqui*), que lo complemente en cuanto sujeto de posibles intercambios, sufriría una carencia en su misma condición de persona.

Si bien nadie sobrevive a una total desincorporación de la propia sociedad y cultura, mientras que el hombre moderno agrava su malestar, su neurosis y patologías, sumido en las soledades del individualismo, el indígena vive con una doble violencia tal desincorporación de su comunidad familiar (*ayllu*), unida a la desolación del individualismo egoísta, narcisista y posesivo de la modernidad.

Conclusión: violencias y soledades indígenas

La andina, como cualquier otra, es una comunidad de individuos, a los que es inherente una u otra forma de socialidad; ahora bien, en la tradicional comunidad indígena el individuo sólo vive y expresa sus diferencias en términos familiares o grupales; lo que de manera imprecisa podría denominarse individualismo familiar o individualismo de grupo (Albó, pp. 49,52), como si la comunidad fuera algo exterior

a los individuos, cuando en realidad, más allá de representarse como algo sustantivo, sólo puede ser concebida y vivida como un particular modelo de relaciones sociales. Es por esto que, nunca hay propiamente tensión entre individual y comunal; lo que al interior de la comunidad andina tienen lugar, son procesos o fenómenos faccionalistas. Ahora, el 'faccionalismo andino' releva sobre todo de una lógica y dinámica más comunal que individualista, puesto que responde siempre a acciones colectivas y estrategias comunes más o menos compartidas; y, por tal razón, los procesos de 'individualización' al interior de la comunidad reducen el faccionalismo, son opuestos a él y tienden a disolverlo en el individualismo; mientras que, por el contrario, el decline o la ausencia de faccionalismo en la comunidad andina es un signo y factor de individualismo creciente, tendiente además a disolver las socialidades comunales⁸³.

El 'faccionalismo andino', por consiguiente, no es opuesto a lo comunal y colectivo, ni tampoco contrario a las solidaridades andinas, las que no hace más que reforzar o reproducir; en otras palabras, es la fuerza o tendencia que al interior de la misma comunidad evita o limita un exceso de lo común, que podría ser tan perjudicial a la sociedad comunal como un déficit de lo común⁸⁴. Pero tampoco el proceso de 'individualización' por sí mismo es conflictivo o generador de violencia; más bien produce nuevas formas de socialidad y también de solidaridad.

De lo anterior se desprende que los conflictos comunales ni resultan del faccionalismo, ni lo provocan, y que lejos de incitar conflictos

83 Cfr. X. Albó (1985, p. 94), quien señalaba ya en el caso de 'la descomposición de la organización social aymara (que) lleva el sello de un creciente individualismo sin tanto faccionalismo entre grupos' (p. 124).

84 Lo que estaría muy acorde con el principio aristotélico, según el cual para cualquier modelo de sociedad es tan perjudicial un exceso como un defecto de lo común, *koinon* (Aristóteles, *Política*, II, i, pp. 1260b, 39s; 1261b, 33ss). Y en este mismo sentido lejos de "la tensión entre solidaridad y faccionalismo" o del "equilibrio entre faccionalismo y solidaridad" (Albó, pp. 108,115), ambas lógicas y dinámicas constituyen la sístole y diástole de la existencia comunal (cfr. José Sánchez-Parga, 1998).

y violencia, aquél los atenúa y cataliza al interior de la comunidad y para su desarrollo⁸⁵. Lo cual prueba la persistencia de una socialidad y solidaridad al interior del mismo proceso de “individualización”, lo que en otros términos significa que toda fase de ‘individualización’ puede recomenzar una individuación que no sea destructora de la precedente (Sismondon, p. 192). Aunque todo cambio de sociedad sea inevitablemente portador de ciertas formas y niveles de conflictividad, en la medida que se trata siempre de una producción destructiva (Schumpeter) de socialidades y solidaridades.

Actualmente, sin embargo, las comunidades indígenas en dicho proceso, al pasar de un individualismo comunal a otro societal, sufren simultáneamente el impacto de una ‘individualización’, que sí es destructora de las individuaciones precedentes, impuesta por una sociedad de mercado, cuyo individualismo egoísta, posesivo y narcisista quebranta las socialidades y solidaridades inherentes a las individuaciones anteriores. Los conflictos y violencias en las comunidades indígenas son hoy producto no tanto de un cambio o de un simple proceso como de las lógicas y fuerzas individualistas de un modelo de sociedad, que rompe todos los vínculos comunales y sociales. Por eso esta nueva conflictividad y violencia se caracterizan menos por sus intensidades cuanto por sus formas inéditas, al destruir la socialidad y solidaridad que siempre fueron inherentes a la individuación anterior. Teniendo en cuenta, que la ruptura de vínculos sociales es tanto más conflictiva y violenta, cuanto más estrechas eran las socialidades y solidaridades producidas por aquéllos. Las nuevas violencias, que destrozan la comunidad indígena, nada tienen que ver con las tradicionales simbolizadas por el *tinku* andino: son intrafamiliares, intra-generacionales, entre géneros (y no sólo matrimonial), son sexuales y

85 La individualización diferencia los seres, unos respecto de los otros, pero teje también relaciones entre ellos; los vincula unos a otros porque los esquemas según los cuales la individuación se prosigue son comunes a un cierto número de circunstancias, que pueden reproducirse para muchos sujetos: Gilbert, Sismondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 1989, p. 129.

contra la propiedad común y privada, contra el orden y la autoridad, y contra la propia vida⁸⁶.

Resulta muy significativo que el sector juvenil, la generación de indígenas jóvenes, que sufre las actuales mutaciones, sea también el que protagoniza las nuevas morfologías de violencia, de las que aparece como principal víctima y victimario. Es precisamente este grupo de adolescentes indígenas el que con mayor intensidad trata de buscar o lograr una sobreadaptación a la sociedad de mercado con las consiguientes y profundas frustraciones, al mismo tiempo que respecto de ella ejerce conductas sobretransgresoras. Este mismo fenómeno tiene una explicación más estructural: cuando la comunidad (*in-group*) se reduce y descompone tanto que no funciona en cuanto mediación con la sociedad global (*out-group*), siendo la expansión o prolongación de sus individuos tan reducida o nula, surgen las disposiciones para la trasgresión y la delincuencia, o la alienación mental; ya que, el individuo no puede comportarse en la sociedad como lo haría en su comunidad. De esta manera, la violencia indígena se ejerce tanto contra la sociedad como contra la comunidad, como si ambas realidades fueran algo sustantivo, y no modelos de socialidad y de relación, que el indígena no se encuentra en condiciones de establecer. Ya no puede, por un lado, seguir reproduciendo las solidaridades comunales, y, por otro lado, el individualismo

86 La aparición y el crecimiento del suicidio sobre todo entre jóvenes es uno de los exponentes de la violencia, que tanto preocupa a los mismos indígenas, y de la que han levantado acta también las más numerosas *Monografías* recogidas por graduados en la zona del Quiolotoa-Zumbahua: cfr. María Magdalena Chimborazo, *Cambios y conflictos de la comunidad*, PAC / UPS, Latacunga, 1998; Elvira María Chimborazo, *Conflictos y cambios sociales en el entorno de la Comunidad Monoloma*, PAC / UPS, Latacunga, 1998; José Pilatigasi, *El conflicto sobre la valoración a la comuna, a los dirigentes en Guayama*, PAC / UPS, Latacunga, 1998; Cecilio Ayala, *Conflictos de tierras comunales en la comuna Chine Alto*, PAC / UPS, Latacunga, 1999; Segundo Sillagame, *El conflicto en la comunidad Putugleo de 1990*, PAC / UPS, Latacunga, 1999; César Cuchiparte, *La violencia juvenil en la comunidad de Quilapungo*, PAC / UPS, Latacunga, 2000; María Cunuhay, *Conflictiva presencia de la educación bilingüe en la comunidad de Chaupi*, PAC / UPS, Latacunga, 2000; Daniel Pilagano, *Conflicto con la educación intercultural bilingüe*, PAC / UPS, Latacunga, 2000; Juan Patango, *Conflicto intercomunal Apahua y Mocata*, PAC / UPS, Latacunga, 2000.

neoliberal en su forma egoísta le vuelve insoportable cualquier ‘otro’, en su forma posesiva somete la relación entre personas a relaciones con las cosas, y en su forma narcisista no le permite más que una ‘identificación consigo mismo’⁸⁷.

Cabe señalar, que sean precisamente las jóvenes mujeres indígenas las que más sensibilizadas se muestran ante la violencia adolescente en las comunidades: “actualmente esta situación ha ido agravando en las comunidades indígenas como es la aculturación, la violencia, pelea, robos, etcétera”⁸⁸.

Es conocido que el indígena andino (podría sostenerse lo mismo de cualquier sociedad primitiva o comunal) es débil y temeroso, cuando se halla solo, mientras que agrupado se muestra siempre fuerte y valeroso⁸⁹. En la cultura andina la soledad es sinónimo de separación y aislamiento respecto de la familia y la comunidad⁹⁰. Al desaparecer la acción colectiva de la comunidad, el indígena queda cada vez más reducido a una soledad tanto más insoportable, al no contar con una equivalente ‘individualización’ subjetiva, que le permita desarrollar estados de conciencia y de reflexión e introspección, que le hagan personalmente más autónomo, pero también más capaz de desarrollar relaciones intersubjetivas⁹¹.

87 Cfr. Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris, 1992; *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1993.

88 Maria Olga Pilalumbo, *Descripción de la situación de los jóvenes de la comuna de La Cocha*, PAC / UPS, Latacunga, 2003.

89 Cfr. Jean Monod, *Un rico canibal*, Siglo XXI, México, 1975; Carmen Bernard, *La solitude des Renaissances. Malheurs et sorcellerie dans les Andes*, Presses de la Renaissance, Paris, 1985. Una de las circunstancias en las que el indígena andino se enferma es cuando está distante de su comunidad y familia; la otra circunstancia es el cambio temporal.

90 En quichua *ch'ulla* significa sin pareja o sin compañero, sinónimo de solitario.

91 ‘la conciencia es la reactividad del sujeto respecto de sí mismo’, lo que según Sismondon (p. 111) implica siempre una distancia respecto de la comunidad como espacio de acción colectiva, de la relación con el ‘nosotros’ y no tanto del ‘tú y yo’.

Si por una lado, el indígena trata de realizarse liberado de la comunidad y vivir de manera más independiente y autárquica, por otro lado, no parece estar aún en condiciones de vivir únicamente consigo mismo, encontrándose de esta manera entre una soledad que en parte lo debilita y una violencia contra los otros, mediante la cual busca compensar aquélla y fortalecerse. En otras palabras, al librarse de la socialidad comunal el indígena no está predispuesto para desarrollar ese individualismo egoísta, posesivo y narcisista de la sociedad de mercado, del que más bien se descubre presa y víctima. El desfase entre una mayor 'individualización' objetiva y una menor subjetiva hace que la desocialización comunal del indígena lo suma en un mayor aislamiento y soledad. Así se forma el sentimiento de angustia que define la posibilidad de un desprendimiento de la naturaleza comunal asociada al indígena individualizado, cuando este no encuentra una solución social a sus condiciones de vida; y tanto más cuando vive la exclusión de esa sociedad de mercado, de cuyo individualismo se halla cada vez más investido.

Al quedar, de un lado, fuera de toda acción colectiva, y no poder desarrollar de otro lado una comunicación subjetiva, la que sólo puede establecerse al margen de aquélla, el indígena se descubre solitario y sin la posibilidad de desenvolver esa 'individualización' psíquica centrada en la afectividad. Gruzinski atribuyó esta limitada difusión de formas específicas de 'individualización' (1986, p. 10) al hecho de que la confesión junto con el interrogatorio o examen de los estados de conciencia en parte destruyó las antiguas redes de solidaridad y de socialidad (p. 12), pero en parte éstas también limitaron los procesos de 'individualización' psíquica o subjetiva. Algo análogo ha sucedido con la transición de una sociedad de la culpa, precisamente porque la economía de la culpa y la culpabilidad, que desempeñó una influencia decisiva en el proceso de 'individualización' en occidente, encontró en la economía de la deuda en las sociedades andinas una fuerte resistencia para una 'moderna individualización'; ya que en dichas sociedades toda falta y transgresión comportan siempre una infracción a la reciprocidad y el intercambio, y, por consiguiente, una deuda que siempre puede ser retribuida, no habiendo espacio posible para la culpa y culpabilidad, en cuanto deuda

internalizada y que no puede ser saldada. Siendo en esta dimensión del psiquismo y de la conciencia, donde los procesos de ‘individualización’ del indígena resultan menos visibles, pero no por ello menos graves sus consecuencias y manifestaciones. En esto se resolvería el actual individualismo del indígena en las comunidades andinas estudiadas: de una parte, librado de las socialidades y solidaridades comunales y, de otro lado, no sólo excluido de participar en las formas más egoístas, posesivas y narcisistas del individualismo neoliberal en la sociedad de mercado, sino más bien víctima de ellas.

Anexo

Cambio de nombres en las comunidades de la Parroquia de Zumbahua (Cotopaxi) Año 1975-2004

PADRE	MADRE	HIJOS	PADRE	MADRE	HIJOS
Manuel	Maria Florinda	Mario	J.Gonzalo	M. Martha	Danil Iván
José Daniel	Pascuala	José Arturo	Juan José	M. Petrona	Simeón Saul
José Segundo	M. Hortensia	Juán Galo	J.Daniel	M. Martha	Lay Mishel
Segundo	M. Victoria	Jorge	Bernardo	Lorenza	SoniaVerónica
Agustín	M. Francisca	M.Isabel	Juan Leonardo	M. Angela	GladysVanesa
Agustín	Rosa Elena	M. Ana	J.Jorge	Karla Nely	Kely
Leonardo	M. Josefina	J. Marcelo	Juan José	M. Martha	Lady Pamela
Segundo	M. Victoria	J. Alfonso	Luis Alfredo	M. Zoila	Flavio Cristián
Ildefonso	M. Victoria	Raul	_____	M. Olga	Jessica Alicia
Daniel	María	María	J.Abelardo	M. Martha	Milton Jhonny
Ildefonso	M. Manuela	M. Florinda	Luis	M. Florinda	Jenny Vanessa
José Daniel	M. Rosa	Gladys	Marco	M. Olga	VerónicaMaritza
José Marcelo	M. Hortensia	M.Mercedes	Marcelo	Celinda	Kerly Anabel
Luis	M. Elena	M.Virginia	Jaime	Nelly	Kevin Ariel
Baltazar	M. Delfina	M.Rosario	Jaime	M. Martha	Mayra Lisbeth
Francisco	M. Manuela	M. Laura	Manuel	M. Elena	Jimena
Segundo	M. Rosa	M.Virginia	Walter	M. Elena	Wilmer Estalín
Alejandro	M. Celinda	Estuardo	Francisco	M. Angela	WilsonGeovany
Juan Manuel	M. Elvira	J.Alfredo	Rigoberto	M. Teresa	Leidy Maribel
José Andrés	Pastora	M.Zoila	Segundo	M. Blanca	Denys Joel
Ernesto Juan	Hortensia	Daniel	Hector	Aida María	Jenny Alexandra
Manuel Cesar	M. Francisca	Baltazar	J Alfonso	M. Fabiola	Cristián David
Ramón Segundo	M.Concepción	Humberto	Jaime	M. Zoila	Brayan Joel
Juan Cesar	M. Rosa	J.Daniel	Pedro	M. Olga	Jessica Maribel
Segundo	M. Juana	M.Hilda	Francisco	M. Hilda	Jaime Iván
José	M. Pastora	M.Celinda	Nelson	Rosa Elvira	Mayra Jeannethe
José Manuel	M. Eloisa	J.Oswaldo	Oswaldo	M.Natividad	Adam Geovanny
Carlos	M. Juana	M.Olga	Alfonso	Gladys	Lilia Estefanía
Juan Cesar	M. Eloisa	J.Raul	_____	M. Olga	Mónica Roxana
Primitivo	M. Angela	M.Martha	J.Segundo	M. Rosa	Kerly Michaela
Gregorio	M. Josefina	M.Martha	Adolfo	M. Alicia	Tania Beatriz
Julio Cesar	M. Victoria	M.Zoila	Juan Manuel	M. Olga	Mayra Jeannethe
Gregorio	M. Rosa	M.Isolina	Jorge	M. Esther	Jefferson Neptalí
José Julián	M. Mercedes	J.Alfonso	Mario Absalón	M. Eloisa	Celia Semaida
Andrés	M. Laura	Gerardo	Galo	M. Olga	Saida Jeannethe
Manuel	M. Victoria	M.Rosa	Luis	M. Esther	Mayra Cristina
José	M. Hortensia	M.Olga	Jorge	M. Isabel	CynthiaVerónica
Segundo	M. Juana	M.Victoria	Rodrigo	M.Hermelind	Jefferson Darío
José Abelardo	M. Juana	Segundo	_____	M. Francisca	Erika Cecilia
Gregorio	María	Juán José	Luis	M. Inés	CristinadelRocio
Gonzalo	Josefina	Maruja	Rodrigo	M. Blanca	Jefferson
Juan Segundo	Josefina	_____	Augusto	M. Lucinda	ThajairaMishelSaul
_____	M. Rosario	_____	Ramiro	Elvia	Wilma Katerina
_____	_____	_____	J.Francisco	Aida María	ErikMishell
_____	_____	_____	Luis	M. Martha	Sonia Rosalinda
_____	_____	_____	Segundo	M. Rosa	John Alex
_____	_____	_____	Juan Manuel	M. Rosa	EdwinJohn Alex
_____	_____	_____	Ricardo	M.Sara	_____
_____	_____	_____	_____	M.Inés	_____
_____	_____	_____	_____	M.Esther	_____

Procesos lingüístico culturales: decline del uso del quichua

La historia censal del Ecuador (1780–2001) muestra una progresiva ‘desindigenización’ de la población aborígen, que actualmente representa el 7% de la población total del país. Con las transformaciones étnicas y culturales se han operado sensibles cambios lingüísticos, que reducen al 5% la población que habla lengua nativa. Dentro de estos procesos sociolingüísticos más generales tienen lugar diversas estrategias bilingües, cuyos escenarios principales son las mismas familias indígenas, las comunidades, las organizaciones indígenas y sus dirigencias y finalmente la escuela, en particular la educación bilingüe intercultural. Varios son los factores que explican el monolingüismo residual de la lengua nativa, y el doble fenómeno de semi bilingüismo y de bilingüismo transicional, que caracterizan los actuales comportamientos comunicacionales de la población indígena en el Ecuador.

1. Población indígena y lengua nativas

a. Mestizaje o cambio cultural

Los cambios lingüísticos de la población indígena en el Ecuador no son ajenos a lo que podríamos conceptualizar su cambio étnico cultural. El discurso indígena, los dirigentes de las organizaciones y del movimiento indígena siempre reivindicaron un contingente demográfico mucho más numeroso que el arrojado por los resultados de investi-

gaciones recientes¹. Por otro lado, cabría incluso suponer que la exitosa integración sociopolítica y cultural a la sociedad nacional, la espectacular importancia alcanzada por el movimiento indígena y su reciente transformación en partido político (1996), todo ello daría lugar a una fuerte reivindicación étnica, que, no obstante, no aparece expresada en el número y porcentaje de población que se declara indígena en el último censo del 2001. Por esta razón, el decline de la lengua nativa, de un lado, y el nivel relativamente bajo de bilingüismo (nativo / español) dentro de la población que se reconoce indígena, de otro lado, constituye un fenómeno que no puede ser desligado del cambio étnico cultural y de una población indígena, que tiende a identificarse cada vez más con el mestizaje dominante en la sociedad nacional.

Cuadro 1

Evolución del cambio etnolingüístico en Ecuador

Año / Censo	Población Total	Poblac. Indig.	%
1780	412.000	265.000	64
1850	604.000	280.000	46
1950	3.150.000	443.678	14
1990	9.319.605	850.119	9,1
2001	11.247.634	830.418	7,5

FUENTES: Censos, INEC; G: Knapp (1987).

- 1 Representantes de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) "atribuyen a la población indígena el 45% del total nacional" (Rodrigo de la Cruz, *Aportes al Derecho Consuetudinario en la Reforma del Estado*, Abya-yala, Quito, 1993). El DIAL (Departamento de Información para América Latina), n. 1454, París 1990 estimaba en un 43,6% la población indígena de los países andinos; *Le Monde Diplomatique* (agosto 1990) evaluaba la población indígena del Ecuador en 40%; lo mismo que Guy Hennebelle, *Le tribalisme planétaire. Situations ethniques autour du monde. Dans 160 pays*, Edit. Arlée Colet, París, 1992.

La racionalidad numérica y estadística siempre descuidó o postergó el presupuesto de fondo: saber quiénes son los indígenas y qué es serlo². La aparente disminución progresiva del número de indígenas que reflejan las estadísticas censales no significa en modo alguno que ellos dejen de serlo para convertirse en mestizos. Lo que realmente ocurre es un fenómeno muy diferente: se trata del progresivo descubrimiento y reconocimiento de que la condición indígena nada tiene que ver con lo étnico y mucho menos con lo racial, sino que es una realidad cultural, y que, por consiguiente, se identifica con los cambios culturales y se define cada vez más por la interculturalidad; es decir por un más intenso y amplio intercambio con otras culturas. De esta manera, lo que hoy podemos conceptualizar en cuanto cambio étnico cultural comporta una reinterpretación de la misma idea de indígena.

Con este fenómeno se relaciona el problema que plantea la diferencia entre lengua, cultura y etnia. También respecto de este tema los datos censales son muy ilustrativos, al mostrar la diferencia entre el proceso étnico cultural y el lingüístico. Aunque en Ecuador una corriente indigenista actual todavía pretende identificar las poblaciones indígenas de los Andes, la tradicional cultura andina por su lengua: quichua.

En primer lugar, nunca en la historia la cultura se identificó con la lengua, aunque sí se trate de dos fenómenos relacionados entre sí, y susceptibles de correspondencias muy diversas entre ellos. Más aún, en segundo lugar y más en concreto, la lengua quichua sólo un siglo antes de la llegada de los españoles comienza a ser lengua de los diversos pueblos indígenas de los Andes septentrionales (actual Ecuador), los cuales tenían sus propias lenguas preincaicas. Hay que reconocer, sin embargo, que siendo el quichua una lengua del área cultural andina,

2 El recuento de la población indígena siempre ha sido controversial y lo fue de manera particular con motivo del Censo del 2001 en Bolivia, cuando el 62 % de la población se identificó como indígena: cfr. Jean-Pierre Lavaud & Francois Lestage, "Contar a los indígenas: Bolivia, México, Estados Unidos"; Alvaro García Linera, "la creación del indio", *T'inkazos*, n. 13, 10 2002; Xavier Albó, "Cuoteo étnico: ¿sí o no?", *Pulso*, n. 277, 12 2004; Roberto Laserna, "¿Cuoteo étnico? No tatay", *Pulso*, n. 277, 12, 2004.

su metabolizó perfectamente con la sociedad y cultura de todos los pueblos andinos que compartían una misma naturaleza y un mismo modelo de sociedad; en tal sentido el cambio lingüístico que supuso la 'quichuización' hace más de 500 años de las poblaciones andinas en el Ecuador tuvo un sentido, unas implicaciones y consecuencias muy diferentes del actual cambio lingüística asociado a un profundo cambio cultural y a una 'descomunalización' de las sociedades indígenas andinas.

El bilingüismo en el Ecuador es un fenómeno sociocultural fundamentalmente propio de las poblaciones indígenas, y, por lo tanto, está muy relacionado con los procesos históricos, que atraviesan los grupos étnicos y de manera muy particular sus cambios demográficos y culturales. Dicho bilingüismo se encuentra estrechamente asociado en primer término a la creciente incorporación de las comunidades indígenas a la sociedad y cultura nacionales; y en segundo lugar, parte también de este mismo proceso es una amplia y cada vez más intensa escolarización de las poblaciones indígenas.

Si tenemos en cuenta que la población indígena estimada a partir del criterio lingüístico y de la pertenencia a una comunidad, en base de los datos del censo de 1990 es de 850.119 indígenas, el 9,11% de la población total del país (9.319.605), y que según el censo del año 2001, la población que se declara indígena es de 830.418, se puede constatar una disminución relativa de la población indígena en el transcurso de la última fase intercensal (1990-2001), y que pasaría a ser el 7,56% de la población total del país (11.247.634 habitantes)³.

3 Para nuestras estimaciones de población indígena, cfr. José Sánchez-Parga, *Población y pobreza indígenas*, CAAP, Quito, 1996. En base a proyecciones lingüísticas censales y desde una perspectiva geográfica Gregory Knapp (*Geografía quichua de la Sierra del Ecuador*, Abya-yala, Quito, 1987) establece en términos maximalistas una población de 800.000 indígenas, un 8% del total de la población. Y León Zamos (*Estadísticas de las áreas de predominio étnico de la Sierra ecuatoriana*, Abya-yala, Quito, 1995), a partir de áreas predominantes indígenas, también en base al censo de 1990, calcula una población de 747.400 indígenas.

Cuadro 2

Población indígena lengua nativa y área geográfica

AREAS	Población indígena	Monolingüe Nativa	Bilingüe Nativa Española	TOTAL
Rural	680.586	119.835 (17,6 %)	377.141 (55,4 %)	496.976 (73 %)
Urbana	149.832	17.841 (11,9 %)	67.725 (45,2 %)	85.566 (57 %)
Total	830.418	137.676 (16,5 %)	444.866 (53,5 %)	582.525 (70 %)

FUENTE: Censo 2001

Elaboración: José Sánchez Parga

Se calcula que la mitad de la población indígena que se declara bilingüe tiene un conocimiento muy limitado de la lengua nativa, que no le permite sostener una conversación ni mantener un discurso más o menos largo⁴.

Un primer dato más general es que únicamente el 70% de la población indígena habla lengua nativa (monolingüe o bilingüe), lo que significa que casi un tercio de dicha población, el 30%, ya no habla su propia lengua aborigen. Pero lo más significativo de este fenómeno es que el 23% de esta población indígena en el área rural haya dejado de hablar su lengua nativa, precisamente en el lugar donde se reproduce culturalmente dicha población. Esto demostraría que la identidad étnica de la población, que se declara indígena no pasa ya necesariamente por su identificación lingüística.

Un segundo dato también muy significativo es el 57% de la población indígena, que habla lengua nativa, como monolingüe o bilingüe, en el área urbana. Comparado con los datos precedentes demuestra que el indígena conserva más difícilmente su lengua aborigen en las ciudades que en el sector rural de sus comunidades. Aunque el actual nivel de reproducción de la lengua nativa en el área urbana, relativamente alto, puede estar actualmente condicionada por un asentamiento todavía reciente de una generación indígena migrante en las ciudades.

4 Son declaraciones recientes de responsables y promotores de la educación intercultural bilingüe, pero que concuerdan con los resultados de investigaciones precedentes. Cfr. José Sánchez-Parga, 1991; 2002.

