

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2019-2021

Tesis para obtener el título de maestría de investigación en Antropología Visual

Tránsitos y negociaciones entre fronteras etno-raciales y culturales

en el Ecuador desde el año 2000

Vanessa Milena Terán Collantes

Asesora: María Fernanda Troya Gonzales

Lectores: Gioconda Herrera y Alex Schlenker

Quito, mayo de 2023

Dedicatoria

A mis familias, dadas y escogidas.

Índice de contenidos

Resumen	8
Agradecimientos	9
Introducción ¿En dónde exactamente me divido?	10
Capítulo 1. Contexto ecuatoriano y las categorías etno-raciales y culturales	15
1.1 Antecedentes.....	15
1.2 Desigualdades socioeconómicas en Ecuador y la región.....	18
1.3 Políticas de discriminación positiva	20
1.4 La necesidad de diferenciarnos, nombrarnos y contarnos	21
1.5 ¿De dónde eres? , ¿Quién eres?, ¿A dónde y quiénes perteneces?.....	24
1.6 El problema de la identidad.....	26
1.7 Representación, nuevos y viejos repertorios de categorías etno-raciales y culturales....	27
Capítulo 2. Fronteras, tránsitos e imágenes de las categorías etno-raciales y culturales.	32
2. 1 Identidad, identificación-es y pertenencia-s con las categorías etno-raciales	32
2.2 Paisajes étnicos, migración y fronteras	36
2.3 Normativización, performatividad y tránsitos de raza y género.....	46
2.4 Raza, visualidad y metodología.....	52
Capítulo 3. La materia fuera de lugar	57
3.1 Categorías de identificación etno-racial y cultural	57
3.2 Introducción de los colaboradores	58
3.3 Crear, mover, transitar y habitar las fronteras	59
3.4 Negociaciones colectivas, reconocimiento y derechos	83
3.5 Escapando (o no) cómo nos vemos.....	85
Capítulo 4. Preguntas Caminantes	104

4.1 Negociaciones fronterizas	104
4.2 Negociando las imágenes de las fronteras	111
4.3 Negociaciones del fenotipo y el parentesco	115
4.4 Negociaciones del Parentesco, la comunidad, y los signos diacríticos	119
4.5 Negociando el territorio y las pertenencias	124
Conclusiones	126
Referencias	129
Lista de Entrevistas	132

Lista de Ilustraciones

Gráficos

Gráfico 1.1 ¿En dónde exactamente me divido?.....	13
Gráfico 3.1. Árbol especulativo de ascendencia etno-racial y cultural Priscilla J.	61
Gráfico 3.2 Árbol especulativo de ascendencia etno-racial y cultural de Andrea E.	65
Gráfico 3.3 Árbol especulativo de ascendencia etno-racial y cultural de Charlie C.	67
Gráfico 3.4 Árbol especulativo de ascendencia etno-racial y cultural de Liz C.	69
Gráfico 3.5 Árbol especulativo de ascendencia etno-racial y cultural de Santiago M.	70
Gráfico 3.6 Árbol especulativo de ascendencia etno-racial y cultural de Tamia V.	74
Gráfico 4.1 de criterios etno-raciales y culturales 1.	106
Gráfico 4.2 de criterios etno-raciales y culturales 2.	106
Gráfico 4.3 de criterios etno-raciales y culturales 3.	107
Gráfico 4.4 de criterios etno-raciales y culturales 4.	107
Gráfico 4.5 Tránsitos y negociaciones de fronteras.	109
Gráfico 4.6 Tabla de todos de piel Pantone.	112

Fotos

Foto 3.1. Fotografías de archivo familiar de Ana N.	86
Foto 3.2. Fotografías producidas de Ana N.	87
Foto 3.3. Fotografías producidas de Ana N.	88
Foto 3.4. Fotografías de archivo familiar de Andrea E.	89
Foto 3.5. Fotografías de archivo familiar de Charlie C.	90
Foto 3.6. Fotografías de archivo familiar de Liz C. (Padres)	91
Foto 3.7. Fotografías de archivo familiar de Jessenia P.	93

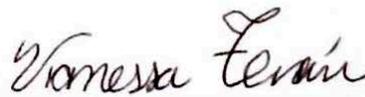
Foto 3.8. Fotografías producidas de Jessenia P.....	94
Foto 3.9. Fotografías producidas de Jessenia P.....	95
Foto 3.10. Fotografías producidas de Jessenia P.....	97
Foto 3.11. Fotografías de archivo familiar de Tamia V. Registro de entrevista.....	98
Foto 3.12. Fotografía de archivo publicada en el grupo Otavaleños en el Mundo de Tamia V.	99
Foto 3.13. Fotografías producidas de Santy B.	100
Foto 3.14. Fotografías producidas de Santy B.	101
Foto 3.15. Fotografías producidas de Santy B.	102

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Vanessa Milena Terán Collantes, autor-a de la tesis titulada Tránsitos y negociaciones entre fronteras etno-raciales y culturales en el Ecuador desde el año 2000 declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Antropología Visual concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, mayo de 2023.



