

# ÍCONOS

Iconos. Revista de Ciencias Sociales  
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales  
revistaiconos@flacso.org.ec  
ISSN (Versión impresa): 1390-1249  
ECUADOR

2001

Marc Saint Upéry

EL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO Y LA POLÍTICA DEL  
RECONOCIMIENTO

*Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, abril, número 010

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Quito, Ecuador

pp. 57-67

---

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



# El movimiento indígena ecuatoriano y la política del reconocimiento

Marc Saint-Upéry\*

No quiero entrar aquí en un análisis detallado del levantamiento indígena de enero-febrero de 2001. Me parece que los aportes de los otros contribuyentes a este debate<sup>1</sup> contienen muchos elementos muy satisfactorios en este sentido. Aunque no estén todos de acuerdo sobre el significado preciso de esta lucha y sobre las perspectivas que abre para la sociedad ecuatoriana, cada uno de ellos subraya la profundidad del problema social y político revelado por este conflicto, y la superficialidad de la caracterización del movimiento indígena ecuatoriano como una "minoría subversiva" de agitadores esencialmente interesados en sembrar el caos en el país, como lo propugnaron ciertos sectores del gobierno<sup>2</sup>. Mi objetivo será, más bien, tratar de elucidar un problema varias veces aludido por los analistas externos, y que se plantea también, a veces en modo muy directo, a los propios actores del movi-

miento. Tal vez no se ha subrayado con suficiente fuerza<sup>3</sup> la paradoja de un levantamiento que ha visto simultáneamente (y con aparente contradicción) a la CONAIE a) llegar por primera vez a una total unidad de acción con las otras organizaciones indígenas, b) tomar una cierta distancia con sus aliados tradicionales de los sectores sociales urbanos<sup>4</sup>, y c) presentar una plataforma de reivindicaciones marcadamente "clasista", a tal punto que un destacado intelectual orgánico de los sectores indígenas amazónicos, aunque admite la justificación "coyuntural" de esta agenda "no india", se preocupa por una inflexión programática que lleva el riesgo de "invisibilizar" el "proyecto histórico del Estado Plurinacional"<sup>5</sup>.

¿Existe este riesgo? ¿Hay una contradicción entre los objetivos "clasistas" y los objetivos "étnico-culturales"? ¿Y basta la fórmula de "mirar con dos ojos, como pobres y como indios", propuesta por otros dirigentes indígenas, para dar cuenta de esta disyuntiva y resolver los problemas que plantea? La consigna de la comisión de negociación indígena en este levantamiento, que descartaba cualquier so-

\* Periodista, editor y traductor francés, residente en Ecuador

1 Ver los otros artículos en este número de Icons.

2 Si hay una minoría subversiva en el Ecuador, parece más bien que se encuentra al interior del aparato estatal. El macabro sainete de los perros colgados (por miembros de inteligencia militar, ver "Militares con letreros subversivos", *El Universo*, 11 de febrero de 2001) en los árboles del parque del Arbolito con letreros insultantes y amenazantes hacia los indios firmados por supuestas Fuerzas Armadas Revolucionarias del Ecuador parece ser el fruto del mismo espíritu retorcido entrenado en cursos de contra-insurgencia - a juzgar por su conocimiento de la simbología senderista que mentalizó las cartas bombas (también firmadas FARE) recibidas por un cierto número de personalidades y comunicadores sociales poco después del 21 de enero de 2000. Hubiera también que preguntarse a qué tipo de institución pueden pertenecer los explosivos sofisticados que sirvieron para los dos atentados cometidos en Quito contra un banco y una cooperativa de transporte durante el levantamiento.

3 Sin embargo, ver Franklin RAMIREZ G., *Las paradojas del levantamiento indígena*, documento de trabajo, febrero 2001.

4 La frialdad con la que fueron acogidos algunos dirigentes de la Coordinadora de Movimientos Sociales en la Universidad Salesiana y la no participación de la CONAIE en el "paro general" un poco fantasmal del 7 de febrero son dos ilustraciones de este distanciamiento. Eso no significa que no hubo participación de actores sociales urbanos en la solidaridad con el levantamiento, pero se trataba de sectores (religiosos, estudiantiles, juveniles, culturales, etc.) con estructuras organizativas más informales o menos estrechamente vinculadas con los aparatos tradicionales de la izquierda social urbana.

5 Carlos VITERI, "Coyuntura y proyecto histórico", *Hoy*, 18 de febrero de 2001.

lución que supusiera medidas que beneficien sólo a los pueblos indios y no a toda la población, era la siguiente: “nada sólo para los indios”. La paradoja señalada más arriba podría muy bien resumirse por el hecho que, precisamente, sólo los indios podían formular tal reivindicación. El objetivo de este texto es tratar de desenredar los hilos de esta paradoja.

## Redistribución y reconocimiento

Algunos analistas, entre ellos Felipe Burbano, subrayan el racismo y la violencia simbólica (productores a su vez de exclusión económica) que padece la población indígena, e interpretan el último levantamiento sobre todo como una exigencia de reconocimiento. Otros, como Jorge León, temen el “cierre de la apertura étnica”, apertura que habría culminado en la Asamblea Constituyente y estaría hoy cuestionada, tanto por la ceguera y el racismo del poder blanco-mestizo, como por ciertos errores tácticos o estratégicos de la dirigencia indígena<sup>6</sup>.

