

FLACSO ECUADOR

***“¡Carajo, soy un indio!
Me llamo
Guayasamín”***

La construcción social de
las ‘razas’ en el Ecuador.
Un estudio de caso.

Tesis de Maestría
Ciencias Sociales
Mención Estudios Ecuatorianos

FLACSO Ecuador

Angélica Ordóñez Charpentier
Junio 2000

Índice

Agradecimientos	i
Capítulo 1: Introducción	1
Capítulo 2: El indigenismo	19
Capítulo 3: Guayasamín	47
Capítulo 4: Conclusiones	127
Bibliografía	133

Completar este trabajo me hubiera sido imposible, sin el apoyo incondicional de mis padres y hermanas, sin la colaboración de Anita Lucía Charpentier, sin las conversaciones iluminadoras con Trinidad Pérez, sin la infinita paciencia y comprensión de Fernando Larrea, sin el continuo psicoanálisis, y sin la confianza y guía de mi director de tesis, Xavier Andrade.

Gracias.

Capítulo 1

Introducción

El 21 de enero del 2000, como resultado del levantamiento indígena que venía tomando lugar en Quito, la dirigencia de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), junto con campesinos e indígenas de algunas regiones del país, se tomaron el Congreso Nacional. Las cámaras de televisión, y la prensa gráfica, grabaron una imagen para la posteridad: indígenas ecuatorianos hablaban por ellos mismos de la necesidad de crear un gobierno popular que tomara en cuenta la voz de los marginados; ésto con el fondo del mural que pintó Guayasamín en 1988.

El mural del Congreso Nacional pintado por Oswaldo Guayasamín (1919-99) tiene retratada la 'historia de la patria' (cf. Félix Silva 1988). Además de estar presentes símbolos que el pintor consideraba como característicos del Ecuador, como el sol, el cóndor, y los campesinos e indios como las 'víctimas de los siglos' (cf. Ibid), también se hallan las figuras de próceres y figuras importantes en la construcción de la nación. Una de las figuras importantes del mural es la de Dolores Cacuango, líder indígena, fundadora de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), quien además luchó por implantar escuelas bilingües en el Ecuador. Igualmente, la presencia de los campesinos e indios como los explotados de siempre, estaba marcando una posición de Guayasamín frente a la historia nacional.

El levantamiento indígena de enero del 2000 es uno de las manifestaciones de un movimiento indígena autónomo y auto-gobernado, vigente desde 1990 como el grupo más organizado del Ecuador, que busca la hegemonía. La apropiación del Congreso como espacio simbólico de poder estatal es una ruptura epistemológica que se enmarca en la historia de una discursividad racial larga y compleja. Como afirma Guerrero (1998: 121): "Los levantamientos nacionales han trastocado las relaciones de fuerza políticas y étnicas."

Los indígenas del país, luego de décadas de lucha organizada, se consolidaban como interlocutores políticos válidos, y demostraban su fuerza argumentativa lejos de ventriloquías de antaño. Como efecto, a la par de la evidente emergencia de una nueva ciudadanía, se activaron viejos discursos racistas. Al fin y al cabo, a pesar de la lucha incesante y de las reivindicaciones del pueblo indígena, no “abren estas acciones de masa nuevos horizontes al funcionamiento, hasta ahora implacable de una construcción histórica de la ciudadanía como forma de dominación: de un orden constrictivo de clasificación, una frontera étnica que genera violencia ubicua en los campos sociales cotidianos” (cf. Ibid). La frontera étnica estaría marcando la perenne dicotomía entre blancos e indios que se reproduce en todos los espacios sociales, permitiendo que un grupo sea verdaderamente depositario de la ciudadanía, en detrimento del resto.

Así vemos que, en casos puntuales de interacción entre indios y no indios dentro del marco de la formación de la nacionalidad, se pone en práctica el imperativo expuesto por Foucault de "defender la sociedad" de sus enemigos internos. Y para hacerlo, se despliegan una serie de muros que excluyen a un sector de la población de igualdad de derechos. Las fronteras de exclusión son distintas en poder y *modus operandi*, pero suelen actuar de manera conjunta, en un afán de normalización y represión.

El Ecuador no solo es un país profundamente racista¹; en este país, la tendencia a racializar a los habitantes, a la geografía, al lenguaje, la comida, la vestimenta, crea identidades fijas, ‘naturales’, y arbitrarias. Aunque la conquista es el hito más claro de la racialización de los habitantes americanos, el discurso racista cambia con el tiempo adquiriendo nuevos y contradictorios elementos.

El texto que presento a continuación intenta evidenciar uno de esos discursos racializados, elaborado específicamente alrededor de los indios. No pretendo

confrontar la contradicción entre un discurso racial acerca de los indios, y la propia percepción de los actores. Tampoco quiero dar cuenta de la evolución del movimiento indígena en el Ecuador. Mi enfoque se dirige a estudiar cómo desde el campo cultural se construyó una imagen del indio y el papel de esa imagen en la formación de la identidad nacional.

Aunque existan indicios de una segregación racial anterior al siglo XIX, es solo durante éste, que la ideología crece en adeptos y en argumentación (cf. Callirgos 1992; Foucault 1993, Wade 1997). Las 'razas' tal como las entendemos hoy en día, aparecen de manera evidente de la mano de un discurso científico y estatal. El discurso racial es una amalgama con distintas vertientes, que por maleables y ambiguas, perduran bajo distintas etiquetas hasta el día de hoy.

En la historia de América Latina, un siglo después de la emancipación de la Corona Española, y la institución de las colonias como Repúblicas, sobreviene un período importante: el de la construcción (como búsqueda) de la identidad nacional. A partir de principios de este siglo, y desde la intelectualidad y la oficialidad, la consolidación de la identidad nacional (y del estado-nación) empieza a cobrar ímpetu. Este proceso inacabado (inacabable) tiene varios bastiones. El que me interesa analizar es el del campo cultural. Sostengo que los estados nacionales desde su nacimiento han poseído ideólogos que lo han sustentado y legitimado (y que al mismo tiempo han sido sustentados y legitimados por el estado). El carácter de la intelectualidad de un país difiere según el contexto, y ha ido transformándose.

El papel de la 'raza' en esta construcción nacional, a partir de un estudio de caso, como la pintura de Guayasamín, es lo que me interesa abordar en este trabajo. Antes de señalar mis móviles para hacerlo, quisiera hablar brevemente del enfoque utilizado, y de sus aportes.

¹ Almeida (1996: 57) argumenta que el "racismo es el fenómeno **constitutivo de la nacionalidad ecuatoriana**"

“La realidad es una construcción social” (ver González 1996), y de esta manera es vista en todas las páginas de este trabajo. Esto significa que:

No hay tal cosa como un mundo que exista independientemente de los discursos de representación. Las representaciones constituyen, en parte, el mundo en el cual vivimos. Como Michel Foucault lo explicó ya hace algún tiempo, las formaciones discursivas, o modos de pensar, o modos de representación son utilizados por la gente para pensar el mundo, para pensar sus propias existencia, así como para pensar la existencia de 'otros' (Rahier 1999: 73).

Para esta investigación parto de la definición de "raza" (entre comillas), como una construcción social. La "raza", será analizada como un concepto elaborado social y culturalmente (cf. Harris 1999: 20), que pretende dar cuenta de diferencias biológicas y culturales (naturalizadas y estereotipadas por esa misma construcción).

Sin embargo, este concepto - por ser socialmente elaborado- ha sido constantemente re-inventado, definido, negado, re-evocado, y modificado, por diferentes sujetos. De ahí, que tomaré en cuenta que la metáfora evocada por la noción de "raza" también describe relaciones de clase, género, símbolos, nación. La "raza" describe al Otro, pero también abarca en su metáfora, otros tipos de diferencia (cf. Appiah en Gates 1985; Balibar en Harris 1999; Stoler 1995; Radcliffe y Westwood 1999; Rothenberg en Harris op. cit). Estas relaciones descritas por la "raza" son, obviamente, de corte opresivo, jerarquizante, y exclusorio (cf. Rothenberg en Harris op. Cit).

La 'raza' es una construcción social, es una metáfora de “algo más”, de otras relaciones sociales, y no es una esencia o una cosa en sí misma: es una creación producto del acto del habla (cf. Gates 1985: 402). A pesar de que las comillas explican que las 'razas' no existen sino como construcciones sociales, al mismo tiempo vemos, que gran parte de estudiosos y ciudadanos comunes, entienden este término como una 'realidad' inexorable, provista de sustento científico. Aunque no pretendo descubrir por qué y cómo se hace natural y científico el discurso racial, sí deseo evidenciar esta naturalización en el discurso

nacionalizador de Guayasamín y su pintura. Este pintor, obviamente es fruto de un contexto que lo forma y determina intelectualmente, aunque al mismo tiempo, Guayasamín contribuya a la misma formación de la discursividad nacional, a partir de las 'razas'.

Para poder cumplir parcialmente con los desafíos de hacer un estudio de las construcciones acerca de la 'raza', me he valido de los aportes de Foucault (1993), Stoler (1995), y Balibar (1991).

Estos tres autores, de distinta forma, permiten entender que la 'raza' es una relación social entramada con sistemas de discriminación bastos y poco estudiados hasta el momento.

Segundo, los tres argumentan que los discursos raciales se nutren de otros discursos aparentemente opuestos, y cambian de forma, manos, disfraz para permanecer como instrumentos de poder. De ahí, que los discursos son contradictorios y dúctiles.

Tercero, ellos muestran cómo, en un mundo donde la ciencia ha adquirido el privilegio de tener la 'última palabra', el discurso acerca de la 'raza' se transforma en ideología racista cuando naturaliza/biologiza las diferencias.

Cuarto, los autores nos iluminan, al entender los discursos acerca de la 'raza' como insertos dentro de un sistema discursivo más amplio. Este sistema discursivo complejo ha logrado articular discursos como el de clase, sexo, y nacionalidad, en un aparataje de exclusión social, camaleónico y efectivo.

Foucault es un pionero al sugerir la importancia de la tensión entre ruptura y re-inscripción de los distintos discursos (acerca de la 'raza', por ejemplo), en lugar de hablar de una obliteración total de discursos viejos y el apareamiento de unos nuevos. Igualmente, el estudio histórico de Foucault muestra que el discurso 'racial' está describiendo un estado de guerra social, en el que un grupo social se defiende de la invasión de otro. El papel del estado y el de la ciencia en la institución y fortalecimiento de este discurso también es un aporte de Foucault al

entendimiento de los sistemas de normalización que atraviesan, dividen, y jerarquizan la sociedad.

Sin embargo, el análisis de Foucault olvida el hecho de que el racismo estatal y las expansiones imperiales europeas ocurrieron simultáneamente (Stoler 1995: 63). Esto significa que las genealogías de los racismos, al incorporar a las colonias europeas en su análisis, permiten entender cómo el racismo estatal se modificaba y adquiría nuevos elementos en las afueras de Europa.

Un razonamiento riguroso nos llevará a preguntarnos si el estudio de Foucault, centrado en la historia europea, inglesa y francesa en particular, además de dar cuenta de la conformación de una ideología que fue aplicada en América, puede funcionar como símil de una 'guerra de razas', acaecida aquí a partir de la Conquista². A pesar de que me veo inicialmente tentada a señalar obvias semejanzas, prefiero unirme a la hipótesis de Stoler (op. Cit.), quien siguiendo los preceptos generales de la *Genealogía del Racismo*, busca crear una genealogía de los racismos, desde el espacio de la neocolonización (a partir del siglo XIX, pero sin excluir la experiencia de la colonización americana del siglo XVI).

