

*José Echeverría Almeida**

**LA IDENTIDAD ES
UNA POLITICA Y NO
UNA HERENCIA**

* Investigador Asociado del Instituto Otavaleño de Antropología.

Kant se preguntaba: ¿Quiénes somos, en este momento preciso de la historia? El objetivo principal en estos días, subraya Foucault (1990), no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos; debemos imaginar y construir lo que podríamos ser para liberarnos de la doble atadura política: la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno.

Hasta hace poco, se creía que la identidad era algo estable, fijo, monolítico, preexistente a las relaciones sociales y hasta había quienes pensaban que era algo genético. Esta consideración era válida especialmente para los "otros", los indígenas; aún hoy, cuando ob-

servamos en ellos algún cambio, nos apenamos de que aquello ocurra (la nostalgia antropológica de que se pierda lo "auténtico"). De todas maneras, los viejos conceptos e ideas van rectificándose poco a poco. La propia antropología busca nuevas estrategias para acercarse al estudio de estos fenómenos; como expresa Taussig (1992), la antropología debe quebrar el conformismo y los esquemas de normas, reglas y discursos normativos; crear una esencia buscando la ambigüedad y la inestabilidad, el desorden y la obscuridad, porque allí está el poder.

¿Cómo replantear los viejos conceptos de identidad? ¿Cómo articular identidad y cambio? ¿Dónde ubicar las fronteras en los grupos con conciencia étnica múltiple? (Gow 1991). Considero que hay que comenzar ubicándonos nosotros mismos. Expresa Najenson (1982: 54-55), el hombre es un animal —el único que crea cultura, por lo tanto, no puede concebirse 'pueblos sin cultura' o 'pueblos sin historia'; por otra parte, dentro de "la" cultura que es la dimensión totalizante, hay "las" culturas, entendidas como estilos de vida diferenciados de diversas formaciones sociales en un tiempo y espacio históricos definidos; estilo de vida

que constituye a su vez una totalidad en sí, y es en cierto modo único y original en cada caso. Resulta, por lo tanto que no hay culturas superiores ni inferiores sino culturas diferentes; todas dignas de respeto y consideración; el etnocidio, destrucción de las culturas étnicas, va contra los principios más elementales de convivencia humana.

Hay una "cultura hegemónica" (nacional) y "culturas subalternas", es decir, en las sociedades donde existen diferentes grupos (clases sociales), los distintos elementos que constituyen la cultura adquieren características especiales según la colectividad humana que los crea; algunos valores culturales se convierten en patrimonio de un determinado conglomerado o solo unos pocos disfrutan de los bienes de la cultura. En la sociedad con clases sociales, prevalecen las ideas, puntos de vista y normas de moral que reflejan los intereses de las clases dominantes. Por esta situación, el pueblo va creando alternativas a la cultura vigente; de ahí que se hace necesario estudiar tanto las fuerzas que mantienen el orden tradicional, el statu quo, como aquellas que la subvierten. Del trabajo de Max Gluckman (1978) se infiere que la interacción humana

es a la vez conjunción y oposiciones de intereses...

La identidad vista desde la cultura y en referencia al estado, como un proceso histórico, es un fenómeno complejo que requiere una gran acuciosidad de parte del antropólogo para poder observar los procesos de identidad. Después del "descubrimiento" y de la conquista española, la identidad es vista en oposición e identificación con "el otro", es decir, de un "otro" siempre y simultáneamente opuesto o/y complementario. Cada realidad es determinada en su relación al otro cada uno es así un otro del otro.

En la compleja interacción humana, la identidad se va modelando de acuerdo a los requerimientos micro y macro de una realidad determinada. Es un 'tira y afloja' constante, una negociación de códigos y significados (De Lauretis 1987). En el mundo andino, se puede observar como se dan las negociaciones que ocurren cotidianamente al interior de todo tipo de comunidad lingüística (Hornberger 1987; Hill 1986). Las negociaciones del poder en términos de que tanto habladores como oyentes son intérpretes de la producción lingüística (Cfr. Bakhtin 1981). Las

comunidades andinas saben que los campos de producción cultural ocupan una posición dominada en el campo del poder. El bilingüismo es usado como una mediación entre los dos pasados y entre los modos legítimos e ilegítimos de la naturaleza del poder externo. Es utilizado para construir relaciones sociales y para crear un propio sentido de identidad y status, para deslegitimar el discurso de los poderes externos a los cuales se sienten sujetos (Harvey 1991). La identidad es una expresión y una ratificación continuas que se materializan en la manera de pensar y autodeterminarse, por eso, la identidad se construye siempre con respecto a algo, en la interdependencia entre grupos. En el caso ecuatoriano, particularmente en el cantón Otavalo, el indígena parece redescubrir nuevas ventajas comparativas en su misma condición étnica, que van desde la conquista del reconocimiento de su identidad y 'diferencia', hasta la potenciación de lo que han sido sus recursos y estrategias tradicionales de supervivencia (Sánchez-Parga 1989: 245).