Quisiera enfrentar estas hipótesis en dos niveles. Primero, no se puede negar que la cuestión del racismo y del reconocimiento (y aunque veremos que este último no se reduce a la problemática de la discriminación racial) tuvo su importancia en el último levantamiento. Parece, por ejemplo, que el tema del kérrex fue considerado como un insulto grave a la dignidad de los pueblos indígenas, relegados a una especie de desarrollo de segunda categoría por esta medida de corte paternalista. Sin embargo, no creo que fue el aspecto central del levantamiento. Que hubo discursos y reacciones manifestando un racismo abierto o solapado por parte de representantes del gobierno, de las élites económicas y, probablemente, en la intimidad de las conversaciones privadas de las clases medias<sup>7</sup>, eso no tiene mucho para sorprender. Lo que me parece más importante es que estas manifestaciones de racismo no

sobrepasaron ciertos límites. Después de las primeras protestas cívicas contra el lenguaje de la “mano dura”, la cómica insistencia con que los voceros del poder y de los sectores empresariales hablaban de los excesos de una minoría “por respetable que sea” (ya no de una minoría “subversiva”), es muy sintonómica. No importa mucho que se trate de una fórmula hipócrita: como se sabe, la hipocresía es un homenaje del vicio a la virtud, y en este caso significaba precisamente que había una cierta conciencia de hasta dónde se podía ir y de lo que la sociedad ecuatoriana era capaz de aceptar en materia de discriminación y de represión. Eso me parece constituir un factor moral y político muy significativo.

Lo que sí importa es que hay buenas razones para pensar que, en este levantamiento, el movimiento indígena se benefició de una grado de aceptación (más bien pasiva, y ahí está el problema político) y de simpatía muy elevado entre los sectores populares mestizos urbanos, probablemente mucho más que en 1990, por ejemplo. No tengo certezas científicas sobre el asunto, pero la plausibilidad de esta hipótesis me parece al menos parcialmente comprobada por la observación de la atmósfera imperante en Quito durante el levantamiento y la ocupación de la Universidad Politécnica Salesiana, así como por los resultados de algunas encuestas (ver las cifras de CEDATOS citadas en el artículo de Augusto Barrera en este número de *Iconos*).

En fin, ya se ha señalado el carácter “clasista” de la plataforma de reivindicación del movimiento indígena en el último levantamiento. No creo que eso signifique una verdadera inflexión estratégica, ni siquiera coyuntural. La lucha contra el neoliberalismo ha sido siempre un eje del movimiento indígena ecuatoriano, y no sólo del ecuatoriano. Es que la lógica de los ajustes impuestos por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el abandono de cualquier ambición desarrollista a favor de una extraversión económica descontrolada significa a largo

6 Estos temas han sido expuestos en la mesa redonda “Conflictos étnicos, democracia y crisis del Estado”, organizada por FLACSO, el 7 de febrero de 2001. En su artículo del diario Hoy del 20 de febrero, “Racismo y pobreza”, Felipe Burbano matiza su punto de vista y habla más bien de una “articulación” entre lo cultural-identitario y lo económico.

7 Sin olvidar algunos representantes de la fuerza pública. Así, en ocasión de un curso de defensa civil, un teniente de policía explicó a los estudiantes de quinto curso del colegio María Angélica Idrobo que “el Ecuador necesita[ba] una guerra civil para recomponerse”, y que “los indios [eran] unos revoltosos que ni siquiera [sabían] por qué protestaban”.



*En un país donde la “modernización” neoliberal es más bien una piñata privatizadora de corte mafioso y prebendario, resulta que el campesinado indígena no quiere desaparecer, ilamiento económico y social*

plazo la desaparición pura y simple (por la miseria, la descomposición social y la migración) de ciertos sectores supuestamente “no viables” de la población, entre ellos el campesinado indígena. En un país donde la “modernización” neoliberal es más bien una piñata privatizadora de corte mafioso y prebendario<sup>8</sup>, resulta que el campesinado indígena no quiere desaparecer, y uno no ve con base a qué razonamiento se le podría reprochar esta terca resistencia al aniquilamiento económico y social. La oligarquía financiera corrupta, la mafia aduanera y otros grupos de interés sin escrúpulos, tampoco quieren desaparecer, y están dispuestos a llevar el país al abismo por esto. La diferencia es que el movimiento indígena tiene una propuesta para el Ecuador, aunque se pueda siempre criticar su viabilidad o su realismo.

Ahora bien, en un nivel más teórico, la idea de una “política del reconocimiento” que podría ser complementaria o contradictoria, según las circunstancias, con la “política de la redistribución”, es muy discutida en la teoría política de los últimos años, sobre todo en el marco de los debates sobre el muticulturalismo. El análisis tal vez más elaborado de la noción de reconocimiento se debe al trabajo pionero de Axel Honneth. En su libro *La lucha por el reconocimiento*, Honneth retoma algunas intuiciones tempranas del joven Hegel, quien contrapone a la visión de la lucha social por la supervivencia

-propugnada por Maquiavelo y Hobbes- la tesis de que las confrontaciones entre los sujetos tienen una dimensión moral e implican un proceso de formación/aprendizaje (*Bildungsprozess*) conflictual, que conduce gradualmente a la formación de perspectivas de reconocimiento mutuo (una versión específica de esta tesis es la famosa dialéctica del amo y del esclavo de la *Fenomenología del Espíritu*, pero Honneth reprocha a Hegel el abandono de las perspectivas más amplias de sus esbozos anteriores, vinculados con todos los aspectos del proceso de socialización y no sólo con la formación de la conciencia de sí mismo)<sup>9</sup>. Confrontando estas intuiciones hegelianas con los aportes de la psicología social de George Herbert Mead y las tesis psicoanalíticas de Donald Winnicott, Honneth subraya la importancia de esta lucha por el reconocimiento para el desarrollo y la preservación de la identidad personal.