Pero es muy probable que este porcentaje de la lengua nativa disminuya bruscamente con la próxima generación, que además habrá sido escolarizada ya en el mismo sector urbano, y al margen de los programas de educación bilingüe.

Ahora bien, en tercer lugar, si se comparan los datos precedentes, referidos a la población indígena de la Sierra, con los datos de la región de la Amazonía, resulta que de la población indígena total (162.868) el 85,8% (139.731) de la población indígena amazónica conserva la lengua nativa (en condición de monolingüe o bilingüe). Esta diferencia se explica por el factor de la escolarización y el factor de aculturación, más antiguos y más influyentes entre las poblaciones indígenas de la Sierra.

Cuadro 3

Regiones de población indígena y lengua nativa. Sierra

Provincias Sierra	Población Total	Población Indígena		Lengua Nativas	
Azuay	587.473	20.733	(3,5%)	10.429	(1,7%)
Bolívar	166.059	40.094	(24%)	23.719	(14%)
Cañar	202.786	33.776	(16,6%)	24.601	(12%)
Carchi	150.142	4.263	(2,8%)	1.804	(1,2%)
Cotopaxi	342.445	84.116	(24,5%)	54.478	(16%)
Chimborazo	395.716	153.365	(38,7%)	130.745	(33%)
Imbabura	337.393	86.986	(38,7%)	65.805	(19,9%)
Loja	396.650	36.525	(25,7%)	4.482	(1,1%)
Pichincha	2.345.843	95.380	(4%)	47.025	(2%)
Tungurahua	433.203	64.708	(14,9%)	30.461	(7%)
TOTAL SIERRA	4.924.507	619.946	(12%)	393.549	(7,9%)

FUENTE: Censo 2001

Elaboración: José Sánchez Parga

La población indígena que habla lengua quichua en su mayoría, 63,78%, se concentra en tres provincias de la Sierra (Cotopaxi, Chimborazo e Imbabura), mientras que el 36,22% restante se asienta en las otras 7 provincias.

Llama también la atención el 17,6% de población indígena monolingüe, que sólo habla lengua nativa en el área rural, y que sería parte del sector sin instrucción escolar, o con una muy débil alfabetización. Aunque igualmente sorprende que un 11,9% de población indígena monolingüe, que sólo habla lengua nativa, pueda sobrevivir marginalmente en las áreas urbanas.

b. Cambios lingüísticos y de bilingüismo

De la población de la Sierra, que se declara indígena, sólo el 63,5% habla lengua nativa (monolingüe o bilingüe); el 36,5% habría dejado de hablarla. Esta diferencia, y las que pueden observarse entre las distintas provincias de la Sierra, se encontrarían muy determinadas por elevado porcentaje de población indígena asentada en las áreas urbanas, donde ya no se habla lengua nativa. Corroboraría esta explicación el hecho de la región amazónica (162.858 indígenas), donde el asentamiento disperso de población rural es mucho más grande, mientras que el asentamiento urbano de la población indígenas es mucho más reducido, y donde sólo un 14,2% no habla lengua nativa: 23.137 contra 139.731 indígenas que hablan lengua nativa (monolingüe o bilingüe).

Si la urbanización de la población indígena, su creciente desplazamiento de las comunidades campesinas de origen, espacios privilegiados de la reproducción cultural étnica, constituye un factor decisivo tanto para el desarrollo del bilingüismo (lengua nativa y español), como para el progresivo abandono de la lengua nativa, quizás no menor es la influencia en este mismo proceso de la instrucción escolar.

Cuadro 4

Población Indígena: áreas y niveles de instrucción escolar

AREAS	Población Indígena <5 años	Primaria	Secundaria	Universidad
Urbana	68.134	38.724 (56%)	14.378 (21,1%)	3.370 (4%)
Rural	278.923	176.141 (63%)	28.092 (10,4%)	2.724 (0,9%)
Total	374.057	214.865 (62%)	42.470 (12,3%)	6.094 (1,7%)

FUENTE: Censo 2001

Elaboración: José Sánchez Parga

Mientras que más del 81% de la población indígena en el área urbana se encuentra escolarizada (19% no escolarizada) en los distintos niveles de instrucción, sólo un 74% (contra un 32% no escolarizada) de dicha población está escolarizada en las áreas rurales. A ello hay que añadir las elevadas tasas de deserción en las áreas rurales, a diferencia del área urbana, entre el nivel de la educación primaria y la secundaria: lo que comporta una deficiente alfabetización y correspondientemente un bilingüismo muy elemental o precario. Respecto del acceso a la universidad de la población indígena, sólo un 1,7%; el 40% de los que ingresan del área rural terminan la educación superior, a diferencia del 50% de la población procedente del área urbana.

Según datos del Cuadro IV un 24% de la población indígena en edad escolar no está escolarizada: 32% en el área rural y 19% en el área urbana.

Cuando se compara la estructura lingüística de la población indígena con su estructura educacional se observan correspondencias significativas. El 24,1% de la población indígena que no está escolarizada equivaldría al 24% de esa misma población analfabeta que aparece en el censo del 2001; mientras que la población alfabetada, el 75% corresponde a la suma de los diferentes niveles de instrucción completa: 61,9% de primaria, 12,3% secundaria, 1,7% de acceso a la universidad: un total de 75,9%.

Estos datos guardan una cierta relación con las condiciones de alfabetismo y analfabetismo de la población indígena, de la cual sólo un 75,8 % (455.389) declara que sabe leer y escribir, contra un 24,2 % de población indígena analfabeta (143.984.). La correlación entre bilingüismo y analfabetismo mostraría que la alfabetización, superior al bilingüismo en un 12,3 %, sería un factor de pérdida de la lengua aborigen. "Corroborándose así la influencia señalada por la instrucción en general. Fenómeno éste que ha sido observado entre los resultados de otras investigaciones anteriores"⁵.

5 Cfr. José Sánchez-Parga, *Educación y bilingüismo en la Sierra Ecuatoriana*, CAAP, Quito, 1991.

La diferencia entre la población que se declara indígena y la que dice hablar una lengua aborígen, señala cuánta población indígena refuerza su identidad étnica con una identificación lingüística, de la misma manera que la población que se declara indígena sin hablar una lengua aborígen muestra la fuerza de su identidad étnica, aún sin contar con una identificación lingüística correspondiente. Este fenómeno no puede ser desligado del número creciente de población ecuatoriana (9.234.741), que en el último censo del 2001 se identificó como mestiza (82%). Por otro lado, de acuerdo a resultados de recientes investigaciones sobre el proceso de ‘descomunalización’ de la comunidad indígena, matriz sociológica de su reproducción cultural, “cabe suponer que no sólo la reducción del uso de la lengua aborígen, sino también el abandono de este referente de identificación indígena podría acelerarse en el curso de la presente década”⁶.

En conclusión, cabe sostener que tanto las transformaciones socioculturales de las poblaciones indígenas, su creciente integración a la sociedad nacional por medio sobre todo de la migración del campo a la ciudad, y finalmente la amplia y progresiva escolarización, con un mayor acceso a la educación media y hasta superior, todo ello ha contribuido a operar un cambio lingüístico visible en un triple fenómeno: paulatino abandono de la lengua nativa, aumento relativo del bilingüismo y un significativo nivel de monolingüismo residual del idioma nativo.

Análisis de los datos estadísticos de los censos han proporcionado un acercamiento muy general a los procesos lingüísticos y cambios étnico culturales asociados a aquéllos, sin embargo, tal información estadística censal pasa por alto la diversidad de ritmos y tendencias, que dichos cambios y procesos presentan en las microfísicas de cada región y hasta de cada provincia, así como los niveles de conservación de la lengua nativa o del bilingüismo. Hay sobre todo en la Sierra áreas rurales, donde los cambios étnico culturales se encuentran estrechamente asociados al cambio lingüístico, mientras que en otras zonas ambos procesos se presentan más bien diferenciados: o bien el cambio étnico-cultural

6 Cfr. José Sánchez-Parga, *Crisis en torno al Quilotoa. Mujer, cultura y comunidad*, CAAP, Quito, 2002.

es más rápido que el cambio lingüístico, o bien por el contrario este se muestra mucho más acelerado que aquél. De la misma manera, el Censo sólo recoge y cuantifica el monolingüismo y el bilingüismo, pero no llega a estimar en qué medida el monolingüismo es hoy producto casi exclusivo de analfabetismo, ni tampoco cuales son las competencias y las performances en el uso de la lengua nativa y del español en el caso del bilingüismo; o en otras palabras, cuales son los niveles de lecto escritura (o de racionalidad gráfica, diría Goody) en ambas lenguas.

2. Estrategias bilingües

a. Familia y Comunidad

Mientras que hasta hace poco más de una década hubiera sido muy difícil diferenciar las posiciones de las comunidades de aquéllas adoptadas por las familias indígenas respecto de la escolarización o de la educación bilingüe intercultural, hoy en cambio no sólo pueden observarse disposiciones, valoraciones e intereses divergentes entre la familia indígena y la comunidad, sino incluso contrapuestos sobre estos temas. Lo que no excluye que todavía hoy en muchos casos familias indígenas y la comunidad como tal sigan coincidiendo, ya sea porque ésta sintetiza e integra las comportamientos y estrategias de las familias, o bien porque éstas siguen reconociendo la autoridad de la comunidad para orientar y regir las estrategias y proyectos educativos y en materia de lengua.

De hecho, hasta hace algo más de una década los mismos comportamientos lingüísticos y educativos regulaban la comunicación al interior de la familia como al interno de los espacios comunales. El uso del quichua en las comunidades indígenas más tradicionales podía tener una frecuencia del 100% y en la familia del 93%, o viceversa. Por lo general, tanto las familias como las comunidades indígenas compartían una misma estructura normativa y valorativa, coincidiendo en los mismos usos lingüísticos; aunque ya entonces se observaban divergencias excepcionales en las comunidades de algunas áreas rurales de la Sierra, donde, por ejemplo, el bilingüismo empleado en el hogar podía tener

una frecuencia del 61,5% y un 11,5% en la comunidad; o bien el español podía ser empleado en un 88% en la comunidad y un 26% en la familia⁷.

Desde hace poco menos de una década encontramos una mayoría de comunidades, que hacen del uso de la lengua nativa un factor de cohesión social y de identidad cultural, promoviendo la educación bilingüe como una forma de reforzar la lengua aborigen e imponiendo el uso de ésta en los espacios de la comunicación en la comunidad. Por el contrario, una tendencia parece generalizarse, según la cual cada vez son más numerosas las familias que dentro de una doble estructura normativa supeditan el orden simbólico, con su visión más idealizada de la sociedad y cultura tradicionales, al orden estratégico, en respuesta a las exigencias y estímulos de una realidad que apremia a los cambios, incluso a costa de las tradiciones. Así, en el tema lingüístico las familias privilegian predominantemente el uso del castellano o un bilingüismo más frecuente al interior del hogar, y en algunos casos preferirán para los hijos las escuelas fiscales o nacionales, de enseñanza en español, en lugar de las escuelas indígenas o bilingües interculturales. Pero mientras que en sus opciones lingüísticas las familias privilegian el futuro de los hijos, su inserción en la sociedad nacional mestiza, la comunidad y sus dirigentes combinan una valoración tradicional de la lengua nativa con una interpelación e ideología políticas.

Por bilingüe se entiende educación en quichua. Ahora bien, al presuponer que la enseñanza de la escuela está asociada a la lengua española y su aprendizaje, se tiende a valorar ésta, ya que es la que 'sirve' y la que más se 'necesita'; de otro lado, al presuponer también que la escuela está asociada al aprendizaje y desarrollo de la lectura y escritura, la opinión más generalizada en un amplio sector de familias indígenas es que el quichua no es para leer y escribir. A esto hay que añadir una crisis más reciente de la misma instrucción escolar en el medio de las comunidades y familias indígenas, embargadas por una gran frustración ante las expectativas de progreso y desarrollo que la escuela y la educación lejos de cumplir parecen más bien haber traicionado. De hecho, la mayor o menor instrucción escolar no parece haber beneficiado al indígena en su

7 Cfr. José. Sánchez-Parga, 1991, p. 337ss.

mejor integración laboral y profesional a la sociedad nacional. Aunque lo que esté fundamentalmente en cuestión no sean tanto los niveles de instrucción cuanto la calidad de dicha educación escolar de la mayor parte de la población indígena.

En este contexto interviene una representación discriminatoria cada vez más marcada de la educación indígena bilingüe, percibida como educación para indígenas, y que hoy sería visualizada más intensamente como una forma de diferenciación encubierta. Así como se valoró el bilingüismo y la educación bilingüe hace más de dos décadas, cuando formaba parte de las reivindicaciones indígenas y de las ofertas de escolarización por parte del Estado, actualmente el bilingüismo y la educación bilingüe aparecen contagiados por el mismo descrédito y fracaso de la instrucción escolar en el medio de las comunidades indígenas. En la actualidad, es ya la mayoría de las familias indígenas comuneras que se muestran contrarias a la educación indígena y en concreto al programa de Educación Bilingüe Intercultural, y aquéllas que pueden, envían a sus hijos a la escuela en castellano.

Finalmente, el proceso de ‘descomunalización’ de la comunidad indígena, con el debilitamiento de sus autoridades y la crisis o liquidación de las tradicionales instituciones comunales, han hecho que la misma comunidad ya no desempeñe función alguna en las orientaciones y estrategias educativas y lingüísticas, las cuales forman parte cada vez más de las iniciativas familiares y hasta individuales.

b. Escuela y Educación

La educación bilingüe en general adolece de dos condicionamientos generales: uno tiene que ver con la ausencia de un modelo pedagógico, el cual afecta la instrucción escolar a nivel nacional, y el otro se refiere a la formación docente y métodos pedagógicos que precarizan la escuela en general y la educación indígena particularmente en los medios rurales e indígenas.

De manera más específica, la educación bilingüe en las escuelas de comunidades indígenas se encuentra sujeta a dos factores limitantes. Uno de orden ideológico, que asocia la educación en lengua nativa a la conservación y reforzamiento de la cultura tradicional, cuando dicha

asociación es en principio muy problemática, y en la práctica ha tenido consecuencias muy serias, al enfrentarse en la actualidad con transformaciones culturales tan profundas como aceleradas. Aunque no sea el caso de abordar aquí el problema de las relaciones entre lenguaje y cultura uno de los más complicados que existen, baste dejar constancia de las dificultades que entraña su tratamiento educacional y su instrumentalización para una política cultural por parte de las organizaciones indígenas⁸.

Al atribuir, en cambio, a la enseñanza y aprendizaje del español una función intercultural, convirtiendo el castellano como medio de comunicación y apertura intercultural, se ha generado la paradójica situación de que las familias indígenas dejen de hablar el quichua o disuadan su uso a sus hijos, precisamente con la intención de facilitarles su comunicación y apertura con la sociedad mestiza. El problema así planteado es que la escuela (bilingüe) no produce una sociedad bilingüe, sino una sociedad bilingüe es la que hace efectivamente bilingüe a la escuela.

Otro factor limitante de la educación bilingüe es de orden pedagógico, y tiene que ver con una de las disposiciones educativas más incoherentes e injustificadas que es la de enseñar en una lengua (castellano o quichua) sin un aprendizaje de su gramática. Una de las consecuencias de este fenómeno es que los estudiantes egresados de la educación secundaria sólo son capaces de escribir una lengua hablada, producciones orales, pero incapaces de elaborar un texto o discurso escrito.

Consecuencia de esta doble instrumentalización política e ideológica de la enseñanza bilingüe ha sido una enseñanza y aprendizaje muy deficientes de la lengua nativa. Se ha reducido la educación bilingüe a enseñar en una lengua nativa, pero se ha olvidado o no se ha sabido enseñar la lengua nativa; por consiguiente, al no conocerse

8 Claude Lévi-Strauss (*Anthropologie Structurale*, Plon, Paris, 1958/1974, p. 78), sin profundizar el tema, se refiere ya al hecho que “se puede tratar el lenguaje como un *producto* de la cultura... Pero en otro sentido el lenguaje es una parte de la cultura” (ibíd.).

ni mucho menos ejercerse y practicarse habitualmente las formas gramaticales de la lengua, el estudiante indígena no adquiere, ni mucho menos desarrolla las formas lógicas de la lengua y una dominio de ella⁹.

Todas estas opciones de la educación bilingüe en el medio indígena han sido tomadas al margen de los estudios pedagógico lingüísticos mejor elaborados y más ampliamente sostenidos, y según los cuales la lengua hablada y la escrita no son una misma expresada de dos formas diferentes, sino que son dos distintas; “diferencia ésta también intelectual, ya que no se trata de una misma realidad mental expresándose por dos medio diferentes, sino de dos realidades mentales diferentes”¹⁰.

Esta situación educativa adolece a su vez, primero, de la disposición suficiente de maestros y profesores quichua hablantes; segundo, lo que es peor, de la elaboración de una pedagogía o educación bilingüe, que fuese más allá de enseñar en dos lenguas (lo que ni siquiera se consigue bien, por el defecto gramatical mencionado más arriba), para tratar de manera más metodológica la enseñanza de dos lenguas; en tercer lugar, las políticas y programas de educación bilingüe parecen haber compartido la mencionada opinión de las familias indígenas, de que la lengua aborígen no es para leer y escribir, y, por consiguiente, ni se enseña, ni se aprende. De hecho, un rediseño curricular para la Educación Intercultural Bilingüe propuesto por el mismo Ministerio de Educación y Cultura expresamente excluye el estudio de la gramática para el aprendizaje de las lenguas: “Al igual que en el caso de la lengua indígena, el conocimiento y manejo de la lengua española no implica

9 Lo que pudimos constatar hace casi dos décadas sigue siendo un problema actual. Una muestra muy numerosa y amplia de textos – tesis escritos por los indígenas egresados de la educación secundaria prueba la falta de pensamiento causal, hipotético, concesivo. Cfr. José Sánchez-Parga, *Conocimiento, aprendizaje y comunicación en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1987.

10 Cfr. Louis Not, *Les pédagogies de la connaissance*, Privat, Toulouse, 1979, p. 244; R. Thabault, *L' enfant et la langue écrite*, Delagrave, Paris, 1974, p. 11.

el aprendizaje de la gramática”¹¹. Tal horror educativo no hace más que establecer oficialmente lo que ya se venía practicando.

El gran error de la educación bilingüe, tal y como se ha desarrollado en Ecuador desde hace casi dos décadas, es suponer que la enseñanza y aprendizaje EN quichua (primera lengua o lengua materna) facilita la enseñanza y aprendizaje EN castellano. Lo que sí es cierto pero se ha ignorado en la práctica es que el aprendizaje DE una (primera) lengua facilita el aprendizaje DE una segunda lengua.

La confusión ha consistido en no diferenciar la educación EN una lengua, la enseñanza y aprendizaje EN quichua y castellano, y la enseñanza y aprendizaje DEL quichua y castellano. No basta saber hablar una lengua, es necesario también conocerla, comprenderla y explicarla en sus usos, para comprender y explicar la realidad en dicha lengua y desde ella.

La educación bilingüe parece haber olvidado o descuidado el hecho de que no sólo hablamos una lengua, sino que también pensamos en ella. Es este gran defecto de la educación bilingüe el que da cuenta de que los indígenas hablen su lengua materna, pero tengan un uso comunicacional muy limitado de ella, y no hayan desarrollado un racionalidad gráfica tanto en quichua como en castellano.

Esto explica así mismo, por qué la relación con su lengua nativa sea tan poco valorativa y normativa, ya que no son capaces de comprender y explicar con ella la realidad, ni mucho menos son capaces de un ejercicio performante o creativo con su propia lengua. Simplificando, se podría decir que el indígena es sujeto sujetado a un habla, sin ser su actor lingüístico.

Finalmente, esto explica también el semi bilingüismo y el fácil abandono de la lengua nativa, que se ha observado en las investigaciones recientes sobre esta problemática, aunque sería necesario precisar mucho más los estudios para mejor conocer: a) las relaciones valorativas y normativas del indígena con su lengua materna y con su segunda len-

11 MINISTERIO DE EDUCACION Y CULTURAL, *Modelo y Currículo para la educación básica de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe*, Decreto Ejecutivo, 1992, p. 54.

gua, y b) cuáles son los comportamientos correspondientes a cada una de las lenguas en la población bilingüe.

Se ha supuesto el uso de la lengua materna en función de un mejor rendimiento escolar, sin embargo, un modelo pedagógico muy deficiente, más basado en la enseñanza que en el aprendizaje, relega a un segundo plano todo el rendimiento pedagógico de la lengua materna, ya que reduce las capacidades y competencias expresivas y comunicacionales del niño en la escuela en lugar de desarrollarlas en su lengua nativa.

La educación bilingüe en la escuela indígena no parece haber procesado un principio fundamental del bilingüismo según el cual la situación más usual para la mayor parte de la gente es conocer ya muy bien una lengua, cuando se procede a aprender una segunda; pues el modo como se adquiere una segunda lengua difiere del modo como se adquiere la lengua materna. Ahora bien, ‘el hecho de que la lengua aborigen propiamente no se aprenda porque se adquiere, no significa que se deba excluir el aprendizaje de su gramática’¹².

Estos defectos de la educación bilingüe en el medio indígena tienen dos consecuencias. En primer lugar, y resultado de las carencias o errores pedagógicos señalados, un semi lingüismo o semi bilingüismo, que refleja un conocimiento muy elemental y usos muy deficientes tanto de la lengua nativa como del español; en este sentido, cabe preguntarse si en tales condiciones de instrucción escolar una educación no bilingüe podría garantizar un nivel educativo mucho mejor¹³. En segundo lugar, consecuencia de las transformaciones culturales mencionadas, se ha producido un bilingüismo transicional, que responde menos a un mayor conocimiento y uso de ambas lenguas que a una transición del monolingüismo quichua al monolingüismo castellano. Esta tendencia hacia el monolingüismo castellano, “precisamente en aquellas zonas donde

12 Cfr Tove Skutnabb-Kangas, *Bilingualism or not. The Education of Minorities*, Multilingual Matters, London, 1981, p. 48.

13 Una investigación realizada en base a encuestas cruzadas con pruebas de lecto escritura ha mostrado, que son muy diversos los niveles de bilingüismo entre la población indígena, pudiendo ser muy elemental el conocimiento en ambas lenguas. Cfr. José Sánchez-Parga, 1991.

la educación bilingüe intercultural se ha mostrado más intensa, es un fenómeno constatado incluso por los promotores de la EBI¹⁴.

Conclusión

Como se señalaba en la introducción de este estudio, si los procesos lingüísticos y las estrategias bilingües no son ajenos al contexto socioeconómico y cultural de las poblaciones indígenas, mucho menos descontextualizables son la institución escolar y los procesos de la educación indígena de una población, que no sólo carece de aquellas mediaciones educativas, que condicionan la eficiencia y rendimiento del mismo hecho educativo, sino que además se encuentran muy influidas por una violenta precarización de sus condiciones de vida.

Fenómeno muy ilustrativo de esta situación es que, a pesar de la amplia y densa cobertura escolar y de programas educativos desplegados en la zona durante las dos últimas décadas, el analfabetismo en el área de las comunidades indígenas no se ha reducido más que a la mitad.

Cuadro 5

Evolución del analfabetismo (Pobl. <10 años)

Resto Parroquias	Población	1982		2001	
Guangaje	4.426	3.513	(70%)	4.863	1.990 (41%)
Isinliví	1.860	1.162	(62%)	2.128	683 (32%)
Zumbahua	5.630	3.980	(72%)	7.337	2.787 (38%)

FUENTE: Censos 1982; 2001. INEC.

Dos datos son muy elocuentes respecto de la zona estudiada por las mencionadas investigaciones durante las dos últimas décadas (provincia del Cotopaxi, sierra central del Ecuador). Las parroquias de Zumbahua y Guangaje (provincia de Cotopaxi) presentan durante el periodo intercensal de 1980 a 2001 un crecimiento poblacional del 1,5% y 0,3% anual respectivamente. Esta crisis demográfica se debe menos a un descenso de la

14 Fernando Garcés, *Situación de la educación intercultural bilingüe en Ecuador*, (Documento encargado por el PROEIB Andes y Banco Mundial), 2004, p. 30.

natalidad cuanto, sobre todo, a un despoblamiento de las comunidades por efecto de la migración; lo que representa otro aspecto del fenómeno, que hemos denominado ‘descomunalización’ de las comunidades indígenas.

Cuadro 6

Evolución Demográfica Areas Rurales Indígenas

Zumbahua	1982	2001	Tasa Crecimiento
Cabecera Parroquia	283	798	5,6%
Resto Comunas	8.411	11.097	1,5%
TOTAL	8.694	11.895	1,7%
Guangaje	1982	2001	Tasa Crecim.
Cabecera Parroquia	295	275	-0,9%
Resto Comunas	6.632	7.029	0,1%
TOTAL	6.927	7.304	0,3%

FUENTE: Inec. Censos Nacionales, 1982, 2001.

En las áreas rurales indígenas las cabeceras parroquiales son centros de aglomeración tendientes al mestizaje, mientras que el resto de la parroquia corresponde al asentamiento disperso de las comunidades indígenas. Las parroquias de Zumbahua y Guangaje son muy representativas de las variaciones de una misma constante demográfica de despoblamiento de las comunidades indígenas.

Otro dato significativo, que no puede ser dissociado del anterior, que se trata de las dos parroquias rurales con predominio de población indígena, que tienen los índices de pobreza más elevados del país; lo que aparece cuando se comparan con los de las otras provincias de predominio indígena más pobres en la Sierra y en la Amazonía.

Cuadro 7

Pobreza indígena: Cotopaxi y otras provincias

Zonas Indígenas	Pobreza crónica	Pobreza/Ingresos	Nec. Basicas.Ins.
Cotopaxi	78/100	83/100	92/100
Promedios Prov. Ch. Imb. Past. Napo	67/100	74/100	84/100

FUENTE: José Sánchez Parga, *Población y pobreza indígena*, 1986

Las extremas condiciones de pobreza de las comunidades indígenas han contribuido a precarizar no sólo las condiciones de escolarización en general, sino también una pedagogía nacional ya muy deficiente, y de manera más particular aquellos programas de educación indígena o de educación bilingüe intercultural, que hubiesen requerido tanto maestros y profesores con una formación más especializada cuanto métodos pedagógicos y lingüísticos mejor elaborados e implementados.

El programa de Educación Intercultural Bilingüe promueve una imagen e identidad indígenas muy asociadas a la lengua aborígen (el quichua) y a una versión o concepción de la tradicional cultura andina, que no sólo es rechazada por las familias, sino también por los mismos indígenas. En este sentido, los indígenas de las comunidades estarían rechazando no tanto su condición de indígenas, cuando una identificación indígena más bien impuesta. A este rechazo hay que añadir otro referido al mismo programa educativo EIB, tan ideológicamente sobrecargado y sobrecondensado de un indigenismo, que en parte oculta, pero también agrava sus deficientes calidades pedagógicas y educativas. De hecho la EIB se promocionó más como propuesta alternativa que su real calidad educativa, con la consecuencia de que aquélla terminó perjudicando ésta.