Stoler ha hecho un uso particular de la teoría racial foucault-iana. Desde la post-colonialidad, Stoler propone una forma de 'aterrizar' con Foucault en una historia llena de relaciones de poder entre imperios y colonias. Stoler enriquece el análisis foucault-iano, añadiéndole un carácter más historizado, y señalando que Europa confirmó sus argumentos de superioridad y etnocentrismo cuando se trasladó a las colonias.

Estos argumentos que ligan 'raza', nación, identidad y colonialismo, pueden parecer tangenciales para este trabajo, pero en mi opinión ofrecen un contexto más global en el desarrollo de los discursos raciales, y a la vez, una visión

² Según Stoler (1995), "Foucault tomó su ejemplo solo de la historia francesa e inglesa, pero igualmente aplicable son los ejemplos que pueden ser tomados a partir de los discursos raciales de las élites latinoamericanas de los movimientos nacionalistas del siglo XIX (69, n.16).

bastante particular de las fuentes de racialización de los discursos en América. En otras palabras, el considerar otros vectores de estudio hacen de esta investigación que presento, un aporte de carácter interdisciplinario.

El aporte de Stoler consiste en historizar el estudio de Foucault, añadiéndole el componente colonial que le complementa bien. Además, Stoler hace un justo énfasis en la similitud entre el discurso de las 'razas', con el de la sexualidad, la nación, y la clase. Los discursos de la sexualidad, de las 'razas', de la nación, y de clase, tienen una base biologizada común. Para señalar la ambigüedad, complementaridad de los discursos utilizados desde el poder del estado, cito a Stoler:

Los discursos de la sexualidad, del pensamiento racial y de la retórica nacionalistas poseen algunas cosas en común. Todas se valen de marcadores visuales de distinción que profesa –pero que explica muy pobremente- las tendencias internas, las disposiciones psicológicas, y las esencias morales en las que se basan estas teorías acerca de la diferencia, y la pertenencia social. Las debilidades y las fortalezas de estas taxonomías sociales es que ellas son maleables, sus criterios opacos y mal definidos (134).

De igual forma, Balibar (1991) hace un aporte similar respecto a la 'raza' y a la nación. Para crear una nacionalidad 'verdadera' que se distingue de quienes pretenden poseerla, se debe constituir un sistema de convenciones legales y particularismos culturales ambiguos, negando a nivel de imaginarios, otras características colectivizadoras, otros sistemas de 'diferencias' irreductibles, que establece la búsqueda de la nacionalidad a través de la 'raza' hacia una meta inaccesible.

Frecuentemente, el criterio de un significado 'racial' (y *a fortiori* cultural), es un criterio de clase social, o de una élite selecta que ha sido seleccionada previamente por desigualdades económicas y políticas de clase. Estos efectos van directamente en contra del objetivo nacionalista, que no es recrear un elitismo, pero encontrar un populismo, ni ver con malos ojos la heterogeneidad

social e histórica de la 'gente', sino constituir una unidad esencial (Balibar op. Cit: 60).

Así como la nación invoca la necesidad de una unidad y de una política racializada sobre sus pobladores, el estado-nación impone sus imperativos desde su aparato y en distintos campos de la sociedad. Bourdieu (op. Cit) propone un marco analítico que permite entender cómo en diferentes ámbitos de la sociedad se reproducen los sistemas de dominación, por ejemplo, entre la producción cultural y el estado. En el caso del campo cultural, Bourdieu nos sugiere hacer una análisis hiper-contextualizado de la producción, con el fin de entender las relaciones de poder en juego. Así, podremos ver el campo de la producción cultural como él lo describe: "como el área por excelencia de pugnas y choques, entre las facciones dominantes de la clase dominante que pelea a través de sus productores orientados a defender sus 'ideas' y satisfacer sus 'gustos', y las facciones dominadas quienes están completamente envueltas en esta lucha" (102).

Igualmente, se empieza a entender el campo artístico, por más autónomo que éste sea, como un campo de disputas políticas, y no como un espacio donde rige la estética 'pura'. Así, la discusión de este trabajo se aleja del indagar sobre los 'verdaderos' orígenes de Guayasamín, o su 'verdadero' valor artístico. En su lugar, surgen otras preguntas, como: ¿quién y cómo se valida el trabajo de un artista?, ¿en qué medida afecta el origen o la imagen de un artista en la aceptación de su obra?, ¿cómo funciona la dinámica de las relaciones entre intelectuales y estado?, etc. Es decir, se va entendiendo que los conflictos acerca de la 'verdadera' o 'mejor' representación de la realidad es un conflicto de tipo político, en el que actúan diversos actores, en diversas posiciones sociales, dejando ver una trama de relaciones de poder.

Es gracias a este tipo de enfoque que se pueden obtener datos otrora escurridizos. Para mí es crucial vislumbrar como la 'raza', el estado-nación, y el

arte son construcciones discursivas, conceptuales estructuradoras de un sentimiento nacional, o incluso del sentido común. 'Raza', estado-nación y arte operan conjuntamente como metáforas que describen relaciones sociales de una complejidad asombrosa, que dejan entrever relaciones de poder, y tramas sociales antes ignoradas. Para que estas metáforas se activen o actúen, se debe estimular un sistema de creencias mutuas que permitan la consolidación de estos conceptos como certezas, como realidades. En esta cruzada, se forja y fortalece un sistema de exclusión que mantiene la visión de una sociedad dicotómica y jerarquizada. Es un sistema de discriminaciones que mantiene internamente la idea de nosotros y los 'otros' (como inferiores). Este tejido de relaciones hace que distintas formas de distinción y segregación actúen conjuntamente y se complementen, complejizando así las posibles resistencias o contra hegemonías.

Tengo que admitir que a este estudio carece de una pregunta importante: en qué medida está entrelazada la frontera étnica con aquella de clase. Porque en este país, la discriminación racial ha tenido una amplia participación del componente socio-económico. La pobreza, o la ausencia de propiedades son un estigma, que además de impedir el igual acceso a los recursos económicos o culturales, está marcando una inferioridad naturalizada, que se 'lleva en la sangre', y que les impide 'progresar' o compartir instancias de poder. Eso me queda pendiente, y honestamente, brilla por su ausencia en mis análisis.

Por otro lado, un cuestionamiento simple que emerge a partir de este tema, es si el hecho de que la construcción social de la raza deriva en una discriminación activa o en exclusión racial tácita. Esta misma pregunta me impulsó a inclinarme, definitivamente, por un estudio acerca de la construcción discursiva de la 'raza' en el Ecuador. Para mí ha sido imposible crecer en la cotidianidad racista, siendo testigo de las exclusiones sociales de muchos grupos de este país, a los cuales se les ha adjudicado características innatas, biológicas, perennes, pero siempre inferiores, y no desear de forma vehemente entender de

qué forma se van constituyendo estas creencias hasta anclarse en el sentido común de la gente.

Esta curiosidad sincera es producto de las clases de Antropología que tomé durante mi pregrado, en donde empecé a familiarizarme con nociones más relativizadores de una cátedra que había empezado como una ciencia colonialista. Esas clases y lecturas me cambiaron mi forma de acercarme al mundo, siempre intentando lograr una profunda reflexividad y una necesaria contextualización histórica, cultural, a la hora de analizar fenómenos sociales. Autores como Escobar, Clifford, y Marcus, transformaron mis expectativas de conocimiento en una genuina sed de 'ir más allá' de lugares comunes y aproximaciones superficiales. Así: la realidad no "es", sino que se forma de acuerdo a una multiplicidad de elementos que actúan tanto subrepticia como evidentemente.

Igualmente, un estudio acerca de la racialización de los discursos se enmarca en un proyecto político, que por propio y sólido, no deja de ser pueril. Contribuir a los estudios de un concepto que ha vertebrado las relaciones sociales de este país (y la mayoría de países), me permite seguir creyendo que existen rupturas de 'epistemes' que permitirán luchar, y lograr resistencias y contra-hegemonías en un mundo, que para mí, puede llegar a girar siempre hacia el mismo lado. Vislumbrar otras dinámicas sociales nos deja apreciar una diversidad de pensamientos. Esta diversidad es compleja, y lejana a las apreciaciones estáticas o simplistas de una celebración forzada del multiculturalismo.

Inicié esta investigación con la hipótesis de que la creación de estereotipos raciales no carece de consecuencias. Como dice Guerrero (1998: 120):

La clasificación de los habitantes del país en rangos étnicos es una partida de fuerza que se juega con el objetivo de establecer distinciones sociales. Se trata de establecer en cada momento quiénes pertenecen al sector de los legítimos miembros del estado nación y quiénes son los excluidos del poder masculino-ciudadano. La partida se juega en todos los campos sociales: en la producción cultural, la economía o las relaciones políticas. Rige en ella la matriz binaria de impronta colonial que, históricamente, estructura en la República la ciudadanía en tanto

que un sistema de hábitos del sentido práctico, un mundo de la vida históricamente moldeado por la dominación de poblaciones.

La racialización de los habitantes deriva en una relación de dominación como el racismo, o el sexismo, o el nacionalismo, o el clasismo. El racismo puede ser entendido como cualquier lugar en donde

las desigualdades y la diferenciación inherentes en una estructura social se relacionan con criterios físicos y culturales atribuidos, y racionalizados en términos de sistemas de creencias deterministas. Los conceptos claves son: atribuidos y deterministas (Wade, 1997: 93).

Es decir, que el racismo surge, según Wade, en donde la diferencia se asocia con criterios físicos y culturales distintos, pero que además se les otorga un estatus fijo.

La existencia de indígenas y negros en el Ecuador republicano de inicios del siglo XX sentenciaba un porvenir problemático para las naciones emergentes que buscaban los pilares de su identidad. El indio y el negro adquirieron la categoría de 'problema', y para solucionarlo, las opciones propuestas por filósofos, teólogos, y hombres de estado, iban desde el exterminio total, hasta el mestizaje y la asimilación.

Cincuenta años más tarde, y como parte de un proyecto modernista de fortalecimiento del estado (cf. Weiss 1999), el General Lara afirmaría públicamente la persistencia del 'problema' y alumbraría la solución: "Todos nos hacemos blancos cuando aceptamos los retos de la cultura nacional" (cf. Radcliffe y Westwood 1999: 58 ; Weiss op. Cit). Esta frase enmarca teórica e históricamente mi objeto de estudio: los discursos racializados acerca de los indios creados desde el campo cultural, relativos al proyecto de conformación de lo nacional. Y es en este contexto que aparece la figura de Guayasamín como la del pintor-indio que se reivindica, y sus obras pictóricas que lo instituyen como indigenista (al menos durante una etapa de su carrera artística) y defensor de los oprimidos.

¿Por qué Guayasamín?

A lo largo de la historia, movimientos intelectuales y filosóficos abogarían por la igualdad de las "razas", y elaborarían concepciones particulares acerca de éstas. Sin embargo, estos mismos discursos 'reivindicativos' irían construyendo distintas acepciones acerca de 'los otros'. Como bien explica Clark (1999), aunque los indigenistas de los años 30 y 40 se oponían a la visión generalizada de la "raza" indígena como inferior y en degeneración, y realizaban estudios detallados de las condiciones biológicas de estos grupos, al intentar refutar estereotipos acerca de los indios paradójicamente "reforzaron la categorización de los indios como un grupo racial separado" (112).