Como lo resume Joel Anderson, “la posibilidad de percibir, interpretar y realizar sus propias necesidades y deseos como una persona completamente autónoma e individualizada -o sea de formarse una identidad- depende crucialmente del desarrollo de la confianza en sí mismo (*self-confidence*), del respeto a sí mismo (*self-respect*) y de la auto-estima (*self-esteem*). Estos tres modos de relacionarse consigo mismo en la práctica pueden ser adquiridos y preservados sólo por medio de relaciones intersubjetivas, obteniendo el reconocimiento de alguien a quien también uno reconoce”<sup>10</sup>. A cada una de es-

8 Como lo señala el politólogo brasileño Roberto Mangabeira Unger, no se puede hablar de verdaderas reformas neoliberales en la mayoría de países latinoamericanos, ya que para ser eficientes de su propio punto de vista, tales reformas deberían tener un corte marcadamente antioligárquico. Ver Roberto MANGABEIRA UNGER, *Democracy Realized: The Progressive Alternative*, Verso, Londres, 1998.

9 Axel HONNETH, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Francfort, 1992 (trad. española, *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997).

10 Joel ANDERSON, “Translator’s introduction”, en Axel HONNETH, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, MIT Press, Cambridge, 1996.

tas tres condiciones de la formación y de la preservación de la identidad corresponde un tipo específico de relación intersubjetiva: a) relaciones íntimas de amor y/o amistad en el caso de la confianza en sí mismo; b) relaciones legalmente institucionalizadas (en particular bajo las formas de derechos ciudadanos) de respeto universal por la autonomía y la dignidad de las personas en el caso del respeto a sí mismo; c) redes de solidaridad y de valores compartidas dentro de las cuales el valor particular de los miembros de una comunidad puede ser reconocido, produciendo y fortaleciendo la auto-estima. En estos dos últimos casos, añade Anderson, “estas relaciones no son un dato ahistórico sino que deben instaurarse y expandirse por medio de luchas sociales. (...) Los sentimientos de ofensa e indignación generados por el rechazo de las exigencias de reconocimiento implican juicios normativos sobre la legitimidad del orden social establecido”.

Así que para Honneth, quien se apoya en algunas intuiciones filosóficas -no suficientemente desarrolladas, en su opinión- de Marx, Sorel y Sartre, y en los trabajos históricos de autores como E. P. Thompson y Barrington Moore, la tesis de la lucha por el reconocimiento no queda limitada al ámbito de las relaciones entre individuos, sino que debe extenderse a las interacciones entre grupos sociales, en particular entre grupos dominados y grupos dominantes, y permite desarrollar una verdadera “gramática moral de los conflictos sociales” que nos puede guiar en la búsqueda de una sociedad más justa.

Por su lado, a partir de una hermenéutica histórica del sujeto moderno y de una crítica de la auto-comprensión del individualismo liberal, Charles Taylor desarrolla también una línea de reflexión de origen hegeliano y llega a una defensa de la política del reconocimiento como expresión colectiva de una ética sustancial de la autenticidad (con clara influencia de la crítica romántica de la abstracción racionalista, en particular la de Herder). Sin embargo

go, mientras Honneth proponía una análisis fino de las tres etapas psico-sociales del reconocimiento, al filósofo canadiense le interesa sobre todo la traducción global del fenómeno en el campo de la identidad nacional y cultural<sup>11</sup>.

Como lo había ya notado el mismo Honneth en 1992, sin poder profundizar el tema, los trabajos feministas en el campo de la filosofía política se acercan a menudo a las ideas directrices de una teoría del reconocimiento<sup>12</sup>. La tentativa de sistematización más conocida en este campo -desafortunadamente, en mi opinión- es la de Nancy Fraser, que pretende ofrecer una clave de lectura de las luchas sociales contemporáneas en cuanto, según ella, se ubicarían en un continuum que va de las luchas por la redistribución pura a las luchas por el reconocimiento puro, con toda la gama de las posibilidades intermedias, pero definidas más o menos con el mismo patrón unilineal<sup>13</sup>. A pesar de que Fraser presenta su proyecto como una redefinición de los objetivos y de las alianzas de la izquierda para el siglo XXI, su uso de la dicotomía redistribución-reconocimiento es sumamente esquemático y me parece más bien responder a un deseo de reducir la disonancia cognitiva entre sus convicciones socialistas

12 Ver, por ejemplo: Seyla BENHABIB, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, Nueva York, 1982 ; Iris Marion YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

13 Nancy FRASER, *Justitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1997; esp. “Redistribución y reconocimiento”, pp. 15-54. En textos ulteriores, Fraser sostiene que “todas las colectividades oprimidas del mundo real son ‘bivalentes’. Virtualmente todas [...] padecen de una falta de redistribución y de reconocimiento, en unas formas en que ninguna de las dos injusticias es un puro efecto indirecto de la otra, sino que cada una tiene un peso independiente”. Sin embargo, eso no cambia mucho al esquematismo de esta dicotomía, sobre todo cuando mira dichas “colectividades del mundo real” desde las alturas de la “teoría” pura. Ver, por ejemplo, Nancy FRASER, “Heterosexism, Misrecognition and Capitalism”, *New Left Review*, No. 228, marzo-abril 1998.14 Este “etnocentrismo académico” y esta falta de realismo sociológico se reflejan con particular intensidad en un debate un poco estéril sobre el tema del reconocimiento que Nancy Fraser mantuvo con Richard Rorty. Cf. Nancy FRASER, Richard RORTY, “Un échange sur la ‘reconnaissance culturelle’”, *Mouvements*, No 12, noviembre-diciembre 2000.