Finalmente, se debe tener en cuenta un enorme equívoco, que además de afectar los procesos y transformaciones culturales por los que atraviesa la comunidad andina, se encuentra incluso reforzado por la ideología culturalista del programa EIB: se supone que la aculturación de las poblaciones indígenas resulta de la interculturalidad con la sociedad blanco mestiza, ignorando con ello el efecto de devastación cultural que la sociedad de mercado ejerce sobre ambas culturas.

Cuando tanto se ha insistido, desde el indigenismo y quizás más aún desde la educación bilingüe intercultural, en identificar al indígena con su lengua y con su pertenencia a una comunidad, hay que interrogarse qué significa para el indígena ser indígena al interior de los actuales procesos lingüísticos, desde sus mismas estrategias lingüísticas, y dentro de los cambios culturales.

Según esto, frente a tales situaciones lingüísticas (progresiva reducción del empleo del quichua), educativas (bajos niveles y de calidad de la escolarización), socioeconómicas y sobre todo culturales de las poblaciones indígenas de las comunidades andinas, surge una ‘individualización’ de las poblaciones indígenas: ¿qué es ser indígenas o qué significa ser indígena hoy? ¿En razón de qué o por referencia a qué se define o identifica un indígena en cuanto tal? La cuestión así planteada tiene mucha relación con los ambiciosos programas de Educación Bilingüe Intercultural, que han sostenido un discurso muy interrelativo sobre la identificación del indígena y su cultura con el uso y conservación de las lenguas aborígenes.

CAPÍTULO III

Qué es y significa ser indígena para el indígena

Planteamiento del problema

Tanto la mentalidad colonial, por razones tributarias y administrativas, como el Estado nacional por razones censales, de desarrollo o de políticas públicas, sólo se interesaron en saber quienes eran indígenas, para contabilizar las diferencias entre ellos y los que no lo son, pero también para reproducir una visión y división de la sociedad. Por eso la inteligencia administrativa, numeral y estadística nunca se preocupó por saber qué es ser indígena para los indígenas.

Tres investigaciones recientes han convergido en el planteamiento de un problema: ¿qué es ser indígena (hoy) para los indígenas en el Ecuador? La investigación ya publicada sobre el movimiento indígena ecuatoriano: *La larga ruta de la comunidad al partido* (2007), ha puesto de manifiesto el proceso de integración de las poblaciones indígenas al Estado y sociedad nacionales. Otra investigación sobre la progresiva ‘individualización’ del indígena asociada a la progresiva ‘descomunalización’ de sus condiciones sociales muestra el nivel de incorporación del indígena a la sociedad ‘moderna’. Finalmente, otro estudio sobre cambios lingüísticos y estrategias bilingües en la comunidad andina destaca junto con la amplitud y profundidad de las transformaciones culturales de la población indígena, una lenta pero inexorable pérdida del uso de la lengua quichua.

Estas tres indagaciones han contribuido a identificar y centrar un problema, que si bien no es nuevo, presenta relevancias y urgencias muy actuales: ¿qué es ser indígena (hoy) para el indígena? Esta cuestión muy bien podría ser complementada y completada con otra: ¿qué es ser indígena para quienes no son indígenas en el Ecuador actual? La razón para este interrogante adicional se justifica porque la identidad de su condición indígena se encuentra condicionada para el mismo indígena por su identificación por parte del 'otro', blanco o mestizo. Esto mismo, la manera cómo el blanco mestizo identifica al indígena, revelaría la representación de su propia identidad, la cual no dejaría de estar condicionada por la presencia del indígena compartiendo la misma sociedad. En otras palabras, en qué medida quien se reconoce mestizo reconoce su propia identidad intercultural, o pluralidad cultural al interior de su propia cultura e identidad; es decir, en que medida lo indígena es ese 'otro', pero parte de su propia identidad. O bien por el contrario se representa lo indígena como una cultura o identidad tan extraña y exterior como ajena.

La pregunta ¿qué es un indígena? nunca se plantea al margen de una condición colonial y de relaciones coloniales ni por parte del mismo indígena, ni de quienes no son indígenas. En este caso, la respuesta a dicha cuestión nunca será ajena a la relación del indígena con su propia condición colonial; es decir, se trata reindagar en qué medida y de qué modo las condiciones del indígena en la actual sociedad nacional se encuentran expresadas en su modo de reconocerse (o no reconocerse) en cuanto indígena.

De manera más específica hay que interrogarse en qué medida el referente cultural no haría más que sustituir el referente racial para la identificación e identidad del indígena, haciendo de la cultura un criterio étnico con un carácter tan metasocial como metahistórico. Cuando de hecho el cambio cultural es un fenómeno tan sociológico como sujeto a las transformaciones de la historia.

Desde tres horizontes se puede plantear qué significa ser indígena para un indígena andino en el mundo actual. En primer lugar, la cuestión surge ya en los albores de la conquista y colonización españolas, a partir de dos concepciones muy diferentes interpretadas por dos cronis-

tas muy representativas de una distinta experiencia indígena: Garcilaso de la Vega, el Inca, y Guamán Poma de Ayala. Las dos interpretaciones de la condición indígena son tan originarias y originales como paradigmáticas, pudiendo contribuir a una precisa comprensión de esta misma problemática en la actualidad.

En segundo lugar, ya en estos dos autores aparece la comunidad (en cuanto modelo social) y la comuna (en cuanto territorio) indígenas, el *ayllu* o *sapsi* (*capci*), junto con la lengua como las dos dimensiones o matrices de lo que hoy definiríamos como cultura andina; siendo en referencia al valor significante de ambos fenómenos, que se define la identidad indígena. Ahora bien, esta definición de la identidad indígena resultaría hoy extremadamente problemática ante la desaparición de la comunidad, lo que denominamos la terminal ‘descomunización’ de la comunidad andina, fenómeno ya dramáticamente sentido por Guamán Poma, y la lenta pero progresiva e irreversible desaparición del uso de la lengua quichua. Frente a la destrucción de los dos referentes de la identidad indígena, los que diferencian significativamente la condición étnica, la pertenencia a una comuna o comunidad y la lengua quichua, ambos cronistas andinos reaccionan de distinta manera: Guamán Poma resistiendo a la homogeneización e indiferenciación del mestizaje, mientras que para Garcilaso de la Vega el reconocimiento de su identidad de indio es parte de su cultura mestiza.

En tercer lugar, interrogarse sobre la identidad indígena, sobre lo que significa ser indígena para un indígena, cobra hoy una cierta vigencia y actualidad no sólo por los dos planteamientos anteriores y porque hasta ahora, como siempre en el pasado, no ha interesado conocer más que el número de indígenas, quiénes eran y no eran indígenas, sino sobre todo porque hoy las mismas poblaciones se encuentran sujetas a un profundo proceso de mestizaje y cambio cultural, ideológicamente asediadas por el síndrome identitario de la posmodernidad, y por un discurso sobre la interculturalidad, que de una u otra manera afectan y confunden el sentido o lo que significa ser indígena para el indígena. Pero a condición de considerar que el mestizaje ‘moderno’ no es tanto producto de intercambio con la(s) otra(s) cultura(s), cuanto efecto

homogenizador del mercado sobre todas ellas tendiente a eliminar las diferencias entre ellas.

1. Ser indio e indígena en el discurso del 'otro'

a) *Descubrimiento del indio*

Ya en la crónica del primer viaje del descubrimiento Cristóbal Colón designaba a estos hombres y estas gentes, habitantes de las tierras a las que llegaba como estos indios¹. Es en base al supuesto de que se trata de las Indias Orientales, que Colón la llama tierra de indios, y al idioma de sus poblaciones lengua de indios; y así se refiere a los indios de estas islas (p. 46). La invención o descubrimiento del indio y tal apelativo fue pues resultado de un equívoco, pero que sirvió para designar durante siglos a ese nuevo 'otro'.

Después serán los primeros cronistas españoles como Alvar Núñez Cabeza de Vaca, cuyo relato data de 1527, que adoptan el apelativo y siguen hablando de indios en referencia a las poblaciones recién descubiertas². En la crónica de un autor muy posterior (1547-1553) como es Cieza de León la categoría de indios será el genérico aplicado a las más diversas poblaciones de los Andes³.

La designación de indios sería desde entonces generalizada a todos los pueblos del actual continente americano, incluidas todas las diversas tribus de América del Norte, y seguirá siendo el apelativo durante los cuatro siglos siguientes. En este sentido, se puede sostener que si el 'descubrimiento' inventó y descubrió al indio, la Colonia siguió llamando indios a todas las poblaciones diferentes de los españoles y mestizos; y finalmente los modernos Estados nacionales y republicanos surgidos de las independencias americanas continuaron identificando

1 Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997.

2 Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y Comentarios*, Espasa-Calpe, Madrid, 1971.

3 Cieza de León, *La Crónica del Perú*, Espasa-Calpe, Madrid, 1962.

como indios a toda la población diferente de los blanco mestizos dentro de la misma sociedad nacional, aunque más o menos integrados a ella.

Quizás es el más reciente proceso de incorporación de los indios a la sociedad nacional, que inducirá un cambio de nombre o de categoría, para identificar a los indios como indígenas. Este concepto antropológico de indígenas se encuentra muy influido por el neindigenismo de los años setenta y el desarrollo en los países andinos de los estudios antropológicos. Cabría suponer si en los últimos años no tendría lugar un proceso ulterior, al cabo del cual los indígenas dejarían de reconocerse con el apelativo de indígenas, para identificarse cada vez más conscientemente con sus nombres propios más originarios y legados por la tradición histórica: shuar, achuar, quichuas, otavalos, saraguos, salasacas, puruhás...

Según esto, el presente estudio se situaría precisamente en un momento de inflexión de la identidad indígena, que comienza a reconocerse por sus propios nombres y no por el nombramiento de los 'otros'.

b) Una identidad paradigmática: en el discurso colonial

Ante una primera cuestión a cerca del sentido de ser indígena para él mismo, cabría preguntarse muy paradójicamente, por un lado, si lo que significa ser indígena no es lo mismo para todos los indígenas, y por otro lado, si la búsqueda de este sentido es tan paradigmática que, planteada ya en los orígenes de la conquista y de la colonización del mundo andino, de manera análoga se plantea hoy cuando la modernidad y la sociedad de mercado inauguran una nueva colonización sobre las poblaciones indígenas. Según esto, el mestizaje que hoy impone la colonización del mercado sería análogo al impuesto por el Estado colonial: supresor de todas las diferencias. En cualquier caso, el indígena se encontraría sujeto a dos dinámicas opuestas: o bien integrado pero discriminado en su diferencia o bien asimilado por una eliminación de su diferencia.

Mientras que unos indígenas rehúsan su condición indígena, procurando en la integración a la sociedad blanco mestiza mejores condiciones de vida y, por consiguiente, una nueva identidad, diferente de la étnica, otros indígenas menos numerosos, que han logrado en cuanto indígenas una exitosa incorporación a la sociedad y cultura blanco mes-

tizas como intelectuales, profesionales o políticos, harán de su identidad indígena una valoración de su diferencia. En este caso se trata de indígenas reconocidos en su identidad por parte de la sociedad blanco mestiza, e incluso de indígenas que han hecho de su condición e identidad étnicas un valor agregado para una mejor integración en dicha sociedad. Distinto sería el caso de los indígenas que no se reconocen a sí mismos como tal, pudiendo quedar reducidos a la condición de indios anónimos.

Pero resulta obvio, que el reconocimiento del indígena en cuanto tal adopta una forma y sentido distintos, en la medida que el indígena se encuentre más o menos integrado a la sociedad y cultura blanco mestiza, y, por lo tanto, obligado a marcar y significar sus diferencias; a luchar por un reconocimiento de su diferencia. Por el contrario, el indígena en condición de relativa marginalidad de la sociedad y cultura blanco mestiza dominante sigue encontrando en sus diferencias socioculturales (en la comunidad y en la lengua) los referentes más concretos e inmediatos de su identificación en cuanto indígena.

Aunque la cultura tradicional en ninguno de los casos posea una fuerte eficacia interpeladora, puede servir de manera más o menos exitosa como un referente de identificación diferencial. Caso a parte es el de la población más numerosa de indígenas, que siguen viviendo y reproduciéndose en sus comunidades de origen, y por ello mantienen la adhesión a muchas de sus tradiciones culturales, las cuales siguen definiéndolos e identificándolos como indígenas. Así surge la doble paradoja actual del indígena que se reconoce e identifica como indígena en la modernidad de la cultura blanco mestiza y del indígena que, dentro del proceso de mestizaje, deja de reconocerse e identificarse como tal aun en el marco y en las condiciones de su cultura tradicional; y con ambos tipos coexiste el indígena que todavía integrado a sus comunidades mantiene su identidad étnica y cultural.

Estas diferentes y más generales versiones o experiencias de lo que significa ser indígena para él mismo no son nuevas en la historia del mundo andino, y se hallan ya representadas por sus dos cronistas más ilustrados y ejemplares: Guamán Poma de Ayala (1534) y Garcilaso de la Vega (1539).

Mientras que Guamán Poma tiene una doble descendencia indígena y no sólo reivindicó obsesivamente una ascendencia de nobleza incaica, sino que además se atribuyó un apellido español, de Ayala, el Inca Garcilaso de la Vega era un mestizo hijo de noble español y de madre inca. Guamán Poma profesaba un racismo radical, considerando que hay que ser “español puro yndio puro negro puro” (1128), y que el mestizaje terminaría por extinguir al pueblo indígena: “se acauan los Yndios y se an de acauar desde aqui de veynte años no abra yndio en este rreyno”⁴. Si desprecia y censura el mestizaje, es sobre todo porque lo considera como resultado de la violencia de los dominadores españoles sobre las mujeres indias, y porque en el mestizaje se disuelve la tradicional sociedad y cultura indígena andina. En otros términos, el mestizaje tal y como ocurre en el contexto colonial tiene el carácter inmoral de la dominación de una sociedad y cultura sobre la otra. En este sentido, y más allá de la lectura genética y racial de su obra, Guamán Poma juzga que no tanto el mestizaje cuanto su componente de dominación y homogeneización terminará liquidando la condición cultural del indígena.

Garcilaso de la Vega, por el contrario, representa más bien no sólo el elogio del mestizaje sino incluso una fuerte identificación indígena al interior del mismo; y aunque mestizo tanto por filiación genética como por compartir ambas culturas, la española y la andina, el Inca Garcilaso de la Vega no cesa de profesar su condición de indio. Se enorgullece tanto de ser mestizo como de ser indio; elogia una identidad al interior de la otra: nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser impuesto por nuestros padres y por su significación “me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él”. Es siempre su condición de indio con la que se identifica enfáticamente: “de lo cual yo, como indio Inca, doy fe de ello” (Libro I, cap. v, p.17); “indio, hijo de su tierra” (Libro I, cap.xix, p.45); “yo era natural de aquella tierra” (Libro II, cap. v, p. 70). Se siente e identifica como indígena no sólo por su pertenencia a una tierra y territorio, sino también

4 Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Siglo XXI, México, 1980.

por compartir solidariamente una comunidad de origen: “indio nacido entre indios” (Libro I, cap.xix, p. 46); y sobre todo por fidelidad a una tradición, es decir con todo aquello que le fue transmitido y que ha adquirido: “haber mamado en la leche aquestas fábulas y verdades como yo las mamé” (Libro II, cap. x, p. 83); “lo que mamé en la leche y vi y oí a mis mayores” (Libro III, cap. XXI, p. 165)⁵. Aunque Garcilaso llama a los mestizos “parientes de los indios” (Libro II, cap. XXX, p. 121), y los considera mis compatriotas (Libro. VI, cap. XXIX, p. 64), él se reconoce mestizo como todos los que nacieron de español e indígena, pero también porque comparte dos culturas; pero dentro de este mestizaje se identifica como indígena, ya que participa de las tradiciones culturales andinas pero no de las españolas.

La gran originalidad de Garcilaso, y lo que podría considerarse su aporte más singular a una problemática actual, consistió en haber reconocido el mestizo al interior de su condición de indígena, al mismo tiempo que reconocía al indígena al interior de su identidad mestiza. Era un mestizo que reivindicaba su identidad indígena, “natural de una tierra y de sus tradiciones, de todo lo que vi y oí en ellas”. Formulado en terminología más actual, Garcilaso descubre que la propia cultura es siempre interculturalidad, que como toda cultura es producto de interculturalidad, y que al interior de cada una hay diferentes culturas que luchan por el reconocimiento recíproco entre ellas. La interculturalidad no es pues una actividad ni algo que se hace, sino una cualidad de la misma cultura, que sólo puede ser objeto de reconocimiento, y simultáneamente es efecto del reconocimiento mutuo entre diferentes sociedades y grupos humanos sobre sus respectivas culturas. Puesto que dicho reconocimiento comporta siempre una recíproca identificación.

c) *Doble sentido y experiencia de ser indígena: Guamán Poma y Garcilaso*

La relación de Guamán Poma y Garcilaso es muy diferente respecto de sus identidades e identificaciones étnicas, no sólo porque uno es

5 Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1976.

indígena y el otro mestizo de nacimiento, y porque este último siendo mestizo puede identificarse también a lo indígena, sino también porque mientras Guamán Poma con la misma dificultad se expresa en la lengua extraña y sobrevive en su condición de indio, Garcilaso de la Vega además de expresarse como un clásico de la lengua castellana y poder reivindicar el quichua como lengua materna ha vivido con relativo bienestar en la sociedad colonial. Esto explica el drama de Guamán Poma en su identificación con una sociedad y una cultura que él percibe en extinción por efecto del dominio colonial: *el mal gobierno*. De la misma manera que se desidentifica con una sociedad colonial, que le impide su integración en ella en cuanto indígena. Ese mal gobierno que está acabando con los indios y su cultura, como si el desdoblamiento de los territorios indígenas fuera la consecuencia de todos los males: “Y anci se ausentan los yndios de sus pueblos deste rreyno” (pp. 571; 585); “y anci por ellos se ausentan los yndios yndias” (pp. 578; 592); “de tanto trauaje se ausentan y se despuebla la tierra” (pp. 683; 697).

Al contrario, el buen gobierno de los incas multiplicaba a los indios y fomentaban sus tradiciones culturales: “Y anci multiplico mucho los yndios... porque no se acauasen los indios” (pp. 465; 467). El tema del desdoblamiento del mundo andino, un *leit motif* a lo largo de toda la obra del cronista, se encuentra determinado por un fenómeno igualmente grave: el que acarrea la transformación de lo indígena en mestizo; es decir el fin de la cultura tradicional andina: “y aci no multiplica yndios en este rreyno, cino mestizos y mestizas y no hay rremedio” (pp. 565; 579). A diferencia de Garcilaso, que mantiene la valoración del mestizaje, Guamán Poma no cesa de censurarlo tanto como efecto de la dominación colonial cuanto como forma de destrucción homogeneizadora de la cultura originaria andina: “y estas indias paren mestizos y se hazen uellacas, putas en este rreyno” (pp. 563; 577). Para él el mestizaje es producto de relaciones adúlteras: “y los dichos españoles estarían amancebados y harían casta maldita de mestizos” (pp. 446; 448).

Sí se sustituye la clave de lectura genético racial del mestizaje por la cultural, cabría también sostener que el mestizaje cultural es perverso y pernicioso cuando resulta de una dominación colonial, y no en cuanto parte de un reconocimiento cultural recíproco entre ambas sociedades,

la colonizadora y la colonizada, de una interculturalidad que enriquece a las culturas que la comparten. Esto explicaría de igual modo la diferente valoración que supuso la experiencia del mestizaje cultural en el caso de Guamán Poma y de Garcilaso de la Vega, pudiéndose considerar ambos casos paradigmáticos de cualquier situación de mestizaje, de cambio cultural y de reconocimientos interculturales. Mientras que para Guamán Poma el mestizaje es el fin de lo indígena, junto con la extinción de una cultura que le permite reproducirse como tal, para Garcilaso el mestizaje constituye una identificación tan alternativa como complementaria de lo indígena. Guamán Poma tiene una concepción y experiencia de un mestizaje negativo, basado en una doble denegación, una suerte de rechazo más o menos inconsciente, considerándose mestizo quien ni se reconoce como indígena, ni como español, lo que significaría más que un vacío identitario, una incapacidad de reconocimiento del 'otro' (español e indígena). Por el contrario, para Garcilaso el mestizaje es producto tanto de una doble identificación (con el indígena y el español) como de un doble reconocimiento de los 'otros' en cuanto parte de la propia identidad cultural.

Para Guamán Poma el mestizaje tiene un efecto de destrucción cultural, porque homogeniza las diferencias y diversidades étnicas de la cultura andina, sin reconocer que el mismo mestizaje en la medida que es un forma de interculturalidad no dejará de reproducir significativas diferencias culturales a su interior. Es obvio que al no poder o no querer reconocerse a sí mismo como producto de interculturalidad, tampoco Guamán Poma puede reconocerse e identificarse con la 'otra' cultura; no lucha por un recíproco reconocimiento. Ahora bien, si el cronista no puede (y no quiere) identificarse con la cultura de los colonizadores no es tanto porque rechaza dicha cultura; lo que en realidad rechaza es su efecto de dominación homogenizadora. Algo muy similar a lo que hoy ocurre con la colonial cultura del mercado.

Aunque por obvias razones la idea de cultura está ausente del universo mental y discursivo del siglo XVI, hay dos referentes en la obra de ambos cronistas, que por su estrecha vinculación codifican el significado

de cultura: se trata de la comunidad, *ayllu* o *sapsi*, y de la lengua⁶. La lengua adquiere una particular importancia en contextos de relaciones interculturales no tanto por ser un componente o expresión de la cultura, cuanto por el carácter estructural y estructurante, que las asocia y las hace análogas. De la misma manera que se nace en una lengua y en una cultura, uno es hablado y significado tanto por su lengua como por su cultura. Y en este sentido, habría que reconocer, que tanto para Garcilaso como sobre todo para Guamán Poma, la comunidad o *ayllu* y la lengua constituyen las dos matrices culturales y en referencia a las cuales el indígena andino se identifica como tal. La comunidad o *ayllu* así como la lengua tienen el doble efecto de diferenciación respecto de las otras comunidades y lenguas, y de identificar homogenizando internamente a todos quienes las comparten.

Mientras que la comuna es el lugar matriz de todas las tradiciones culturales, la lengua mamada (como Garcilaso llama al quichua) significa con su propia y exclusiva semántica los contenidos de dichas tradiciones culturales, las cuales no pueden ser objeto de traducción a otra lengua como es el castellano. Sin significaciones lingüísticas no hay significantes diferenciales propios de una cultura. De ahí también la estrecha correspondencia entre lengua y cultura; siendo los significados de una los que producen los de la otra. Por eso, dice Garcilaso, “no entendiendo (los españoles) la significación de los vocablos” (Libro I, cap. vi, p. 18)

Al cabo de esta somera retrospectiva etnohistórica en torno a la experiencia indígena de los dos grandes cronistas del mundo andino en los orígenes de la colonia, cabría preguntarse cuál es su lección para las situaciones y problemáticas actuales. Cuando se reconoce indio

6 Mientras que el *ayllu* tiene un significado sociológico en cuanto comunidad de personas, en cuanto ampliación de la familia, que en quichua significa también *ayllu*, el *sapsi* es todo aquello común a las personas de la comunidad, tanto la comuna (tierra y territorio) como los bienes comunales. *Sapichina*, según el diccionario de Holguín, significa hacer común lo particular. La valoración del quichua en cuanto lengua común de la comunidad indígena pone de manifiesto no sólo la relación entre ambas realidades sino también su dimensión cultural.

siendo mestizo y no deja de identificarse con los últimos a partir de su condición, Garcilaso de la Vega propone mucho más que una doble identificación.

Un grupo étnico actual como el otavaleño parece haber reconocido lo que significa ser indígena de acuerdo al ejemplo de Garcilaso, precisamente porque ha hecho la experiencia de una interculturalidad al interior de su propia cultura, adoptándola como una forma de identidad indígena. Si el otavaleño ha logrado combinar tradición y modernidad, es porque se ha reconocido en la modernidad, identificándose con el cambio o mestizaje que ella implica sin detrimento de su identidad e identificación con sus tradiciones culturales. A su vez, ha sido el reconocimiento de la interculturalidad al interior de su propia cultura, lo que parece permitir al indígena otavaleño reconocerse e identificarse con 'otras' culturas, las cuales nunca serán tan 'otras', distantes y ajenas, que no puedan ser reconocibles y apropiables por parte de cualquier grupo sociocultural como sería el caso otavaleño⁷. Por otra parte, puede ser esta misma performancia cultural o profunda experiencia de interculturalidad inherente a su propia cultura, lo que parece imprimir al grupo otavaleño la conjugación de los cambios e innovaciones culturales con las pertenencias, fidelidades y conservación de sus tradiciones culturales. Poco importa que algunas o no pocas de dichas tradiciones cambien e incluso sean sustituidas o se abandonen, ya que la condición de indígena consiste más específicamente en pensarse y vivirse (reconocerse) desde el doble movimiento y tensión dinámica entre la innovación y la tradición. En esta línea, el ser indígena se revela casi como un paradigma para la misma sociedad moderna.

Quizás no menos original y significativa, y por ello mismo ejemplar, es la experiencia de Guamán Poma y su interpretación de la identidad indígena. Más aún su mensaje rebasa la problemática étnica, adquiriendo una pertinencia inédita en la actual modernidad. Ser indí-

7 En una ocasión comentaba un colega medio escandalizado que los otavaleños se disfrazaran de indios de las llanuras para presentar un espectáculo callejero, con la misma versatilidad que se visten con conjuntos del fútbol norteamericanos para sus partidos en Otavalo. En ningún caso dejan de ser firme y sinceramente otavaleños.

gena para el cronista andino consistía en reivindicar fundamentalmente una diferencia cultural, y sobre todo la diversidad y pluralidad culturales al interior de la propia cultura; y resistirse a un mestizaje homogenizador, tendiente a generar un anonimato cultural y a suprimir toda diferencia significativa⁸. Es la nueva colonialidad indiferenciadora del mercado la que provoca una suerte de mestizaje etnocidiario, atrofiando toda diferencia cultural. Si ser indígena para Guamán Poma consiste no sólo en mantener su diferencia e identificarse con todo aquello que la reproduce, sino también resistir a la devastación de las tradiciones y eliminación de todo pasado, este neo mestizaje del mercado debería ser percibido y vivido tanto como una integración homogenizadora cuanto como el despojo de todos los referentes de identificación. Sin ser su pasado el indígena no puede dejar de ser y reconocerse como parte de dicho pasado.

En cierto modo, la concepción y experiencia de Guamán Poma se complementa con la de Garcilaso de la Vega: cuando en vez de reconocerse en cuanto indígena en el proceso de mestizaje, el indígena disuelve y pierde su identidad, volviéndose mestizo; es al no reconocerse como indígena, que el mestizo termina suprimiendo la diferencia étnica: “así se acauan los yndios” (pp. 589; 604). Formulado en otros términos, el indígena deja de ser indígena cuando ya no se reconoce como tal: “antes se acauaran los yndios deste rreyno” (pp. 520; 524).