Firma

Vanessa Milena Terán Collantes

Resumen

La raza, la etnia y la cultura son categorías de identificación socialmente construidas, distintas pero articuladas. A partir de la colaboración con doce interlocutores, esta investigación reflexiona sobre las condiciones y criterios con los que las fronteras de categorías etno-raciales y culturales como indígena, mestizo, blanco, negro, afroecuatoriano/afrodescendiente, mulato, montubio y otras, son definidas, transitadas, desafiadas y habitadas en el Ecuador desde el año 2000.

A partir de testimonios y ejercicios interdisciplinarios, y enmarcados dentro de este tiempo-espacio específico nos preguntamos cómo fenómenos como la migración y el multiculturalismo han influenciado las fronteras etno-raciales y culturales. También, cómo estas categorías se relacionan con otras como el género, clase, nacionalidad, orientación sexual al igual que otros criterios como el parentesco y territorio. Y por último ¿cuál es el rol que tiene la imagen (ya sean físicas o mentales) en crear y desafiar estas categorías. Las similitudes y contrastes de las experiencias y argumentos que los interlocutores usan para narrar y de alguna forma, justificar su forma de identificación nos revela que estas categorías son contextuales y no ontológicas, han cambiado durante el tiempo, durante la vida de los individuos y dependen de los espacios que habitan y sus relaciones.

Agradecimientos

Quiero agradecer a mi familia, dada y escogida, por el apoyo que siempre me dan, especialmente a mis padres. A Ana, Priscila, Andrea, Charlie, Liz, Jessenia, Tamia, Santiago B, Johana, Milly, Santiago M, Ugo e Hipatia que compartieron sus historias y reflexiones conmigo. También, un agradecimiento especial a Inkarri, Maggy, Ana, Charlie y Josue que siempre estuvieron dispuestos a escuchar mis dudas, certezas, entusiasmos y frustraciones. A Marcia que me ayudó a descubrir años atrás, que las fronteras me marcan, asustan y fascinan de formas que aún estoy descubriendo.

Introducción ¿En dónde exactamente me divido?

Las categorías de raza y etnia han tenido un rol fundamental en la historia de Latinoamérica y en realidad, del mundo. Han influenciado las relaciones sociales entre personas y también frente a instituciones, como la iglesia, la colonia y el estado (Wade 2000, 7). Sin embargo, estas nociones al ser culturalmente construidas han pasado por una serie de transformaciones y usos dependientes de su contexto histórico y político. Es decir, ni la raza ni la etnia son términos aislados ni objetivos. Marisol de la Cadena afirma que “La raza es siempre una categoría culturalmente producida, lo que quiere decir que los fundamentos históricos y materiales de sus significados son específicos” (De la Cadena 2004, 15). Son términos que se afirman, construyen, articulan, desafían y transitan en relación a otros como el género, la clase, el oficio, y las relaciones geográficas. Desde este posicionamiento me pregunto ¿Cómo se han formado y transgredido las fronteras de categorías etno-raciales y culturales en el Ecuador desde el año 2000?

El interés en este tema parte de mi experiencia personal como mestiza nacida en los años 90. En la escuela me enseñaron que ser mestiza significaba ser mitad indígena y mitad española. Ahora me pregunto ¿En dónde exactamente me divido? En la escuela y colegio “nos” hacían ir con ropa “tradicional” para bailar danzas “tradicionales” y “recordar” nuestras “raíces” indígenas a “nosotros” los “mestizos”. La práctica revela un sentir indigenista en el que se presenta el mestizaje como una propuesta identitaria con un pasado indígena ancestral romantizado y la mirada puesta en un futuro blanco/español/occidental. Por otro lado, mis padres crecieron identificándose como blancos, pero a partir del censo del 2010 (según lo que el censista les informó) *devinieron* mestizos ¿En qué contexto fueron ellos blancos? ¿En qué contexto somos, los tres, mestizos?

Yo soy más blanca que mi papá y más oscura que mi mamá. Mi mamá nació en Guayaquil y mi papá en Quito. Ambos nacieron en 1953. Mi madre tiene ojos verdes, mi papá no, yo tampoco. En una entrevista, mi papá dice que eran bien pobres y aclara que todos eran bien pobres en esa época. También, aclara que en esa época “todos eran blancos (excepto los indígenas)”. Dice que “no existían muchos mestizos, que el mestizo era tal vez el indígena que se cortaba el pelo, que ya no usaba la ropa tradicional o migraba a la ciudad”. Es decir que ya no era “indígena-indígena”. También me dijo que no me olvide que hay grados de mestizaje. Dice: “Por ejemplo, tu mamá es mestiza con las justas. Yo sí soy más mestizo,

como justo en el medio”. Entonces, antes del 2010 mi mamá era más blanca que mi papá aunque los dos se auto identificaban e identificaban al otro como blanco. Es decir, si bien ahora mi mamá es menos mestiza que mi papá, los dos son mestizos. Bajo esa lógica, yo soy entonces, más mestiza que mi mamá y menos mestiza que mi papá. En ese sentido las formas de identificación raciales, étnicas y culturales son un espectro.