11 Charles TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996; *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1992; “La política del reconocimiento”, en Charles TAYLOR et al., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993.

(enmarcadas en una versión feminista de la teoría crítica de corte habermasiano) y su apego a las tendencias multiculturalistas y posmodernistas vigentes en ciertos sectores de la academia norteamericana. En sus debates con exponentes de estas corrientes, como Judith Butler o Iris Marion Young, esta especie de “etnocentrismo académico” se evidencia en la aceptación acrítica de presupuestos teóricos discutibles (fundamentados en una ontología dogmática de la indecibilidad de todo, y en particular de los fenómenos sociales) y de la visión muy sesgada del paisaje social que prevalece en algunos campus estadounidenses<sup>14</sup>.

Que se trate de movimientos supuestamente tradicionales y definidos exclusivamente -sin mucha cautela- por sus exigencias redistributivas, como el movimiento obrero, o de movimientos supuestamente nuevos, como las minorías étnicas o sexuales, que corresponderían al paradigma del reconocimiento, Fraser y sus interlocutoras construyen su análisis sobre la misma disyuntiva unidimensional, sin prestar mucha atención a los rasgos sociológicos concretos de dichos movimientos: tamaño, capacidad de convocatoria real, tipo de reclutamiento, ciclos de existencia, cultura organizativa, repertorio de movilización, relación con el Estado y el resto de la sociedad, definiciones estratégicas, etc. Además, aunque el super-ego socialista e igualitarista de Fraser la lleva a tener ciertos reparos en contra de los excesos diferencialistas y culturalistas de la política de la identidad, propone como remedio a estas derivas -en una típica sobreestimación de la pertinencia de la “teoría”- una especie de vigilancia epistemológica anti-esencialista y deconstrucciónista, como si los problemas de estrategia, programa y alianzas de los movimientos sociales fueran asuntos para seminarios de teoría literaria posmoderna.

Al menos Honneth tenía la prudencia de observar que “siempre será una cuestión empírica saber

hasta qué punto un conflicto social sigue la lógica de la defensa de intereses o la lógica de la reacción moral”. Y tal vez un regreso al rugoso terreno de la empiria, sin negar la utilidad de las categorías de reconocimiento y redistribución como una suerte de tipos ideales weberianos -que nos permitan poner un poquito de orden en el caos fenoménico de la interacción social- nos llevaría a sublevar algunas dudas sobre su alcance real y su poder explicativo.

### Los límites del reconocimiento

Veo tres razones principales (aunque puede haber otras que no he percibido) que tienden a justificar esas dudas:

- 1) La dicotomía redistribución-reconocimiento, lejos de presentarse como una simple herramienta intelectual, lleva consigo muchas veces una serie de oposiciones y valoraciones implícitas: economía/cultura, universalismo abstracto /diferencias concretas, movimiento obrero o sindical/nuevos movimientos sociales, etc., generalmente presentados de tal modo que nadie tenga dudas sobre el hecho de que la primera parte de la disyuntiva representa el “viejo” y el “malo”; la segunda el “nuevo” y el “bueno” (por ejemplo, la oposición economía/cultura es más bien una oposición solapada entre un reduccionismo determinista y un proceso de identificación emancipador, etc.). Esta valoración de lo cultural sería una excelente cosa si no fuera a menudo un pretexto cómodo para desconocer o despreciar los análisis sociológicos canónicos de las clases sociales y la historia social tradicional, en particular (pero no sólo) la historiografía marxista del movimiento obrero y de los movimientos populares, tachada de economicismo y de materialismo vulgar.
- 2) Hay una cierta ironía en eso, ya que, históricamente, la sensibilidad multiculturalista de la academia anglosajona y la proliferación de los *cultural studies* (que incluyen más de 80 % de basura, hay que decirlo) debe mucho al impulso de los grandes estudios sociológicos e históricos neomarxistas sobre la clase obrera británica (Richard Hoggart, E. P. Thompson, Eric Hobsbawm, etc.) y a la influencia que tuvieron sobre

14 Este “etnocentrismo académico” y esta falta de realismo sociológico se reflejan con particular intensidad en un debate un poco estéril sobre el tema del reconocimiento que Nancy Fraser mantuvo con Richard Rorty. Cf. Nancy FRAZER, Richard RORTY, “Un échange sur la ‘reconnaissance culturelle’”, *Mouvements*, No 12, noviembre-diciembre 2000.



*La dicotomía redistribución-reconocimiento no distingue el nivel de los patrones antropológico-culturales funcionales, el de las formas institucionalizadas de organización socio-política y el del contenido de las estrategias reivindicativas y de las elaboraciones programáticas*

la formación del primer centro académico de “estudios culturales” en la universidad de Birmingham, bajo la dirección de Stuart Hall<sup>15</sup>. Lejos de hacer más rígida la disyuntiva entre “clasicismo” supuestamente económico y “culturalismo” post-clasista, esos estudios tienden a demostrar que la lucha de clases (y también, se debería añadir, las formas de cooperación asimétrica entre las clases y de relativa estabilidad hegemónica) en la Edad Moderna, tanto en los movimientos campesinos del Antiguo Régimen

como en las formas de resistencia y organización del proletariado industrial, se caracteriza por una mezcla prácticamente indisociable de motivos económicos y de motivos identitarios-culturales. La noción de “economía moral de la multitud”, avanzada por E. P. Thompson<sup>16</sup>, y todo su legado crítico, es precisamente una de las herramientas conceptuales que deberían obligarnos a mirar con una cierta cautela los usos exageradamente dicotómicos de la noción de “reconocimiento” o a relativizar la hipótesis de que “los llamados ‘nuevos movimientos sociales’, entre los cuales se podría ubicar al indígena, constituyen formas originales de combinar esas dos dimensiones de la política: la identitaria y la económico-social”<sup>17</sup>.