Bajo la colonia no resultaba fácil al indígena saber lo que significaba ser indígena y cómo reconocerse en cuanto tal, identificando en qué consistía su condición de indígena, ya que el discurso colonial, además de dominante imponía sus propias denominaciones y definiciones, sentidos y significados a toda la realidad colonizada, comenzando por las mismas poblaciones indígenas. El discurso colonial definía al indígena, y éste terminaba reconociéndose en aquél. Garcilaso no deja de criticar el

8 Ningún otro cronista y pensador se preocupó tanto y enfatizó tanto el carácter plural de la cultura andina como Guamán Poma. Todos sus análisis y descripciones de las diferencias (étnicas, vestimentarias, de costumbres, etcétera.) muestra que lo esencial de una cultura es precisamente su carácter plural; y que su destrucción no es más que la homogeneización o supresión de dicha pluralidad. Este y no otro sería el efecto que Guamán Poma atribuye al mestizaje.

comportamiento de los españoles para la deducción del nombre (Libro I, cap. vii, p. 20) de todas las realidades colonizadas o para la imposición de nombre (p. 21), como si la colonización de todo lo indígena comenzara o terminara con la de su nominación y significado. De ahí que el indígena tuviera que reconocerse como indígena al margen y en contra de sus identificaciones coloniales. No otra es la razón y la fuerza de toda la obra de Guamán Poma: investir con su lengua quichua y con todos los nombres y significados andinos la descripción y el relato de todo el mundo colonial.

Bajo el actual régimen de modernidad del Estado y del mercado, sin ser la misma, la situación se presenta muy análoga: son también los discursos dominantes, neocoloniales, las que no sólo definen al indígena, sino que incluso le imponen su identidad étnica y hasta le obligan a reconocerse en cuanto indígena a partir de los significados dominantes, que son aun sin reconocerlo significados de dominación. No distinto es el efecto de dominio neocolonial de los discursos sobre identidad, cultura e interculturalidad, derechos colectivos, etcétera, para definir la actual condición étnica. Una tal colonización del significado impediría al indígena poder reconocer esa diferencia significante que lo define en cuanto indígena. En este sentido, lo que para el indígena significa realmente serlo se presenta en primer lugar como una *lucha por el reconocimiento* (Hegel), la que comporta un doble frente: reconocerse al margen y en contra del conocimiento impuesto por los discursos neocoloniales (estatales y del mercado), y hacerse reconocer a partir de su propio reconocimiento, y de lo que para el indígena significa hoy ser indígena.

En conclusión, el actual proceso de mestizaje de gran parte de las poblaciones indígenas de ninguna manera comporta o acarrea necesariamente un proceso de 'desindigenización'. Muy por el contrario, y de acuerdo al ejemplo de Garcilaso, en su misma condición de mestizo y como parte de su propio mestizaje el indígena puede reconocerse interculturalmente tan mestizo como indígena. De la misma manera que incluso los indígenas que se encuentran relativamente marginales a la sociedad y cultura mestizas pueden reconocer el mestizaje de su identidad indígena. Lo cual significa que no hay identificación que no sea intercultural; en otros términos, es inter-

culturalmente o en el reconocimiento de la interculturalidad que se construye toda identidad.

d) De indio a indígena en el discurso antropológico

La razón de Estado y más en particular la racionalidad censitaria, aun sin pretenderlo, han seguido siendo discriminatorias. A diferencia del censo de 1950, que pretendía más bien la asimilación de las diferencias indígenas, evitando la ideología racial, el censo del 2001 eufemiza la idea de raza con la de etnia, con la finalidad de reconocer al indígena en sus diferencias, pero a costa de seguir empleando categorías discriminatorias. Con motivo del censo del 2001 en el diario El Comercio se declaraba que por fin: sabremos exactamente el número de ecuatorianos e indígenas y nosotros mejoraremos los planes públicos orientados al mejoramiento de la gente. El error de diferenciar ecuatorianos e indígenas refuerza la incapacidad de reconocer no ya que los ecuatorianos puedan reconocerse como indígenas y éstos como los primeros, sino sobre todo que el mestizo pueda reconocerse también indígena tanto como éste pueda también reconocerse mestizo.

Es el empleo de categorías discriminatorias y raciales lo que tiene efecto racista, contribuye a desarrollar una mentalidad discriminatoria e impedir la formación de un discurso y de una conciencia interculturales: la posibilidad de que un indígena se reconozca mestizo y que el mestizo reconozca lo indígena en cuanto parte de su propio mestizaje. Lo cual es imposible cuando el mismo censo pregunta ¿usted se considera indígena, afroecuatoriano, mestizo, mulato o blanco? Cuando la adscripción identitaria o cultural se encuentra definida de manera genético racial, resulta imposible el reconocimiento de una identidad intercultural o identificación con una cultura hecha de diversidades culturales. Sólo cuando la *ethnic question* responde a la búsqueda de un reconocimiento de la diversidad, conduce a registrar las identidades individuales en su subjetividad y a privilegiar la autodeclaración con la opción de múltiples posibilidades⁹.

9 Patrick Simon, "La mesure des discriminations raciales: l'usage des statistiques dans les politiques publiques", en *Agir contre le racisme et la discrimination. Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 183, 2005.

Por muy indígena que fuera, Guamán Poma expresó en su crónica con desgarrador patetismo su lucha por el reconocimiento de esa otra cultura e identidad española, que pugnaba por ser reconocida al interior de sí mismo y de su propia obra. Según esto, la lucha por el reconocimiento de culturas e identidades distintas puede expresarse con modalidades muy diferentes tanto en la personalidad como en la obra de los dos grandes cronistas andinos. Gracilaso de la Vega es un mestizo de primera generación, que lucha por el reconocimiento de su condición indígena, reivindicando su identidad de indio; mientras que Guamán Poma es un indígena que lucha por el reconocimiento de lo mestizo; pero también para que el español reconozca al indio y termine identificándose con él.

Resulta muy paradójico que hoy tanto el discurso indígena como el mestizo se enuncien en términos de dilema (o una identidad o la otra) y, por consiguiente, de exclusión (una identidad y no otra). De hecho el dilema del reconocimiento (o el reconocimiento en cuanto dilema) resulta de políticas focalizadas, tendientes a reducir discriminaciones, pero que no dejan de reforzar las diferencias e identidades, que las provocan, y de impedir el reconocimiento e identificaciones mutuas entre las diferentes identidades culturales¹⁰. Se trata, por lo tanto, de un discurso y una conciencia contracultural, que obliga a los ciudadanos a elegir una y no otra cultura, una u otra pertenencia racial o identitaria. El caso del mestizaje resulta todavía mucho más paradigmático de una conciencia o mentalidad contra intercultural, ya que reconocerse mestizo significaría no identificarse ni con los orígenes indígenas, ni con los españoles; decir, lo que Hegel llama la *conciencia desgraciada* de una identidad fundada en una doble desidentificación.

Hay una suerte de pavor a la identidad plural; mientras que, por un lado, se reivindica con vehemencia la pluralidad cultural al interior de la sociedad; por otro lado, hay un vértigo a reconocer la pluralidad al interior de la propia cultura. Así mismo nos encontramos que un dirigente indígena quichua (que fue Ministro de Bienestar Social), declara: yo soy indio pero no indígena; mientras que un indígena de la región

10 Cfr. Franz de Zwart, "Politiques ciblées dans les sociétés multiculturelles: acceptation, négation et substitution", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 183, 2005.

amazónica afirma: yo soy shuar... no indio¹¹. Como si no se pudiera ser con la misma autenticidad indio e indígena y shuar al mismo tiempo. Aun cuando, como veremos, en este caso se trata de producciones discursivas diferentes.

Mucho más paradójica todavía resulta la orientación adoptada por la educación intercultural bilingüe, que pretende reforzar la identidad indígena para después conocer e identificarse con la cultura mestiza. Como si el reconocimiento de una propia pluralidad o interculturalidad fuera un impedimento para reforzar la propia identidad cultural; cuando en realidad tal reforzamiento de una identidad cultural propia constituiría un serio impedimento para reconocer diferentes culturas tanto al interior de la propia como las culturas de los 'otros'.

Mientras que en la primera mitad del siglo XX se encuentran indistintamente asociados *El problema indígena* (Delgado, 1925) y *El problema indio* (Flores, 1935), *El indio ecuatoriano* (Pío Jaramillo Alvarado, 1954) y *Aspectos indígenas* (G. Rubio Orbe, 1965), la obra clásica de Hugo Burgos (1970) parece consagrar definitivamente la denominación de indígenas, en lugar de indios, aunque ambos apelativos siguen todavía alternándose en sus páginas¹².

Será en la transición de la década de los setenta a los ochenta, bajo la influencia del discurso antropológico e indigenista, que la referencia al indio se va despojando de su significado peyorativo y de origen colonial, para eufemizarse con el significado etnológico de indígena¹³. Ya en los años ochenta toda la literatura referida a las poblaciones de las comunidades andinas de la Sierra y de la Amazonía emplea de manera

11 Cfr. Mercedes Prieto, *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950*, FLACSO, Quito, 2004.

12 Ricardo Delgado, *La población indígena. Organización y educación del indio*, Edit. Chimborazo, Quito, 1925; Enrique Flores, *El problema del indio en Ecuador. Aspectos religiosos. El indio del Chimborazo y de Bolívar. Su caracterización*, Impr. La Moderna, Riobamba, 1935; Pío Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología indoamericana*, CCE, Quito, 1954; Gonzalo Rubio Orbe, *Aspectos indígenas*, CCE, Quito, 1965.

13 En su gran obra indigenistas Jorge Ycaza (*Huasipungo*, 1934) habla siempre de indios.

exclusiva el término de indígena. La misma FEI (Federación Ecuatoriana de Indios), que se funda en 1944 adoptará en el año 2002 la denominación de indígenas. La misma etnohistoria, cuyas fuentes se refieren siempre a *yndios* o gente india, mencionará ya en los años setenta de manera indiscriminada a los indios y a los indígenas¹⁴.

Los mismos indígenas, que durante la Colonia y Época Republicana se referían a sí mismos con el nombre de indios, que los otros decían de ellos, de igual manera adoptarán la identificación de indígenas, empleando este término para nombrar a sus organizaciones. De hecho, es durante la década de los setenta que las organizaciones de las comunidades andinas comienzan a apropiarse del calificativo de indígena, para definir una identidad respecto del genérico campesino. Así son varias las organizaciones que pasan de definirse como campesinas para terminar llamándose indígenas¹⁵. De algún modo, este cambio y apropiación de una identidad responde al mismo proceso e interpelación (llamado etnogénesis por Abercrombi), que tuvo lugar en todo el mundo andino: como indios nos explotaron como indios nos liberaremos¹⁶.

Un fenómeno análogo ha ocurrido con el actual proceso de identificación: indígenas nos llamaron, indígenas nos diremos, para actualizar por parte de los mismos indígenas una diferencia no racial, sino histórica y sociocultural, y que políticamente supuso una verdadera reconquista. Por consiguiente, en la actualidad la identificación del indígena en cuanto indígena le permite no sólo seguir diferenciándose de los 'otros', sino también resistir a ese proceso de homogeneización anónima o de occidentalización y 'modernización' propia de la sociedad de mercado: estamos frente a una situación dialéctica que, por una parte, se inscribe en la tendencia uniformadora de la sociedad, según la cual

14 Segundo Moreno, por ejemplo, dice "es difícil asegurar que los cabecillas indígenas...", y en páginas posteriores habla de "todos los indios reunidos en Guamote..." (*Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, PUCE, Quito, (1976) 1995, pp. 302ss). Cfr. Emilio Bonifaz, *Indígenas de altura*, Publitec, Quito, 1979.

15 Cfr. José. Sánchez-Parga, *El movimiento indígena ecuatoriano. De la comunidad al partido*, CAAP, Quito, 2007, p. 92ss.

16 X. Albó, "El retorno del indio", *Revista Andina*, año 9, n.2, 1991, p. 331.

el indio debería dejar de serlo para poder insertarse y avanzar dentro de esta sociedad. Pero, por otra parte, este indio no tiene ganas de perder su forma particular de vida y las mismas contradicciones del sistema le dan pie para corroborarse en las ventajas de su propia visión (X. Albó, 1991, p. 331).

2. Ser indígena en el discurso propio

a) *De la entrevista a la escucha antropológica*

Preguntarle a un indígena si es y por qué es indígena, puede resultar tan ilógico como ofensivo, ya que no hay razón alguna para serlo, pues no hay razones para ser lo que uno es; y tampoco el indígena parece haber necesitado nunca definir en qué consiste serlo. Para muchos de ellos, con los que conversamos, era tan obvia y tan fuerte la relación con su propia condición e identidad indígenas que cualquier pregunta al respecto era tan inconveniente como violenta; ya que supondría que la relación del indígena con su identidad podría ser diferente a la de cualquier otra persona.

Que la antropología se pregunte ¿qué significa ser indígena para el indígena?, no justifica que el antropólogo traslade este interrogante a una entrevista, para preguntarle al mismo indígena qué significa para él serlo. La cuestión de fondo es que ni la pregunta, ni la entrevista pertenecen al propio método de la antropología, y que precisamente el método es el que no sólo hace al antropólogo, sino también al indígena. Por eso, la antropología, en lugar de preguntar, escucha. Ahora bien, una cosa es reconocer en teoría este principio antropológico y otra muy distinta pasar por la experiencia de una investigación, en el curso de la cual el antropólogo se interroga qué significa ser indígena para el indígena.

Pero la interrogación antropológica sobre lo que es o significa ser indígena no justifica preguntarle si es y qué significa serlo. Las respuestas podían ser muy variadas, no sólo dependiendo de experiencias muy particulares, sino también de la relación entre los interlocutores de la pregunta: desde las más obvias y taxativas, ¡por supuesto soy indígena!, hasta aquéllas que desafían la misma pregunta para cuestionar la percep-

ción o la idea que los otros puedan tener de lo que significa ser indígena para un indígena: “mírame ¿Qué me ves?”. Así comenzó diciéndome A.T., para continuar una larga comunicación: “pero ¿cómo me ves desde fuera? “Es decir, desde fuera de lo que yo soy y nosotros somos. Tú ya me conocías de antes ¿Cómo justificar la entrevista y atreverme a hacerle tal pregunta?”.

El intento de la entrevista, tuvo que ser pronto abandonado, ya que ésta ejercía una tal violencia que podía perturbar o impedir cualquier ulterior comunicación¹⁷. Cuando el indígena está dispuesto a hablar, e incluso a transmitir lo que para él significó y significa ser indígena, a la pregunta de la entrevista responderá con una declaración tan perentoria como molesta: sí soy indígena, claro que me considero indígena, por supuesto me siento indígena. Como diciendo que a un indígena no se le pregunta si lo es y por qué. Cuando la comunicación es tan personal, la pregunta de una entrevista hubiera alterado la confianza de lo que se quiere decir cuando se habla. Esto fue lo que nos impidió desde un principio formularle la pregunta a una otavaleña, que conocíamos mucho y con la que durante más de dos horas conversaríamos sobre su vida, su trabajo actual, su visión de los indígenas y mestizos, y las condiciones de vida de ambos en la ciudad más intercultural del Ecuador como fue declarada por su alcalde indígena, pero donde a una misma discoteca sólo los indígenas entran los viernes y sólo los mestizos entran los sábados. Después de todo la interculturalidad no significa mezclarse, sino reconocerse en las recíprocas diferencias.

Se trata de una pregunta radical, que no sólo cuestiona el método antropológico, cuya principal disposición consiste en escuchar y no en la pregunta que induce respuestas. Y lo peor que es además de preguntas tan forzosas como ¿eres indígena?, ¿por qué lo eres?, ¿qué significa serlo para ti?, el empleo de una grabadora y el registro de la entrevista aparecen como un instrumento perturbador de una comunicación personal. Se podrían adoptar toda una serie de vigilancias epistemológicas para

17 Soledad Varea, ayudante de investigación, comenta esta situación: “la grabadora y la entrevista mismo son instrumentos limitantes, pues es posible conversar fluidamente antes o después de la entrevista sin que la grabadora esté de por medio. Cuando la grabadora entra en escena la conversación se vuelve algo tensa”.

evitar que en la entrevista los interlocutores hablaran para la grabadora y para que la comunicación entre ellos se sobrepusiera a su registro. De lo que se trataba en realidad era de transformar la pregunta en una escucha, no obligando al indígena a existir como tal en el discurso del antropólogo. Cuando éste obliga a aquél a hablar sobre su cultura, como algo diferente de lo que él mismo es, éste la objetiva y da una versión ideológica de ella; por el contrario, cuando el indígena habla, comunica ya una versión subjetiva de su cultura, siendo ésta la que habla a través de todo lo que él dice. Así se precisaba de manera muy significativa el método de la investigación y la conversión de la pregunta en escucha: ¿qué dice de sí mismo el indígena cuando habla? Sólo hablando en cuanto sujeto de su propio discurso, y no respondiendo objetivamente a una pregunta, dice el 'indígena' lo que significa ser¹⁸.

Fueron las pruebas de las entrevistas iniciales las que descubrieron lo que debería ser obvio: no sólo que todos y cada uno de los indígenas son diferentes con su propia biografía y personalidad, sino sobre todo que era distinta también su relación con la propia condición indígena; y más aún, que esta relación con su propia condición y la manera de significarla se encontraba muy particularmente determinada por nuestra personal relación, por nuestra amistad y mutuo reconocimiento.

La información recogida por las entrevistas estuvo muy determinada por la forma interrogativa propia del cuestionario o por la forma comunicacional y coloquial, a la que pudo dar lugar tanto la presentación de la entrevista como el grado de confianza con el interlocutor indígena. Pero también determinó mucho la calidad y forma del discurso indígena el desde donde se estableció la comunicación: mientras que una serie de entrevistas se realizaron en Quito, con indígenas que viven, trabajan o estudian en la capital, y a quienes se conoce sin mayor amistad y confianza; otras series de entrevistas se realizaron en el medio

18 La fórmula responde al título de la obra de Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire* (1982), refiriéndose a lo que significa cuando se habla o a ese discurso en el discurso.

indígena de las comunidades o de centros urbanos vecinos, y con indígenas a los nos relacionaba una amistad y confianza¹⁹.

Resultaba tan evidente este descubrimiento de la subjetividad de la comunicación, que en un primer momento se consideró la necesidad de entrevistar indígenas no conociera y con los que no hubiera una relación de amistad, con la finalidad de hacer más objetiva la entrevista, de depurarla de la relación personal e intersubjetiva; lo que en seguida se manifestó un error y hasta una infracción metodológica, pues lo que lo que quería decir hablando el indígena de su propia experiencia no podía ser objetivado, sino todo lo contrario: únicamente podía ser producido y transmitido al interior de una relación y comunicación intersubjetivas. En otras palabras, lo que para un indígena significa serlo es siempre para un 'otro'; algo muy diferente de reconocerse indígena en el discurso o la pregunta del 'otro'.

Esto significa que el indígena se reconoce como tal únicamente en la medida que es reconocido en cuanto indígena; es decir, sólo en relación con otro sujeto y al interior de recíprocos reconocimientos e identificaciones. De hecho, las entrevistas realizadas con indígenas, que casi no eran conocidos, se limitaban enunciados muy someros; a declarar que sí son indígenas; respondiendo a la pregunta de la entrevista, pero sin poder expresar ni comunicar lo que quiere decir al momento de hablar. Responder a una pregunta ni presupone, ni requiere relación personal o comunicación alguna; hablar sí. Sólo se habla con alguien, con 'otro' sujeto. En conclusión el indígena lo es al interior de una diferencia y relación con "otro"; es respecto de un interlocutor que se reconoce como indígena, hablando con él, para ser reconocido en cuanto tal.

Por consiguiente, no es preguntándole, sino escuchando lo que dice cuando habla, que se puede llegar a saber lo que significa ser indígena para él mismo. La diferencia metodológica es fundamental: la entrevista obliga al indígena a objetivar su condición y experiencia

19 La entrevista con Alberto Andrango, Alcalde electo de Cotacachi, a quien conocemos desde hace 25 años, tuvo lugar durante la celebración del *Inti Raimi*, en las laderas del Cuicocha, el 21 de junio del 2009. También es antigua la amistad y grande la confianza con los indígenas entrevistados en Cotopaxi: Cecilia Velazque, Olga Huangoluisa, Alberto Tipán...

subjetivas, mientras que escuchando lo que él dice cuando habla, ambos interlocutores, el antropólogo y el indígena, se convierten en sujetos de una transmisión y comunicación subjetivas, capaces de compartir y reconocer mutuamente lo que para un indígena significa serlo. Pero la cuestión no es únicamente metodológica, sino también y más fundamentalmente social e intercultural: las condiciones socioculturales para el recíproco reconocimiento e identificación con el indígena.

A la pregunta sobre si es indígena el indígena, toda una serie de entrevistas (10, 20%) se terminaron con una simple respuesta: sí soy indígena; sí, claro que soy indígena... Habíamos supuesto que los entrevistados, que no conocíamos previamente y con los que no habíamos tenido una relación personal anterior, podrían proporcionarnos una versión más objetiva de lo que para ellos significaba ser indígena y por qué se consideraban o sentían como tal. No obstante, de ellos no obtuvimos más que respuestas muy escuetas. En algunos casos intentamos prolongar la entrevista, o bien iniciar la conversación, con una pregunta adicional como ¿por qué te consideras indígena? Pero de nuevo otra breve respuesta volvía a concluir la entrevista. “Por la lengua, por la vestimenta, por las costumbres que toca; así la comida...” Esta fue la contestación más larga que obtuvimos de un indígena (T.M.) de la comunidad de Saraucsha (Cotopaxi), que no habíamos conocido antes.

Esta nos pareció la mejor prueba de que: a) la pregunta de un entrevista no sólo producía una información insuficiente para saber lo que dice un indígena de sí mismo, ya que dicha pregunta no le permite hablar o entablar una comunicación, sino sobre todo impedía la posibilidad de tal comunicación; b) lo que significa ser indígena para él, que es una experiencia subjetiva, sólo puede ser objeto de una comunicación intersubjetiva, para un ‘otro’, capaz de un reconocimiento e identificación con su condición. En otros términos, sólo a partir de un previo conocimiento mutuo y de una comunicación personal se puede establecer un reconocimiento de la propia diferencia e identidad.

Tal constatación pudo ser ampliamente verificada en el transcurso de todas las entrevistas y comunicaciones, incluso las aplicadas por los asistentes de investigación: cuanto mayor era el conocimiento y confianza con los indígenas entrevistados, mucho más personal, espon-

tánea y sostenida era la comunicación de éstos. En estas circunstancias la entrevista no hacía más que iniciar una conversación o larga declaración por parte del interlocutor indígena. Por el contrario, cuando menor era el conocimiento y confianza con los indígenas entrevistados, la entrevista quedaba reducida a un intercambio más o menos breve y escueto de preguntas y respuestas más o menos convencionales, y más bien desprovistas de referencias o experiencias personales.

Otra serie de entrevistas (20,40%), aplicada por una asistente de investigación a interlocutores indígenas, con los que no había una particular amistad y confianza, no eran más que conocidos, acusaron una cierta molestia por parte de los entrevistados, que se sentían usados para sacarles información y para hacer investigaciones sobre ellos. La mujer entrevistada, dirigente indígena, estaba un poco molesta porque consideraba que estábamos sacando información para nuestro beneficio, observó nuestra investigadora.

Estas entrevistas, sin embargo, registraron una muy amplia información a partir de las preguntas: qué es, o significa, ser indígena; qué es la cultura para un indígena. Los indígenas entrevistados hablaron sobre lo que es ser indígena, sobre la condición de los indígenas en el pasado y en la actualidad, sobre la cultura indígena y su importancia en todos sus distintos aspectos (lengua, costumbres, tradiciones, vida comunal, etcétera.), y sobre sus procesos políticos y organizativos más recientes: el movimiento indígena y sus movilizaciones. Estas entrevistas registraron sobre todo un discurso ideológico muy elaborado y compartido por parte de los intelectuales y políticos indígenas, y que además de tener una fuerza interpelativa entre ellos, genera intensas adhesiones e identificación en toda la población indígena.

Sin embargo, todas estas declaraciones producto de estas entrevistas se caracterizan por su carácter objetivo: en ellas los indígenas hablan de la realidad indígena, y dicen para los otros lo que es y significa ser indígenas. Pero tal discurso no expresa lo que es y significa ser indígena para ellos. Falta el enunciado subjetivo y la versión experiencial; por eso tampoco aparecen en dicho discurso el relato autobiográfico o la narración de una historia de vida. Y tampoco el sujeto del discurso es el

plural colectivo, nosotros (*ñucanchic*), que mejor interpreta la condición indígena.

‘...esto de la cultura indígena es muy importante, porque en este momento se está desvalorizando la cultura indígena por el sistema económico, porque en muchas de las organizaciones las mujeres se han quedado solas, porque hay mucha migración entonces en eso ya les empoderar el capitalismo y en eso se cambia su vestimenta, se cambia su modo de vivir...’(M.I.).

Gran parte de la información registrada por estas entrevistas resulta mucho más prolija y hasta más detallada, que la formulada por las comunicaciones y conversaciones más personales y hasta confidenciales mantenidas con indígenas amigos y conocidos; aquella información es más elaborada ideológicamente, mientras que éstas más experienciales tienen el efecto y finalidad de ser una transmisión y de provocar un reconocimiento. No obstante, curiosamente, con no poca frecuencia en el discurso ideológico de estas entrevistas emergen declaraciones subjetivas y experienciales, y el mismo sujeto plural colectivo se hace presente como actor o intérprete de los enunciados. Es decir, incluso en estos discursos sobre lo que es y significa ser indígena, lo entrevistados hablan de sí mismos, y dicen lo que este mismo discurso significa para ellos.

‘Nosotras como mujeres siempre hemos venido hablando de la cultura indígena que nosotros mantenemos como mujeres, como madres, como esposas, nosotras mantenemos la cultura, no nos gusta que nuestros hijos vayan perdiendo la cultura siempre y cuando la estamos manteniendo, pero también necesitamos ayuda...’(MI).

b) Ser indígena para el ‘otro’

Gran número de las entrevistas aplicadas (un 40%) en una primera fase del estudio apenas proporcionaron información alguna; sin embargo, sirvieron para demostrar que el indígena no habla de sí mismo a un entrevistador y mucho menos respondiendo a la pregunta de un cuestionario. De sí mismo el indígena sólo hablará con quien tiene una relación personal y con quien ha establecido o puede establecer un mutuo re-conocimiento.

Esto significa que el indígena, como en general cualquier otra persona, toma conciencia de su propia identidad no de manera autónoma y en referencia a sí mismo, sino siempre en referencia a otra persona, siendo en relación personal con ese otro sujeto que construye, expresa y comunica dicha identidad. De hecho, ésta en cuanto diferencia personal y sociocultural, es siempre una relación para un 'otro'²⁰. Ahora bien, la identidad indígena, lo que para el indígena significa serlo, sólo puede expresarse y formularse en la medida que él mismo es sujeto de un reconocimiento por parte del 'otro'. De lo contrario su identidad de indio o de indígena será producto y objeto del discurso del 'otro', pero no resultado de un recíproco reconocimiento entre sujetos.