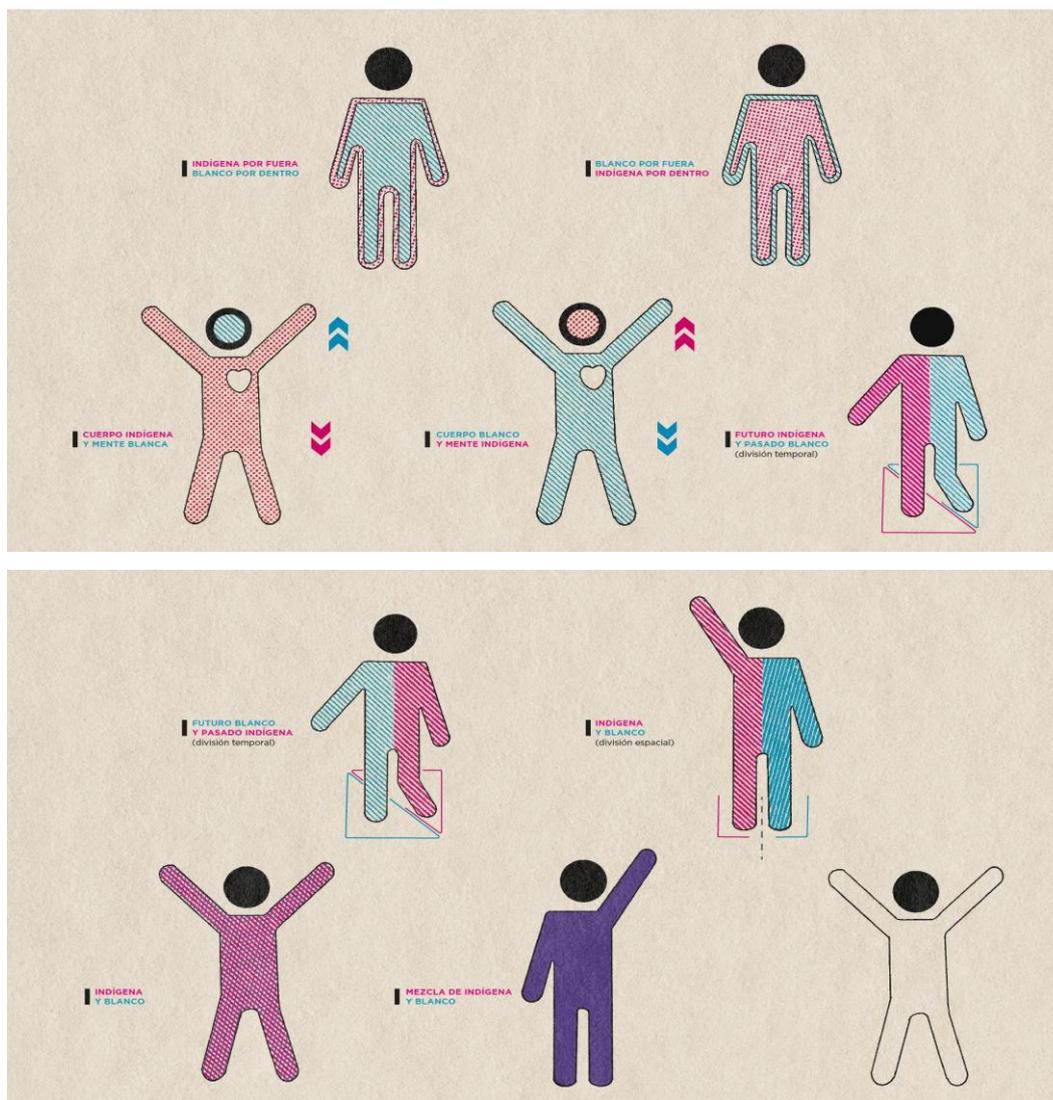
En el 2010, yo estudiaba en la UDLA (Universidad de las Américas). Ahí conocí a un ex novio, Santiago M. En algún momento, y con un cierto orgullo, desdén y mofa al mismo tiempo dijo que él pertenecía a la “crema y nata de la sociedad quiteña” a los de “sangre azul”, “de un círculo exclusivo”. Argumento principalmente basado en los apellidos que hereda del lado de su mamá. En una entrevista, él mencionó que este grupo les gusta escuchar sevillanas, y celebran la herencia española. Dice “No son blancos por no ser mestizos (racialmente), son blancos por ser exclusivos, por pertenecer a una élite”. El también aclara que se identifica racialmente como mestizo pero culturalmente como blanco. Dice, que esta élite no solo tiene que ver con el poder económico sino con el poder social. El poseer capital económico es común pero no garantiza el acceso al círculo, éste se basaría más en relaciones de parentesco, en apellidos.

Eventualmente conocí a su abuela, una mujer graciosa que muy amablemente me preguntó cuáles eran mis apellidos. A lo que respondí: Apellido 1: Terán -Apellido 2:Collantes A lo que respondió: ¿Y qué más? A lo que respondí: De lado de mi padre Apellido 3: Caicedo y de mi madre Apellido 4: Ubilla. A lo que respondió: ¿Y qué más? A lo que respondí: De mi lado de mi padre no me acuerdo, pero del lado de mi madre, Apellido 5: Chiriboga. Esté último pareció que la alivió y dejó de preguntar. Ahora, si bien no puedo afirmar que su fuerte interés de conocer mis apellidos estaba específicamente ligado con un intento de identificarme dentro de categorías étnico o raciales, creo que sí tenía que ver con saber si era o no parte del círculo exclusivo al que ellos pertenecen y que de acuerdo a mi ex es constitutivo de lo que significa para él, la identidad blanca en el contexto nacional. Y en ese sentido, al no ser parte de ese círculo, no tener esos apellidos, me imagino que ella, al igual que el censista, no hubiera identificado a mis padres o a mí como blancos.