15 Ver Dennis DWORKIN, *Cultural Marxism in Postwar Britain. History, the New Left and the Origins of Cultural Studies*, Duke University Press, Durham y Londres, 1997.

16 La noción de “economía moral de la multitud” fue forjada por E. P. Thompson en sus estudios de los motines relacionados con el precio del pan, de la harina o del trigo en la Gran Bretaña del siglo XVIII, para describir la manera en la cual, en comunidades campesinas y en comunidades industriales tempranas, muchas relaciones “económicas” eran reguladas de acuerdo con normas morales y culturales implícitas inscritas en un denso tejido de costumbres, usos y obligaciones sociales. Esas normas se hacían más conscientes y explícitas al momento de ser amenazadas por una racionalidad puramente mercantil. La noción de economía moral es un ejemplo de la inextricable interpenetración de las formas culturales con las relaciones productivas en la obra del autor de *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (Crítica, Barcelona, 1989), quien privilegia la experiencia histórica y multidimensional de los actores como totalidad concreta. Ver Edward P. THOMPSON, “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, en *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1979; “La economía moral revisada”, en *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1995; ver también la aplicación antropológica del concepto por James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant*, Yale University Press, 1976. Para un debate crítico más general sobre economía, cultura y experiencia de clase en la obra de Thompson, ver en particular los artículos de Geoff Eley, William H. Sewell, y Ellen Meiksins Woods en Harvey J. KAYE y Keith McCLELLAND (eds), *E. P. Thompson: Critical Perspectives*, Temple University Press, Philadelphia, 1990.

La dicotomía redistribución-reconocimiento no distingue el nivel de los patrones antropológico-culturales funcionales que rigen las interacciones cotidianas, el de las formas de organización socio-política institucionalizadas en el ámbito local, regional o nacional y el del contenido de las estrategias reivindicativas y de las elaboraciones programáticas. Es en cada uno de esos niveles que la cuestión de la interacción entre lo supuestamente económico y lo supuestamente identitario-cultural se plantea; lo que vuelve mucho más complejo el problema. De hecho, hay formalmente al menos seis niveles en interacción y ocho combinaciones posibles en este caso (si se dejan de lado las posibles diferencias de articulación territorial dentro de estas mismas distinciones), ya que, por ejemplo -y limi-

17 Ver Felipe BURBANO, “Racismo y pobreza”, *Hoy*, 20 de febrero.

tándose a dos dimensiones-, algunas comunidades “culturales” pueden tener reivindicaciones en apariencia estrictamente “económicas”, gremios oficialmente “económicos” pueden tener formas de organización marcadas por una fuerte idiosincrasia y ritualidad cultural, etc.

- 3) Hay una dimensión propiamente ética y filosófica del problema que subraya las deficiencias del paradigma del reconocimiento. Por un lado, el universalismo abstracto (“todos somos humanos”, o “todos [casi todos] somos proletarios, y como tales tenemos que pelear”) tiene limitaciones evidentes, y comprobadas históricamente. Es obvio que es el contenido simbólico de las heridas históricas concretas que define en gran parte la gama de respuestas a una discriminación social. En este sentido, Hannah Arendt tenía razón de decir que “si me discriminan como judía, tengo que defenderme como judía, no como ser humano genérico”. Pero hay una paradoja detrás de esta evidencia. ¿Por qué uno siente que hay algo indigno e inmoral en el asimilacionismo acrítico o en la sumisión a la lógica del “blanqueamiento” o de la “cholización” (en el caso latinoamericano), y que ningún discurso universalista puede encubrir y justificar tal lógica? ¿Significa eso que un individuo no tiene derecho a escoger otros vínculos sociales u otra comunidad que los que lo vieron nacer? No lo creo, aunque la confusión del debate sobre los “derechos colectivos” lleva muchas veces a los participantes a no ver ninguna alternativa a la disyuntiva entre individualismo liberal y fundamentalismo colectivista étnico (hablo sobre todo de los intelectuales, ya sean indígenas o blanco-mestizos; la gente del pueblo es mucho más versátil en sus prácticas de identificación social).

El asunto es que la tentativa de escaparse individualmente de su propia comunidad para hundirse en la supuesta mayoría, esta especie de evasión social casi clandestina, parece confirmar pasivamente el veredicto de no reconocimiento y el juicio de no humanidad (o de grado inferior de humanidad) emitido por la sociedad dominante. Lo que el tránsfugo (el negro o el indio “blanqueado”, por ejemplo) traiciona cuando busca la escapatoria de

la integración individual, no es tanto su propia comunidad como tal, sino la reivindicación de pertenencia de su comunidad a la común humanidad.