Es en el reconocimiento de su propia identidad en relación personal con 'otro', que el indígena toma conciencia de dicha identidad propia, lo que a su vez le permite reforzar todo el movimiento de su propia identificación²¹. ¿Por qué el reconocimiento por parte de 'otro' refuerza la propia identidad? En la medida que el 'otro' se (re)conoce en el indígena, y se identifica con él, esto refuerza la propia identificación del indígena. Y por esto mismo, no es con cualquier 'otro' que el indígena habla de sí mismo.

En este sentido, si la investigación pudo entender lo que el indígena dice de sí mismo, cuando habla, es porque en la actual sociedad ecuatoriana la relación con las poblaciones y culturas indígenas ha cambiado tan profundamente, que un reconocimiento generalizado de dichas culturas tradicionales de las poblaciones indígenas han hecho posible, no sólo que él pueda hablar de sí mismo, sino también que la misma antropología haya llegado a interesarse y preguntarse qué dice de sí mismo el indígena.

20 La 'diferencia' no es producto de una simple comparación sino una relación: un sujeto es diferente en referencia a, o relación con otro; así como una cosa es siempre diferente respecto de otra. Para Hegel la diferencia no es otra cosa que ser para 'otro' (*Die Phaenomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, III, 105, 1952).

21 Para Hegel como para la antropología estructuralista esta conciencia de sí mismo y para sí mismo, en cuanto y por ello mismo para otro, sólo es posible como re-conocimiento (op.cit., IV, A, p. 141).

Se trata en realidad de una profunda mutación antropológica, pero sobre todo de un cambio aún más profundo en la relación con las poblaciones indígenas: ya no se trata tanto de hablar sobre los indígenas, sino de escuchar lo que ellos dicen de sí mismos. Se trata de un reconocimiento de su condición de sujetos; lo único que puede dar lugar a mutuas identificaciones socioculturales.

Por consiguiente, preguntarse hoy qué significa ser indígena para un indígena, y llegar a reconocer lo que él dice de sí mismo, cuando habla o cuando actúa, sólo ha sido posible gracias a los cambios socioculturales y a los procesos de interculturalidad, que han tenido lugar durante las últimas décadas en la sociedad ecuatoriana. Son de otro lado tales cambios, los que han hecho posible que el reconocimiento de la propia identidad por parte del indígena pase a través del reconocimiento de dicha identidad por parte de los “otros”. Si hoy el indígena reconoce su propia identidad de un modo nuevo, no a partir del discurso del ‘otro’, es porque se sabe y se siente reconocido por él en su propia diferencia. Pero es también por eso, que sólo cuando hay una garantía de reconocimiento por parte del ‘otro’, que el indígena habla de sí mismo.

Esto explica esa suerte de resistencia o rechazo del indígena a la entrevista y a la pregunta de un cuestionario, incluso cuando le interrogan sobre lo que dice de sí mismo; ya que tanto la entrevista como la pregunta lo convierten en objeto de conocimiento, cuando en realidad lo que él pretende es ser sujeto de reconocimiento de su propia identidad. Y por eso también, la identidad asociada a una experiencia de vida sólo puede ser objeto de un relato confidencial; algo que fundamentalmente se sustrae a una entrevista. De hecho, gran parte de las comunicaciones registraron historias de vida, que el indígena no cuenta, sino es para compartirla y hacer de ella el contenido de su actual identificación.

c) La identidad indígena entre propia y apropiada

Todavía hace 30 años, conversando con indígenas quichuas de las comunidades andinas de la Sierra, cuando se mencionaba el tema de indio o indígena, con relativa frecuencia la respuesta era siempre la misma: nosotros no somos indios somos *runas* (*mana indígenas ñucanchic runacuna*); son los *mishus* (mestizos) que nos dicen indígenas. Pero este

rechazo de los *runas* a reconocer su identidad en la identificación de los “otros” parece haber cedido, cuando la designación de indígena es asumida como una reivindicación frente al blanco mestizo, y como parte de una conquista de su propia identidad cultural. Pero también porque el indígena se encuentra cada vez más reconocido por parte del discurso del ‘otro’ y a través de dicha identidad antropológica.

Los indígenas de la Amazonía, aun hoy, de manera muy generalizada siguen definiéndose por su propia identidad en canto *achuar* o *shuar*, rehusando identificarse como indígenas; son los demás los que les llaman indígenas, mientras que ellos se denominan a sí mismos *achuar* o *shuar*. A la pregunta de si es indígena (I.A. una indígena amazónica, que vive en Quito desde hace muchos años) responde: “yo soy quichwa”; y añade: “la palabra indígena ha sido impuesta... por lo tanto, nosotros hemos considerado que la palabra indígena es disminuir la riqueza cultural de las nacionalidades indígenas”. La definición de indígena homogeniza la diversidad de identidades indígenas y no reconoce las diferencias entre ellos.

Este mismo reconocimiento de una identidad propia particular, y el rechazo de la identificación antropológica de indígenas se encuentra también de cierto modo presente o latente y generalizada entre las poblaciones quechuas de la Sierra andina. Sin embargo, aun reconociendo sus propias identidades de otavaleño, cotacachi o saraguro, dichas poblaciones *runas* se han apropiado la identificación de indígenas, reconociéndose como tales en el discurso del ‘otro’. En algunos casos este conflicto identificatorio es muy consciente y se encuentra muy elaborado por parte de algunos indígenas: “no son los otros quienes me dicen qué soy yo; sobre todo porque yo soy un nombre propio *shuar*, y el resto me dan un nombre genérico, y pretenden identificarme con el concepto antropológico de indígena”.

Una indígena amazónica (I.I.) es muy explícita: a la pregunta de la entrevista si es indígena responde: “yo soy *kichwa*”. ¿Y por qué no ser indígena?— “Porque esta palabra ha sido impuesta por la conquista”. Una joven indígena panzaleo decía: “eso creo que es ser indígena *runa* de aquí”. La tendencia cada vez más marcada consiste en rechazar el

genérico apelativo de indígena como impuesto, para llamarse por un nombre propio del pueblo al que se pertenece.

Lo curioso en el caso de las poblaciones amazónicas es que esta conducta identificatoria se encuentra tanto entre los viejos o adultos dirigentes como entre mujeres jóvenes de 16 años. De diez entrevistas sólo un joven se dice indígena, siendo hijo de madre shuar y de padre mestizo, y sólo una joven se reconoce mestiza, también ella hija de madre shuar y padre mestizo. Todos los demás entrevistados shuar, a la pregunta de si eran indígenas, cinco respondieron: no soy indígena, soy shuar, y tres dijeron: soy shuar, no soy indígena.

Un joven dirigente *runa* de Cotopaxi tenía perfectamente elaborado este doble proceso de identidad propia y de apropiación identitaria:

‘Nosotros no somos ni indígenas, ni nativos, ni aborígenes, ni indios... Indios son los de la india. Esto es lo que nos dicen que somos, pero nosotros nos decimos quichuas, shuar, achuar... Si nosotros nos llamamos indígenas hoy, es porque nos hemos apropiado lo que los demás nos llaman, para llamarnos así nosotros mismos. Pero esto ya es político; la afirmación de nuestras diferentes nacionalidades frente al Estado y sociedad nacionales’ (A.I.).

Declaraciones como estas obligarían a considerar que el indígena no existe, sino que es producto de un efecto óptico e ideológico, debido a nuestra incompreensión del “otro”.

Las estrategias identitarias se muestran muy diversas, pero siempre se elaboran en referencia a un ‘otro’. Tradicionalmente, como se señalaba más arriba, los pueblos amazónicos, que no habían estado sujetos al discurso colonial ni por ello a la denominación de indígenas, nunca se reconocieron como tales y más bien consideraban indígenas a los ‘huan-gudos’ (*huango*, trenza), poblaciones (*runas*) quichuas de la Sierra andina (sobre todo del Chimborazo), que habitualmente comerciaban entre las poblaciones amazónicas, y a las que llamaban *sacha runa* (hombres salvajes). Actualmente pobladores quichuas de las comunidades andinas, que se establecen como colonos en la Amazonía o en el subtrópico occidental de la Sierra, dejan de reconocerse como indígenas. Es el caso de comuneros de Cotopaxi establecidos en el subtrópico costeño de La

Maná, que todavía poseen tierras en sus comunidades de la Sierra, pero que dejan de reconocerse indígenas; pues, para ellos, este término hace referencia a las personas que siguen viviendo en sus comunidades.

Una situación muy singular y en cierto modo opuesta ha ocurrido en algunas comunidades costeñas de Manabí, cuyos habitantes nunca se habían reconocido indígenas, ya que tampoco habían sido considerados como tales; para ellos los indígenas eran los pueblos andinos de la Sierra. Sin embargo, en las últimas décadas la emergencia de una experiencia cultural y regionalista muy particular y diferente ha dado lugar a una suerte de etnogénesis y al reconocimiento de una identidad indígena propia.

La identificación indígena (como todo fenómeno identitario) se construye en base a la dialéctica de lo propio y lo apropiado. No hay identidad por muy propia que sea ni muy propio el nombre que la define, que no haya sido apropiada y resultado de un proceso de apropiación; como tampoco hay identificación atribuida por los “otros”, que no pueda ser objeto de una apropiación identitaria. Tal es el caso, por ejemplo, de la identidad indígena, apropiada tanto por parte de los pueblos quichuas de los Andes, antes llamados indios, como por parte de los pueblos amazónicos, que sin dejar de mantener sus identidades propias (*achuar*, *shuar*), han comenzado a reconocerse también como indígenas. Prueba de ello es la CONFENIAE (Confederación de Indígenas Amazónicos del Ecuador).

El discurso shuar ilustra muy significativamente cómo la identificación propia puede ser objeto de una fuerte apropiación identitaria: ‘no soy indígena, soy de una nacionalidad shuar. Yo me identifico como shuar, porque sé lo que es ser shuar, pero cuando digo que soy indígena no sé lo que es ser indígena. Los otros nos dicen indígenas, nosotros nos decimos shuar’ (A.F., alcalde shuar). Similar es el discurso de una joven de 16 años: ‘Soy de raza shuar, no soy indígena... Sí tengo alegría de ser indígena shuar. No se puede hablar de razas; yo soy de nación shuar y cultura shuar. La palabra shuar la usó mi abuelo y mi padre; cuando hablo shuar hablo de pasado, de presente y de futuro; cuando se habla de indígena no sé de qué ni de cuándo se habla’.

El caso shuar es muy elocuente de cómo la fuerte identificación con el nombre propio, shuar, comporta una desidentificación con el concepto antropológico de indígena, cuya atribución se ha generalizado a todas las poblaciones aborígenes ecuatorianas durante las últimas décadas. “No soy indígena, soy shuar”, declara otro joven de Wasak’entza. “Soy shuar y me identifico como tal y no me identifico con el concepto antropológico como indígena”.

Por el contrario en el caso de los quichuas de la Sierra la situación histórica y cultural es más propicia a una apropiación identitaria de lo indígena: “al final hemos adoptado la palabra indígena... Antes a lo mejor era despectivo, hoy es más bien reivindicativo, hereditario, me siento mejor como indígena” (A.T.). La pérdida de la apariencia indígena ha sido resultado no sólo de la integración del indígena a la sociedad y Estado nacionales, pero al mismo tiempo esta integración ha sido pensada y vivida también como una suerte de reconquista por parte de los mismos indígenas: “cuando veo a Cesar Humaquinga en sesión solemne del consejo provincial, y veo que entra un indígena con un poncho rojo y un sombrero, y dirige la sesión, siempre me pregunto si es indígena este prefecto. Y sí lo es porque lo veo con poncho y sombrero. Pero para mí eso es fachada; él es indígena por otras razones”. En muchos casos es un orgullo para el indígena reconocerse indígena, aunque toda su apariencia no refleje lo que es: “Tú me dices indígena porque me conoces de mucho tiempo, pero cualquiera que me ve dice ese es mestizo. Porque me pongo sombrero y porque tengo bigote” (A.T.). El indígena es capaz de apropiarse de su apariencia mestiza para reconocer y afirmar con más fuerza su identidad.

La directora provincial de educación bilingüe intercultural (I. Ch.), señala un proceso inverso, que quizás puede volverse cada vez más generalizado: recuperar la propia identidad quichua declinando la identificación de indígena:

“Sí me siento indígena. Aunque con la palabra indígena no me identifico tanto. Con el estudio la palabra indígena ha perdido sentido para mí... Antes, cuando decían indígena y la misma CONAIE decía indígena, yo decía: así ha de ser. Pero en el momento que fui estudiando y conociendo un poco más, yo no soy indígena, yo soy pueblo quichua.

Y siempre en los discursos digo que soy pueblo quichua... de Cotopaxi o de Zumbahua... siempre me identifico como pueblo quichua Latacunga, Quilotoa...'

La apropiación de la identidad de indígena por parte de la población quichua de las comunidades de la Sierra no excluye un cuestionamiento de dicha denominación, en cuanto impuesto por un discurso colonial, y el hecho de que el indígena siga buscando una identidad más propia: "más bien deberíamos llamarnos *runa* o *abya-yala* y originarios" (C.E., consejero, Prefectura de Cotopaxi). No obstante, tras la aceptación y apropiación de una identidad indígena se reconocen las diferencias culturales y hasta institucionales de los pueblos indígenas: "Por eso me identifico como indígena por forma de ser y de vivir la realidad... Es lo que uno siente, y digo indígena porque me identifico con lo que yo siento". Y este sentimiento es sobre todo producto de las diferencias: "el nuestro es un mundo diferente de lo urbano... mucha gente no nos damos cuenta que es diferente" (C.E.).

Que la identidad indígena para los indígenas se defina como algo tan propio en cuanto apropiado, responde a esa necesidad dialéctica de identificarse como indígena tanto respecto de sí mismo cuanto para los 'otros'; imponiendo su propio reconocimiento como luchando por la afirmación de parte de los demás. Muchos indígenas tienen tan racionalizada la apropiación como el rechazo del nombre indígena. Pueden reconocerse como quichua (en referencia a la lengua) o como *runa* (en referencia a su condición de ser humano) o por su pertenencia a un pueblo o comunidad particular. A. Cuyusay se define indígena porque, dice, "soy del pueblo cayambi de la comunidad de Zuleta". En otros casos la apropiación del apelativo de indígena corresponde a un rechazo del de indio en cuanto impuesto por los 'otros': "nosotros no somos indios, somos indígenas porque los indios son los que no tienen dogma... la otra gente como va a entender el término indio es esto... ellos siempre lo van a entender de forma despectiva. Nosotros usamos mejor indígena por esto" (Tupac Amaru, indígena otavaleño).

Esta fuerza de apropiación de una identidad por parte del indígena le hace capaz de resignificar el uso despectivo de una definición del indígena por parte de los otros, para transformarla en el nombre propio, con

el que reconocerse e identificarse: “cuando a nosotros nos dicen *runa* en son de burla, pero cuando a nosotros los indígenas nos dicen *runa* nosotros nos sentimos orgullosos, porque nos están diciendo: eres la persona que se comunica con todos los animales, eso significa ser *runa*, ya que otra cosa significa ser indígena, yo nací *runa* y voy a morir *runa*”(T. A.).

d) *Ser y aparecer indígena*

“Puedo aparecer como mestizo, pero yo sé que soy indígena. No pretendo ser mestizo, ya que a pesar de la apariencia soy indígena y quiero serlo” (A.T.). Para muchos indígenas la diferencia y confusión entre ser y aparecer se ha convertido no sólo en una prueba de identidad, sino incluso en un desafío, ya que les permite reconocerse y afirmarse como indígenas más allá de la apariencia de mestizo. Lo que antes resultaba indisoluble, ya que el ser indígena consistía en parecerlo y viceversa, pues todas las apariencias eran reconocidas como parte de la condición e identidad indígena, en la actualidad resulta más complejo el proceso identificadorio. La necesidad de cambiar y de ‘modernizarse’, junto con los imperativos de la moda, pueden marcar una cesura entre las formas de ser y de aparece indígena tanto como inducir a confusión: “las formas de aparecer y lo que realmente somos; entre ciertos modos de identificarnos que cambian y la identidad que somos, a la que pertenecemos, y que no se altera”.

El indígena hoy es capaz de reconocerse y afirmarse como indígena tanto imponiendo su diferencia, por todo lo que es, como imponiendo su manera de parecer indígena o mestizo. La diferencia es tan clara como importante: “para mí está en la forma de cómo pensamos y como actuamos, en relación a nuestro grupo y en relación al otro grupo y al resto de la sociedad”. Para una otavaleña (S.M.), universitaria y profesional, la diferencia entre indígenas y los que no lo son se evidenciaba para ella como para todos los indígenas mucho más allá de todas las apariencias: la manera de caminar y hablar, de comportarse, de pensar y sentir. “entre nosotros nos reconocemos tanto como reconocemos a quienes no son indígenas”.

Decía un indígena de Cotopaxi, dirigente y profesional: ‘yo soy un alcalde indígena y soy una autoridad alternativa’. Y yo le pregunté en

qué era alternativo ¿Sólo porque entras con poncho y sombrero al Municipio o como indígena has cambiado esa forma de ver, esa visión, esa forma que estaba constituido ese Municipio? La pérdida o el abandono de la apariencia indígena exige una afirmación mayor de la identidad del indígena; más aún cabría incluso sostener que esta identidad se depura todavía más y se vuelve más consistente y adopta formas nuevas, en la medida que se ha desprendido de muchas de las expresiones o manifestaciones más visibles de la condición indígena. “en Cotopaxi, a diferencia de los otavaleños, hemos perdido esa parte física para identificar al indígena, lo que implica un reforzamiento y mayor importancia de nuestra identidad” (M.L.).

En el conjunto de todos los referentes identitarios (cultura, comunidad, lengua, costumbres, formas de vivir, pensar y sentir (*shungo*), la vestimenta está mencionada de manera muy recurrente, sobre todo aunque no exclusivamente por las mujeres, y en algunas entrevistas es objeto de un tratamiento particular en cuanto eje articulador entre el ser y el aparece del indígena tanto para sí mismo como para los ‘otros’:

‘vestir la ropa que diríamos nos identifica, no, pero creo que la identificación más de runas indígenas tiene que ver más con el pensamiento y las formas de actuar en relación al otro ser humano, en relación a la naturaleza en relación incluso a uno mismo que está ligada a la armonía y la naturaleza. Eso creo que es ser indígena runa de aquí’ (N.P.).

Aunque ser indígena requiera manifestarse pareciendo indígena, y la vestimenta signifique esta particular manifestación, el hecho de aparecer como indígena responde a su necesidad de sentirse indígena. Lo cual de ninguna manera excluye, todo lo contrario, cifrar en las formas de vivir y las maneras de pensar y sentir la verdadera condición indígena. Para un profesor de quichua que fue entrevistado: “el runa no es que se pone sombrero, no es que se pone poncho eso no es runa. El runa es mucho más allá”. (T.A.).

Un dirigente indígena (A.T.) reconoce que en Cotopaxi “sobre todo los varones hemos perdido más las formas externas y signos visibles de su identidad indígena”, aun reconociendo que la “identidad física y visible son importantes”. Sostiene que: “para mí es muy importante como pienso a parte de los otros rasgos que te digo... en la forma de

cómo pensamos y actuamos, en relación a nuestro grupo y en relación al otro grupo y al resto de la sociedad”. Ser indígena hoy es también una manera de posicionarse culturalmente en el mundo.

Las correlaciones que pueden establecerse entre ser y parecer indígena responden a muy diversas experiencias y tensiones de lo que significa serlo para un indígena: entre el reconocimiento propio como indígena y el reconocimiento por parte de los “otros”; entre cambiar para dejar de ser y parecer indígena, como si dejando de parecer, el indígena dejara de serlo, y adaptarse a los cambios o hasta dejar de parecer indígena para seguir afirmándose como indígena: “viven en la comunidad y no hablan quichua. Puede ser por muchas razones. Por la humillación que tienen parte de la identidad cultural. En las comunidades sí hablan, es cuando vienen aquí a la ciudad es que no hablan. Y no hablan por la humillación, no es que se ha perdido...” (C.E.). Entre el ser y el parecer indígena se establece una tensión o conflicto de valoraciones y desvaloraciones de la identidad indígena, que en el fondo responde a una lucha por el reconocimiento del indígena por parte de los ‘otros’.

En unos casos, el reconocimiento propio de la identidad indígena lucha por imponerse a la afirmación por parte de los ‘otros’, mientras que en otros casos aquella autovaloración del indígena depende de una valoración externa a él: “no hay una autovaloración, no lo valorizan, y no quieren que sus mayores vayan a las sesiones de la escuela”. Mientras que la apreciación de la condición indígena de los padres y los abuelos es signo de la propia identidad para un indígena, para otros la actual humillación puede convertirse en vergüenza del pasado. Sin embargo, “eso se ha superado por la educación, por la lucha del movimiento indígena” (C.E.). En muchos casos, como veremos, las humillaciones pasadas se convierten en una razón del orgullo presente.

El tema es muy recurrente, mientras una persona de Colta (J.B.) dice que es indígena y a la pregunta de ¿por qué lo es?, responde:

‘porque soy indígena, porque parezco indígena, porque vengo de indígena’... (muchos) pueden mostrarse indígenas en lo interior, pero muchas veces no lo reconocen. Por tantas situaciones dadas por las humillaciones. El ser indígena no es tratado como persona; tal vez hasta uno se siente mal más que todo... No siempre, no por todos. Hay

algunas personas que reconocen y valoran como indígena, la cultura indígena, pero para muchos no es así; es como un estorbo’.

El reconocimiento del indígena por parte de los ‘otros’ puede condicionar el que él tiene sobre sí mismo. En este sentido, lo que hoy significa para el indígena serlo se debe tanto a su propio reconocimiento, como a su lucha por el de los ‘otros’.

Hay también la posición de afirmarse indígena, aunque en apariencia no sea así:

‘Los que viven en la comunidad consideran que yo ya no estoy indígena, pero yo he percatado que cuando comienzan a tomarse entonces comienzan ya a hablar quichua... Hoy me doy cuenta que todavía lo quichua existe, pero que no aparece por el maltrato que se han vivido los indígenas, pero ahora sigue superando...’ (C.E.).

Donde reconocerse y donde no ser reconocido como indígena, cómo afirmarse como tal aún sin parecerlo, o dejar de decirse indígena sin dejar de serlo, en muchas ocasiones forma parte de una compleja estrategia identitaria: “Cuando les preguntan, como en el Censo, dirán que no son indígenas, pero cuando se analiza lo que vive él es indígena, todo lo que vive es indígena, entonces sino que está mezclado, y por eso no quiere ser indígena...” (C.E.).

Estos equívocos y confusiones entre ser y parecer indígena afectan también a la cultura, y los mismos indígenas son conscientes cómo su cultura tanto para ellos mismo como para los ‘otros’ puede convertirse en folklore, cuando la cultura deja de ser para sí mismos y se hace cultura para los ‘otros’: “ahora sirve solamente de folclore, entonces yo creo que eso es el sentimiento indígena que nosotros tenemos porque ahora van los partidos tradicionales, les cogen a los indígenas y les cambian de idea, les cambian de sentimientos, de *shungo*, entonces eso...” (M.I.). Cuando esta indígena es cuestionada sobre el folclor, se refiere al uso político y comercial de la cultura: “se empoderan (de nosotros) al nivel del folclor”.

Mientras que el ser indígena responde a una condición originaria y de pertenencias, transmitida y heredada, el parecer indígena es más bien resultado de la producción de esa condición e identidad indígenas.

La diferencia entre ser indígena para uno mismo y serlo para los 'otros'. Una indígena (Nancy P.) decía: "para mí ser indígena es ser originaria... soy originaria de esta tierra".

e) Indígena entre herencias, pertenencias y transmisiones

Una idea recurrente a lo largo de todas las comunicaciones con los indígenas es que su identidad es sobre todo una experiencia que se transmite y se recibe, no algo que se posee sino más bien, lo contrario, una condición o modo de ser al que se pertenece, al que las personas y un pueblo se encuentran sujetos. Y en tal sentido uno es indígena como si se tratara de una herencia y de una fidelidad a una determinada tradición, y a un pasado. Se es indígena como se es de un país. Pero sobre todo serlo es una filiación: "shuar se decía mi abuelo, shuar se decía mi padre, yo soy shuar" (S.H.).

Con mucha frecuencia la lengua aparece como vehículo de esta filiación y pertenencia. Una dirigente indígena de Cotopaxi (C.V.), expresamente se refiere a la lengua como componente esencial de su cultura e identidad indígenas, precisando: "(el quichua) lo he heredado de mi papa y mi mamá. Él era de origen mestizo, pero hablaba quichua perfectamente. Y siempre nos hablaron quichua". "¿Por qué me identifico como indígena?". Se pregunta (C.V.) precisamente en razón de esas pertenencias, transmisiones y herencias y fidelidades: "vengo de una comunidad y de una familia de luchas increíbles. Mi papá a los 45 años puso su nombre al programa de alfabetización; era secretario toda su vida de la organización indígena; él fue quien compró las tierras de la hacienda Sinacoto-Pilaló para la comunidad". Es por la identificación con tales pasados, que muchos indígenas se reconocen; y es la fidelidad y pertenencia a dichos pasados lo que los define como tales, y lo que más los diferencia en una cultura moderna, donde ya nadie se define por fidelidad y pertenencia alguna.

Una indígena de Colta (J.B.) confirmaba su condición de indígena en términos de herencia, como algo que se recibe y también se transmite, y a lo que uno se encuentra sujeto por vínculo de familiares y de adhesión. En tal sentido, podría resumirse, para el indígena serlo es una cuestión de fidelidades y vínculos. A la pregunta de por qué es ella

responde: “¿Porque soy indígena? Soy indígena porque vengo de indígenas... mis padres, mis abuelos todos lo eran”. Es a partir de la construcción histórica de su propia identidad indígena, que ellos elaboran un discurso genealógico, donde se articulan los referentes de herencia, pertenencia y transmisión. Un joven indígena de Chimborazo (Marcelo Chimbolema) detalla esta experiencia:

‘Yo siempre mantengo la cultura de mis padres y mis abuelos como ellos me enseñaron ser indígena, ellos han sido indígenas originarios desde hace muchos años atrás entonces yo me considero indígena porque yo aplico, practico, vivo, siento ser indígena, de trabajar con la cultura, ayudar, porque nosotros tenemos una forma de gobierno propio en las comunidades’.

No hay transmisión de una cultura y de una identidad sin un reconocimiento y adopción de la cultura e identidad recibidas; lo cual implica su reproducción práctica, como si la condición indígena sólo se heredara en la medida que se ejerce y reproduce.