De forma oportuna y acertada, Mires (1992) afirma certeramente que: "No es la existencia del indio lo que determina una definición, sino que la existencia de una definición es lo que determina al indio" (13). El proceso de construcción discursiva de la diferencia, del "otro", puede tomar múltiples métodos y herramientas, por ejemplo: la construcción de discursos racializados acerca de los indios, elaborados en el campo cultural.

Para mi investigación me referiré a un caso particular. Valiéndome del concepto de campo de producción cultural de Bourdieu (1993), esta investigación incursionará en un recuento específico del proceso de instauración de la figura y obra de Guayasamín dentro de un discurso racial. Tomo de Bourdieu el interés por entender el rol de la cultura en la reproducción de estructuras sociales. Analizar la construcción de discursos racializados, por medio de un producto cultural, permite vislumbrar el proceso en el que se reafirman ciertas versiones históricas y esencializan categorías sociales. También da cuenta de las relaciones de fuerza en juego en un determinado campo, donde se intercambian algún tipo específico de capital, además del simbólico. Pero también permite entender la interacción de distintos campos y capitales de lo social. Tomando las palabras de Muratorio (1994: 10),

Se trata de considerar a las imágenes no solo como productos culturales terminados en monedas, medallas, banderas, monumentos, pinturas, discursos misioneros, rituales cívicos o políticas estatales, sino también como símbolos de la interacción social históricamente contextualizada que las produjo, enfocando la materia prima con que fueron construidas, el proceso de su construcción y el uso que de ellas han hecho, tanto sus creadores como los espectadores para quienes fueron creadas y aun los mismos representados.

La teoría de Bourdieu acerca del campo de producción cultural considera no solo a los trabajos, propiamente, vistos relacionadamente dentro del espacio disponible de posibilidades y dentro del desarrollo histórico de tales posibilidades, sino que también considera a los productores de estos trabajos en términos de sus estrategias y trayectorias, basadas en su habitus individual y de clase, así como en la posición objetiva dentro de cada campo. En pocas palabras, la teoría del campo de la producción cultural analiza simultáneamente, el conjunto de condiciones sociales de la producción, circulación, y consumo de los bienes simbólicos. (Bourdieu 1993: 8).

El caso de Guayasamín es un ejemplo de intersección de distintos espacios sociales que construyen, consumen y reconstruyen imágenes propias y ajenas acerca de las 'razas' y a partir de allí de la 'nación'. A través de una elaboración del indio, se elabora la identidad 'mestiza'. Muratorio (1994:11) lo dice claramente:

El problema ... es el de la incorporación de la diferencia -del Otro indio, exótico, aristócrata, bárbaro, o idealizado buen salvaje- en la constitución de la propia identidad individual blanco mestiza y en la construcción de esa comunidad inventada, el supuesto Ser colectivo que llamamos estado-nación.

El tema de la "raza" en la producción cultural alrededor de Guayasamín, evidencia la elaboración, difusión, y venta (simbólica y tangible) de un 'indio' creado, construido, atado a un estilo pictórico y el discurso que lo acompaña.

Muratorio (1994) afirmaba que la "iconografía del indio ha sido usada ... para legitimar ... poder sobre una población...". Mi investigación explorará discursos y textos visuales que, con sus enunciados y silencios, han creado un

discurso del 'indígena' - y por ende, de las "razas".

El 10 de marzo de 1999 moría en Baltimore (USA), Oswaldo Guayasamín (1919), pintor ecuatoriano, heredero de un muralismo mexicano. Esta influencia (iniciada en el Ecuador por E. Kingman), proporcionaba -según se afirmaba- el vehículo para plasmar las preocupaciones políticas, sociales y culturales (Lucie-Smith, op. Cit.); y también la retórica de la 'justicia social'. Los muralistas mexicanos, habían regresado a las 'raíces indígenas' para lograr un lenguaje distintivo.

Luego de su muerte, la prensa lo ha calificado como, "el ecuatoriano intransferible", el "pintor ecuatoriano más famoso de todos los tiempos" (*Vistazo* 1999), "uno de los mejores artistas del siglo" (cf. Diario El Comercio 1999 en *Kipu*). Guayasamín ha moldeado 'lo indio', tanto a través de su trabajo pictórico, como del aura de indígena (e indigenista) auto-investida, y de la percepción pública de éstos. Además de que Guayasamín también gozó de fama reconocida internacionalmente³, el estado ecuatoriano intentó apropiarse de la figura 'india y reivindicadora' de Guayasamín al querer erigirlo como "Patrimonio Cultural"⁴, con todas las connotaciones del caso.

La figura de Guayasamín ha sido elaborada por diversos medios. Su trabajo, junto con el discurso de 'justicia social' que lo acompaña, ha dado a conocer al mundo su empatía con los desposeídos y con las causas humanitarias. Lenin Oña (1996) lo clasifica como el pintor ecuatoriano más afincado en el arte de mensaje político y social. A través de ambos discursos, ha exportado y vendido, al país y al mundo, una idea de Latinoamérica, el Ecuador, y las "razas".

Con el transcurso de los años, Guayasamín ha sido erigido como un

³ En la Bienal de Sao Paulo de 1957 fue aclamado como el mejor pintor de Sudamérica (cf. Diario Hoy 1999 en *Kipu*), la Unesco lo llamó "el americano universal" (Unesco, s/f), y le otorgó un premio *post mortem*, y en la Cumbre Iberoamericana, en Cuba, lo nombraron como "Pintor de Iberoamérica". Los honores, premios y reconocimientos mundiales se replican *ad infinitum*.

productor cultural. Aquí, el papel de la prensa, la crítica y la élite gubernamental ha sido clave. Guayasamín ha sido aclamado y preferido por los gobiernos ecuatorianos desde Velasco Ibarra hasta Jamil Mahuad. Sus murales - con temas que narran episodios históricos del Ecuador- decoran importantes instituciones, como la Universidad Central del Ecuador, el Congreso Nacional, la Casa de la Cultura Ecuatoriana, el Palacio Presidencial, el Consejo Provincial de Pichincha, y sus piezas escultóricas se encuentran en plazas de Quito y Guayaquil.

La popularidad de Guayasamín estaba, no solamente ligada a su producción artística, sino también a su figura, y a sus contactos y amistades. En una época en la que los intelectuales de vanguardia pertenecían a los movimientos de izquierda, Guayasamín era amigo personal de Fidel Castro, Pablo Neruda, y Salvador Allende -entre otros-; amistad inscrita en un contexto ideológico, y dentro de expectativas específicas de la *intelligentsia*. Guayasamín estaba vinculado a círculos artísticos, tanto de *amateurs* que pertenecían al gobierno, como de la intelectualidad izquierdista y de la burguesía transnacional; y, además de la aprobación gubernamental que recibía, participó directamente en una de sus instituciones cuando fue presidente de la Casa de la Cultura Ecuatoriana.

¿Por qué Huaycañán?

Huacayñán, es un conjunto de 103 cuadros y un mural, pintados entre 1945 y 1951. En esa época se consolidan los discursos indigenistas que veían en el indio un peso para la nación, así como la fuente de la historia de la República. Guayasamín lee a esos indigenistas, y además interactúa en una sociedad que comenzaba a fijarse en el indio como un objeto de arte, y como un obstáculo para el progreso, aunque al mismo tiempo, como figura principal del victorioso pasado prehispánico.

⁴ Los miembros de la familia encargados de la Fundación Guayasamín han negado esa posibilidad, pero la propuesta de erigirlo como "Patrimonio Cultural" fue consultada con la Historiadora del Arte, Trinidad Pérez (comunicación personal).

Huacayñán en quichua significa "camino del llanto", y es el nombre de la primera etapa pictórica de Guayasamín, surgida a partir de un viaje de dos años por Latinoamérica, en el que recoge apuntes para sus cuadros. He elegido hablar de esta obra por una razón principal: Todos sus cuadros llevan el subtítulo, ya sea de Tema mestizo, Tema negro, o Tema indio. Pero aun más, aquellos que auspiciaron su trabajo (i.e. Benjamín Carrión, intelectual forjador de ideas acerca de la nacionalidad, y Presidente de la Casa de la Cultura Ecuatoriana en esa época) entendieron el conjunto de esta obra como la síntesis de la 'realidad' nacional. Es decir, las representaciones pictóricas de Guayasamín fueron entendidas como la constatación visual de las 'razas' que pueblan el Ecuador, y como íconos gráficos de la realidad demográfica y social⁵.

De igual manera, ante la crítica internacional, Guayasamín cobra fama con estas obras: Es a partir de ellas que empieza a ser conocido (y asociado) mundialmente como el pintor de los oprimidos. Al mismo tiempo, el pintor aprovecha para hablar acerca de su origen 'indio', y la reivindicación racial que él realiza a través de su obra. Como consecuencia, a pesar de que muchos críticos de arte dicen que Guayasamín solo fue indigenista en su primera etapa, la relación directa que el público hace del autor, es su origen 'ancestral' y los cuadros de indios que pintó para la posteridad.

Un estudio de la obra y discurso de Guayasamín permite entender las relaciones sociales que constituyen el campo pictórico, mostrando que bajo la fachada de discusiones 'puras' acerca del arte, yace una pugna de carácter político por adjudicarse la autoridad para proponer una visión 'oficial' de la realidad.

También, analizar cómo una obra de arte puede constatar las visiones

⁵ La crítica, habla de *Huaycañán*, como la muestra que "recoge miles de apuntes sobre la condición del indio, del negro, y del mestizo" (cf. Dinediciones, op. Cit.: 212). Tinajero, en un capítulo de *La nueva historia del Ecuador* (Ayala ed, 1990), afirma que *Huaycañán* "es en la pintura lo que *Huasipungo* en las letras: la puerta de acceso de la cultura ecuatoriana a la universalidad." E incluso, se ha llegado a afirmar que existe una curiosa coincidencia de fechas y temática entre *Huaycañán* y *Canto General* de Neruda.

sociales acerca de una 'raza', por ejemplo, nos permite entender que los estereotipos raciales (o de otro tipo), son elementos muy elaborados e inscritos dentro de los imaginarios, y no realidades inobjetables y monosémicos inscritos en la sociedad.

Para realizar este estudio me abordé toda la crítica posible que se había hecho de Guayasamín. Investigué libros e investigaciones de arte, así como publicaciones en la prensa nacional e internacional. Así mismo, elaboré el contexto histórico-ideológico dentro del cual Guayasamín moldeó sus criterios, propuestas y expectativas. Además, el trabajo de contextualización del objeto de estudio me permitió abordar conceptos y aproximaciones teóricas fundamentales en los estudios acerca de las racializaciones discursivas. Por último, realicé un análisis textual de *Huacayñán*, enfocándome particularmente en dos de las 103 obras.

Un estudio de un producto cultural determinado sí nos abre los ojos ante la configuración de los hechos sociales. Sin embargo, la falta de contextualización histórica, o de la adecuación de elementos teóricos son límites que empobrecen una investigación de este tipo. En mi caso, se que mi tesis se hubiera beneficiado de mayor trabajo de campo y una investigación más larga y sostenida. Igualmente, este tipo de trabajo interdisciplinario, al carecer de un frente principal de análisis, puede convertirse en un trabajo mediocre, disperso, con indagaciones poco complejas o profundas de los hechos analizados, produciendo la sensación de que el texto solo repite impresiones iniciales acerca de un problema. No caer en la simplificación o en una visión esquemática del tema es un desafío que espero haber cumplido medianamente.