Se trata de una culpa moral universalmente comprensible y no de una simple violación estrechamente contextual de la disciplina comunitaria. Si quisiera resumir en forma más concreta y subjetiva esta paradoja ética, diría lo siguiente: “no me gustan los indios que quieren pasar por blancos, y tampoco los blanco-mestizos que quieren pasar por indios -ya sea por culpabilidad o por efecto de moda-, pero tampoco me gustan los indios que ven en mí sólo el blanco o pretenden que ser indio define y justifica la totalidad de sus actos, y viceversa”. Tanto el individualismo liberal y el asimilacionismo republicano como el multiculturalismo esencialista y el fundamentalismo étnico, son incapaces de entender esta dialéctica paradójica, porque comparten más o menos la misma concepción estática y unidimensional de la identidad. Sin embargo, tampoco la perciben los multiculturalistas de tendencia posmoderna o deconstrucionista, con su invocación de una fluidez y de una indecibilidad ontológica de la identidad (una especie de “insoportable levedad del ser social”) que resulta perfectamente abstracta, socialmente indeterminada y moralmente irresponsable.

Hay entonces una vocación universalista implícita en la reivindicación de la diferencia cultural, de la “particularidad” como diría Hegel<sup>18</sup>, y el fundamentalismo identitario es más bien el producto de una incapacidad de procesar políticamente esta vocación, incapacidad muchas veces debida al bloqueo de las oportunidades políticas o a las deficiencias históricamente explicables de la cultura organizativa de los movimientos identitarios y de sus posibles aliados. Hay también en eso factores sociológicos relacionados con la trayectoria social y los intereses de la dirigencia de estos movimientos. Precisamente, uno de los mayores peligros de la “política del reconocimiento” (en los EE.UU., eso se ve

18 Me parece que el esquema teórico de Axel Honneth no excluye esta interpretación, con la condición de precisar y dialectizar la relación entre *self-respect* (que corresponde al reconocimiento de la dignidad e igualdad universal) y *self-esteem* (que corresponde al reconocimiento de la singularidad).

mucho, por ejemplo en algunos sectores del nacionalismo afroamericano y del multiculturalismo académico), es que se puede transformar muy fácilmente en una ideología del chantaje victimista y de la protesta abstractamente moralizadora<sup>19</sup>. Tiende a premiar, en sus militantes y dirigentes, la virtuosidad en la manipulación del repertorio de la gesticulación simbólica más que la sabiduría táctica y estratégica, la capacidad de hacer propuestas o de fomentar e institucionalizar procesos de formación de inteligencia colectiva y militante.

Que quede claro que no creo que el movimiento indígena ecuatoriano sea mayormente amenazado por este peligro, tanto por la riqueza y la organicidad de su tejido militante<sup>20</sup> como por su vocación a asumir responsabilidades políticas seccionales y nacionales. Más bien, es precisamente la trayectoria de autonomización organizativa que permitió al movimiento indígena plantear demandas "universales", el ser más indio que le permitió manejar una agenda "no india", mientras en la forma de "trade-unionismo" indígena-campesino subalterno a las consignas del partido que preconizaba la izquierda tradicional, era sólo el partido (y su dirección blanco-mestiza) el que tenía el derecho de hacerse cargo de lo universal.

Un último y fundamental problema de la noción de reconocimiento es el siguiente: ¿qué tipo de respuesta de la sociedad nacional constituiría una forma de reconocimiento satisfactorio? La desaparición del racismo societal en su dimensión intersubjetiva cotidiana, por deseable que sea, no puede ser un objetivo político negociable y cuantificable,

ya que depende de millares de actitudes individuales difusas. Al menos que se preconice un separatismo integral que no tendría mucho sentido en el caso ecuatoriano (y que tampoco es un objetivo del movimiento indígena ecuatoriano, ni siquiera de los amazónicos), la respuesta tiene entonces que ser institucional, a nivel del Estado, de las empresas, del sistema educativo, etc. ¿Pero cómo evitar que se institucionalice bajo una forma fetichista y burocrática un simulacro de respeto de la diversidad que podría siempre ser sospechado de insinceridad y de tentaciones asimilacionistas? ¿Cuáles son los criterios objetivos y definitivos del respeto auténtico? Habría que preguntarse si el reconocimiento no es ante todo uno de esos tipos de estados mentales y sociales descritos por Jon Elster "que sólo se producen como subproductos de acciones llevadas a cabo con otros fines"<sup>21</sup>.

Más allá de las medidas institucionales indispensables contra la discriminación racial y de las mismas garantías de ejercicio de los derechos culturales colectivos -que no superan el marco del constitucionalismo liberal, como lo señala Will Kymlicka<sup>22</sup>-, el reconocimiento efectivo no dependería entonces de una agenda reivindicativa intencional y explícitamente orientada hacia tal reconocimiento, sino que sería un subproducto del conjunto de la actuación política y estratégica de los grupos discriminados.

### Tres hipótesis para superar una disyuntiva falaz

Sobre la base de estas reflexiones, quisiera proponer tres últimas paradojas. Para abandonar el callejón sin salida en el que se encierra el debate entre clasismo y etnicismo, redistribución y reconocimiento, me parece que sería interesante explorar las hipótesis siguientes:

19 A pesar del hecho que el reconocimiento lógicamente no debería ser un juego a suma cero, la proliferación de las reivindicaciones victimistas de los grupos y subgrupos identitarios produce un fenómeno de "competencia de las víctimas" muy bien descrito por Chaumont en el caso de las luchas simbólicas alrededor del significado del holocausto nazi (ver Jean-Michel CHAUMONT, *La Concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, La Découverte, París, 1997). Notemos que un cierto recelo solapado de algunos dirigentes afroecuatorianos hacia lo que consideran como una visibilidad excesiva del movimiento indígena es una expresión del mismo fenómeno.