El color de piel ha sido otro marcador importante dentro de cómo he experimentado la diferencia. Como mencioné antes, yo soy más blanca que mi papá y más oscura que mi mamá. En sus palabras, yo soy “trigueña”. Sin embargo, cuando empecé a trabajar con la comunidad Kichwa en Estados Unidos documentando la celebración de los “Raymis”, no

creían que era ecuatoriana y me dijeron que pensaron que era “gringuita” o “argentina” porque soy “blanca”. Al mismo tiempo, el contraste con los “gringos-gringos” permitió otras formas de asociación desde categorías como “andinos”, “ecuatorianos” o “migrantes”. Otros marcadores importantes son las relaciones culturales y geográficas, durante mis años viviendo en Estados Unidos, los “gringos” jamás me identificaron como “mestiza”, sino como “latina”. Sin embargo, cuando trabajé junto a miembros de la nación Lakota documentando la resistencia de Standing Rock en contra de la construcción del oleoducto “DAPL”, y supieron que era del Ecuador, me recibieron como un otro *menos* otro, porque identificaban que yo también era “indígena”. Uno de ellos afirmó: “todos los de latinoamérica son indígenas”. Por último, cuándo he ido a celebrar el Inti Raymi en Imbabura, soy una “mishu”. Durante estas experiencias veo que ni la lectura de mi color de la piel, ni mi categoría étnica o racial son objetivas, sino construidas a partir del contexto espacio-tiempo donde estoy y según los ojos del juez de turno. Entonces, me pregunto ¿En qué contextos y circunstancias se crean y transitan estas fronteras? Y específicamente en función de esta investigación me pregunto, ¿Cómo se han formado y transgredido las fronteras de categorías etno-raciales y culturales en el Ecuador desde el año 2000. También, ¿Cómo las representaciones e imágenes influyen en la construcción de los imaginarios en la creación y transgresión de estas fronteras etno-raciales y culturales?

Gráfico 1.1 ¿En dónde exactamente me divido?



Elaborado por Fernando Sarmiento con información del trabajo de campo.

En función de reflexionar sobre estas preguntas revisamos en el primer capítulo el contexto en el que estos tránsitos y negociaciones de categorías etno-raciales y culturales han tomado lugar en el Ecuador en las últimas décadas. En ese sentido, miramos en qué formas y dónde existen estas categorías. Por ejemplo, se comparó cómo el lugar de estas ha cambiado en las tres últimas constituciones prestando especial atención a la Constitución del 2008 que está vigente, y a las formas en las que se han regido los censos de población. Así mismo, reflexionamos sobre cómo los fenómenos de migración han marcado a la sociedad ecuatoriana desde el 2000, y también, cómo las políticas multiculturales y acuerdos

internacionales han tenido consecuencias particulares dentro del contexto. Por último se revisa de qué formas se han perpetuado y desafiando los estereotipos de categorías etno-raciales y culturales en la política, medios, y arte. También, profundizaré más sobre las preguntas y objetivos de la investigación al final del capítulo uno.

En el segundo capítulo hacemos una revisión teórica de los conceptos de las categorías etno-raciales y culturales y sus tránsitos. Se revisa cómo estos están articulados con otras categorías como las de género, clase, religión, nacionalidad, entre otros. También se reflexiona sobre los tipos de tránsitos que existen tomando como referencia los tránsitos de género. Finalmente, se reflexiona sobre el rol de la imagen y representación en la creación y transgresión de las fronteras de categorías etno-raciales y culturales.

En el tercer capítulo se describe el trabajo de campo que constó principalmente de entrevistas y fue complementado con ejercicios interdisciplinarios con trece interlocutores. A partir de su experiencias, narraciones y memorias estudiamos las formas en que ellos y ellas argumentan sus formas de identificación etno-racial y cultural, y las formas en que éstas desafían formas tradicionales de definición o cómo ellos han transitado estas categorías y en qué contextos. En este capítulo se presta especial atención a la relación de las imágenes mentales y físicas que crean, reproducen y desafían estas categorías. Este es el espacio donde, yo como investigadora, los interlocutores y también ustedes los lectores son confrontados con las formas en las que creemos que se “ven” y “definen” las categorías como indígena, afroecuatoriano /afrodescendiente, negro, mulato, mestizo, blanco, montubio y otras.

Por último, en el cuarto capítulo articulamos los aportes teóricos que han sustentado estas reflexiones con los hallazgos de las entrevistas y ejercicios que realizamos con los interlocutores. En ese sentido, sustentamos la premisa que mueve a esta investigación, que es que las categorías etno-raciales y culturales no son categorías fijas ni esenciales, no son cualidades que definen lo que uno y otro “son” sino que estas identificaciones son marcadas por procesos, experiencias y relaciones cambiantes y contextuales. Esta investigación se realizó principalmente entre mediados del 2020 y el 2021. Por esta razón gran parte del trabajo de campo se realizó de forma virtual debido a la pandemia del COVID 19. En los casos que fue posible, conversamos con los interlocutores de forma personal y realizamos ejercicios de representación por medio de la fotografía y también fotoelicitaciones donde se exploró el rol de la memoria y las tecnologías visuales en relación a las categorías etno-raciales y culturales.