Los Estudios Ecuatorianos, amplios desde su nominación, se benefician de un tipo de acercamiento interdisciplinario, precisamente a partir de estudios culturales, porque éste expone enfoques teóricos poco usados o explorados. Sin

embargo, el carácter beneficioso de este tipo de estudios no solo radica en su novedad, sino en la posibilidad de articular varios y distintos esfuerzos académicos, en una investigación que intenta ser global, aunque no general. En realidad, los estudios de caso, aunque particulares y delimitados, ofrecen mucho discernimiento alrededor de todas las aristas que son parte del hecho social.

Elegir un estudio de caso 'errado' que poco o nada contribuye a los estudios culturales es un alto riesgo de correr en este tipo de investigaciones. No todo artista es un productor cultural, y no todo personaje ha contribuido a una formación de las ideas sociales de una época. En saber distinguir unos autores/fenómenos de otros, se halla la clave de un estudio pertinente. Aunque por algún tiempo estuve deambulando sin poder elegir acertadamente, las sabias y oportunas sugerencias de mi director de tesis me impidieron caer en este tipo de equívocos. A él le debo este trabajo.

Capítulo 2

El indigenismo en el Ecuador

"El cholo, tanto como el indio, es un problema en la vida nacional"
Pío Jaramillo Alvarado

Tanto la independencia y la constitución de la república, como los afanes nacionalistas que se mantienen a lo largo de la primera mitad del siglo XX, generan una atención inusitada hacia el indígena. A nivel gubernamental el indigenismo se 'preocupa' del indio y sus condiciones de vida, intentando transformarlo, de un lastre en la nación, a un sujeto que cabe dentro de lo nacional⁶.

A pesar de que la nación ha tenido muchos momentos históricos claves en su construcción, yo quisiera señalar el surgimiento del indigenismo como un punto de inflexión muy importante. Los estados crean instituciones que promueven, respaldan y aseguran estas políticas, y al mismo tiempo, se activa un orden dicotómico en la sociedad: la frontera étnica. Este artilugio simbólico de dominación, produce y reproduce al indio y al blanco mestizo, organizando y justificando las posiciones de los "habitantes bautizados de ecuatorianos" en el campo social. Así, se separa "en el imaginario a los habitantes en dos grandes grupos: los blancos-mestizos ciudadanos, y los otros (Guerrero 1998: 114).

El indigenismo surge como giro latinoamericano relacionado por una introspección cerebral del centenario de la independencia en 1910. La revolución mexicana, la guerra entre Chile y Perú, la Guerra del Chaco, develó el indio a los intelectuales no indígenas del continente. Pero también, la continuidad de la práctica discriminadora propició un cambio de retórica, en donde el estado aparecía como árbitro social, que corregiría las desigualdades, al ritmo de

⁶ El indio puede ser un sujeto que cabe dentro de lo nacional, pero también, su posición social está marcada por la disposición de una frontera étnica (ver Guerrero 1998).

redefinir a los habitantes del Ecuador en: los ciudadanos y los sujetos por civilizar del Ecuador (Ibid) .

La construcción de la nación significaba disolver el elemento indio dentro del mestizo, privilegiando el elemento blanco. Cuando se forma el concepto de mestizaje, y después de desligarlo del tinte degenerativo que los europeos le habían dado, se lo vio como la síntesis de la nacionalidad. El mestizo era el símbolo ideológico del nuevo régimen, la nueva síntesis venida de contribuciones raciales recíprocas. El indigenismo, sin embargo, continuó operando dentro del paradigma racista: se retuvo el término 'raza' como un factor independiente (esto es: innato y biológico) que operaba junto con factores sociales e históricos distintos. Pero claro, se intentó abolir la idea de la inferioridad racial del indio o del mestizo⁷.

El arte no está separado de este contexto. Además, el influjo nacionalista venido del arte mexicano y de la política mexicana, se sentía continentalmente. Los muralistas inspiraron a los artistas plásticos ecuatorianos, y Vasconcelos (entre otros intelectuales del indigenismo) fueron aplaudidos por Monsalve, Jaramillo Alvarado, y Benjamín Carrión (intelectuales indigenistas/nacionalistas ecuatorianos). Las políticas indigenistas y las relaciones artísticas mexicanas fueron reproducidas en el Ecuador.

Las construcciones discursivas del indigenismo

En México, el hecho que vuelve los ojos hacia el pueblo indígena, es la revolución de los primeros años del siglo XX⁸ (Paz 1993). En Perú el equivalente sería la guerra librada contra Chile⁹. En ambos casos, llama la atención la

⁷ Coincido con Clark (1999) quien señala la paradoja del movimiento intelectual indigenista: al realizar estudios sobre los Otros para desvirtuar estereotipos, los reforzaron.

⁸ Marroquín (1972: 59) en su balance del indigenismo argumenta que la Revolución Mexicana supo encontrar en las raíces indígenas las bases fundamentales del proceso de liberación nacional.

⁹ Portocarrero (1998) dirá: "Mellado el ánimo por el desastre de la Guerra con Chile, dominada la visión del país por el desprecio hacia lo que no fuera blanco, marcadas las ideas por la influencia

participación de los indios en la defensa de la nación desde el ejército. Esto confluye con el sentimiento todavía fresco de la independencia, con el naciente nacionalismo que buscó 'en los arcanos de las culturas aborígenes un apoyo ideológico para su propio desarrollo' (Marroquín, 1972: 60), y con el afán neo-colonialista que rescataba a los 'otros', a través de su control y estudio.

La conformación de las naciones latinoamericanas se da luego de la emancipación de "La Madre Patria". Era evidente el nivel de exclusión de los nativos americanos que los mantenía fuera de la sociedad y de las políticas estatales. Una de las causas de esta segregación eran las características raciales (concebidas como fijas y producto de la transmisión hereditaria) atribuidas a los americanos. Éstos seguían siendo asumidos como inferiores frente a los colonizadores. A partir de esa idea, los llamados a gobernar eran aquellos descendientes directos de los españoles, quienes innatamente estaban dotados para mandar y controlar a la población nativa. Igualmente, como argumenta Guerrero, la frontera étnica también opera como un principio "generador de estrategias de poder" que se expresa en toda la sociedad, recreando a dos grupos primarios como clasificaciones de identidad: blancos-mestizos e indios.

En un primer momento, los países de América Latina creían que el mestizaje significaría la desaparición de las identidades étnicas y raciales, pues en éste se conservarían las características de la 'raza' blanca¹⁰. Se buscaba eliminar los rastros indígenas y negros, ya que éstos representaban el pasado, lo primitivo, lo anti-moderno, lo tradicional, lo que estaba fuera de la nación. Obviamente, las 'razas' eran entendidas como un conjunto de caracteres

del positivismo y la sociología positivista" el racismo radical iba a encontrar tierra fértil en el Perú (236).

¹⁰ "En este sistema dominante de representación, la imagen del mestizaje emerge como una 'ficción maestra' construida en un proceso dialéctico de exclusión e inclusión del Otro indígena. Como pseudo-europeos, los criollos pretendían esconder este diálogo de dominación tornándolo en un monólogo del Ser, quien ha finalmente asimilado al Otro en la familiaridad de la propia identidad, o está en vías de hacerlo... En este proceso, el indio cotidiano es obliterado de la conciencia para ser asimilado como otro histórico, o mejor aun, arqueológico, pero siempre exótico. Más aun, esta estrategia también crea la ilusión de que el Otro indígena, tal como ha sido creado por el dominador, puede ser introducido a la 'comunidad imaginada' por la puerta de los vínculos 'naturales' inventados" (Muratorio, 1994: 177)

biológicos, heredados e inexorables (Wade 1997: 58). Además, con la existencia de la frontera étnica, se esconde "la arbitrariedad de su institución imaginaria bajo la sombra de la naturalización: se 'racializa' a los habitantes nacionales en términos de un supuesto sistema genético" (Guerrero 1998: 115).

Como había dicho antes: en esa época, se podía pensar que el mestizaje era degeneración, o que el mestizaje no era una condena, sino la base de la nacionalidad. Según Clark (op. Cit: 113) esta dicotomía se expresaba de forma que los oponentes al indigenismo "produjeron vagas imágenes de degeneración indígena", mientras que los "indigenistas fueron los que se dirigieron a las comunidades indígenas en los años 30 y 40 para realizar estudios científicos detallados de las condiciones de vida de las poblaciones".

Se creía, por ejemplo, que el desarrollo biológico del indígena era deficiente. Los estudios 'científicos' ligaban las carencias 'biológicas' de esta 'raza', con las condiciones de vida a las que había sido sometido el indio (léase: la conquista, el concertaje, la explotación). Igualmente, se hace gala del determinismo geográfico al afirmar que el indio es producto de la naturaleza, es decir, el indio es como el medio ambiente en el que vive¹¹: Es una constante que las características 'propias' del indio, su medio natural, su descendencia adquieran un tinte natural en los textos indigenistas ecuatorianos. Así, se ve claramente que el indio es percibido como un ser que necesita ser asistido para salir del estado inferior en el que se encuentra. Términos ampliamente usados para describir al indígena, como 'vegeta' o 'pasivo', muestra la idea común del indio como un ser incapaz de actuar en función de sí mismo.

El indigenismo, como tipo de ideología racial, de corte clasificatorio/excluyente, construye a partir de los años veinte, algunos discursos alternativos acerca del indio. En este marco de conformación de la nacionalidad, el indigenismo aparece como la síntesis que solucionaría los 'problemas' antes

¹¹ Para estudios científicos relativos, ver Santiana 1952.

planteados: se pretendía integrar al elemento exótico (indios y negros) a la nación en procura de alcanzar la modernización (83).

En esta cruzada, no todo lo perteneciente a los indios y negros era rechazado (Muratorio 1994). Existían elementos propios de los grupos marginales que podían ser rescatados para ser tomados en cuenta en la conformación de lo nacional. Estos elementos eran producto de una apropiación, por parte de los grupos dominantes, de características que debían ser *resignificadas*: ciertos componentes exóticos eran añadidos a las versiones de la cultura nacional, *solo si* su significado se definía *dentro* del conjunto de valores de los grupos dominantes (87). El arte indigenista ejemplifica bien cómo los elementos marginales son "re-centrados" dentro del sistema de símbolos que componían lo nacional.

Para que el indigenismo en el Ecuador pudiera articularse oficialmente a la política del estado, la idea de la nación tenía que actuar como eje, y el estado promover el relato de cierta historia nacional, en la que lo indio cobraba un papel particular.

La revolución liberal de 1895 ha sido vista como un hito en la historia ecuatoriana. A partir de ésta el control del Estado pasa a manos de los agroexportadores consteños, modificando las relaciones de poder, permitiendo (gracias a la ruptura del predominio político de los conservadores y el clero) implantar la educación laica, gratuita, supuestamente universal, y fomentando, así, el apareamiento de ciertos grupos medios que antes no eran protagonistas de la vida nacional (Cueva 1988: 21). Esta democratización cultural y social fue vista como un inicio en el camino del progreso. A pesar de ello, se mantuvieron los actos de exclusión¹².

¹² Guerrero (1998: 119) afirma que "la Revolución Liberal no transformó la estructuración colonial casi de casta inscrita en la ciudadanía, sino que inscribió en la Constitución de la República la imagen del indio en términos de población que los poderes públicos debían proteger y civilizar".

De todas formas, cuando los liberales adoptan una discursividad con respecto a los indios, se la entiende automáticamente como "benévola" y progresista. En los procesos de formación de las imágenes del indio, "persistieron hasta el presente algunos perfiles de esta construcción imaginaria. Además, consiguieron difundirse (y por tanto legitimarse), como una herencia recogida del liberalismo, en círculos políticos y literarios socialistas y comunistas en las primeras tres décadas de este siglo" (Guerrero 1994: 200).