20 La sección "Blanco y Negro" del diario Hoy del 17 de febrero de 2001 aporta datos interesantes sobre la interacción entre los tres tipos de dirigentes (campesinos, profesores de la educación bilingüe y ex estudiantes con vocación de profesionales).

21 Jon ELSTER, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la nacionalidad*, Península, Barcelona, 1988. Elster cita como ejemplos de estados mentales de este tipo a querer ser espontáneo o natural, querer superar el insomnio a través de la mera voluntad, desear la iluminación (en el budismo zen), etc.

22 Ver en particular Will KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, 1996.



*El reconocimiento efectivo no dependería de una agenda reivindicativa intencional y explícitamente orientada hacia tal reconocimiento, sino que sería un subproducto del conjunto de la actuación política y estratégica de los grupos discriminados*

1) La construcción de una identidad étnica o cultural políticamente pertinente y la exigencia de su reconocimiento, no es sólo el efecto de un juego de espejos discursivos como piensan los teóricos posmodernistas, o de una dialéctica moral de la intersubjetividad como sostienen los neohegelianos, sino una función de los objetivos y de los contextos históricos e institucionales concretos de negociación de los recursos. Es lo que sugieren muchos estudios empíricos de movimientos sociales concretos, y lo que se evidencia aún con mayor fuerza si se trata de entender por qué, en comparación con la situación ecuatoriana y en contextos socio-étnicos muy parecidos, las poblaciones indígenas de los Andes peruanos no crearon un “movimiento indígena” significativo, ni por medio de la evolución étnico-cultural de un poderoso movimiento sindical “campesino”, ni de ningún otro modo, mientras en Bolivia, la eficiencia política de la identificación aymara o quechua, aunque sea más fuerte que en Perú, obedece a lógicas y canales de movilización social y político-electoral bastante diferentes al caso de Ecuador<sup>23</sup>.

Dicho en modo más directo, si la gente “negocia” su identidad, para utilizar la fórmula de moda en la literatura antropológica anglosajona, es también y sobre todo porque necesita una identidad para poder negociar, como Arquímedes necesitaba un punto de apoyo para sublevar el

mundo. Y la identidad que consigue negociar y asumir depende de un entramado complejo de legado histórico, de dinámica social y de oportunidades político-institucionales vigentes. En cuanto al repertorio de los recursos negociables, claro que no es estrictamente económico, en un sentido reduccionista, sino que es determinado por factores “simbólicos”, entre otros lo que Marx llamaba la “poesía del pasado” o “el peso de los muertos en el cerebro de los vivos”, o lo que la inelegante jerga sociológica define como “el histéresis de estados anteriores del juego social” (Bourdieu). La coloración emocional que la memoria identitaria o las inercias de la reproducción cultural confieren a tal o cual tipo de logro social o de recurso económico, juega un papel importante y hace que el pasado en parte imaginado se transforma en criterio del futuro deseado por el medio de una complicada alquimia de las necesidades y de las expectativas. Sin embargo, me parece muy dudoso que una rígida distinción entre economía y cultura, necesidad e identidad, redistribución y reconocimiento, contribuya a aclarar el fenómeno.

2) Es perfectamente posible que la inflexión étnico-culturalista de las reivindicaciones (no necesariamente la de las formas organizativas) tienda a producir resultados en realidad muy vulgarmente “economicistas”. En efecto, puede permitir la consolidación y la legitimación “material” de élites étnicas que canalizan la redistribución de los recursos hacia las comunidades en interacción cómplice con una burocracia estatal que administra la diferencia en función de los esquemas de moda sobre el “desarrollo con identidad”, modernizando las más sórdidas prácticas económicas neopatrimoniales por el

23 Casi no hay estudios comparativos satisfactorios sobre el tema, pero se pueden rescatar elementos útiles en Deborah J. YASHAR, “Indigenous Movements and Democracy: Contesting Citizenship in Latin America”, *Comparative Politics*, No. 31, octubre 1998; y Carlos Iván DEGREGORI, “Estado nacional e identidades étnicas en Perú y Bolivia”, en Kees KOONINGS y Patricio SILVA (eds.), *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*, Abya-Yala, Quito, 1999.

- medio de un discurso multicultural que preconice la autogestión étnica de la miseria.
- 3) Una estrategia reivindicativa supuestamente más “clasista” y “universalista”, lejos de ser necesariamente negadora de la diversidad cultural, como se supone generalmente, puede liberar la dimensión propiamente cultural de la identidad y facilitar su reconocimiento por los propios interesados y por el resto de la sociedad, eso por dos razones:
- a) La consolidación ideológica y/o administrativa de la frontera étnica, aunque sea eventualmente fomentada por las propias organizaciones indígenas en el marco de una interpretación rígida de la plurinacionalidad, no es ninguna garantía de supervivencia de las identidades comunitarias. El bilingüismo educativo y la territorialidad, por ejemplo, son instrumentos posiblemente necesarios, pero muy lejos de ser suficientes, de la preservación de la identidad cultural vivida<sup>24</sup>. Esta depende mucho más de factores “ecológicos” globales (dialéctica entre la institucionalidad estatal y el dinamismo de la sociedad civil, entre el crecimiento económico y las expectativas sociales, entre lo urbano y lo rural, entre la extraversión económica y el desempeño del mercado interno, etc.) sobre los cuales una política de reivindicaciones económicas y políticas estructurales con un contenido explícito aparentemente más clasista o “ciudadano” tiene más posibilidades de influir.
- b) Una interpretación universalista de la interculturalidad (o sea reconocer que el respeto de la diferencia hace más bien resaltar la común humanidad y que las fronteras de la identidad son fluidas, evolutivas y no excluyentes) y su articulación con dimensiones clasistas y ciudadanas explícitas, tanto en el ámbito de las alianzas sociales y políticas como en el ámbito de los contenidos reivindicativos y programáticos, puede contribuir a evitar que la expresión de la dife-