Capítulo 1. Contexto ecuatoriano y las categorías etno-raciales y culturales

1.1 Antecedentes

Si partimos diciendo que la raza, y por tanto sus categorías relacionadas, son socialmente construidas y se deben a contextos específicos, es necesario entonces describir cuál es el contexto político y cultural que caracteriza el corte espacial y temporal de la investigación, misma que se enfoca en Ecuador desde el año 2000. Vamos a resaltar de éste, 1. La aplicación de políticas multiculturales, muchas que se basan en la Constitución de Montecristi del 2008. 2. Los fenómenos de migración que se han desarrollado tanto a nivel nacional, específicamente el movimiento campo-ciudad y también las migraciones al extranjero, especialmente a países como España, Italia y Estados Unidos a partir de la crisis económica del 2000.

En este contexto, nos preguntamos: ¿En qué situaciones y para qué se vuelve necesario explicitar una identificación con una categoría étnico, racial y cultural? En función de abordar este cuestionamiento hemos revisado la formulación de preguntas de los últimos censos de población, sus resultados y los cambios en relación con las reformas constitucionales, y cómo éstas se ven reflejadas en políticas particulares de acción afirmativa en instituciones tanto públicas como privadas. También, nos preguntamos en qué formas se han afirmado, creado y desafiado las representaciones de distintas categorías etno-raciales y culturales.

De manera general, se puede decir que la influencia multicultural en la Constitución del Ecuador dio como resultado el reconocimiento y posteriormente la celebración de la diferencia en la Carta Magna del país. Estas políticas, han sido criticadas por mantener posturas folkloristas y esencialistas de la cultura que no necesariamente han dado como resultado una transformación estructural (Assies 2005, 3). En ese sentido, abordamos el análisis de los cambios, progresos y derechos constitucionales que han ganado grupos históricamente excluidos especialmente en las últimas dos Constituciones (1998/ 2008) tomando en cuenta las limitaciones de estas políticas y sin negar que el racismo y la discriminación étnica continúan estando presentes en la sociedad ecuatoriana. Sin embargo, vemos a estas legislaciones como “nuevas reglas del juego” que han influido en cómo el estado, los movimientos sociales y los individuos ejercen poder y agencia.

Las Constituciones de 1978, 1998 y 2008 presentan cambios relevantes como las

características que le atribuyen al Estado ecuatoriano, sus funciones, idiomas oficiales, entre otros. El Art 1 de la constitución de 1978 establece que: “El Ecuador es un Estado soberano independiente, democrático y unitario. Su gobierno es republicano, electivo, responsable y alternativo. La soberanía radica en el pueblo que la ejerce por los órganos del poder público. El idioma oficial es el castellano. Se reconocen el quichua y demás lenguas aborígenes como integrantes de la cultura nacional (...)”. También agrega en el Art. 2 que “ la función primordial del Estado es fortalecer la unidad nacional, asegurar la vigencia de los derechos fundamentales del hombre y promover el progreso económico, social y cultural de sus habitantes”. A diferencia de ésta, la Constitución de 1998 reconoce explícitamente a los grupos étnicos y añade en su Art. 1 las características “pluricultural, multiétnico y laico” y agrega: “El Estado respeta y estimula el desarrollo de todas las lenguas de los ecuatorianos. El castellano es el idioma oficial. El quichua, el shuar y los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas, en los términos que fija la ley”. También, garantiza el derecho a la identidad (Art 23), la educación intercultural bilingüe (Art 69) y se ganan derechos colectivos (Art 84) en los que se resalta el derecho de desarrollar y promover expresiones culturales y lingüísticas, el derecho de conservar tierras comunitarias que caracteriza de “inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública”. Agrega que estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial y afirma el derecho a consulta sobre el uso de las mismas.

La Constitución del 2008, conocida como la Constitución de Montecristi, que se encuentra vigente, presentó nuevos aportes en este campo pues no sólo declara una tolerancia frente a la diferencia cultural sino que la celebra y asume una responsabilidad en promoverla y resguardarla: el Art 1. declara que “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada (...)”. En el Art. 2 declara: “El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso”. Los deberes primordiales del Estado descritos en el Art 3 también son modificados y se agrega: “fortalecer la unidad nacional en la diversidad”. En el Cap 2 sección 4 se ratifican los avances de la Constitución de 1998 donde se describe el derecho a tener una identidad y expresiones culturales propias.

En el Art 21 se agrega el derecho a la autoidentificación: “Las personas tienen derecho a construir y mantener su propia identidad cultural, a decidir sobre su pertenencia a una o varias comunidades culturales y expresar dichas elecciones; a la libertad estética; a conocer la memoria histórica de sus culturas y acceder a su patrimonio cultural; a difundir sus propias expresiones culturales y tener acceso a expresiones culturales diversas”.