El indígena no es sólo su pasado, sino también parte de un pasado colectivo, al que pertenece; no sólo participa de una comunidad, con la que convive espacialmente, sino también es parte de esa ‘otra’ comunidad temporal, que le ha precedido e incluso que el mismo puede prolongar. Los ‘otros’ indígenas refuerzan tanto la identidad de cada indígena en particular como ese ‘otro’ pasado indígena de padres y antepasados, que contribuye a consolidar esa condición plural de ser indígena. Como si sólo en cuanto ‘nosotros’ (*ñucanchic*) es posible ser y reconocerse indígena. Formulado de manera diferente, el indígena es una persona o grupo capaz de decir ‘nosotros’ y esto lo diferencia de cualquier otra persona o grupo de la sociedad moderna, dominada por un ‘yo’ poseído de un individualismo egoísta y narcisista.

En este sentido, el indígena pone de manifiesto una dimensión social del ser humano, que el mundo moderno y sobre todo la sociedad neoliberal han relegado y tienden a eliminar: los seres humanos necesitan de la sociedad y de los ‘otros’ no sólo para vivir, sino sobre todo para

ser humanos. El indígena es y se considera como tal en la medida que comparte su condición étnica y sociocultural con los indígenas²².

Una indígena amazónica dirigente del Napo (N.S.), destaca cómo ser indígena supone el reconocimiento de una doble pertenencia. En primer lugar, la pertenencia a la historia colectiva del propio pueblo:

‘Ser indígena para mí significa pertenecer a un pueblo, a una nacionalidad, con historia propia y diría también cultura propia. Digo con historia, porque nosotros, durante años nos han dicho que nos trajeron de otros lados, somos de aquí y vivimos aquí. Entonces de esa manera, digo, pertenecer a un pueblo, a una comunidad con su propia lengua, su propio territorio, eso es ser indígena, porque pienso que, decir que tenemos una historia, por decir, soy de Napo, mujer amazónica, y somos los pueblos de la nacionalidad quichua. Yo soy quichua de la amazonía, y tenemos nuestras propias historias como nosotros hemos vivido y ahora el idioma mismo, cuenta la historia que el idioma...’.

Pero también la pertenencia a la historia de la propia vida:

‘Recuerdo cuando yo era joven recién entrando a la organización... era como que teníamos miedo... ese temor de decir que somos indígenas, de hablar quichua y eso era... pero pues ahora, estando en la dirigencia y en muchos lugares en los que yo he estado... Ser indígena significa mucho, mucho, es muy importante para nosotros identificarnos como pueblos y nacionalidades’.

La referencia al pasado individual del indígena comienza con frecuencia por los propios padres: ‘hablaría de mi padre’; aunque a veces se trata de la experiencia de unos padres, como en el caso de N.I., que le prohibían hablar su lengua materna. Pero siempre la experiencia política permite al indígena reencontrarse con su pasado:

‘Entonces cuando entré a trabajar a la organización como dirigente, entonces tuve que ver mi pasado, cuáles eran nuestras raíces y qué mismo soy yo, entonces donde que dije no son indígena, entonces

22 Desde la perspectiva de la construcción de la propia identidad a partir de la alteridad, Bernhard Waldenfels (*The Question of the Other*, 2007, p. 109) destaca que “the otherness of our own past and the otherness of the other cultures elucidate and reinforce each other”.

ahora con más orgullo digo soy indígena, porque además yo hablo mi idioma quichua’.

Pero este pasado y el sentimiento de pertenencia a éste no es simple producto de la memoria para el indígena: con mucha frecuencia el recuerdo del pasado es resultado de un proceso de identificación, de una reconstrucción histórica y personal de la necesidad de dotarse de dicha identidad y pertenencia. Es la necesidad de afirmarse hoy como indígena, incluso tras una infancia de rechazo de dicha identidad, que se incorpora el pasado como parte integrante de lo que significa ser indígena para el indígena.

En algunos casos, como el de una indígena otavalo (P.V.), el sentimiento de pertenencia se expresa con una cierta elaboración ideológica: “ser indígena significa primero pertenecer a una generación ancestral, tener raíces originarias. Lo segundo es tener prácticas colectivas, espirituales propias y también poner en práctica los principios que nos han enseñado nuestros abuelos”.

Quizás el referente de identidad indígena más fuerte y más frecuentemente señalado es la pertenencia a una comunidad. Luis Macas expresamente respondía así: “precisamente soy indígena porque he nacido y he crecido en una comunidad... identificarse como indígena, es tener una carga histórica, como individuo, y también de pertenencia a una comunidad, a una comunidad humana”²³. La pertenencia tanto a un pasado como a un pueblo pone de manifiesto la dimensión colectiva de la identidad indígena, y sobre todo que tal identidad y pertenencia son colectivamente compartidas: “nosotros somos pueblos y nacionalidades, nosotros somos de la nacionalidad quichua donde estamos los 14 pueblos” (M.P., indígena saraguro).

Para (P.S.) un estudiante ser indígena significa “reconocer mi raíz, soy de nación cañarí... conocer a qué identidad pertenece”. Para M.M. “ser originario de este pueblo indígena... ser de una tierra comu-

23 Para Luis Macas, uno de los dirigentes indígenas más importante de las últimas décadas, la comunidad es el tópico central del discurso e identidad indígena. Cfr. José Sánchez-Parga, *El movimiento indígena ecuatoriano. De la comunidad al partido*, CAAP, Quito, 2007, p. 197ss.

nitaria...mi pueblo es el pueblo puruhá”. Hay una tendencia cada vez más fuerte, consciente y generalizada de precisar con nombre propio la pertenencia indígena a un determinado pueblo o comunidad. Alberto Andrango comenzaba diciendo que era de Turrucu, comuna de Cotacachi; M.M. declara “mi pueblo es el pueblo puruhá, nosotros somos del pueblo puruhá, nosotros no somos indígenas, nosotros somos shuar, kichwua, etcétera, de manera que la palabra indígena está en proceso de quedar tal vez en algún momento ya sin efecto, sino manejar más bien como pueblos y nacionalidades”.

Aunque se llegue a reconocer que la condición indígena en la actualidad no sea algo que pueda definirse específicamente, que lo indígena se encuentra muy mestizado culturalmente, y que el diferencial indígena impida hoy hablar de indígenas auténticos o puros, sin embargo el reconocimiento de lo que es y significa ser indígena puede mantenerse de manera tan precisa como inalterable:

‘ya estos días, yo creo que nosotros no somos indígenas puros, yo al menos no lo soy, somos una mezcla de culturas, de etnias, que se han ido creando en estos días, sin embargo yo siempre mantengo la cultura de mis padres y mis abuelos como ellos me enseñaron ser indígena, ellos han sido indígenas originarios desde hace muchos años atrás entonces yo me considero indígena porque yo aplico, practico, vivo, siento ser indígena’ (M. Ch.).

Lo cual demostraría que la condición indígena, es sobre todo una cuestión de reconocimiento propio y por parte del ‘otro’. Esta afirmación de la propia condición e identidad indígenas suele ser expresada en términos de orgullo: “tienes unas diferencias bien marcadas que te hacen muy particular y ser indígena significa que uno debe de estar orgulloso de eso, de su diferencia y saber también compartir lo que uno es” (P.G., joven indígena amazónica de Sarayaku). Sobre todo porque en la historia de vida de muchos indígenas este orgullo actual de serlo es consecuencia de un pasado de discriminaciones, injusticias y humillaciones. De ahí también que este reconocimiento propio comporta también una lucha por el reconocimiento por parte de los demás.

f) *La identidad indígena no se dice, se hace*

La condición e identidad indígena no sólo se hereda, se recibe y transmite, sino sobre todo es algo que se hace e incesantemente se reconstruye.

Cuando el indígena habla de sí mismo, se cuenta. El indígena no dice lo que es, sino más bien se narra. Cuando él cuenta su vida y relata está diciendo lo que significó y significa para él ser indígena. Él es producto de una historia y de una biografía y se ha hecho a lo largo de ellas. Como cualquier otra persona la identidad más que definirse se relata; sin embargo, a diferencia de cualquier otra persona o grupo social, la condición sociocultural y la biografía son más compartidas en el caso de los indígenas. En este sentido, la condición e historia de un indígena son totalmente diferentes de quienes no lo son.

Como cualquier otro hombre, el indígena no sólo es su propio pasado, sino también el pasado del pueblo al que pertenece; siendo de manera más precisa la particular relación con su pasado y con la historia de su pueblo, lo que mejor y más diferencialmente define su identidad de indígena. De hecho, la mayoría de los indígenas hoy, para decir lo que significa para ellos serlo, cuentan su vida. No obstante, es siempre desde lo que hoy son, desde el modo como actualmente asumen su identidad, que los indígenas reconstruyen y se identifican con su pasado. De ahí que las autobiografías de los indígenas presenten una misma estructura y secuencia de experiencias muy análogas: una infancia pobre, un periodo escolar marcado por la discriminación racista y una época posterior de estudios y prácticas políticas o profesionales. Será esta transición de un pasado de humillaciones a un presente orgulloso de ser indígena con lo que más se identifican ellos. Tal reconocimiento expresa el modo de haberse hecho indígenas: “me siento orgullosa de ser indígena porque creo que desde los Andes, desde nuestra cultura, desde nuestra diversidad del mundo, nosotros practicamos nuestra cultura, nuestra identidad...” (C. Ch.).

Que un indígena no lo sea, sino que se haga, significa que la relación con su propia condición étnico cultural se elabora a lo largo de su vida y atraviesa formas y fases de construcción y reconstrucción.

En este punto, dicha identidad indígena es producto de una conquista tan personal como colectiva. Una indígena (C.V.) contaba cómo de niña tenía que hacer dos horas de ida y dos o tres horas de regreso para ir desde su comunidad a la escuela del centro parroquial; cómo se sentía discriminada en un colegio, donde está 'la crema' de Toacazo; cómo las otras niñas se reían de ella por los *cucavi*, las comidas que llevaba, preparadas por su mamá, y sus vestidos. Esta experiencia de su infancia indígena vivida desde la discriminación y el racismo lejos de ser un impedimento la motivó para ser una alumna brillante y después en la universidad afirmar su condición de indígena: reconocerse como tal e imponiendo dicho reconocimiento a los 'otros': "yo sufrí desde la escuela hasta que llegué a ser mujer, política y profesional". Fue a partir de la universidad que "ejercí mis derechos indígenas, mis derechos a la indumentaria, a la expresión...". C.V. impone su diferencia indígena y lucha por su reconocimiento, haciendo del sombrero el símbolo de esta lucha y reivindicación. "Ni en la Universidad, ni en los Bancos, ni en la Iglesia me voy a sacar el sombrero aunque me lo pidan, aunque me lo exijan... hay que enseñarles a respetar".

El respeto exigido para la propia cultura supone un reconocimiento por parte de los otros de su doble condición de mujer y de indígena: "como estamos tan colonizados también en las Iglesias nos piden sacarnos el sombrero. Pero yo ventajosamente no lo voy a hacer: hay que aprenderlos a respetar, porque no es problema del sombrero". Obviamente se trata de un símbolo de esa doble diferencia étnica y femenina. "Cuando no estás culturalmente convencida de dónde eres y de lo que eres, te hacen la aculturación en un minuto... más te demoran en decir que hacer". Es siempre gracias a un personal recurso político y/o profesional que la mujer o el hombre indígena luchan por el reconocimiento de su condición étnica. Como muchos otros indígenas. C.V. expresamente se refiere a ello: "fui una de las iniciadoras del Sistema de Educación Bilingüe Intercultural".

Esta relación con el propio pasado, que para cada indígena se vuelve una estrategia identitaria, ha tenido lugar al interior del movimiento indígena y sus organizaciones, pero también en el marco de su integración a la sociedad y Estado nacionales, sobre todo vía las polí-

ticas de educación indígena (bilingüe e intercultural). Poco importa la eficacia de la educación bilingüe e indígena, la incorporación del indígena al sistema educativo nacional, sus efectos profesionales y de formación; dicho proceso fue decisivo para una toma de conciencia étnica y cultural.

La relación del indígena con su propia condición étnico cultural se elabora a lo largo de su vida y atraviesa formas y fases de construcción y de reconstrucción muy diversas. En este sentido, dicha identidad indígena es producto de una conquista tan personal como colectiva. Fueron muchos los indígenas, que se refieren a un periodo escolar de su infancia y adolescencia traumatizante, de racismo y discriminación con las consiguientes injusticias y humillaciones y que todavía hoy forman parte de la experiencia indígena, pero que se han convertido en un factor del propio reconocimiento de su identidad. Sin embargo, hay que preguntarse por qué la institución escolar y educación indígena, que deberían haber servido para su integración ciudadana a la sociedad nacional, e incluso para su asimilación a la cultura de la sociedad moderna blanco mestiza operaron más bien como un factor de discriminación y desigualdad. De hecho, aquel modelo escolar y educativo no respondía a otra finalidad: basado en la superioridad de la razón, ponía la educación al servicio de una regeneración de la raza; y, por consiguiente, instrumentalizaba el proceso educativo para “la nivelación cultural necesaria para salvar las diferencias”²⁴.

Si la escuela/educación fue para los indígenas un campo de lucha por el reconocimiento de su condición de indígenas, es necesario tener en cuenta la radical transformación que la misma escuela y educación nacionales operaron a mediados del siglo pasado, al abandonar el postulado y contrasentido de la incorporación del indio a la cultural de

24 Sobre este modelo educativo, su inspiración alemana y sus objetivos puede consultarse el artículo de Rosemari Terán Najas, “El problema de la raza en los orígenes de la educación laica”, *Ciencias Sociales. Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas*, Universidad Central del Ecuador, n. 30, febrero 2009, p. 66.

la escuela liberal²⁵. Hasta que finalmente sea la cultura indígena en su específica diferencia, la que es reconocida como cultura nacional en un país declarado constitucionalmente pluriétnico, pluricultural y plurinacional. De ahí que la misma escuela posteriormente vehiculara una toma de conciencia indígena de su propia condición cultural.

Por eso, a excepción de los que sucumbieron a sus efectos, aquella escuela y aquel modelo educativo supusieron una prueba para el reforzamiento de su identidad. Se fraguó entonces en muchos de ellos una reacción de rebelión y rebeldía, que ulteriormente se volvería parte esencial de su condición indígena. La experiencia de aquellas inequidades e injusticias contribuyeron a definir la politicidad de lo que hoy es y significa ser indígena:

‘Uno habiendo vivido la pobreza terrible, el hambre, las necesidades, el discrimen, entonces uno cuando va a la escuela, desde el fondo del corazón siente un malestar por estas inequidades... yo pienso que todo ser humano es político, y tiene dentro este espíritu de rebeldía contra las injusticias y las inequidades contra los indígenas... Ya entonces empecé a tener esta rebeldía. Primero en la escuela, en el colegio también, y reclamaba, incluso con el discrimen de mis mismos compañeros. En la escuela Modesto Peñaherrera de Cotacachi había 250 niños y éramos solamente 3 indígenas... había maltrato contra el indígena. He sentido estos problemas sociales, por eso ha habido esta rebeldía en mí. Por eso cuando terminé el colegio, regresé a ser profesor en las comunidades indígenas’ (Alberto Andrago).

Esta situación explica por qué para muchos indígenas la escuela y la educación se convirtieron en una suerte de reconquista identitaria, para transformar aquel aparato, que había servido para discriminarlos y humillarlos en un instrumento de sus reivindicaciones y reafirmaciones indígenas. Y fueron muchos los indígenas que se realizaron política y profesionalmente en la institución escolar; y también ésta fue la razón por la cual el movimiento y las organizaciones indígenas se tomaron

25 Rosemary Terán (2009, p. 69) se refiere a la ‘moderna’ contribución del pensamiento liberal de Emilio Uzcátegui, a este cambio en las políticas y mentalidades educativas, que superaría su anterior versión racial y discriminatoria, para dar lugar a posteriores desarrollos en la segunda mitad del siglo XX.

con tanta convicción y esfuerzo los programas escolares de Educación indígena y de Educación Bilingüe Intercultural.

g) La experiencia indígena de la cultura

La identidad indígena se encuentra atravesada por una tensión entre lo que significa ser indígena para él y para los 'otros'; entre un movimiento de pertenencia a su propia identidad y un movimiento de apropiación de las identificaciones, con las que los 'otros' definen su diferencia. Esto mismo tiene que ver, desde otra perspectiva, con lo que es la cultura en cuanto designación por parte de los indígenas y para los 'otros', y sus propias formas de vida, en cuanto experiencia cultural del mismo indígena. Pero el discurso indígena sobre su identidad cultural se encuentra atravesado, de manera más o menos implícita, por una tenue, constante y consistente convicción: a lo largo de sus recurrentes referencias a su cultura, y por el sentido que se desprenden de sus contextos, el indígena parece decir no sólo que se diferencia por su cultura o que es su cultura la que lo hace diferente, sino sobre todo que es la pertenencia a su cultura lo que hace de él un indígena. En otras palabras, ser indígena es vivir y actuar en una cultura, y no serlo consistiría por el contrario en existir fuera de una cultura.

La diversidad de la información recogida pone de manifiesto por qué la representación que los indígenas, en cuanto miembros de una comunidad, tienen de su propia cultura no es algo dado ni fijo, sino que es en todo momento producto de una construcción. Estas representaciones de la cultura, que constituyen un saber oral, transmitido y modificado de generación en generación, son siempre tan comunes y compartidas en sus rasgos y variaciones más generales como singulares al nivel individual; lo cual da lugar a una versión y experiencia tan complejas como coherentes de la cultura. Esto mismo hace que la pertenencia a una cultura no impida a cada grupo indígena, y a cada indígena en particular, la autonomía suficiente para vivirla de maneras tan propias como innovadoras.

Esta observación es fundamental, ya que explica la oposición frecuentemente mencionada entre la cultura indígena y la cultura occidental. Una joven de la Amazonía (P.G.) ilustra bien la percep-

ción de esta diferencia: “Bueno ser indígena significa que eres alguien que ha nacido en su propio territorio, que te das cuenta que tu cultura no es la misma que la occidental, que tienes unos principios y valores que no son los mismos valores que tienen la cultura occidental. Lo occidental marca siempre una oposición más que una diferencia con todo lo nuestro: sobre todo nuestras costumbres, nuestras comidas, nuestra vestimenta, nuestra forma de pensar que es diferente a lo otro no a lo occidental”. Pero lo ‘occidental’ aparece sobre todo como una forma de vivir ajena a la cultura; como si fuera lo que está fuera de la cultura. Una estudiante indígena (P.V.) cuando fue preguntada ¿qué es lo que usted considera lo más diferente a lo occidental?, respondió: “lo más diferente es que nosotros no pensamos en lo individual, pensamos en familia, en *ayllu*, en colectivos o comunidades, nosotros pensamos en nuestras familias ampliadas”.

Esta doble asociación de cultura/comunidad contrapuesta al individualismo de occidente/modernidad está muy ilustrada por la entrevista con Luis Macas: como si el ‘moderno occidente’ fuera lo más contrario a la pertenencia a una comunidad humana:

“uno de los pensamientos y los valores que hay en la comunidad es precisamente el principio del comunitarismo; y yo creo que otra de las características no sé si como principio es sentirse incluso un tanto relegado –quizás sea positivo sentirse relegado de la modernidad, tener otros pensamientos que son parte de la comunidad de donde se salió, lo que viene desde fuera, digo esto porque yo pienso que la modernidad ha sido tan agresiva, por ejemplo, ha sido tan agresiva con la cultura, con la identidad con el proceso de desarrollo de nuestros pueblos, con el proceso de desarrollo de los indígenas”.

La violencia homogenizadora e individualizadora de occidente destruye la(s) cultura(s).

La semántica de la identidad indígena constituye un repertorio de elementos culturales, cuyo núcleo principal es la lengua, lengua y comunidad, y a veces la organización en cuanto sustitución más actual y política de la comunidad; la lengua, el vestido y la comida... Todos estos referentes de identidad significan lo que el indígena es para sí mismo tanto como para los ‘otros’.

¿Qué es la cultura para un indígena? Esta era la pregunta adicional prevista en caso de que él comenzara definiéndose en referencia a su cultura. Sin embargo, fueron pocos nuestros interlocutores que mencionaron la cultura para significar su reconocimiento en cuanto indígenas. Lo que en cambio repetían con frecuencia eran fórmulas como nuestro modo de vida, nuestro modo de ser, nuestra manera de vivir. Mientras que cualquier otra forma de referirse a la cultura, podía suponer una versión objetiva y anónima de expresar las diferencias de la tradicional cultura indígena respecto de una supuesta cultura ‘moderna’ o blanco mestiza, todas las menciones sobre las características propias de la vida y manera de ser indígenas respondían a una experiencia subjetiva y colectiva, de lo que para un indígena significaba serlo.

Hay un discurso indígena sobre la propia cultural, pero cuando los indígenas enuncian lo que para ellos significa la cultura se refieren a una forma de vivir, a un sentimiento o mentalidad: *shungo* (corazón) indígena. Es esta experiencia lo que confiere sentido a las expresiones o manifestaciones culturales:

‘El sentimiento indígena ya le digo es vivir en la comunidad, la propia realidad, nuestras costumbres, de nuestros antepasados, vivir sanos robustos, y bien concientizados, o sea que... vivir la propia realidad de las organizaciones eso es un verdadero indígena. Hablar su idioma, su vestimenta, su cultura, sus costumbres, entonces eso es un verdadero indígena que se tiene que tener en la comunidad. Ahora sirve solamente de folclore, entonces yo creo que eso es el sentimiento indígena que nosotros tenemos porque ahorita van los partidos tradicionales, les cogen a los indígenas y les cambian de idea, les cambian de sentimientos, les cambian de shungo...’ (M.I.).

Con relativa frecuencia, sobre todos las mujeres se referían en el curso de la comunicación a su vestimenta y la indumentaria como elementos culturales, que las identificaban y diferenciaban como indígenas. E incluso destacaban cómo para ellas la identidad vestimentaria era más importante que para los varones. Mientras que éstos seguían reconociéndose indígenas, aun cambiando la manera de vestirse, para ellas la manera de vestirse tradicional era más necesaria para reconocerse y afirmarse como indígenas.

Frecuente es también sobre todo en el caso de las mujeres la referencia a la comida y a los hábitos culinarios. Una indígena de Cotopaxi recuerda que a la escuela “mi mamá me mandaba los *cucavis*, *cucayos* o *tongas* como se dice... Yo en el recreo comía y era la burla del resto de las niñas”. Otra joven indígena también de Cotopaxi (O.Ch.), a pesar de haber vivido muchos años en la ciudad de Latacunga, sigue identificada no sólo con la dieta indígena, sino también con los ritmos alimentarios que todavía siguen vigentes en el medio campesino de las comunidades:

‘De vez en cuando puedo consumir pizza, pero yo más bien hago morocho, como cocinado, cebada; de vez en cuando sólo arroz. Si yo vengo de mañana comiendo pan con café, ya a las 10 de la mañana siento hambre; pero si vengo comiendo cocinado, arroz, huevo, ya no siento hambre hasta la tarde. Así es como nuestra gente sigue comiendo morocho, arroz de cebada, yo hago...’

La manera de comer es tan arraigada en la cultura como la misma mentalidad del indígena. En dos testimonios de indígenas esta identidad aparece asociando la manera de comer y la manera de pensar: “en tanto en la alimentación, en el pensamiento es indígena...”²⁶.

El cambio cultural es un proceso objetivo, por el cual la adopción de nuevos elementos culturales transforma o sustituye otros tradicionales; no obstante, la experiencia indígena de este proceso se presenta subjetivamente de manera inversa, como una pérdida o abandono de los elementos de la cultura tradicional. Aunque nunca los individuos y los pueblos se quedan sin cultura o fuera de ella, el indígena vive el cambio cultural como un riesgo de quedar sin cultura o fuera de la cultura: “nosotros los indígenas vivimos en la cultura” (A.P., indígena otavaleño); y un indígena (J.L.) de Saquisilí se expresa con otra forma original: “nosotros llevamos la cultura”; como si se llevara puesta. El indígena se siente tan sujeto de cultura como actor en ella.

26 “Los hábitos alimentarios son un elemento importante de la cultura de cada uno, y entre los más resistentes que hay: muy bien se puede gustar los platos mejor cocinados del mundo, pero siempre se conserva una ternura particular por los gustos a los que uno ha sido habituado desde la infancia” (Tzvetan Todorov, *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Robert Lafon, Paris, 2008, p. 54).

En este sentido, un discurso masivo e interpelador, tan frecuente como generalizado entre los indígenas, parece asociar la resistencia al cambio cultural con la resistencia constitutiva de la condición y conciencia indígena. De hecho, el indígena se reconoce hoy no sólo producto de una resistencia histórica, sino que además sigue cifrando en dicha firmeza su reproducción y su futuro en cuanto indígena. Cómo si ésta para el indígena fuera sinónimo de su propia identidad: “nunca hemos cambiado de nombre ni de apellido... siempre hemos resistido y mantenido” (A.A.).

Si bien los estudios sobre la comunidad indígena ilustraban un proceso de lenta ‘descomunalización’ de la comunidad andina (con una correspondiente ‘individualización’ de la personalidad del indígena), y si también, por otro lado, los datos sobre el uso de la lengua tradicional mostraban un claro decline del quichua, era importante conocer cómo los indígenas vivían ambos procesos, y seguían representándose y relacionándose tanto con la comunidad como con la lengua aborígen. En otros términos, se trataba de entender cómo ellos desde su experiencia y subjetividad actuales percibían y expresaban su condición de indígenas en referencia a estos dos fenómenos, que en cierto modo siempre habían definido objetivamente su diferencia e identidad culturales.

La comunidad indígena más allá de la comuna

Cuando el indígena habla de sí mismo como tal no deja de expresarse en plural (nosotros), ni de referirse a la comunidad y a su lengua aborígen. Hay siempre un sujeto (autor) colectivo en el discurso individual del indígena cuando habla, y lo que dice de sí mismo en cuanto indígena se enuncia en plural: ‘nosotros’ (*ñucanchic*). Esta enunciación colectiva de la propia identidad sigue siendo una diferencia determinante respecto de los ‘otros’, pero también de una modernidad, cuyo individualismo egoísta excluye toda posible alteridad (‘otro’). Nada parece más compartido, y con nada parece identificarse tanto el indígena, que con la comunidad y su lengua: ambas matrices de su cultura y de su conciencia colectiva; incluso la comunidad es el lugar propio de la lengua aborígen: “hablar su idioma, su vestimenta, su cultura, sus cos-

tumbres, entonces eso es un verdadero indígena que se tiene que tener en la comunidad” (M.I.).

Y sin embargo, la pregunta ¿qué significa ser indígena para un indígena? surgió a raíz de dos estudios precedentes: uno sobre la ‘descomunalización’ de la comunidad indígena, y otro sobre el decline del uso del quichua en las comunidades. Como siempre se sostuvo que la condición étnico cultural de los indígenas se encontraba definida por el doble referente de la comunidad y la lengua, resultaba obvio plantearse tal cuestión sobre la identidad indígena, al margen de la comunidad tradicional y del empleo de la lengua originaria. De hecho, la información registrada en el curso de las entrevistas puso de manifiesto que la experiencia de la comunidad y de la lengua transcendía una representación o versión demasiado sociológica y lingüística de ambos referentes de la identidad indígena.