rencia cultural sea rehén de una ortodoxia étnica definida por una élite exclusivamente legitimada por su manejo monopolístico de los recursos identitarios. Tal ortodoxia étnico-cultural, paradójicamente, tendería inevitablemente a crear recelos, rivalidades y fragmentaciones no sólo dentro de la sociedad global, sino dentro de los mismos pueblos y comunidades indígenas, ya que la vida real y las interacciones y estrategias sociales cotidianas de la gente -incluso de los comuneros indios, que no viven sólo de cosmovisión ancestral- son demasiado ricas y complejas para obedecer a las exigencias de una autarquía cultural institucionalizada. Además, tal institucionalización abstracta empobrecería considerablemente el mismo contenido de la identidad cultural por su absorción casi total dentro de una única dimensión, la de la esfera estatal-burocrática (aunque sea mediada por autoridades indígenas). La etnicidad institucionalizada puede también transformarse en una forma de “colonización sistémica del mundo de la vida”, para utilizar la fórmula de Habermas.

### **Conclusiones arriesgadas sobre la pertinencia política de lo cultural**

Se habla mucho de cultura cuando se habla del movimiento indígena ecuatoriano, mucho más que a propósito, por ejemplo, del Movimiento Sin Tierra de Brasil (¿será que los campesinos brasileños no tienen cultura?). A primera vista, esta diferencia de enfoque parece tener una explicación evidente: los unos son indios, los otros no, los primeros son “explotados como campesinos y oprimidos como raza y cultura” (en los términos de Luis Macas), los segundos son sólo explotados. Supongo que llegado a la conclusión de este artículo, el lector habrá entendido que uno de mis objetivos era tratar de decons-

<sup>24</sup> Como lo demuestra el ocaso irresistible del idioma gaélico pese a su estatuto de lengua oficial y el apoyo incondicional del Estado irlandés.

25 Sobre la crítica del culturalismo dominante en antropología, ver Adam KUPER, *Culture: The Anthropologist's Account*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999. Sobre la noción de cultura en general, con un enfoque crítico similar, ver Terry EAGLETON, *The Idea of Culture*, Blackwell, Oxford, 2000.



*La especificidad histórica, social y "cultural" de su inserción -y de su exclusión- dentro de la sociedad ecuatoriana, les permite a los pueblos indígenas plantear y denunciar, con una fuerza expresiva y moral sin comparación, las contradicciones de un desarrollo insostenible e inequitativo: no porque indios en sí, diría yo, sino porque indios por sí*

truir tal evidencia y proyectar algunas dudas sobre el alcance explicativo del concepto de cultura<sup>25</sup>. Lo que tal vez no habrá percibido con toda la claridad necesaria, es que no estoy tratando de proponer una visión estrechamente clasista de la lucha del movimiento indígena ecuatoriano (en realidad, en mi opinión, la visión "clasista" tradicional no vale ni siquiera para la clase obrera industrial), menos de desvirtuar la noción de identidad cultural y su pertinencia en el actuar político.

Me parece más bien que hay dos niveles de pertinencia de lo cultural. En cuanto conjunto de interacciones y producciones imaginarias, expresivas y simbólicas, la cultura de los pueblos indígenas vale lo que valen todas las culturas humanas, y como tal amerita una dosis equivalente de respeto y de crítica, con la conciencia de que el hecho de haber sido por cinco siglos una cultura oprimida explica muchas de sus limitaciones y de sus virtudes. Ahora, si hablamos de fenómenos culturales más concretos, podemos estar de acuerdo, por ejemplo, de que el arte precolombino tiene un valor estético y humano excepcional, o que muchos valores comunitarios de la civilización campesina de los Andes o de las etnias amazónicas hacen parte del patrimonio espiritual de la humanidad. La preocupación de preservar y dignificar este legado y estos valores es totalmente legítima, pero no basta para concluir en una forma de mayor pertinencia emancipadora de la cultura indígena, fuera de cualquier contexto his-

tórico y social; aún menos para motivar una adhesión política al proyecto del movimiento indígena ecuatoriano.

Lo que sí creo -y no es exactamente la misma cosa- es que la especificidad histórica, social y "cultural" (en el sentido más limitado de las relaciones de dominación y resistencia simbólica y de las energías espirituales que liberan) de su inserción -y de su exclusión- dentro de la sociedad ecuatoriana, les permite a los pueblos indígenas plantear y denunciar, con una fuerza expresiva y moral sin comparación, las contradicciones de un desarrollo insostenible e inequitativo. Ahí reside el valor "cultural" imprescindible de la actuación política y social del movimiento indígena ecuatoriano, y el mérito ejemplar de los mejores de sus militantes y dirigentes. No porque indios en sí, diría yo, sino porque indios por sí, porque han sido capaces de medir con criterio humano y político, y volver potencialmente productiva y emancipadora para todos los dominados, la distancia entre su condición socio-cultural nativa y el conjunto de la realidad ecuatoriana. Por eso, más allá de las peripecias políticas y de los errores que puede cometer, como cualquier movimiento, el movimiento indígena ecuatoriano es más que un sindicalismo campesino, más que un movimiento de afirmación étnica, y más que una simple adición de los dos. Y por eso, en este país hermoso y desdichado, sólo los indios podían decir: "nada sólo para los indios".