Desde un inicio, la sociedad ecuatoriana está fragmentada y polarizada, pero presenta una fachada de unidad nacional, integración, y ciudadanía universal que oculta las agudas diferencias sociales. La adopción de la imagen del indio no es un signo de democratización, sino una muestra de que los elementos exóticos podían ser integrados a la nación, siempre y cuando estuvieran moldeados de forma en que no significaran una negación de lo nacional, sino un aporte no-problemático a la identidad uniforme.

De ahí, que el indio "que se incorporó en ese período como parte de esa identidad no fue entonces el Indio genérico sino el Inca, quien era objeto de fascinación en Europa" (Ibid: 130; cf. Poole 1997), quienes por su *pedigree* "podrían ser más fácilmente asimilados a las ya familiares estructuras sociales y costumbres europeas" (132).

Según Muratorio (1994), hay una tradición que se apropia no solo de las glorias culturales de las civilizaciones indígenas precolombinas sino también de su pasado histórico, incorporándolo como mito de origen y parte integrante de la identidad colectiva, y que implica no solamente la valorización y la exaltación de las antiguas civilizaciones mexicanas o andinas, sino también la apropiación de sus correspondientes pasados (Ibid). Esta apropiación es arbitraria e implica una relación de poder. Como en otros países andinos, los indigenistas ecuatorianos basaron la identidad nacional sobre las glorias de civilizaciones precolombinas,

separándolas radicalmente de los indígenas "reales y actuales" (Radcliffe y Westwood 1999: 112).

Indios y políticas estatales

El Ecuador de los años 20 está marcado por una fuerte presencia del indígena. Pérez (1995: 146) señala que a principios de siglo la ciudad de Quito estaba dominada por lo rural. Abrir los ojos ante la presencia del indio, será para los intelectuales una experiencia abrumadora, que se amalgama con sus nociones y creencias acerca de las 'razas' y el mestizaje: Frente a esta situación irrevocable, los líderes nacionales se pronuncian por controlar y depurar ese influjo, antes de dejarlo actuar libremente (visión de la eugénesis). El precepto que subyace en estas acciones es: Hay que defender la sociedad de esta sub-raza invasora.

Desde inicios del período republicano, los indios -o indígenas, como rezan las leyes- son un hecho estatal, pues "proviene de una clasificación (la de indio/blanco) que distingue, diferencia y amalgama a una población heterogénea en cuanto a lengua e historia, territorio y sociedad. Es un acto de institución imaginaria de un grupo social" (Ibid: 202). Es así que para el estado, el indio corresponde a una categoría étnica.

"Los indígenas existen en este período en y para el estado. Constituyen un objeto de administración étnica, una realidad concreta de múltiples facetas de tipo demográfico, censal, fiscal, burocrático, jurídico, policial y por supuesto lo que aquí interesa: de tipo discursivo" (204)

Según Guerrero, las elaboraciones discursivas acerca de los indios son representaciones mentales "trasmitidas de generación en generación entre la población blanco-mestiza, alimentadas y ratificadas con experiencias cotidianas desde la tierna infancia al frecuentar indígenas, hombres y mujeres, en la ciudad y en el campo. Conforman esquemas mentales que guían clasificaciones de la

población y posibilitan el diseño de estrategias de violencia simbólica que buscan desvalorizar al sometido y valorar a los opresores" (230).

Quien se adscribe a esta visión liberal de redención de los indios, se transforma en un ventrílocuo, un intermediario social que conoce la semántica que hay que poner en boca de los indígenas, que sabe el contenido la gama y el tono de lo que el estado liberal quiere y puede captar (242).

De hecho, Guerrero afirma que, los políticos nacionales:

Sustentados por esta imagen [del indio desvalido, infantil, y el indio soliviantado] ambos lugares comunes sobrepasan los confines de una ética y percepción mental individuales; amojonan un deslinde político y social imaginario que marca una distinción entre hacendados con 'piedad y compasión', los progresistas, 'los verdaderos redentores' y aquellos 'desalmados sin compasión', los retrógrados 'falsos redentores de la raza india'.

Esta división en el posicionamiento era una simbólica.

La sombra de la imagen del indio, había separado a los políticos en las últimas décadas del siglo pasado y demarcaba las posturas ideológicas, las cohesiones sociales y los discursos legítimos y legitimantes. Eran matrices de pensamiento que señalaban umbrales de distinción entre quienes se reconocían -y serán vistos- como conservadores y liberales: fijaban un punto de cruce en las coordenadas políticas (199).

El indio, necesario para la constitución de la nacionalidad ecuatoriana, es, así mismo, una amenaza para ella. Su no incorporación determinaría el fracaso del Ecuador como nación, según los siguientes argumentos: Primero, porque existiría un 'pueblo indígena', separado del conglomerado nacional construido por los blancos/criollos descendientes de los conquistadores (más tarde los mestizos), y siempre peligraría el proyecto nacional debido a la posibilidad de sublevaciones en contra del poder central (miedo que continua hasta hoy). Segundo, causaría un fracaso económico, pues su fuerza de trabajo sería desaprovechada en la generación de riqueza, y más bien impedirían la marcha del motor del progreso. Tercero, provocarían un problema de representación política: ellos, aunque mayoría numérica, no podrían liderar el país, debido a su falta de cultura, y menos aún auto-gobernarse.

En esta construcción discursiva, a los indígenas se les amputa su propia voz, y se les obliga a entrar en un juego de ventriloquía en el que los políticos e ideólogos utilizan una imagen construida de ellos, para propugnarles un discurso también ficticio, con el fin legitimar su poder. Los intelectuales juegan un papel fundamental en esta trama, pues de ser sujetos protegidos por mecenas, pasan a ser sujetos amparados por el estado, y así llegan a ser los intelectuales oficiales que podrán sustentar la base simbólica o ideológica de la nación (cf. Paz 1993).

Fruto de la Ilustración, nace la idea de 'incorporar al indio al sistema social a través de la educación' (Malo 1988), idea que ya había sido ejecutada a través de la evangelización de los nativos. Sin embargo, a principios del siglo XX, esta incorporación pretendía consolidar los estados- naciones. Para contar con una nación, se debía integrar ideológicamente a los pobladores que habitaban dentro de su territorio. En este intento, se busca una homogeneidad (Rivera 1999), y se elimina la posibilidad de una diferencia que podría provocar el caos, pero se afirma la diferencia como inferioridad (ver Guerrero 1998).

Mientras que la revolución en México podía realizar cambios, incluso en el nivel gubernamental, que daría lugar a la propagación de la idea de integrar al indio a la comunidad nacional, en la mayoría del resto de países, el indigenismo se adoptó como una política de carácter americano, transnacional, y en esa medida, casi obligatoria¹³. El indigenismo era una ideología propia del contexto histórico que se vivía, pero no correspondía a un sentimiento propio de los llamados indios.

El indigenismo oficial pudo haber suavizado - o al menos silenciado- algunos de los excesos de un abierto racismo biológico. Pero contenía sus propias contradicciones, que lo llevó a utilizar fórmulas racistas propias (Clark

¹³ Es de notar que si las instituciones transnacionales, internacionales más fuertes estaban promoviendo la creación de políticas de corte indigenista, los países llamados a implementarlas lo hacían en gran medida en un intento de no dejar de jugar un rol (aunque sea efímero) en el campo de fuerzas internacional.

1999). Las tendencias importantes en la institución del indigenismo en el Ecuador son dos, según Ibarra (op. Cit.).

La tendencia evolucionista afirmaba que para alcanzar el 'progreso' y la 'civilización', se necesitaba un desarrollo evolutivo, para que los menos 'civilizados' alcanzaran la cúspide, donde se encontraban los blancos europeos. Estas ideas justificaron la expansión colonial, pero presentaron debilidades para el proceso de integración empujado por las burguesías locales.

La tendencia culturalista-funcionalista proponía desde esferas institucionales impulsar la integración de los indios respetando sus valores culturales. El respeto de las culturas, dice Ibarra, se reducía a mantener ciertos rasgos culturales, siempre que éstos no fueran en contra de los intereses del sistema capitalista.

Ibarra (op. Cit), en un análisis más o menos exhaustivo de los indígenas y su relación con el estado ecuatoriano, señala que las diversas corrientes de interpretación del problema indígena lo ven como un problema de integración. Bajo el auspicio del estado se emitieron políticas y se pusieron en práctica acciones integrativas funcionales al sistema (abolición del trabajo subsidiario, derogatoria de la tributación indígena, supresión de diezmos y primicias, exoneración de la contribución territorial, desmortización de tierras comunales, etc.). El concertaje se abolió en 1918. Para la década de 1930 irrumpieron diversos movimientos sociales: sectores medios en el poder acogieron algunas demandas de los sectores populares. Se emitieron las siguientes leyes: Código del Trabajo (1938), Ley y estatuto jurídico de comunas (1937)¹⁴.

¹⁴ Ibarra prosigue en su resumen: En la constitución de 1945 se reconoce el quichua como lengua nacional. Con el auge bananero de 1948, surgió la necesidad de modificar la estructura de la hacienda serrana. El desarrollo y la modernización requerían la liberación del trabajo indígena. Galo Plaza, promueve una acción dirigida al campesino indígena de carácter desarrollista integracionista. Con Galo Plaza entran el Instituto Lingüístico de Verano, el Cuerpo de Paz, transnacionales explotadoras de petróleo. En 1950 y 1960 se hacen programas intensivos de educación bilingüe. "Para el año 1977 se había incorporado un nuevo lenguaje en el discurso oficialista: respeto, autodeterminación, valores de las culturas autóctonas, derecho a la participación".

La promulgación de estas leyes muestra que el indio pasó a ser una preocupación del estado a principios de siglo¹⁵, lo que se complementa con el surgimiento del indigenismo. Pero era un tipo de preocupación viciada: el indio era visto como un ente incapaz de gobernarse a sí mismo, necesitado de la tutela de un gobierno racional.

El estado añade a la discriminación fenotípica-hereditaria, una más sutil, que habla de las costumbres civilizadas y civilizatorias compartidas por los colonizadores. Las fronteras nacionales son replicadas hacia el interior: son límites morales y culturales que distinguen a los bárbaros de los racionalmente superiores (Stoler 1995; ver el concepto de 'frontera étnica', Guerrero 1998).

Stoler (op. Cit) narra las normativas de segregación entre los criollos y los holandeses, reflejando lo que sucedería con las colonias españolas en América. Políticas idénticas de exclusión se extendieron en el Ecuador hasta mediados del siglo XX, y para constatarlo se puede verificar el texto de Jaramillo Alvarado y sus seguidores. La normalización actúa a nivel individual y a nivel de masa desde el estado. A los dictámenes de cuidados en el hogar y en el comportamiento, le seguirán iniciativas estatales que complementarán el trabajo individual. Stoler cuenta acerca de su estudio:

Los debates acerca de la degradación moral de los *inlandsche kinderen* [holandeses nacidos en colonias del Asia] hizo más que producir narrativas acerca de la vigilancia maternal, la crianza de los niños, y el ambiente apropiado. Éstos promovieron nuevas iniciativas institucionales y políticas gubernamentales que hacían que las asunciones acerca de la superioridad racial fueran dependientes de la respetabilidad de la clase media para toda la población europea (106).