No es posible pensar en el cambio sin considerar la tradición. La continuidad de una tradición siempre implica una constante reinvencción. La secuencia no es

una cosa pasiva; cada cambio tiene que ser una modificación de la tradición. Construyendo el presente se revela el pasado. La identidad está íntimamente ligada a la tradición y a la modernidad, "pasado y presente coexisten no en términos de rupturas sino integrados en una lógica cultural que es fundamentalmente vivida" (Toren 1988: 713). Hobsbawm (1988: 4) señala que hay que diferenciar 'tradición' de 'costumbre'. La tradición es invariable, pero la costumbre es el motor y guía en las sociedades tradicionales. Esta no excluye la innovación y el cambio hasta cierto punto. La convención o la rutina no tienen una función ritual o simbólica significativa.

Por otra parte, en nuestros análisis reproducimos constantemente las propias categorías culturales enriquecidas con los aportes de los otros (Gow 1991; Strathern 1992).

¿Es posible construir una identidad que vaya más allá de lo fenomenológico? Especialmente para los grupos minoritarios, considero que es fundamental pasar a ser grupos étnicos para sí y no solamente en sí. La conciencia étnica no se reduce al aspecto biológico, o a las manifestaciones externas:

vestimenta, costumbres, artesanías, etc., que es lo que a veces se presenta hacia afuera (Bonfil 1987). La conciencia étnica se la adquiere en la diaria lucha por los objetivos comunes, en el tratamiento de los problemas sociales, económicos, políticos; en la lucha por la tierra, por ejemplo (Smith 1989). La conciencia étnica es resultado de la acción social, no depende solo de "lo de adentro" porque incluso lo de adentro depende de "lo de afuera". La imagen que proyectamos de nosotros mismos, depende en gran parte de lo que nosotros queremos y de lo que los de afuera esperan de nosotros.

¿Es posible conservar una identidad nacional manteniendo la diversidad étnica, la variedad lingüística, el pluralismo? En la práctica, esto resulta difícil, pero no imposible. Aunque el propio Estado cae, a veces, en ambigüedades (por un lado se afirma el pluralismo cultural y por otro lado se hace un llamado a la integración de una cultura nacional) con un poco de esfuerzo, se pueden superar los equívocos, conjugando las dos cosas. Las "subculturas" no pueden encasillarse o considerarse independientemente de la cultura hegemónica (nacional), ambas se interrelacionan y se enriquecen mutua-

mente, aunque, lógicamente, en situaciones asimétricas. El éxito está en saberse respetar y en saber articular las dos dimensiones, sin poner fronteras a los elementos culturales de los grupos humanos minoritarios, como se viene haciendo hasta el presente. Por ejemplo, pese a la implantación de la educación bilingüe, todavía en algunos países andinos, el habla materna es para uso oral, doméstico, íntimo, informal, y el español es la lengua de la escuela, formal, oficial y de uso escrito (Cfr. Hornberger 1987). Los proyectos del Estado en la educación bilingüe deben tener en cuenta no solo el aspecto político, sino además los asuntos prácticos, funcionales. El bilingüismo expresa cambio, dinamía, permite moverse en dos mundos diferentes: el de las relaciones comunales e intercomunales y el de las relaciones con la sociedad mayor; "las relaciones con los poderes del paisaje y con los poderes del Estado" (Harvey 1992: 245).

El discurso político puede ayudar a la cohesión del grupo, igual que el contacto con los de afuera, con otras culturas, puede servir para fortalecer la propia identidad, de buscar alternativas de "mirar hacia el futuro" con un proyecto propio (MacCallum 1990).