Esta Constitución extiende los derechos colectivos presentes en la Constitución de 1998. En el Art 56 ahora titulado “Derechos de las Comunidades, Pueblos y Nacionalidades” reconoce explícitamente la diversidad étnica y cultural, y afirma: “Las comunidades, pueblos, y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible”. En el inciso 3, agrega su derecho a: “El reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación”. Se reafirman los derechos a la propiedad del territorio definiéndolos como “inalienables, inembargables e indivisibles” como tierras “exentas del pago de tasas e impuestos”. En el inciso 7 agrega que la intervención del Estado debe ser posterior a una consulta “previa libre e informada”. Aparte, en el Art.71 se declaran derechos de la Pacha Mama o la naturaleza. Estos artículos han sido especialmente relevantes en luchas de varias comunidades (Kichwa Sarayaku, Waorani, Shuar, entre otras) en relación a la defensa del territorio frente a las industrias extractivistas. Por otro lado, se expande el derecho de los pueblos y nacionalidades al “ejercicio de la autoridad” y “Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales” (Constitución del Ecuador 1998, 10-1). Aparte de declarar el derecho de estos grupos a mantener y desarrollar su patrimonio cultural, impulsar el uso de vestimentas y símbolos identitarios, el Estado afirma que proveerá los recursos necesarios para este propósito. En el Art.17 también se garantiza que “El Estado fomentará la pluralidad y la diversidad en la comunicación”. Es decir, que asignará frecuencias de radio, televisión, acceso a bandas libres buscando la igualdad de condiciones y buscará fortalecer los medios de comunicación públicos, privados y comunitarios.

En las tres constituciones existen artículos donde se condena las expresiones de racismo. Sin embargo, como pudimos ver, por lo menos en materia de derecho, los reconocimientos, garantías constitucionales y deberes del Estado respecto a los distintos grupos étnicos del país se ampliaron significativamente en las Constituciones del 1998 y 2008. Por ejemplo, en la de

1978 el deber del Estado era promover la unidad nacional, lo cual responde a la propuesta de identidad nacional homogeneizadora de la época centrada en el mestizaje (Silva 2004). En la presente Constitución se afirma que el objetivo es el de “fortalecer la unidad en la diferencia”. En ese sentido, el reconocimiento y celebración de la diferencia reafirma la pertenencia de los pueblos y nacionalidades al Estado ecuatoriano. Reconoce vías legales para la asignación y protección de un territorio, potestad (condicionada) sobre el mismo y sus recursos, y el derecho a ejercer una justicia propia. El Estado, se compromete a fomentar y ejecutar acciones afirmativas para garantizar una igualdad de oportunidades, en el Art. 11, numeral 2 se afirma: “El Estado adoptará medidas de acción afirmativa que promuevan la igualdad real a favor de los titulares de derechos que se encuentren en situación de desigualdad”.

1.2 Desigualdades socioeconómicas en Ecuador y la región

En función de entender el rol que tienen estas medidas de acción afirmativa o discriminación positiva en la sociedad ecuatoriana, es necesario también identificar las formas de desigualdad basadas en identidad étnica que se han dado y aún están presentes. En un informe del Banco Mundial titulado Proyecto de Red de Protección Social en Ecuador (P167416) Evaluación Social emitido el 26 de Febrero del 2019, se presentan distintos estudios en relación a la pobreza, desnutrición y nivel de educación de la población. Acorde a la Encuesta Nacional Empleo, Desempleo y Subempleo (ENEMDU) “Los indígenas ecuatorianos y afroecuatorianos son más pobres y tienen menos acceso a los servicios que otros grupos sociales” (Banco Mundial 2018b). El reporte reconoce los avances que se han hecho durante las últimas dos décadas. Sin embargo, el informe continúa revelando brechas importantes. Por ejemplo, según los datos, en el 2007 la tasa de pobreza de afroecuatorianos fue del 52 % y la de grupos indígenas de 63 %. En el 2017, estos porcentajes se redujeron. En el caso de los afroecuatorianos esta pasó a ser de un 26% y en el caso de la población indígena de un 54 %. (Banco Mundial 2019, 7).

Sin embargo, a nivel regional el estudio del Panorama Social de América Latina de la CEPAL 2020 afirma que según investigaciones realizadas en el 2019 en 9 países de la región, incluido el Ecuador, “la tasa de pobreza de las personas indígenas ascendió al 46,7% y la de pobreza extrema al 17,3%, equivalentes al doble (2,1 veces) y el triple (3,1 veces) de las respectivas tasas para la población no indígena ni afrodescendiente (...) Asimismo, los niveles de pobreza y pobreza extrema de la población afrodescendiente superan en gran medida los

correspondientes a la población no indígena ni afrodescendiente en el grupo de seis países que incluyen esta característica, pues las tasas entre los afrodescendientes son aproximadamente un 60% mayores que las de la población no indígena ni afrodescendiente” (CEPAL 2020, 61). El estudio, aparte de presentar una perspectiva no nacional sino regional de los índices de pobreza y pobreza extrema, afirma que estas desigualdades son estructurales.