¹⁵ "Luego de la independencia, el estado vive dos períodos respecto a la administración de los indios. Durante la primera etapa (1830-1857) el nuevo estado –el republicano– administró directamente a la población indígena como hecho público. En una segunda etapa, una vez eliminada la condición de tributarios a mediados del siglo XIX y extendida, en principio, la ciudadanía a todos los ecuatorianos (con restricciones en cuanto al género femenino, las edades, las fortunas, y situaciones de dependencia laboral), la administración de esta población es delegada de manera subrepticia (eludiendo toda definición *de jure*) a un organismo multiforme, heterogéneo y privado: fue entregada a los poderes locales ... En esta segunda etapa que duró hasta mediados del siglo XX, la administración étnica adopta la modalidad de un hecho antes privado que público estatal" (Guerrero 1994: 201)

Los indigenistas ecuatorianos

Pío Jaramillo Alvarado (1988 [1922]) es el primer intelectual ecuatoriano que dedica un texto entero al tratamiento del "problema indio". Lo llama problema, sin llegar a cuestionamientos profundos acerca del término, acuñándolo para la posteridad¹⁶.

En su capítulo acerca del *Comunismo Indígena*, Jaramillo Alvarado exalta la figura de Atahualpa y la manutención a través de los años de las tradiciones indígenas. Jaramillo defiende la posibilidad de ver la historia de la mitología shyri (ya sea como leyenda o como hecho histórico), como 'génesis de la nacionalidad ecuatoriana, con su elemento básico: el indio' (1988: 101). Aunque Jaramillo reconoce que el régimen incaico era patriarcal, e imponía sanciones crueles para mantener la paz, subraya como beneficio que no existía el derecho de propiedad.

Las grandes aspiraciones del socialismo estuvieron realizadas: la repartición agraria periódica, la extinción de la pobreza, el aumento de la población a base del matrimonio obligatorio, y la administración de vidas y haciendas con la intervención del Estado (102).

Este pequeño ejemplo ilustra como este intelectual indigenista (que será la piedra fundamental de esta ideología en el Ecuador) idealiza la imagen del indio, y la homologa con una de socialismo, en una época marcada por la revolución mexicana y la bolchevique. Sin embargo, esa imagen construida correspondía a la 'demanda' europea de exotismo y mitos, y de espacios geográficos e históricos en los que el 'buen salvaje' vivía de acuerdo a los ideales de justicia social y solidaridad. Como dice Muratorio (1994: 131):

Esa imagen del 'imperio benevolente de los Incas' incorporada al proceso de diferenciación externa del Ecuador como nación frente a Europa, estaba dirigida a un público europeo que, todavía a mediados del siglo XIX, seguía demostrando un gran interés por su historia.

¹⁶ Jaramillo Alvarado señala a quienes han escrito acerca (a favor) de los indios: Olmedo, Abelardo Moncayo, Belisario Quevedo, y Agustín Cueva T. Quevedo es uno de los primeros en discutir el 'problema del indio' como uno económico, mientras la mayoría lo pensaba como un problema de raza (Pérez, 1995). Cueva se manifestó a favor de la integración del indio a la sociedad blanco-mestiza a través de la educación, y abogó por la abolición del concertaje (Ibid: 146).

Pío Jaramillo Alvarado insiste en la existencia de un comunismo incásico venido abajo con la llegada de los españoles, y de alguna forma su hipótesis explica la 'condición' del indio. Denuncia el concertaje, pues éste ha roto con "los moldes de un comunismo agrario, que siglos después ha venido a constituir la utopía de las civilizaciones europeas" (149). Pero de allí, explica la situación del indio concierto, quien "por la acción de una servidumbre de cuatro siglos ha embrutecido al indio labriego".

Su testimonio es explícito:

El peón concierto es ocioso porque le basta un simulacro de trabajo para obtener una raya en las tarjas; es desconfiado, porque se le ha engañado constantemente en los contratos y las promesas; es indolente, porque el sentimiento de familia ha sido burlado por la concupisencia de los amos; se resiste a toda iniciativa porque esta jamás la aprovecha; odia el silencio, es indiferente al dolor, y la alegría es en el indio una mueca, porque su espíritu ha sido groseramente ultrajado. Y con todo esto la masa indígena opera una gran resistencia pasiva al progreso nacional, porque esa resistencia casi inconsciente es su fuerza y su venganza... (153)

Esta cita es solo un ejemplo que muestra una de las ideas claves de los indigenistas: Los indios poseen una psicología colectiva, específica de su raza, producto de siglos de opresión y transmitida a través de generaciones. Se homogeniza a los indios, es decir, todos poseen una base mental idéntica, y se pone gran énfasis al trauma de la Conquista (Ibarra, op. Cit.), además de resaltar los rasgos 'pasivos' y tristes de éstos.

Jaramillo Alvarado expone sin censura, el temor que causa la superioridad numérica de los indios. Propone descomponer la cifra de habitantes para 'apreciar el germen de vitalidad o de decadencia nacional'. Es decir, a mayor cantidad de indios, menor el germen de vitalidad. Como bien lo han señalado Foucault (op. Cit) y Balibar (op. Cit), el discurso racial está lleno de exclamaciones acerca de la vitalidad de una 'raza' superior.

Jaramillo se inclina por creer que la población ecuatoriana de esa época es mayoritariamente mestiza, 'manteniendo a flote el substratum único: la raza

indígena' (158). Lo preocupante de la situación radica en que los indios no pueden ser el grupo representativo del Ecuador porque carecen de cultura (al no estar incorporados a la vida nacional); pero el Ecuador no puede ser una nación sujeta al progreso, y el sentido de patria se pierde, si es que no se integra a los indios. Por eso, se toma a los blancos como el segmento representativo. (Cf. 159)

El millón y medio de indios es una población extraña a la cultura y toda actividad beneficiosa para la Nación [...]. Ya la heterogeneidad de la población es por sí sola una desventaja de consecuencias funestas y si a esto se agrega que las razas de color cobriza, negra y jíbara, representan algo más de la mitad de la población global, cifra a la que se puede sumar sin escrúpulo el mestizaje que vive y se desarrolla en la plenitud de la herencia étnica, quedaría el grupo clasificado como blanco por el color de la piel, pero indio por sus costumbres, por sus aspiraciones, por su mentalidad. La influencia india domina el ambiente psicológico del país (164).

Este ambiente psicológico generado por el indio se caracteriza por el espíritu servil del indio, y por su ausencia de consumo: "El indio americano tuvo ya en la época de la conquista y del mestizaje en grande escala una inferioridad étnica agravada en la esclavitud de cuatro siglos" (164). Racialmente, los indios crean un problema para el Ecuador: "la nulidad de la concurrencia del indio como elemento creador de riqueza" (166). Es decir, que el indio hace que el progreso se estanque: "el dinamismo nacional hay un motor poderoso que no funciona: el indio".

En el Ecuador, Jaramillo Alvarado se une al grupo de intelectuales de tradición iluminista que ven en la educación una de las armas para integrar al indio.

Se ha sustentado la posibilidad de la elevación mental y moral del indio por medio de la función de las escuelas, por el enrolamiento en el ejército, por la formación de la conciencia religiosa, con el llamamiento del indio a la vida política en las actividades de los derechos ciudadanos: He aquí todo un programa de interés indudable (179).

Enseguida vendrían los discursos paternalistas acerca de los Otros, quienes carecían de moral civilizatoria, suscitando así, nuevas políticas estatales

dedicadas a corregir las costumbres de los colonizados, y también a generar programas más generales de tutelaje¹⁷

Como dice Stoler (op. Cit),

Una de las observaciones más comunes acerca del discurso racial del colonialismo son las metáforas patriarcales, protectoras de la familia, a las que se apela. Los Otros han sido eternamente comparados y homologados con niños, una representación que convenientemente provee una justificación moral para implementar políticas imperiales de tutelaje, disciplina, y estrategias maternalistas y paternalistas específicas para el control de su custodia (150).

Jaramillo Alvarado, igual que otros intelectuales ecuatorianos, admira las propuestas del mexicano Vasconcelos. Una de las ideas fundamentales de ambos es moldear la moralidad de los indígenas a través de instituciones que forjan una moral aceptable como nacional. La escuela indígena y el cuartel fueron pensadas como escuelas indicadas para 'incorporar al indio a la vida nacional'. Así mismo, son centros de normalización, de creación de sujetos. La visión paternalista es obvia:

Creemos en su virtualidad, si los cuarteles en que han de realizar su servicio los indios, se organizan a base de una escuela para analfabetos adultos y se les trata como a niños grandes, para los que, la ciencia de la guerra esté en segundo plano, y la modelación de su personalidad en primer término (179).

Dentro de todas estas visiones y de los programas de asistencia para estos otros, se encuentra un filtro de género. La eugénesis, las políticas de segregación y protección de los europeos, buscaba restringir la mezcla racial, sí, pero también buscaba, a través de la construcción de una moralidad europea, evitar el encuentro de una sexualidad exótica e irrestricta con otra civilizada (Cf. Stoler op. Cit). De otro lado, las políticas estatales de protección al indígena también tenían sesgo de género. La mujer indígena es vista como la guía y el eje de la familia y de la comunidad. Sin embargo, ella también es tachada por sus "trabas históricas

¹⁷ El principal ideólogo del indigenismo ecuatoriano señala esta necesidad de un mestizaje en el que el elemento indio es eliminado o corregido a través del mentado tutelaje: "...el factor principal del éxito es en primer término el hacendado, con la contribución de su cultura; luego, simultáneamente, la acción política, la acción religiosa y la acción social acabarán la obra de la reivindicación de los derechos del indio, incorporándolo a la vida nacional..."(Pío Jaramillo Alvarado 1988 [1922]:162)

y culturales... lo que hace de ella un verdadero freno para el desarrollo y el cambio socio-cultural". Así, el Congreso Indigenista Interamericano de 1965 resuelve integrar activamente a la mujer a los proyectos de desarrollo impulsados (cf. Varios I.I.I., 1965).

Monsalve (1988 [1943]) añade el elemento "étnico" a las apreciaciones acerca de los indios. La 'raza' es entendida en términos biológicos, aunque se diga que parte de esta herencia son las costumbres.

Las razas dependen no solo de la sangre, sino sobre todo del ambiente social y geográfico en que se desarrollan... Si creemos en la obra del cruzamiento, no participamos, sin embargo, de la idea que afirma que esta receta es la única para la solución del problema aborigen (209).

Garcés (1957), añadirá el elemento higienista al 'problema indígena' y argumentará que 'el problema indígena estriba en dosificar el reparto social de tres factores de cultura: pan, alfabeto y jabón' (14; ver también González 1996). Garcés difundió sus apreciaciones, a través de su libro, pues éste es un compendio de disertaciones radiodifundidas por la CCE en un programa de dos años de duración acerca de temas indígenas.

Jaramillo Alvarado escribe en el año 1922, Monsalve en el 43, y Gabriel Garcés en el 57. Se pueden observar leves desplazamientos discursivos, pero no quiebres ideológicos acerca del 'problema del indio'. Jaramillo y Monsalve siguen a Vasconcelos al encontrar la solución a este 'problema' en la educación. Claro que se trata de una educación dirigida tanto al conocimiento, como a la moral. Se busca formar la personalidad de los indios, e instruirle acerca de los valores de la nacionalidad. La idea es: El indio es bueno mientras se le guíe correctamente (es como un niño incapaz de guiarse a sí mismo). Se comportará bien, mientras viva en condiciones que así lo permitan.

Se constata, luego de leer a estos tres autores representativos, que se han mantenido, a lo largo de los años, directrices que han guiado el pensamiento acerca de los indios. Los tres indigenistas concuerdan en el diagnóstico, las causas, y las soluciones.