Aunque la mayoría de los indígenas (casi un 80% de los entrevistados) no viven ya en sus comunidades de origen, en las que todavía residen sus familias o conservan tierras, todos ellos para identificarse se refieren a una comunidad de procedencia y se definen por su pertenencia a ella; como si ser parte de una población y cultura indígenas fuera sinónimo de pertenecer a una comunidad: pertenecer a un pueblo, a una comunidad con su propia lengua, su propio territorio, eso es ser indígena. Para identificarse N. Shiguango después de su nombre dice de donde es: ‘soy de Chontapunta (Napo)’. En el caso de I.Ch. fue la nostalgia de su comunidad cercana al Quilotoa (Cotopaxi) y la necesidad de su familia, el interés de ayudar a sus padres y hermanos lo que le impulsó a abandonar su exitosa carrera en el extranjero y regresar a vivir a Latacunga, cerca de su comunidad²⁷. Familia y comunidad es una referencia recurrente en los relatos confidenciales del indígena sobre su vida y su condición de indígena. “Para mí ser indígena es ser originario de este pueblo indígena que existe en el Ecuador, ser de una tierra comunitaria, colectiva” (M.M.).

27 Hilda Chaluisa es directora provincial de educación bilingüe intercultural de Cotopaxi, y pertenece a la comunidad de La Cocha próxima al lago Quilotoa.

La comunidad es donde “las tradiciones y necesidades culturales se viven” (C.E.); como si éstas no tuvieran otro lugar donde producirse y reproducirse. Por eso no habría mayor contradicción que “viven en las comunidades y no hablan quichua”; puesto que la comunidad es el lugar privilegiado de la lengua materna. Por lo general (dice C.E.) “En las comunidades sí hablan, es cuando vienen a la ciudad que ya no hablan”. Por eso también es desde la comunidad que se define el comportamiento de lo que el indígena es y de cómo aparece: “los que viven en la comunidad consideran que yo ya no estoy indígena”; pero como señala también otro profesional y dirigente indígena, “cuando saben que hablamos indígena ya nos reconocen como tal”.

La comunidad se representa en el discurso indígena como lo opuesto a lo urbano, la sociedad blanco mestiza, a la modernidad occidental: “bajar de mi comunidad al centro parroquial” para ir a la escuela (dice C.V.). Para otra indígena (J.B. de Colta) la comunidad enuclea un agregado de componentes culturales propios del indígena: “para mí el indígena tiene su identidad, tiene su cultura, el idioma, el convivir diario como persona, la familia, la comunidad, el vivir compartiendo...”. Otra indígena de Cusubamba añade: “la cultura es la forma de vivir, de la familia, de la comunidad...”. La oposición de la comunidad en cuanto cultura y forma de vida con la modernidad occidental aparece cada vez con más frecuencia en el discurso indígena: “lo más diferente a lo occidental es que nosotros no pensamos en lo individual, pensamos en familia, en *ayllu*, no en colectivos o comunidades, nosotros pensamos en nuestras familias ampliadas” (P.V., otavaleña). La misma diferencia contrapone Luis Macas: “soy indígena porque he nacido y he crecido en una comunidad que es distinta digamos a otro ambiente como puede ser un ambiente no indígena”.

Para el indígena no es necesario seguir viviendo en una comuna para seguir viviendo en comunidad y perteneciendo a ella. Ésta no es sólo un lugar de referencia al que siempre el indígena regresa, sino también un modelo de socialidad y un modo de existir socialmente, y sobre todo de convivir y compartir con otros indígenas. Para una joven indígena de Maca (Cotopaxi) no es necesario vivir en la comunidad para seguir siendo comunero indígena de esa comunidad:

‘los indígenas que migran adaptan las costumbres de la comunidad en la ciudad... también adaptan la ciudad a las comunidades... También yo vivo en la ciudad, desde hace más de 6 años, pero no así definitivamente, me vuelvo allá y sigo siendo de mi comunidad’.

El elogio de la comunidad, la referencia a ella como interpelación de la identidad indígena es frecuente en los discursos políticos y académicos de los mismos indígenas. Durante su intervención en una universidad, Rosa Guamán, dirigente indígena, asociaba repetidamente lo común, lo colectivo, la comunidad y la organización. De hecho, en el discurso político de los indígenas y sus dirigentes la organización se representa a la vez como una dimensión política de la comuna, como un complemento, en parte como una ampliación y hasta sustitución ‘moderna’ de ella:

‘el único camino de la comunidad era organizarnos. El indígena solo, individual, no consigue absolutamente nada. Por eso, cuando regresé de la universidad fue organizar, unir a todas las comunidades del cantón Cotacachi, y es así que se funda la UNORCAC...’ (A. Andrango).

De hecho, si la idea de *ayllu* en el mundo quichua andino designa toda forma de asociación y socialidad, desde el núcleo familiar, pasando por la familia ampliada, hasta la comuna y el grupo étnico (*jatun ayllu*), se comprende que para los indígenas la referencia a la comunidad para identificarse como indígenas, no se limite a la dimensión geográfica y particular de una comuna, sino más bien a todo su alcance sociocultural. Por eso la comunidad tiene una dimensión plural, multiétnica e interétnica: “nosotros somos pueblos y nacionalidades, nosotros somos de la nacionalidad quichua donde estamos los 14 pueblos”. Así se entiende que la comunidad tenga un carácter personal para el indígena: “todas las comunidades decidimos, luego de conversar y discutir, hacer una experiencia política, pero unidos y organizados... gracias al apoyo de todas las comunidades”.

La oposición de la comunidad al individualismo de la sociedad ‘moderna’ se presenta también para los indígenas como una experiencia subjetiva, donde se contraponen la soledad individualista y la vida en comunidad. De hecho, la disolución de los vínculos comunales en la sociedad actual, que sufre a su vez la ruptura de sus vínculos sociales,

sume a los indígenas en una soledad, que puede adoptar formas de violencia muy diversas y consecuencias dramáticas para muchos de ellos. Tamyá Lema, otavaleña dice:

‘Me han contado mis compañeras cuando vienen de otras provincias que aquí se sienten solas, ha tocado llorar, como vienen a estudiar, tienen que estar solas, no pueden comentar los problemas que tienen aquí, les toca regresar a las comunidades por la soledad, a veces también lo económico... yo entiendo lo que es estar sola, venir de lejos, salir de comunidad’.

Para el indígena la comunidad no es sólo el lugar de origen y de procedencia, sino también de regreso. Los indígenas que viven y trabajan en las comunidades vuelven periódicamente a sus comunidades y muchos terminan regresando. Pero este regreso a la comunidad se ha vuelto cada vez más paradigmático de la condición indígena: “yo quiero regresar a mi tierra. Y voy regresando de poco en poco... pero yo tengo que regresar a mi tierra porque mi tiempo y mi espacio está allá”, dice Cuyusay, una indígena de Imbabura. Este regreso no es únicamente geográfico o temporal sino también se opera en términos del discurso y de una nueva toma de conciencia de lo que significa ser indígena para el indígena. Tal vuelta a la comunidad forma parte de un reconocimiento del indígena de su propia identidad y particularidad sociológica: su afirmación de ser y sentirse indígena pasa por un constante regreso a sus matrices culturales; la reafirmación de esa conciencia colectiva de un ‘nosotros’, que sólo es plenamente posible y enunciable desde una existencia en comunidad. Por eso ésta adquiere hoy la forma de un proyecto y desafío: regresar a la comunidad en una sociedad societal (individualista), cuya ruptura de vínculos sociales hunde las personas en sus individualismos solitarios:

‘Es un propósito que nosotros tenemos, para eso salimos de las comunidades, para poder progresar más y así regresar a nuestras comunidades..., volver y ayudar para los que hemos pasado algunos problemas, entonces cuando terminemos nosotros vamos a regresar a las comunidades, nosotros vamos cuando tenemos la oportunidad’ (T.L.).

No es necesario seguir viviendo en una comunidad para nunca dejar de pertenecer a ella; no es sólo un lugar al que siempre se puede

regresar, sino sobre todo un modelo de socialidad y un modo de existir socialmente, y que el indígena buscará reproducir en cualquier otro lugar.

La lengua indígena más allá del lenguaje

Con la lengua ha ocurrido algo muy similar al tema de la comunidad: la información recogida en estudios anteriores y los datos estadísticos disponibles sobre la evolución del uso de las lenguas indígenas, en particular del quichua en las comunidades andinas, contribuían a reforzar la idea de un decline de las lenguas aborígenes análogo y en estrecha correspondencia con la ‘descomunización’ de la comunidad indígena. Si la lengua siempre había sido un referente de identidad de los indígenas cabría preguntarse en qué medida podría hoy el indígena seguir reconociéndose (ser y sentirse) indígena sin hablar su lengua tradicional, y perdiendo su referencia a ella en cuanto parte integrante de su cultura. Esto mismo precisamente justificaba rastrear las referencias a la lengua a lo largo de la información recogida por las entrevistas. De hecho, dicha información mostraba ya en cierto modo, que la palabra de los indígenas, lo que los indígenas dicen de sí mismos cuando hablan, más allá de expresarse en castellano, todo ello no dejaba de identificarlos lingüísticamente.

La lengua no aparece mencionada con tanta frecuencia dentro del repertorio de los referentes de identificación, con los que los indígenas reconocen su condición. Las referencias a la cultura y a las formas de vida o el modo de vivir son las más recurrentes, seguidas de aquéllas a la vestimenta, alimentación, las costumbres. Sin embargo, en no pocas ocasiones la lengua y el idioma merecen un tratamiento particular mucho más amplio, que el de los otros tópicos culturales.

La lengua como factor del reconocimiento indígena suele estar asociado a la cultura y a la comunidad: “Hablar su idioma, su vestimenta, su cultura, sus costumbres, entonces eso es un verdadero indígena que se tiene que tener en la comunidad” (M.I.). También Luis Macas asocia la pertenencia a la comunidad con la pertenencia a una lengua, haciendo de aquélla el lugar de ésta: “la comunidad, es un espacio donde

existen valores, principios, la misma identidad por ejemplo la lengua, desde que empecé a hablar pues hablé el quichua, toda mi niñez, mi juventud, y hasta ahora, es decir que, es una... sentirse indígena". Para otro indígena (M.G.) es precisamente la existencia de una lengua propia de los indígenas, lo que justifica y legitima la idea de un pueblo y nacionalidad indígena: "la nacionalidad tiene un idioma, territorio, costumbres, su forma de acuerdo a su territorio, pero no nos entienden en nuestro propio idioma. Entonces eso es lo que garantiza la nacionalidad... nacionalidades con su propio idioma, su territorio, su forma de vida, sus normas, sus leyes".

No basta tener un pasado y una pertenencia indígenas, esto debe ser completado y actualizado por una lengua hablada, que diga ese pasado y exprese esa pertenencia. Una mujer shuar, que vive en Quito (C.Ch.) dice: "Eso sería como parte del complemento para identificarse como indígena, mantener la lengua, el idioma". El elogio de la lengua es que ha servido para identificar a un pueblo y su cultura, como es el caso del quichua: "*Shimi* significa lengua, idioma, *runa shimi*, estamos hablando de la lengua que está evolucionada desde hace miles de años".

El elogio de la propia lengua y de su importancia para reconocerse como indígenas en ella se expresa en el orgullo de hablar la lengua materna, lengua de la propia cultura; pero este elogio y orgullo están con mucha frecuencia vestidos de una intensa retórica, ya que para los indígenas es necesario seguir hablando dicha lengua para seguir reconociéndose:

'entonces ahora con más orgullo digo soy indígena, porque además yo hablo mi idioma quichua no... en muchas de las comunidades donde yo trabajo, les digo a mis compañeros y compañeras de trabajo y además a las y a los jóvenes les digo: hablar en nuestro propio idioma es muy importante. Le digo hay muchas profesionales que no hablan su idioma, que hablan español y su vestimenta... ropa indígena, pero pregunta qué idioma saben, ellos dicen que son quichuas, pero no saben hablar. Entonces ahí les digo: compañeras, que les pasa a ustedes; es muy importante aprender a hablar el idioma nuestro propio' (N.Sh.).

El hecho que el uso de la lengua tradicional se haya vuelto un imperativo y objeto de interpelaciones entre los mismos indígenas, demostraría que el regreso a la lengua se presente más difícil que el regreso a la comunidad. Pues si hay algo de la cultura que parece perderse de manera más irrecuperable es precisamente la lengua. Quizás porque de manera más o menos consciente es en la lengua que una cultura se codifica y se reproduce.

Para un profesor de quichua (T.A.) hablar la propia lengua indígena, designar todo el mundo y todas las realidades con la lengua aborígen, supone una versión de dicho mundo y una relación con esas realidades muy particulares y diferentes de las que se establecen cuando se habla, por ejemplo, castellano. Más aún, agrega, la cultura occidental y la sociedad ‘moderna’ no pueden decirse en nuestras lenguas indígenas:

“el mundo occidental nos trajo y nos cambió la concepción de runa, en la concepción del mundo occidental runa es algo inferior y despectivo. Entonces en el mundo andino, yo digo: ñuca runa cani, yo estoy interrelacionado con todo, para cuidar a mis hermanos menores, se puede decir de otra manera, pero no como en el mundo occidental’.

Es a propósito de la lengua con que se designa el mundo, que también A.T. contrapone repetidas veces, como un motivo recurrente de su discurso el mundo indígena o mundo andino al mundo occidental.

Esto explica que para algunos indígenas, sobre todo dirigentes políticos o profesionales dedicados a la educación o al trabajo para las comunidades, la lengua tradicional se convierta en una reivindicación y en un imperativo. Para algunos (C.E.) hay una contradicción entre el reconocimiento indígena y el abandono o rechazo de la lengua indígena: “viven en la comunidad y no hablan quichua... En las comunidades sí hablan, es cuando vienen aquí a la ciudad, es que no hablan”. De ahí la importancia de reconocer la fuerza cultural de la lengua para consolidar la identidad indígena: “la lengua es un elemento cultural muy fuerte, que refuerza y define de alguna manera aunque no totalmente la identidad de los pueblos indígenas” (A.T.). La razón para reivindicar la lengua indígena es que hoy, a diferencia del pasado “ya no se tiene vergüenza del quichua, ya no hay reparo para hablar

quichua... Hablar quichua me da fuerza psicológica, moral... el idioma sí es necesario fortalecerlo”.

Siendo relativamente pocos (40% de los entrevistados), los que mencionan la lengua como un referente de reconocimiento y de identificación de lo que significa ser indígena, habría que suponer una conciencia cada vez más generalizada entre los mismos indígenas de que la lengua tradicional no es condición necesaria para definirse; aún cuando la persistencia de dicha lengua y la referencia a ella, aún sin necesidad de hablarla, sea parte del reconocimiento e identidad indígenas. La persistencia y conservación de las lenguas aborígenes siguen siendo un símbolo y una fuerza de la presencia y diversidad de los pueblos indígenas en la sociedad nacional.

Pero este importante diferencial étnico cultural no sólo se expresa al nivel de la lengua, sino del mismo lenguaje. Es incluso hablando castellano que se reconoce al indígena y que el mismo indígena puede reconocerse como tal. No tanto por los modismos quichuas, por ejemplo, que emplea al hablar, cuanto por los códigos del lenguaje. Se trata de códigos integrados, o modos de hablar, cuyos efectos sociales tienden a la integración de los interlocutores en el grupo al que pertenecen, y sobre todo contribuyen a optimizar la relación y comunicación entre sus miembros; en definitiva a un mejor reconocimiento e identificación entre ellos²⁸. Es en la misma forma de hablar que el indígena se dice y reconoce a sí mismo.

La lengua, dice Todorov (2008, p. 84), “no es un instrumento neutro, sino impregnado de pensamientos, de acciones, de juicios legados por el pasado; la lengua descompone la realidad de una manera muy particular y nos transmite imperceptiblemente una visión del mundo”. Sin embargo, el hecho de que esta cosmovisión y experiencia indígenas se expresen cada vez menos en las lenguas aborígenes por un decline de su uso, no implica que los indígenas dejen de reproducirlas en sus

28 En una anterior investigación, basándonos en la obra de Basil Bernstein (*Class, codes and control*, Routledge & Kegan, London, 1973) habíamos tratado ya de los códigos del habla y comunicación de los indígenas de las comunidades andinas. Cfr. José Sánchez-Parga *Aprendizaje, conocimiento y comunicación en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1988.

actuales formas de vida. Aunque el uso del quichua en algunas de las entrevistas demuestre una expresividad mucho más intensa y afectiva de dicha experiencia de los que significa ser indígena para sí mismo.

Por ejemplo, es sorprendente el uso del ‘nosotros’, cuando el indígena habla no sólo al interior de su grupo, sino sobre todo en un contexto de interculturalidad²⁹. La preferencia por el discurso retórico y repetitivo, más emocional, en lugar del argumentativo y racional es otra característica de la expresión y comunicación del indígena; o el empleo de un vocabulario restringido y no elaborado, que evite todo equívoco y más bien facilite la interlocución. Estos modos de hablar hacen que, según una indígena otavaleña (Z.M.), “nos reconocemos tanto entre nosotros mismos, los indígenas, como diferenciamos, a quienes no son indígenas por mucho que se parezcan”. Es evidente que estas maneras de expresarse se encuentran además acompañadas de expresiones y comportamientos, ritmos y gestualidades corporales muy codificados, que hacen tan fácilmente reconocibles los indígenas entre sí, y tan inconfundibles de quienes no lo son. “No es sólo por lo que decimos, sino por la manera de hablar que los indígenas nos reconocemos entre nosotros mismos” decía un dirigente de Cotopaxi “aunque no hablemos en quichua”.

3. Nuevas formas de ser (sentirse) indígena

Nuevas formas de ser y sentirse indígena hacen que la experiencia y las representaciones de la condición indígena en el Ecuador se actualicen. La referencia a la tradición, por ejemplo, ya no se limita a una cultura determinada y la pertenencia a un pasado cultural propio, que los indígenas comparten entre sí y que los diferencia de la sociedad ‘moderna’, blanco mestiza. Tal actualización de un pasado cultural afirma más bien su diferencia respecto a una modernidad, cuyas lógicas y valores los indígenas no comparten, y es sobre todo en referencia a ésta,

29 Rosa Guamán empleó este ‘nosotros’ colectivo durante todo un discurso en una universidad, refiriéndose sólo una vez a sí misma en primera persona (yo).

de la que no dejan de formar parte, que afirman su identidad y diferencias culturales.

En relación con estas nuevas posiciones, cada vez con mucha menos frecuencia el indígena se dice diferente respecto del blanco mestizo; como si la identificación indígena, el reconocimiento de su propia identidad, dejara de ser racial y hasta cultural, para definirse en referencia a un modo de vida, a unos valores, a unos posicionamientos sociopolíticos, y sobre todo ambientales, respecto de la naturaleza y sus recursos. Como si fuera más que nada el modo de vivir, las formas de vida (idea que se repite insistentemente en las entrevistas registradas), lo que hoy identifica y diferencia a un indígena.

Pero a su vez este modo de vida, que en ocasiones se precisa como vida buena (*allí kausay*), en el sentido de calidad de vida, no es ajeno a un pasado reciente, que nada tiene que ver con la tradición, sino más bien con las biografías de muchos indígenas adultos, mayores e incluso jóvenes. Todos ellos comparten una historia de vida muy particular, que los ha ido formando e identificando en cuanto indígenas desde la infancia y adolescencia. En este sentido, ellos proponen a la sociedad actual el poder hacer su vida y no tanto dejarla a merced de fuerza e intereses, lógicas y valores que además de ajenos les son hostiles. Es por eso que en una sociedad 'moderna', donde el mercado tiende a eliminar todas las procedencias y pertenencias culturales, abolir las tradiciones y los pasados colectivos, todo el discurso indígena sobre estos tópicos tiene menos de tradicional que de proyecto futuro.

En esta misma perspectiva se sitúa una forma inédita de 'recomunalización' de los pueblos indígenas. Más que destruir la tradicional sociedad comunal, el proceso de 'descomunalización' de la antigua comuna ha producido nuevos residuos de comunalidad, a partir de los cuales los pueblos indígenas han reconstruido nuevas formas de comunidad sociopolítica y cultural de geometrías muy variables: las organizaciones y modelos asociativos de escalas diferentes, movimientos indígenas provinciales y regionales, el mismo partido político, Pachakutik, junto con todo un repertorio de ONG, organismos e instituciones indígenas dedicados a la promoción y desarrollo de las poblaciones y comunidades indígenas... Todo este sistema asociativo y organizacional contribuye en

parte a compensar el déficit de la comuna tradicional y en parte también a dotar a los pueblos y nacionalidades indígenas de modelos asociativos más modernos y más acordes con su integración a la sociedad societal. No otras son nuestras instituciones distintas, a las que se refiere un consejero de Cotopaxi (C.E.). Estaríamos en presencia de una metamorfosis del *ayllu*.

La naturaleza como parte de la propia cultura, y la relación y referencia a la naturaleza en cuanto constitutivas de la identidad indígena, de lo que es y significa ser indígena, es algo que siempre estuvo presente en la cosmovisión del indígena y en la experiencia de su propia condición humana (*runa* significa hombre en quichua): ‘nuestras formas de vida están relacionadas a la naturaleza, o sea nuestro pensamiento está ligado a la naturaleza, nuestro que hacer cotidiano productivo, incluso político está ligado a la naturaleza’ (C.S.). Este discurso indígena sobre la naturaleza no sólo adopta formas ‘modernas’, sino que además sus mismos enunciados más tradicionales adquieren resonancias extraordinariamente significativas en el contexto del mundo actual, dominado por una cultura ecológica y una conciencia ambientalista.

En tal sentido resulta muy singular, que el indígena defina su condición indígena por el hecho de ‘necesitar la naturaleza... vivir en armonía con la Pachamama’ (G.E.); ‘nuestra forma de vida está relacionada con la naturaleza’ (N.E.). Al mismo tiempo, también en el contexto de un ambientalismo conservacionista, la identidad y diferencia indígenas exigen mantenerse inmune a esa contaminación ambiental, que tanto perjudica y destruye la naturaleza como la cultura: “eso es ser indígena... vivir sin contaminación” (M.I.). A partir de la naturaleza y de su identificación con ella el indígena se encuentra obligado a definirse de manera más apropiada como indígena:

‘ser *runa* es distinto, para mí, que ser indígena, significa tener una relación muy estrecha con la naturaleza, al cosmos, una visión armónica del ser humano en relación a este mundo’ (T.A.). Cabría incluso entender cómo para el indígena él mismo y su cultura son tan parte de la naturaleza, cómo la misma naturaleza es pensada y vivida en cuanto interior a su cultura: ‘ser indígena es ser parte de la naturaleza’.

El ‘moderno’ pensamiento ecológico y ambientalista actualiza una correspondencia e interpenetración de la naturaleza y la cultura, que parecía propia de las sociedades primitivas, mientras que la Ilustración pensó más bien la oposición entre ambas como característica de la modernidad. Si hoy los indígenas se vuelven interpretes de la intrínseca correlación de naturaleza y cultura, simultáneamente obligan a la antropología a repensar sus presupuestos más fundamentales, si quieren seguir siendo un discurso del *anthropos* entre naturaleza y cultura³⁰.

Esta profunda intuición, tan original como originaria, de una *naturaleza culta*, que implica una naturaleza investida no sólo por la cultura, sino por la misma condición humana, aparece expresada en una de las entrevistas más largas y originales, y sin duda la más auténtica, ya que muchos pasajes están enunciados en quechua. La humanización de la naturaleza adopta formas de relaciones de parentesco: “las montañas son mis hermanas, porque ellos no se pueden defender y yo soy *runa*, soy una persona que nació para cuidar, nació para defender. Pero en el mundo occidental nos trajo y nos cambió la concepción de *runa*” (Tupac Amaru, indígena amazónico). Porque el indígena se encuentra y reconoce más próximo a la condición humana, y, por consiguiente, capaz de desprenderse de cualquier identidad que la de ser humano, precisamente por ello es capaz de establecer una relación cultural con la naturaleza y de vivir la naturalidad de su cultura. Y esta misma experiencia se encuentra reforzada y enriquecida, cuando la representación y relación con la naturaleza puede ser expresada en su lengua materna:

‘Cuando tu comienzas a hablar el *runa shimi*, es que estás hablando con el corazón, te estás interrelacionando con todo, también hay el *wiwa shimi*, *yaku shimi* y *shuk shimi*, o *capak shimi*, entonces lo ani-

30 Philippe Descola había ya planteado en una primera obra (*La Nature domestique*, 1990) la necesidad de pensar lo culto de la naturaleza (selva culta); en una obra más reciente completa su pensamiento conceptualizando la naturaleza en / de la cultura (*Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005).

malitos también tiene su lengua, las plantitas también tienen su lengua, todo lo que no ves tiene su lengua³¹.

Designar las realidades de la naturaleza con la lengua de los hombres (*runa simi*), supone dotarlas de una cierta humanidad y parentesco; investir las culturalmente. Sólo la lengua indígena puede hablar de la naturaleza como si se tratara de la cultura.

La relación con la naturaleza, según el indígena, no es algo dado, sino que es preciso realizar y llevar a cabo; siendo precisamente esto lo que hace indígena al indígena, y también lo que le impone una responsabilidad preservacionista mucho más radical en la medida que se encuentra investida de la convicción de que preservar la naturaleza, a partir de la relación con ella, es condición de su propia supervivencia como indígena:

‘Entonces nosotros entregamos la vida para defender a nuestra hermanita, no el recurso vital, no el recurso, como ahora que hablan de recursos, en el mundo andino no existen recursos naturales, sólo existe la madre tierra, la madre naturaleza, no el medio ambiente, sino el ambiente’.

En este sentido, cabría hablar de una antropología indígena construida a partir de la relación entre naturaleza y cultura: “si todos somos *runas* (hombres), cuando nos desprendemos de nuestras diferentes identidades culturales, es porque la cultura nos diferencia mientras que la naturaleza nos hace a todos iguales: todos somos iguales en la naturaleza y si tengo la facultad de poder comunicarme con el animalito, entonces tú eres la responsable de cuidar todo este mundo cuando viene el mundo occidental, a nosotros nos hicieron olvidar de esa concepción”. La pluralidad cultural es la condición para las relaciones interculturales, las cuales a su vez exigen una relación compartida con la naturaleza. De hecho la cultura no hace más que reproducir a nivel de las sociedades lo que constituye la esencia de la misma vida, de todos los seres vivos,

31 *Shimi* significa lengua en quichua, y es, por consiguiente, la lengua quichua, cuyo empleo para designar todas las realidades de la naturaleza les confiere una versión propia.

en la naturaleza: la relaciones entre todos ellos: “entonces en el mundo andino todos están interrelacionados con todos”.