La crisis económica y la pandemia de COVID 19 sin duda han alterado significativamente las cifras tanto regionales como nacionales, ya que los índices de pobreza generales se han elevado. Una investigación de la fundación Donum titulada “COVID-19: la tragedia de los pobres. Entre crisis, sindemia y otros males” escrita por John Cajas Guijarro (2021, 67) afirma que la crisis Covid 19 ha afectado dramáticamente las desigualdades ya existentes en el Ecuador. Agrega, que Ecuador es uno de los países de la región, junto a Honduras y México, en los que hubo un mayor aumento de la pobreza extrema. Por otro lado, en una nota de la BBC “Covid-19 en América Latina: los países donde más aumentó la pobreza extrema durante la pandemia (y los dos donde insólitamente bajó)” del 2021 se detalla que la pobreza extrema en Ecuador incremento del 7, 6% al 12,8 %. También se afirma que en relación a la pobreza el Ecuador sufrió un retroceso de una década.

Respecto a la educación se afirma que el porcentaje de educación secundaria en la población indígena pasó del 29% en el 2007 al 58 % en el 2017, y del 33 % al 61 % en la población afroecuatoriana. La crisis del COVID 19 también ha tenido una incidencia directa en el acceso a la educación que se ha tornado a la virtualidad. “Según Unicef, sólo el 37% de los hogares en Ecuador tiene conexión a internet, lo que significa que 6 de cada 10 niños y niñas no pueden continuar sus estudios a través de estas modalidades. La situación es más grave para los niños de zonas rurales, donde solo 16% de los hogares tiene conectividad o acceso a recursos tecnológicos” (Colectivo Fluxus Foto en GK 2020). En ese sentido, las consecuencias de la crisis del Covid 19 se ven directamente en el incremento de los índices de pobreza y pobreza extrema y también se verán a corto, mediano y largo plazo al afectar derechos como el acceso a la educación. Estas entonces incrementan las desigualdades que ya existían en relación a categorías de raza y etnia, género y ruralidad.

Se afirma que la tasa de analfabetismo es cuatro veces mayor en las poblaciones indígenas que en las poblaciones no indígenas. El estudio del Banco Mundial también identifica niveles de desnutrición crónica en la población indígena (Banco Mundial 2019, 8). Sin embargo, las poblaciones indígenas tienen mejores tasas de empleo aunque sea en el sector informal, esta

es una característica del 81% de la población indígena empleada y se relaciona con la vinculación de la población con las actividades agrícolas (Banco Mundial 2019, 7). En relación al mercado laboral también es evidente una brecha salarial. Se cita una investigación del 2012 que evidenció que “En 2012, los trabajadores rurales indígenas ganaban un 11,4 por ciento menos que los trabajadores rurales no indígenas. Además, entre un tercio y la mitad de la brecha entre los mestizos y las minorías étnicas (es decir, indígenas y afrodescendientes) se debe a la falta de acceso de estos últimos a cargos ejecutivos o administrativos (Banco Mundial, 2018b, 2019, 8).

Este estudio reciente señala las desigualdades estructurales que evidencian la necesidad de la creación de acciones afirmativas o discriminación positiva que se aplican desde los campos de la educación, comunicación, trabajo y salud. Estas se rigen primero por la Constitución del Ecuador, pero también por tratados internacionales como la Declaración de Durban de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las formas conexas de Intolerancia (2001) y su programa de Acción; leyes nacionales como la Ley orgánica de educación superior (LOES), La Ley Orgánica de Servicio Público (LOSEP), El Plan Nacional Para el Buen Vivir, El Plan de desarrollo Toda Una Vida y el Plan Plurinacional para eliminar la discriminación racial, y la exclusión étnica y cultural. Muchas de éstas abordan también acciones afirmativas en relación al género, orientación sexual, discapacidades y situación de movilidad humana. Sin embargo, para adentrarnos en el tema de la presente investigación resaltaremos aquellas políticas públicas que están relacionadas con los grupos étnicos que han sido identificados como minorías, o como parte de los grupos de atención prioritaria y vulnerabilidad.

1.3 Políticas de discriminación positiva

En el sector de la educación, la LOES establece en el título cuarto, capítulo primero, Art 71. el principio de igualdad de oportunidades y dice que éste consiste en “garantizar a todos los actores del Sistema de Educación Superior las mismas posibilidades en el acceso, permanencia, movilidad y egreso del sistema, sin discriminación de género, credo, orientación sexual, etnia, cultura, preferencia política, condición socioeconómica, de movilidad o discapacidad” (LOES 2010, 32). El Art. 74 también agrega una política de cuotas que afirma “Las instituciones de educación superior instrumentarán de manera obligatoria políticas de cuotas a favor del ingreso al sistema superior de grupos históricamente excluidos o

discriminados. Las políticas de cuotas serán establecidas por el órgano rector de la política pública de educación superior”. En el Art. 77 se establecen los criterios y requerimientos de becas y ayudas económicas que deben representar por lo menos el 10% del alumnado. Cómo beneficiarios se establece que serán “quienes no cuenten con recursos económicos suficientes, los estudiantes regulares con alto promedio y distinción académica o artística, los deportistas de alto rendimiento que representen al país en eventos internacionales, las personas con discapacidad y las pertenecientes a pueblos y nacionalidades del Ecuador, ciudadanos ecuatorianos en el exterior, migrantes retornados o deportados a condición de que acrediten niveles de rendimiento académico regulados por cada institución” (LOES 2010, 33-4). Por otro lado, el Art. 81 afirma que se deben adoptar “medidas de acción afirmativa que promuevan la igualdad real en favor de las y los titulares de derechos que se encuentren en situaciones de desigualdad o vulnerabilidad” (LOES 2010, 36). Por último el Art. 86 determina las atribuciones que deben ejercer las instituciones para promover el bienestar en las mismas. Entre ellas nombran el “Generar proyectos y programas para promover la integración de población históricamente excluida y discriminada y promover la convivencia intercultural” (LOES 2010, 38).