El estado puede verse en este sentido no como algo negativo sino como un agente positivo que contribuye al desarrollo de las comunidades. Por otra parte, el propio Estado hace demostraciones de que existe una identidad nacional, por lo menos como sociedad imaginada (Anderson 1983), olvidando las desigualdades, diferencias, para pensar únicamente en las similitudes en base a los símbolos nacionales. La ciudadanía unifica a la población; como ciudadanos, todos somos iguales ante el Estado, así lo declara la Constitución. Harvey (ms.) observa que las conmemoraciones cívicas se constituyen en verdaderos rituales. La gente se transforma en una colectividad nacional. El Estado se manifiesta al público y todos forman un todo.

En el caso ecuatoriano, más que en conmemoraciones cívicas o religiosas, más de una vez, hemos experimentado, el "sentimiento nacional" ante un grave peligro común, ya sea un conflicto bélico o un desastre natural.

En nuestra propia vida cotidiana aparece y reaparece el discurso nacionalista. Las identidades nacionales se construyen sobre este nacionalismo. Al mismo tiempo, cada persona interpreta estas cons-

trucciones, en donde tiene un papel determinante la memoria. Las interpretaciones no vienen de la nada. Están motivadas por las experiencias concretas mediadas por la dinámica del poder social y con la práctica que cada persona ha tenido para abrir esta dinámica. Es con respecto a esta memoria que también podemos hablar de un "encantamiento" que nos hace creer en el poder, en los héroes y en una identidad nacional.

El pedido de los indígenas de la declaratoria del Estado plurinacional y pluriétnico (Diario El Comercio, viernes 12 de junio de 1992: A-2) ha causado gran polémica, en parte porque parece que existe confusión en los conceptos de "nación" y "nacionalidades". Sánchez-Parga (1990: 86) indica que lo que puede y debería ser objeto de negociación es el ejercicio político no tanto sobre un determinado territorio en término de soberanía, factor consecutivo y no constitutivo de una nacionalidad, cuanto sobre un espacio social y referido a la autonomía política de un determinado grupo o sociedad dentro de su propio territorio; el reconocimiento de todo un derecho consuetudinario que regula la organización y relaciones sociales al interior del grupo étnico, así como

aquellos que éste mantiene con la sociedad nacional.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict
1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.
- BAKHTIN, M. y M. HOLQUIST ed.
1981 *The Dialogic imagination: Four essays by M.M. Bakhtin*. Austin: University of Texas Press.
- BONFIL BATALLA, Guillermo
1987 *México Profundo. Una civilización negada*. SEP/CIESAS, Secretaría de Educación Pública, Foro 2000
- DE LAURETIS, Teresa
1987 "The Technology of Gender", in *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington: Indiana University Press: 1-30
- FOUCALT, Michel
1990 "El sujeto y el poder", en *Política: Teoría y Métodos*: 87-110
- GLUCKMAN, Max
1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid.
- GOW, Peter
1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*, Oxford: Clarendon Press.
- 1991 "Drunken speech and the construc-

tion of meaning: bilingual competence in the Southern Peruvian Andes", in *Language in Society* 20: 1-36.

- MS *Peruvian Independence Day: Ritual, Memory and the Erasure of Narrative*.
- MS *The Presence and Absence of Speech in the Communication of Gender*.
- HILL, Jane and Kenneth HILL
1986 *Speaking Mexicano*, Tucson: University of Arizona Press.
- HOBBSAWM, Eric
1988 "Inventando Tradiciones", en *Historias* N° 19, México, D.F. 3-15.
- HORNBERGER, Nancy
1987 "Bilingual education success, but policy failure", in *Language in Society*, Vol. 16, N° 2: 205-225.
- 1990 "Language, Kinship and Politics in Amazonia", in *MAN*, Vol. 25, N° 3 pp. 412-33.
- NAJENSON, José Luis
1982 "Cultura, ideología y democio", en Francisco Rojas Aravena (ed). *América Latina: Ideología y Cul-*

tura, San José, Editorial EUNED: 51-82.

- SANCHEZ-PARGA, José
1989 *Faccionalismo, Organización y Proyecto Etnico en los Andes*. CAAP, Quito.
- 1990 *Etnia, poder y diferencia en los Andes Septentrionales*, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- SMITH, Gavin
1989 *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- STRATHERN, Marilyn
1992 *After Nature: English Kinship in the late Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAUSSIG, Michael
1992 *The Nervous System*, London: Routledge.
- TOREN, Cristina
1988 "Making the Present, Revealing the Past: The Mutability and Continuity of Tradition as Process", in *MAN* 23: 696-717.