En resumen:

- El indígena es bueno, susceptible de mejoramiento, siempre que se le faciliten los medios para lograrlo ¹⁸
- El indígena es un niño, permanece en una etapa infantil, en formación. El pueblo indígena necesita que se lo asista íntegramente como a un niño.
- Es urgente incorporar al indígena a la nación ecuatoriana, a la cultura total del país.
- Se abarca al indio dentro del término campesino, éste último de tinte socio-económico.
- El indio no entiende de la política porque no sabe qué es el estado.
- El indio es una 'raza', moldeada por una cultura y por sus disposiciones biológicas, y marcada por circunstancias históricas como la explotación y la Conquista.
- Deberían existir escuelas para indígenas, internado que les libren del ámbito dañino de sus hogares (idea secundada por Corina del Parral de Velasco Ibarra).

Es importante recalcar - en este momento- que la relación entre el estado y la identidad indígena estaba dada en términos de mutua necesidad, y determinación recíproca. Para constituir la nación, son necesarias imágenes que compiten por la legitimidad de definir lo que la nación es o puede ser. En América Latina, se han utilizado símbolos de poder racial, como la civilidad blanca, o la magia indígena, o la sexualidad negra.

Por un lado, la "nación necesita a los indios para especificar una identidad única, los no-indios necesitan acceder a una identidad que canaliza los poderes primitivos aparentemente inalcanzables para la gente civilizada" (Wade 1997: 92).

Pero por otro: para "sostenerse a ella misma, la nación se alimenta en el poder de negros e indios, así como éstos se alimentan del poder del estado-

¹⁸ De acuerdo con Clark (1999) ésta es una posición optimista del indigenismo.

nación" (94). Por eso, sería erróneo sugerir que la relación entre el estado y los indios se resume en la dominación o control de los primeros hacia los segundos. La relación actúa en 'doble vía', dejando que opere una mutua dependencia entre los sujetos que conviven en el mismo espacio y que probablemente buscan la hegemonía.

Ahora, respecto al uso que el estado hace de los indios semióticamente construidos, hay que señalar la definición atribuida al concepto de 'indio' es ambigua. En general, el indio está definido negativamente: una persona es india en relación a alguien más. Es un concepto clasificador concebido en términos relacionales, donde la auto-definición es solo parte de un complejo más amplio.

Fue solo con la Conquista que el concepto genérico de 'indio' pudo ser formulado negativamente frente a la dominante ideología Europea/Española. Este término genérico era de uso español. Éste definía a aquellos que no eran españoles o mestizos, y aglutinaba un amplio rango de grupos, lenguas y comunidades indígenas. Los indios mismos, carecían de cualquier sentimiento compartido de indianidad (el pan-indianismo es de reciente creación) (75).

De hecho, el "indigenismo oficial... impulsa la articulación del indigenismo a la dinámica del aparato estatal en América Latina. Con esto se plantea la aplicación del indigenismo como política oficial a partir de 1940" (Ibarra, op. Cit). Esta adopción se da en todo el continente, y cobra mayor relevancia en países como México y Perú. En México, la revolución propició que este tipo de demandas políticas pudieran ser escuchadas en el estado. Es así, que el indigenismo como política oficial tuvo varios impulsos estructurales. Vasconcelos, funcionario del gobierno, dio cabida a la recuperación del 'México profundo', e inició un programa pictórico-cultural muralista que iba de la mano de la promoción de una ideología que reivindicaba el mestizaje. "La raza cósmica" (1925), obra de Vasconcelos, fue acogida en Latinoamérica por los intelectuales y ha trascendido como piedra fundamental en la construcción de la ideología indigenista¹⁹.

¹⁹ Jaramillo Alvarado se hizo eco de Vasconcelos, quien dice que la 'raza cósmica' es una quinta 'raza', aparte de la blanca, negra, roja y amarilla. Esta nueva raza mestiza, mezcla de los mejores

De cualquier forma, el indigenismo fue una política estatal promovida fuertemente a partir (aproximadamente) de los años cuarenta. El vínculo entre política indigenista y estado (es decir, la oficialidad del indigenismo) se replicó en algunos países de América Latina, como Guatemala, Perú, Bolivia. En el Ecuador, se reprodujo la idea de que una figura 'ilustrada', un intelectual, debía adueñarse de la promoción del indigenismo. Más tarde, esos ideólogos indigenistas vinculados con el estado organizaron un instituto indigenista que abarcó todo el continente.

El indigenismo como política gubernamental continental, que trabaja con la idea del indio como problema y que promueve su integración a la nación, es promovido por instituciones transnacionales, como las Naciones Unidas. Para este efecto, primero se crea el Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.), y se compromete a cada país asistente emule una institución nacional similar. Gamio, intelectual indigenista mexicano, define los preceptos de la política del I.I.I.: Se

aspira a que se normalice el deficiente desarrollo biológico indígena, a que se mejoren efectivamente las inferiores condiciones económico-culturales en que desde hace tiempo vegeta, a que se respete su personalidad y tradición y sean abolidos los abusos de quienes a espaldas de la ley lo maltratan, explotan y esclavizan (Marroquín, op. Cit: 62).

En Ecuador Pío Jaramillo Alvarado fue el responsable de la fundación del Instituto Indigenista Ecuatoriano (I.I.E.) en 1942. El estatuto primordial de esta institución es la de estudiar el problema indígena en todos sus aspectos, para procurar el mejoramiento de las condiciones de vida del indio ecuatoriano, como problema propio del país, y en general colaborar con el mejoramiento del indio en todo el continente americano.

Las entidades públicas y privadas del Ecuador que realizan alguna "labor en beneficio indigenista", según Ibarra (op. Cit.) son: I.I.E., Misión Andina del

rasgos de todas las anteriores, estaba destinada a poblar la Tierra, pero iba a originarse en Iberoamérica. Según Vasconcelos, "todos los elementos de la nueva humanidad" están en Hispanoamérica: la ley natural mendeliana que seleccionará los más bellos rasgos de los humanos destruyendo monstruosidades, el territorio, los recursos naturales, y la espiritualidad.

Ecuador, Centro de Estudios y de Acción Social, IERAC, Orden religiosa Madres Lauritas, Misión de la Universidad de Cornell, Instituto Lingüístico de Verano, otras misiones religiosas, Federación Ecuatoriana de Indígenas". Las instituciones de origen nacional encontraban apoyo y extensión en aquellas internacionales, creadas a partir de la Segunda Guerra Mundial: La Misión Andina de Ecuador (MAE) suscribió en 1954 un acuerdo con la OIT, FAO, OMS, UNESCO, para la prestación de asistencia técnica destinada a promover la incorporación económica y social de la población indígena dentro de la comunidad nacional (con actitudes paternalistas y colonialistas).

Es importante no olvidar que a la par de la implementación de políticas gubernamentales de asistencia a los indios, éstos estaban formando sus propias organizaciones, desde sus perspectivas y necesidades (cf. Larrea y Trujillo, 2000).

El Arte

Las políticas estatales del indigenismo, según Ibarra (op. Cit) necesitaban el apoyo de una intelligentsia para poder implementarse, validarse y extenderse:

La configuración del discurso y políticas del gobierno contaron con el apoyo de sectores de intelectuales vinculados al estado y con organizaciones indígenas que participaron e influyeron en el diseño, orientación y formulación de las políticas entre el trabajo de economistas, sociólogos, antropólogos, y las demandas operacionales del Estado. Los antiguos intelectuales del régimen oligárquico fueron sustituidos por este nuevo tipo de intelectuales de estado.

Lucie-Smith sugiere que las artes visuales latinoamericanas están más estrechamente relacionadas con su entorno social y político que sus equivalentes europeas y estadounidenses. Según el autor, la teoría marxista tuvo una influencia poderosa en estos países. La búsqueda de raíces indias preocupó a muchos artistas/intelectuales latinoamericanos, de distintas maneras y en distintas épocas. El móvil de esta predilección nacía de las ideas europeas, del 'buen salvaje' de Rousseau, que luego fueron importadas a Latinoamérica como

parte de un cargamento completo de ideas con raigambre en la ilustración, que contribuyeron a la rebeldía frente a la corona española.

El indigenismo, como movimiento cultural y político identificable, solo comenzó el despegue en 1900 con la publicación de 'Ariel' de Rodó. Es éste, se contrastan dos formas de sociedad: Caliban (materialista y utilitario) y Ariel (élite capaz de sacrificarse por el espíritu). Gradualmente el arielismo llegó a asociarse con una búsqueda de las esencias nacionales, a las cuales se atribuyeron raíces precolombinas. En Perú el principal ideólogo fue Mariátegui, en Guatemala Miguel Angel Asturias.

El muralismo, de origen mexicano, se vislumbra como la representación tangible del arte comprometido. Se atribuyó a las pinturas públicas raíces precolombinas, pero en realidad los murales latinos encuentran paralelos más precisos en pinturas europeas.

La trascendencia del muralismo reside en el énfasis en la viabilidad del arte público, al cual se le asigna un nuevo papel al ser hecho para activar la búsqueda de una identidad nacional y cultural y expresar una ideología política. En la historia del modernismo está intrínseco un interés por el arte folk y primitivo (47).

"Sacado de su entorno mexicano original, el muralismo se convirtió en estilo oficial", dice Lucie-Smith., y ofreció a todos los artistas latinoamericanos un lenguaje distintivo, y un vehículo para las preocupaciones e ideas políticas, sociales y culturales, en un momento en que la creciente inquietud por la justicia social era, no sorprendentemente, combinada con el deseo de regresar a las raíces indígenas. Los muralistas aparecieron en casi todos los países de Latinoamérica, y tuvieron éxito, en especial en aquellos cuya cultura aun conservaba un fuerte elemento indio (69).

Paz (1993) contribuye a realizar un análisis más completo del muralismo. Mientras que se tiende a atribuir al muralismo mexicano una importancia

trascendental, sin entender sus antecedentes y circunstancias, Paz analiza el contexto de formación de este estilo.

El muralismo es un estilo artístico considerado como 'propia mente' latinoamericano. El muralismo se entiende como la contribución del arte americano, al arte universal. Paz, sostiene que detrás de estas innovaciones, había ya una tendencia a explorar lo exótico, lo popular y autóctono. El arte de los otros continentes (aparte del europeo) era visto con ojos occidentales.

Los románticos alemanes descubrieron la literatura sánscrita y el arte gótico; sus sucesores en toda Europa se interesaron después por el mundo islámico y las civilizaciones del Extremo Oriente; por fin, a principios de este siglo, aparecieron en el horizonte estético las artes de África, América, Oceanía. Sin los artistas modernos de Occidente, que hicieron suyo todo ese inmenso conjunto de estilos y visiones de la realidad y los transformaron en obras vivas y contemporáneas, nosotros no habríamos podido comprender y amar el arte precolombino.

El nacionalismo artístico mexicano es una consecuencia tanto del cambio en la conciencia social que fue la Revolución mexicana como del cambio en la conciencia artística que fue el cosmopolitismo estético europeo.

Se ha asociado el arte muralista con la revolución mexicana. Es verdad que la Revolución "sacó afuera, un México desconocido" (188), pero ya la otra revolución (la revolución estética europea iniciada a principios del siglo XIX) "había hecho suya todo el conjunto de estilo y visiones de las tradiciones no occidentales". Sin ellas, "los muralistas mexicanos no hubieran podido comprender la tradición mexicana indígena. El nacionalismo artístico mexicano fue una consecuencia del cosmopolitismo del siglo XX" (190).