En conclusión, el reconocimiento de lo que significa ser indígena se expresa, en primer lugar, de maneras distintas, muchas de ellas compartidas por la mayoría de los indígenas y otras muy complementarias entre sí, lo que confiere una gran coherencia a esta identidad indígena; en segundo lugar, en estas formas de reconocerse los indígenas se actualizan constantemente, se reconstruyen y renuevan de manera muy sensible. Esto pudo comprobarse, más arriba, en el caso de la lengua, y también aparece en las representaciones de la comunidad, que hace dos décadas se referían siempre a los rituales y fiestas, al trabajo colectivo de la minga, a los intercambios y reciprocidades (*randi randi, maquita mañachi*), instituciones todas ellas que tejían las relaciones y vínculos comunales. Actualmente la representación de la comunidad rara vez contiene estas referencias, y más bien expresa una forma de vida, un modo de socialidad, la identificación de una personalidad colectiva, una identidad plural (nosotros), y sobre todo una modelo ético de sociedad opuesto al de la sociedad de mercado occidental.

A diferencia de hace dos décadas, hoy el indígena ya no necesita identificarse respecto del mestizo o del blanco, sino que más bien se define en referencia a sí mismo, ya sea apropiándose el calificativo de indígena o bien cada vez con más frecuencia por su nombre propio: quechua, shuar, otavalo, saraguro... De manera análoga, pero no igual, a como cualquier otro ciudadano ecuatoriano se identifica como manabita, carchense, cuencano, imbabureño... Sin embargo, estas pertenencias e identidades regionales no sólo poseen una identificación histórica y cultural con densidades muy diferentes a la de los pueblos indígenas, sino que es sobre todo la relación con dicha identidad que hace la indígena. Siempre éste se reconocerá en estas identidades con nombre propio (achuar, salasaca, cañarí...) a partir de una subjetividad colectiva y ancestral: ‘nosotros’.

Hoy los indígenas ya no se reconocen en referencia a la etnia ni tampoco reclaman la multietnicidad del país, por considerar que lo étnico ha servido de categoría clasificatoria tanto para el discurso colonial como antropológico. Más bien los indígenas se reclaman hoy

como naciones y nacionalidades en referencia al reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad del Ecuador. No obstante, más allá de las identificaciones que los indígenas reivindican o se apropia en referencia a los 'otros', hay que saber cuáles son sus propias identificaciones respecto de sí mismos.

Corolario: eclipse del fantasma mestizo

Un resultado de la investigación en parte inesperado, pero muy coherente con sus conclusiones, fue el eclipse del mestizaje en las referencias de los indígenas a su propia identificación. Ni una sola vez en toda la información recogida por las entrevistas se menciona el mestizaje o al blanco mestizo como referencia diferencial de lo que para los indígenas significa hoy serlo. Cuando en épocas relativamente recientes era usual que el indígena se afirmara diferencialmente respecto del blanco mestizo, como el 'otro' de su propia identidad.

La desaparición de lo mestizo resultaba una conclusión obvia de la nueva forma de identificarse el indígena no sólo en términos exclusivamente culturales, sino también sobre todo reconociéndose por un nombre propio. Terminaba así aboliendo el fantasma del mestizaje, que inventado por la colonia había servido con su semántica racial para legitimar una discriminación y dominación durante cinco siglos. Lo cual prueba la fuerza y vigencia que tuvo la invención del mestizo, de cuya reproducción se encargaron también una historiografía y una antropología, que oscilaron entre la lógica clasificatoria colonial y una suerte de elogio indigenista del mestizaje.

La invención del mestizo data de los albores de la colonia y muy pronto se convirtió en el referente de las más encarnizadas identificaciones y desidentificaciones. Para Guamán Poma el mestizaje constituyó un proceso de devastación de la tradicional población y cultura andinas, y considerando a los mestizos los peores explotadores de los indios los llama 'raza maldita'. Para Garcilaso de la Vega, mestizo de nacimiento, el mestizaje era la condición para reconocerse como español tanto como indígena. Por el contrario, Francisco de Ávila nunca soportó su condición de mestizo, siempre sufrió su propio mestizaje, del que siempre se

sintió víctima, y consagró su vida y su obra a la extirpación de lo más profundo de la cultura tradicional andina: la religiosidad; como si con la extirpación de las idolatrías simultáneamente Francisco de Ávila extirpara con la misma saña el indio que llevaba dentro, y que se manifestaba fantasmalmente en su identidad mestiza.

El mestizo significó durante la primera generación de la colonia la población nacida de un español y una indígena; a diferencia de la población criolla, hija de españoles nacida en América. Esta distinción biológico genealógica terminaría por confundirse posteriormente en una población mestiza, ya no tanto definida en términos raciales y de ascendencia, sino socioculturales, resultado sobre todo de un proceso de lenta ‘desindigenización’ de la población originaria. Pero a diferencia de la población indígena y española o criolla el mestizo nunca fue sujeto de censos y nunca hubo una cuantificación oficial de la población mestiza, ya que a diferencia del indígena no era sujeto del tributo. Pero, a pesar de su invisibilidad demográfica, el mestizo será identificado sobre todo en razón de su apariencia; por los rasgos atribuidos al mestizaje, por las percepciones y representaciones sociales de lo mestizo. Y aunque no hay estadísticas censales la historiografía nunca dejó de recurrir a estimaciones del número de mestizos³².

El mestizaje es sobre todo una representación social (de Francisco de Ávila Acosta dice: ‘es hombre docto y gran lenguaraz, pero representa su condición de mestizo’) y también la acusación de mestizo³³; “la acusación de mestizo fue un arma utilizada a veces a conveniencia con fines políticos, para deshacerse de elementos poco gratos en determinadas circunstancias en la sociedad colonial” (G. Taylor, p. 558).

Es en este sentido que el discurso de la administración colonial primero y después la historiografía elabora sus imaginarios y estimaciones mestizos. Ya en 1562 el virrey Nieva en carta al rey se muestra opuesto al matrimonio entre españoles e indios “al ser los mestizos un

32 Cfr. Ángel Rosenblat, *La población y el mestizaje en América Latina*, Buenos Aires, 1954.

33 Antonio Acosta, *Francisco de Ávila. Cusco 1573 (?) – Lima a 1647*, en Gerald Taylor, *Ritos y Tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*, IEP / IDEA, Lima, 1987.

fermento de complicaciones"... , "son ya tantos los mestizos y mulatos, y tan mal inclinados, que se ha de temer por los muchos que hay... pues de ellos no se puede esperar cosa buena que convenga al asiento y sosiego de estos estados"; y cinco años después el virrey García de Castro se ve obligado a reprimir un 'motín de mestizos'; y el virrey Toledo en carta al rey de 1572 expresa sus temores ante una posible alianza entre mestizos e indios contra los españoles: "porque reivindicán la posesión del país en base a su doble herencia materna y paterna; de unos por herencia y de otros por conquista"³⁴.

Toda una corriente antropológica incurrió en la confusión del mestizaje, incapaz de conceptualizar el fenómeno cultural sin sus presupuestos o prejuicios raciales. Efecto de esta ideología del mestizaje es considerar que "el proceso histórico de la aculturación fue bastante paralelo con el del mestizaje, aunque en una primera fase era más fácil mestizar que aculturar"³⁵. Así de manera equívoca se habla de grado de mestizaje, que podría ser objeto de clasificación racial; o más confusamente de mestizaje biocultural (Esteva Fábrega, p. 225); o de forma de vida mestiza (p. 236); o de bajo índice de mestizaje relativo (p. 233), como si lo que se considera mestizaje pudiera ser objeto de mediciones y cuantificaciones. En cualquier caso esta confusa antropología del mestizaje parece haber interpretado como un grupo o sector social, lo que no podía ser considerado más que una categoría sociológica.

Hacer del mestizaje el producto de una confusión entre lo biológico racial y lo cultural supone incurrir en una expresa contradicción, ya que lo cultural, siempre sujeto a constantes transformaciones sociales, nunca puede ser biológico racial, puesto que lo genético y orgánico es siempre una determinación fija y estable. En esta misma línea interpretativa, la idea de mestizaje no sólo se ha prestado a confusiones, sino también a crasas aberraciones, cuando es representado como un híbrido. En primer lugar, lejos de ser una metáfora explicativa lo híbrido se vuel-

34 Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza Madrid, 1976, p. 213ss.

35 Esteva Fábrega, *El mestizaje en Iberoamérica*, Alhambra, Madrid, 1988. Nada demostraría mejor que el mestizaje es una invención como suponer que "el conocimiento científico sobre el mestizaje humano es todavía una incógnita" (p. 283).

ve una noción equívoca, que induce a un serio error, pues los conceptos orgánicos no pueden ser aplicados a los hechos sociales, sino a costa de una confusión. Hablar de 'hibridación resultante de los cruzamientos raciales' (Esteva Fábrega, p. 282) es un absurdo biológico, ya que híbrido sólo se aplica al animal o vegetal procreado por dos individuos de especies diferentes, lo que no es el caso entre humanos. O bien dicese de aquello que es producto de elementos de diversa naturaleza, lo que de ninguna manera corresponde ni a la especie y naturaleza humana, ni tampoco a las culturas. Finalmente, híbrido es siempre estéril e infecundo, lo que no puede reproducirse; algo radicalmente opuesto a los procesos de cultura, tanto más ricos y diversos cuanto más interculturales.

A pesar de esto, el mestizaje no fue tanto una categoría social, ni una tipología de un orden clasificatorio, cuanto la distancia entre el indígena y su 'otro'; la separación con la que el español primero y el blanco después se distanciaban del indio. El mestizaje, producto de un doble proceso de desidentificación y exclusión (y no tanto de una doble identidad) desaparece hoy, cuando el indígena deja de definirse desde la distancia que le impone el 'otro', para reconocerse a partir de sí mismo. Y en este sentido, el mestizaje se eclipsa en cuanto distancia imaginaria ya sea racial o cultural entre lo indígena y lo 'otro'.

Y si la idea de mestizaje tiende a desaparecer, al perder su significación discriminatoria, clasificatoria e identificatoria, es porque el indígena hoy ha comenzado a reconocerse no sólo al margen de estas categorías y prácticas sociopolíticas, sino incluso al margen de la misma idea de indígena. Y al interior de su propia etnia o nacionalidad, en cuanto quichua, otavalo, saraguro, achuar, shuar..., el indígena seguirá definiéndose, identificándose y reconociéndose en referencia a sus *ayllus* familiares originarios (humaquingas, lutualas, andrango...).

Bibliografía

ACOSTA, Antonio

- 1987 *Francisco de Ávila. Cusco 1573¿? –Lima a 1647*, en Gerald Taylor *Ritos y Tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*, IEP / IDEA, Lima.

ALBO, Xavier

- 1985 *Desafíos de la solidaridad aymara*, CIPCA, La Paz, 1985.
1991 “El retorno del indio”, *Revista Andina*, año, 9, n. 2.

ANTE GUARANDA, María M.

- 2002 *La pérdida de la identidad cultural en la comuna Saraugsha*, PAC / UPS, Latacunga.

ARISTOTELES

- 1977 *Política* (edic. bilingüe), The Loeb Classical Library, London.

AYALA, Cecilio

- 1999 *Conflictos de tierras comunales en la comuna Chine Alto*, PAC / UPS, Latacunga.

AYALA PASTU—A, Rosa

- 1999 *La migración de las jóvenes indígenas de la comuna de San Miguel de Pilapuchin*, PAC / UPS, Latacunga.

BARRAGAN, Rossana

- 2007 *Comunidades poco imaginadas: poblaciones envejecidas escindidas*, en Miguel Urioste et al.

BASTEIN, J. W.

- 1985 “Qallahuaya Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology”, en *American Anthropologist*, n. 87.

BAYART, Jean-François

- 1996 *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris.

BERNAND, Carmen

- 1985 *La solitude des Renaissantes. Malheurs et sorcellerie dans les Andes*, Presses de la Renaissance, Paris.

- BERNSTEIN, Basil
1975 *Langage et classes sociales. Codes sociolinguistiques et control social*,
Edit. de Minuit, Paris.
- BONIFAZ, Emilio
1979 *Indígenas de altura*, Publitec, Quito.
- BOURDIEU, Pierre
1982 *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*,
Fayard, Paris.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Th.
1987 *La identidad aymara. Aproximación histórica siglo XV, siglo XVI*,
HISBOL, La Paz.
- BUBBA, Cristina
1997 "Los rituales a los vestidos de Maria Titiqhawa, Juana Palla y
otros fundadores de los ayllus de Coroma", en Th. Bouysse-Cas-
sagne (ed.) *Saberes y memorias en los Andes*, CREDAL / IFEA,
Lima.
- BURGOS, Hugo
1970 *Relaciones interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una
Región indígena ecuatoriana*, III, México.
- CERECEDA, Verónica
1978 *Sémiologie des tissus andins: les talegas d'Isluga*, *Annales ESC*,
33 année, n. 5-6.
1987 "Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al *tinku*"
en Th. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt, *Tres reflexiones
sobre el pensamiento andino*, HISBOL, La Paz.
- CHANGOLUISA TIPAN, María A.
2000 *Cambio de vestimenta en la comuna Maca Grande*, PAC / UPS,
Latacunga.
- CHELA CHIMBORAZO, Jaime
2005 *Procesos de individualización en el medio indígena: las comunidades
del Quilotoa*, Tesis de licenciatura, Universidad Politécnica
Salesiana, Quito.
- CHIMBORAZO, Magdalena
1998 *Cambios y conflictos de la comunidad*, PAC/UPS, Latacunga.

- CHIMBORAZO, Elvira María
 1998 *Conflictos y cambios sociales en el entorno de la Comunidad Monoloma*, PAC/UPS, Latacunga.
- CHIRIBOGA, Manuel & RIVERA, F.
 1989 “Elecciones de enero de 1988 y participación indígena”, *Ecuador Debate*, n. 17, marzo.
- CHOLOQUINGA, Manuela
 1999 *Vestimenta tradicional de la mujer indígena de la comuna de Maca Grande*, PAC / UPS, Latacunga.
- CHOLOQUINGA UNAUCHO, María Rosa
 2004 *Migración de la mujer indígena entre las edades de 15 a 25 años del sector Maca Ugsha Loma*, PAC / UPS, Latacunga.
- CIEZA DE LEON, Pedro de
 1553 /1965 *La Crónica del Perú*, Espasa-Calpe, Madrid.
- CIFUENTES, Mauro
 1988 *Diagnósticos, nosologías y terapias andinas*, Doc. CAPP, Quito.
- CLASTRES, P.
 1972 *Chronique des indiens guayaki*, Terre Humaine, Plon, Paris.
- COLON, Cristóbal
 1997 *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, Espasa-Calpe, Madrid.
- CRUZ, Rodrigo de la
 1993 *Aportes al Derecho Consuetudinario en la Reforma del Estado*, Abya-yala, Quito.
- CUCHIPARTE, Cesar
 2000 *La violencia juvenil en la comunidad de Quilapungo*, PAC/UPS, Latacunga.
- CUNUNAY, María
 2000 *Conflictiva presencia de la educación bilingüe en la comunidad de Chaupi*, PAC / UPS, Latacunga
- DEERE, C. D. & LEON, M.
 2001 “Institutional Reform of Agriculture under Neoliberalism: The Impact of the Women’s and Indigenous Movements”, en *Latin American Research Review*, vol. 36, n. 2.

- DEFOSSEZ, A. C. (ed.)
 1992 *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y Salud*, IFEA/Universidad Externado, Bogotá.
- DELGADO, Ricardo
 1925 *El problema indígena. Organización y educación del indio*, Edit. Chimborazo, Quito.
- DESCOLA, Philippe
 1990 *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
 2005 *Par-dela nature et cultura*, Gallimard, Paris.
- DESROSIERS, Sophie
 1997 "Lógicas textiles y lógicas culturales en los Andes", en Th. Bouysse-Cassagne (ed.), *Saberes y memorias en los Andes*, CREDAL/IFEA, Lima.
- DEVEREUX, Georges
 1982 *Psychotérapie d'un Indien des Plaines*, Fayard, Paris.
- DURKHEIM, Emile
 1968 *Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris.
- ESTEVA FABREGA, C.
 1988 *El mestizaje en Iberoamérica*, Alhambra, Madrid.
- FLORES, Enrique
 1935 *El problema del indio en Ecuador. Aspecto religioso. El indio del Chimborazo y de Bolívar*. Impresiones La Moderna, Riobamba.
- GARCES, Fernando
 2004 *Situación de la educación intercultural bilingüe en Ecuador* (Documento encargado por el PROEBI Andes y Banco Mundial).
- GAVILANES PASTU—A, Mario
 2002 *Relación entre los jóvenes migrantes y los jóvenes estudiantes en la comuna San Miguel de Pilapuchin*, PAC / UPS, Latacunga.
- GODELIER, Maurice
 1982 *La production des Grandes Hommes*, Fayard, Paris.
- GOODY, Jack
 1979 *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Edit. de Minuit, Paris.

- GRUZINSKI, Serge
 1986 “Aculturación e individualización. Modalidades e impacto de la confesión entre los indios nahuas de México. Siglos XVI-XVII”, *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina*, n. 1, IHALOP, Bartolomé de las Casas, Cusco.
- HARDEMAN, Martha
 1988 “Jaqui Aru: la lengua humana”, en Xavier Albó, *El mundo aymara*, Alianza, Madrid.
- HENNEBELLE, Guy
 1992 *Le tribalisme planétaire. Situations ethniques autour du monde. Dans 160 Pays*, Edit. Arlée Colet, Paris.
- IGLESIAS CANO, María del Carmen
 1991 *Individualismo noble individualismo burgués*, Real Academia de la Historia, Madrid.
- ISBELL, Billie Jean
 1978 *To defend ourselves. Ecology and Ritual in an andean Village*, Institute of Latin American Studies, Austin.
- IZA, María Esther
 1988 *El manejo de la economía en la familia indígena de la comunidad de Iracunque*, PAC / UPS, Latacunga.
- IZKO, Xavier et al.
 1986 *Tiempo de vida y muerte*, CONAPO / CIID, Canadá.
- JARAMILLO ALVARADO, Pio
 1954 *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología Indoa-mericana*, CCE, Quito.
- KNAPP, Gregory
 1987 *Geografía quichua de la Sierra del Ecuador*, Abya-yala, Quito.
- LADJALI, C. & STEINER, G.
 2003 *Eloge de la transmission*, Albin Michel, Paris.
- LASERNA, Roberto
 2004 “¿Cuoteo étnico? No tatay”, *Pulso*, II, 277, 92.
- LAVAD, J. P. LESTAGE, Fr.,
 2002 “Contar a los indígenas: Bolivia, México, Estados Unidos”, *T'inkasos*, n° 13, 10.

- LE BRETON, David
1990 *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris.
- LEENHARDT, Maurice
1947/1971 *Do Kamo. La Personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.
- LEGENDRE, Pierre
1985 *L'ineestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1958/1974 *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris.
- LEON, Cieza de
1962 *La Crónica del Perú*, Espasa-Calpe, Madrid.
- LIPOVETSKY, Gilles
1992 *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris.
- 1983/1993 *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporaine*, Gallimard, Paris.
- LOGRO ALOMOTO, José
2002 *La pérdida de la reciprocidad en la comuna de Salamalag Grande, PAC / UPS, Latacunga*.
- MALES, Antonio
1985 *Villamanta Ayllucunapac punta causai. Historia oral de los Imbayas de Quinchuquí-Otavaló, Abya-yala, Quito*.
- MAUSS, Marcel
1950 "Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité", en *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris.
- MINISTERIO DE EDUCACION Y CULTURA
1992 *Modelo y Currículo para la ecuación básica de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe*, Decreto Ejecutivo, Quito.
- MONCY, Mary
1983 *Los obrajes, el troje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas*, UMSA, La Paz.
- MONOD, Jean
1975 *Un rico canibal*, Siglo XXI, México.

- MORENO, Segundo
 1976 *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del Siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, PUCE, Quito.
- NOT, Louis
 1997 *Les pédagogies de la connaissance*, Privat, Toulouse.
- NU—EZ CABEZA DE VACA, Alvar
 1971 *Naufragios y Comentarios*, Espasa-Calpe, Madrid.
- PASTU—A, Maria
 2000 *Migración de los habitantes de la comuna Sarahuasi*, PAC / UPS, Latacunga.
- PATANGO, Juan
 2000 *Conflicto intercomunal Apahua y Mocata*, PAC / UPS, Latacunga.
- PEREZ – VITORIA, Silvia,
 2005 *Les paysans sont de retour*, Actes Sud, Arles.
- PILAGANO, Daniel
 2000 *Conflicto con la educación intercultural bilingüe*, PAC/UPS, Latacunga.
- PILALUMBO, María Olga
 2003 *Descripción de la situación de los jóvenes de la comuna de La Cocha*, PAC / UPS, Latacunga.
- PILATIGASI, José
 1998 *El conflicto sobre la valoración a la comuna, a los dirigentes en Guayama*, PAC / UPS, Latacunga.
- PILATAGSI, Manuel
 1998 *Pérdida de identidad de los jóvenes migrantes en la comuna de Guayama*, PAC / UPS, Latacunga.
- PLAZA, Orlando & FRANCKE, Marfil
 1981 *Formas de dominación, economía y comunidad*, DESCO, Lima.
- POMA DE AYALA, Phelipe Guamán
 1615/1980 *Primer nueva crónica y buen gobierno*, Edic. Crítica de John Murra, Rolena Adorno, y Jorge Urioste, Siglo XXI, México.
- PRIETO, Mercedes
 2004 *Liberalismo y temor: imaginando sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950*, FLACSO / Abya-yala Quito.

- QUINDIGALLE ILAQUICHE, Olga
2004 *El matrimonio indígena Antiguo y Actual del sector Niño Loma*, PC / UPS, Latacunga.
- REGALSKY, P. & POZO, María Esther
2006 “Cambios sociales: micro-riego y el sentido de vida de las mujeres de Pocona”, en Nina Laurie & María Esther Pozo, *Las displiencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*, UMSS /CESU University Newcastle, Cochabamba.
- ROCHE, Daniel
1989 *La culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVII-XVIIIe siècle)*, Fayard, Paris.
- ROMERO Y CORDERO, Remigio
1930 “El problema indigenista”, *El Comercio*, 21 agosto.
- ROSENBLAT, Angel
1954 *La población y el mestizaje en América Latina*, Buenos Aires.
- SAHLINS, Marsahll
1980 *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris.
- SAINATH, Palagummi
2007 “Vague de suicides et crise de l’agriculture”, *Actes Sud*, Arles.
- SANCHEZ PARGA, J.
1984 “Estrategias espaciales del parentesco en los Andes: Salamalag Chico”, VV. AA., *Estrategias de sobrevivencia en la comunidad andina*, CAAP, Quito.
1986 *La trama del poder en la comunidad andina*, CAAP, Quito.
1988 *Aprendizaje, conocimiento y comunicación en la comunidad andina*, CAAP, Quito.
1989 *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, CAAP, Quito.
1990 “Un *cucavi* funerario en Ilumán”, en J. Sánchez Parga, *¿Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*. CAAP, Quito.
1991 *Educación y bilingüismo en la Sierra Ecuatoriana*, CAAP, Quito.
1992 “Cuerpo y enfermedad en las representaciones indígenas de los Andes”, en A. C. Defossez (edit.), *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, IFEA / Universidad Externado, Bogotá.

- 1993 *Transformaciones socio-culturales en la Sierra Ecuatoriana*, CAAP, Quito.
- 1995 *Textos textiles en la tradición cultural andina*, IADAP, Quito.
- 1996 *Población y pobreza indígenas*, CAAP, Quito.
- 2002 *Crisis en torno al Quilotoa: mujer, cultura y comunidad*, CAAP, Quito.
- 2004 *Educación indígena en Cotopaxi. Avances políticos y deudas pedagógicas*, CAAP, Quito.
- 2007 *El movimiento indígena ecuatoriano. La larga ruta de la comunidad al partido*, CAAP, Quito.
- SILLAGAME, Segundo
- 1999 *El conflicto en la comunidad Putugleo de 1990*, PAC/UPS, Latacunga.
- SIMON, Patrick
- 2005 “La mesure des discriminations raciales: l’usage des statistiques dans les Politiques publiques”, *Agir contre le racisme et la discrimination. Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 183.
- SISMONDON, Gilbert
- 1989 *L’individuation psychique et collective*, Aubier, Paris.
- SKUTNABB-KANGAS, Tove
- 1981 *Bilingualism or Not. The Education of Minorities*, Multilingual Matters, London.
- SOUSTELLE, Jacques
- 1984 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, FCE, México.
- THABAULT, R.
- 1974 *L’enfant et la langue écrite*, Delagrave, Paris.
- TAYLOR, William B.
- 1979 *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Standford University Press, Standford.
- TERAN NAJAS, Rosemary
- 2009 “El problema de la raza en los orígenes de la educación laica”, *Ciencias Sociales. Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas*, Universidad Central del Ecuador, Quito.

- THOMAS, Louis Vincent
1985 *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris.
- TIGASI, Daniela
2000 *La migración de los habitantes de Chaupi*, PAC / UPS, Latacunga.
- TIGASI, Rebeca
2004 *Motivación de la migración de las jóvenes de la comuna de Chinaló Bajo*, PAC / UPS, Latacunga.
- TOAQUIZA, Blanca
2000 *La migración de las mujeres indígenas de la comunidad de Cocha Uma*, PAC / UPS, Latacunga.
- TOAQUIZA, Melida
1999 *Cambios culturales de matrimonio indígena*, PAC/UPS, Latacunga.
- TODOROV, Tzvetan
2008 *La peur des barbares. Au-dela du choc des civilisations*, Robert Lafon, Paris.
- UMAJINGA, Ana Lucía
2000 *Análisis de costumbre del matrimonio en la comunidad de la Cocha*, PAC / UPS, Latacunga.
- URIOSTE, Miguel, Rossana, Barragan, G, Colque
2007 *Los nietos de la Reforma Agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, CIPCA/ Fundación Tierra, La Paz.
- VARGAS Salazar, J. C.
2002 *La migración y la pérdida de la identidad cultural en la comuna Jatun Era*, PAC / UPS, Latacunga.
- VVAA.
1981 *Comunidad andina: estrategias políticas de desarrollo*, CAAP, Quito.
- VVAA.
1984 *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, CAAP, Quito.
- VEGA, Garcilaso de la
1976 *Comentarios Reales*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela.
- WACHTEL, Nathan
1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530- 1570)*, Alianza Madrid.

WALDENFELS, Bernhard

2007 *The Question of the Other*, The Chinese University Press, Hong Kong.

WEBER, Max

1972 *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tübingen.

YANEZ DEL POZO, José

1988 *Yo declaro con franqueza. Cashnami causashcancic. Memoria oral de Pesillo-Cayambe*, Abya-yala, Quito.

YCAZA, Jorge

1934 *Huasipungo*, Quito.

ZAMOSC, León,

1995 *Estadísticas de las áreas de predominio étnico de la Sierra ecuatoriana*, Abya-yala, Quito.

ZWART, Franz de,

2005 “Politiques ciblées dans les sociétés multiculturelles: acceptation, négation et substitution”, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 183.