El muralismo mexicano, de la mano con una ideología indigenista promovida por Vasconcelos, se convirtió en arte oficial. Vasconcelos escribe acerca de la raza cósmica (híbrida, latinoamericana), sugiriendo su carácter espiritual superior. Cuando asume la Secretaría de Educación Pública de México, afirma que

su proyecto - suyo y del nuevo gobierno revolucionario- era nacional pero no, dijo, 'porque pretenda encerrarse en nuestras fronteras geográficas sino porque se propone crear el carácter de una cultura autóctona

hispanoamericana'. El nacionalismo de Vasconcelos era una hispanoamericanismo. A su vez, esta vocación hispanoamericana estaba abierta al mundo (Paz, 1993: 203).

Los muralistas mexicanos más renombrados: Rivera, Orozco y Siqueiros, fueron encomendados por el gobierno para la creación de murales públicos de carácter nacionalista²⁰.

Lauer (1997) argumenta para el caso del Perú que, en ausencia de una revolución social (como la mexicana) que estuviera sentando cambios importantes, las reivindicaciones indigenistas carecían de una base ideológica fuerte. Sin embargo, los primeros años del siglo XX sí evidencian cambios sustanciales en las sociedades latinoamericanas.

De acuerdo con Valdano (1999) el pensamiento ecuatoriano busca su ser nacional en un proceso de interiorización. Los años veinte fueron años de transición, a pesar de que la independencia política no realizó cambios determinantes. Aunque la oligarquía sigue rigiendo, nuevas clases sociales emergen. Los partidos políticos se organizan, y se forma el partido socialista en 1926 con escritores de la época. El partido comunista también contó con la miembros parte de los intelectuales y artistas. Más tarde, los movimientos populistas van captando adeptos en - lo que Cueva ha denominado- el subproletariado.

Cuando el Ecuador incrementa su comercio exterior, lo hace como proveedor de materia prima, vulnerabilizando sus finanzas en dependencia de los países receptores. La Primera Guerra Mundial, la depresión de 1929, disminuyeron el poder adquisitivo del sucre, y se incrementó la desocupación y el alza de costos. Una muestra de la agitación social provocada por la situación económico-social en decadencia se manifestó en Guayaquil el 15 de noviembre de 1922, cuando miles de cadáveres de ciudadanos fueron arrojados al río luego

²⁰ "La ambición de crear un arte público exige, por lo menos, dos condiciones. La primera: una comunidad de creencias, sentimientos e imágenes; la segunda: una visión del hombre y de su lugar y misión en el mundo" (Paz, 1993: 211). Por un lado, una primera etapa del muralismo

de ser reprimidos y muertos. Este hecho marcó el inicio de la conformación de nuevos movimientos sociales. En síntesis, obreros, artesanos, intelectuales, se organizan en sindicatos y cobran relevancia en el escenario político.

Los artistas plásticos ecuatorianos de las primeras décadas de este siglo, así como los escritores de esa época, se dedicaron a escribir a partir del realismo social. En éste, se retrataban las crudezas humanas, se utilizaba el vocabulario coloquial, y se privilegiaban las narraciones locales. Muchas de estas manifestaciones artísticas adoptaron al indigenismo como postura vital, y a través del arte querían expresar su descontento con respecto a la situación del país. En el Ecuador, la literatura de los años 30 (realista de denuncia), y la pintura indigenista, representaron expresiones artísticas muy ancladas en lo nacional²¹ (aunque esta tendencia se estaba dando continentalmente), y empiezan a cambiar las relaciones sociales en el campo del arte ecuatoriano²².

Según Valdano, esta literatura se caracterizó por un descarnado verismo, "no se basta con presentar la realidad: la escoge, la traduce y la empuja a servir propósitos, en busca de delatar las injusticias de la organización que rige nuestra vida social" (Valdano 1999: 287). Se adopta el tono subversivo. Se reivindica lo marginal, se toma el elemento indígena para rescatar lo autóctono. La tendencia es la de "destacar en el personaje sus aspectos genéricos de clase o de grupo social" (288). El lenguaje coloquial (regionalizado) fue utilizado por estos narradores, rompiendo con un academicismo demasiado rígido para los temas que se querían tratar.

Según Santiana (1952: 72), los pintores ecuatorianos de la época "acentuaron en sus obras la miserable condición humana en que se desarrollaba

mexicano exaltaba la cultura popular, las tradiciones y los héroes revolucionarios, pero más tarde, ese mismo arte se convertía en doctrina.

²¹ Cueva (1990 [1967]: 54) dirá de esta literatura: "No es nacional por el solo hecho de utilizar el lenguaje nuestro. Lo es, también y sobre todo por haber hallado una respuesta artística adecuada a nuestra original condición, dentro de los límites y posibilidades de la época".

²² Según Cueva (1990 [1967]: 52) los literatos del 30 "ya no prosperan a la sombra de una clase superior ni protegidos por mecenas. Constituyen un grupo demasiado grande para recibir

la vida del indio y fueron los promotores de la nueva concepción social” . Esta intervención de los artistas logró renovar el sistema y las instituciones, ayudando a que el “país se preocupe por emprender una acción salvadora, orientada hacia el reconocimiento de la dignidad humana del indio ecuatoriano” (Ibid).

Cuando Velasco Ibarra llega al poder en 1944, Benjamín Carrión, con apoyo oficial, funda la Casa de la Cultura Ecuatoriana²³ (371). Carrión, con su filosofía de la "pequeña gran nación" ayudó a "generar el movimiento cultural de mayor importancia que ha tenido este país. Las letras, las artes plásticas, las ciencias sociales y las más diversas corrientes del pensamiento nacional encontraron su ruta, hallaron un gran objetivo: ir reconociendo los rasgos" desconocidos del Ecuador (372).

En el Ecuador, según Valdano, el indigenismo se pronunció como una respuesta nacionalista frente a las ideas eurocentristas que veían la explicación del 'atraso' en Latinoamérica en la inferioridad racial de sus habitantes. El indigenismo marcó las producciones literarias, pictóricas, musicales, políticas y de las ciencias sociales. Este brote ideológico no estaba aislado: existía en México y en Perú, de forma predominante. Sin embargo, es necesario hacer una aclaración: todas estas manifestaciones sociales y culturales que trataron el 'problema del indio' fueron escritas desde fuera y desde la superficie (378).

Esta lectura correspondía a una construcción de los no-indios acerca de los indios, en donde se reflejaban los lugares comunes acerca de este personaje

protección personal, pero con el peso suficiente para poder crecer sin ese patrocinio (la clase alta solo los absorberá y conservadorizará a partir de los años 50, incorporándolos al aparato oficial)".

²³ Bajo el eslogan: 'Por medio de la cultura, volver a tener patria', la ley de creación de la Casa de la Cultura sentaba las siguientes bases:

La cultura nacional necesita adecuado apoyo del poder público para su desenvolvimiento y expresión. Si se quiere robustecer 'el alma nacional' y esclarecer la vocación y el destino de la patria, es indispensable la difusión amplia de los valores sustantivos del pensamiento en la literatura, las ciencias y las artes, así del pasado como del presente. Hay que llevar extrafronteras esas manifestaciones para que el Ecuador, 'con la plenitud de los derechos que le concede su historia intelectual, ocupe el legítimo lugar que le corresponde en el concierto cultural del continente'. Hay que aprovechar la cultura extranjera, dando facilidades a la venida de científicos y artistas para dictar conferencias, hacer exposiciones y otras obras de divulgación. Este es un 'instituto director y orientador de las actividades científicas y artísticas nacionales, con la misión de prestar apoyo efectivo, espiritual y material a la obra de la cultura. En el campo del arte, la Casa hará exposiciones dentro y fuera del país, y otorgará premios y becas. '(Monteforte 1985: 195)

como fundador de la nacionalidad ecuatoriana. Como bien afirma Lauer (1997) para el caso de Perú, el indigenismo expresado en manifestaciones artísticas "no fue un gusto generalizado, sino de élites y de probables excéntricos y de visionarios. Un gusto que no solo fue vivido como tal, sino también como resignado apostolado nacionalista (en los estratos medios y altos de la sociedad) y decenios más tarde como nicho artístico-comercial de mercado" (21).

Se podría pensar (como lo hace Monteforte) el indigenismo como una tendencia que sí estaba rompiendo con la ideología dominante. Sin embargo, mi hipótesis es que esta manifestación cultural y social, aunque nueva y con intenciones de protesta, no representaba una amenaza seria para el *status quo*, sino que fue aclamada por las clases dominantes transnacionales y el estado, quienes representaban el mercado de los artistas indigenistas. Como diría Lauer (op. Cit: 45) para el caso peruano:

El *leit motiv* autóctono del indigenismo artístico "no fue visto como algo decisivo de la nacionalidad o subversivo de la sociedad, sin como algo integrador- se dio a partir de una nunca expresada pero siempre intuida diferenciación que hacía el público entre el movimiento ideológico y político indigenista, y la naturaleza" del indigenismo cultural.

Para Lauer, las representaciones del indigenismo artístico "no es la verdad de lo indígena, sino la de la capacidad de lo criollo, entendido como de lo no autóctono, para hacerse cargo de la cultura nacional como totalidad" (55).

En el Perú, la politización de la burguesía durante la década de los años 20 remarcaría el indigenismo desde la denuncia del feudalismo, y el acercamiento hacia el mundo indígena construido se producirá "mediante una adhesión a la causa proletaria" (56). En el Ecuador, de la misma manera, se entendió el indigenismo como una forma de reivindicar al indio como campesino, es decir, como elemento productor de la nación. Así, los indigenistas de lo cultural,

elaboraban una alianza directa entre la defensa del indio, y la convicción en la posibilidad de un gobierno del proletariado²⁴. Estaba automáticamente asumido que una posición en defensa de los más discriminados era una a favor de los más explotados. Los intelectuales de México, Perú y Ecuador eran indigenistas y de izquierda.

El indigenismo llega a ser en pocos años el *leit motiv* del arte ecuatoriano. Autores como Pedro León, Camilo Egas, José Moscoso, Diógenes Paredes, Bolívar Mena, Leonardo Tejada, Galo Galecio, Judith Roura, Eduardo Kingman, entre otros, se habían inclinado por el costumbrismo, el indigenismo, o el expresionismo con tintes de denuncia social.

En el campo pictórico ecuatoriano empiezan a surgir cambios radicales a partir de 1936, cuando Eduardo Kingman recibe el premio Mariano Aguilera "ante el clamor de casi todos los medios intelectuales". Este acto simbólico consolidó la línea indigenista. Pero es importante decirlo: el jurado que eligió el cuadro de Kingman no fue el mismo que dominado por los conservadores, lo había rechazado el año anterior. Tiene que darse un desplazamiento en quien rige los concursos, en quien es aceptado por la voz oficial, para que puedan surgir cambios dentro de este campo. Igualmente, el Salón de Mayo, es fruto de un acto organizativo de pintores que sentían el campo cultural como exclusivo, y que pugnaban por hacerse un nombre dentro de él. Primero tuvo que materializarse el Sindicato de Escritores y Artistas del Ecuador (un sindicato similar ya se había formado en México), que conglomeró a los rechazados de exposiciones oficiales (cf. Monteforte 1985: 192).

En 1940, Kingman abre la primera galería de arte en Quito (salvo la efímera de Egas en 1927), *Caspicara*, que solo ese año organizó trece

²⁴ Una relación similar se produce a principios de siglo entre la ideología liberal y la promulgación de leyes protectoras de los indígenas. Esta alianza no está libre de contradicciones e ironías. (Ver Guerrero 1994)

exposiciones transformándose en una especie de club de artistas y escritores de izquierda.