En el campo laboral la LOSEP en el Art. 5 afirma que las instituciones públicas sujetas a esta Ley garantizarán que los procesos de selección e incorporación al servicio público, promuevan políticas afirmativas de inclusión de grupos de atención prioritaria, la interculturalidad y, la presencia paritaria de hombres y mujeres en los cargos de nominación y designación. En el Art. 65 rectifica que el ingreso a puestos públicos se hará sin discriminación alguna y también agrega que el Ministerio de Trabajo deberá implementar normas para facilitar la inserción laboral de comunidades, pueblos, nacionalidades y personas con discapacidad. Estas disposiciones también son ejecutadas por medio de la ejecución de concursos de mérito y oposición que responden al Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural y la LOSEP para la delegación de plazas de trabajo público y que adjudican número determinado de puntaje a las personas que se auto identifiquen como indígena, afro ecuatoriano o montubio” (Costales 2017, 26).

1.4 La necesidad de diferenciarnos, nombrarnos y contarnos

Es necesario también explicitar que estas legislaciones y planes nacionales que han sido desarrollados con el objetivo de eliminar la desigualdad social y formas de discriminación,

dependen en gran medida de herramientas como las estadísticas y los censos. En el texto *Evolución de las variables investigadas en los censos de población y vivienda del Ecuador 1950, 1962, 1974, 1982, 1990, 2001, y 2010* publicado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) se afirma que el objetivo de los censos es de “Dotar de información sobre la magnitud, estructura, distribución de la población y de sus características económicas, sociales y demográficas que sirva de base para la elaboración de planes generales de desarrollo y la formulación de programas y proyectos a cargo de organismos de los sectores público y privado” (...) Otro objetivo es el de generar “una adecuada identificación de los diferentes grupos étnicos en el país y el de conocer la cuantía y sentido de los flujos migratorios” (INEC, 10). En el texto *Ecuador, Evolución de la población por etnia en el periodo 1990-2010* (C. Amores y J. Sandoval) los autores afirman: “El proceso de inclusión de una variable relacionada con la identidad cultural de los ciudadanos responde a una estrategia política de visibilización de la realidad económica y social de los afrodescendientes, indígenas, mestizos, y blancos principalmente. Se trata de una herramienta para combatir el racismo y la discriminación expresada en las desigualdades sociales acentuadas por etnicidad o condición socio racial de los pueblos” (INEC, 8). Es decir que los resultados de los censos son relevantes ya que los datos poblacionales y los marcadores de vivienda y pobreza influyen en los planes, presupuestos y políticas estatales previamente discutidos.

El análisis de los censos nos puede mostrar también los criterios usados para definir la diferencia, los distintos cambios de población de uno u otro grupo y la incorporación de nuevas categorías oficiales durante la historia. Por ejemplo, el primer censo de población en el Ecuador tuvo lugar en el año 1950. En éste se incluyeron varias preguntas de las cuales resaltó el lugar de nacimiento, la nacionalidad, y la lengua. Esta última es considerada como marcador étnico. Se preguntó: “¿Qué lengua habla ordinariamente en el seno de su familia? Anote quechua, castellano, inglés, francés, alemán etc.” “¿Qué otra lengua habla con facilidad? Anote la que responda el censado por ej. Quechua, inglés, francés, alemán, etc”. Los censos de los años 1962, 1974, 1982 no incluyeron ninguna pregunta en referencia a la lengua hasta el V censo de población y IV de vivienda llevado a cabo en el año 1990. Este preguntó “¿Qué lengua hablan habitualmente entre los miembros de este hogar? Lengua nativa (especificar) , Español y lengua extranjera (especificar)”.

Recién en el VI Censo de población y V de vivienda, el censo incorpora preguntas sobre identificación con categorías étnico y raciales. Este preguntó, “Cómo se considera: ¿Indígena,

negro (afroecuatoriano), mestizo, mulato, blanco y otro?” Si la respuesta era indígena, se podía especificar a qué nacionalidad indígena o pueblo indígena pertenecía el censado. El interés sobre la lengua se mantiene, dice “¿Cuál es el idioma o lengua que habla? Sólo Español, Sólo Lengua Nativa, Sólo Idioma Extranjero, Español y Lengua Nativa, Otro”. Y si se respondió que se habla lengua nativa existía la posibilidad de especificar cuál. Por último, en el VII Censo de población y VI de vivienda llevado a cabo en el año 2010 se pregunta: “¿Cómo se identifica (...) según su cultura y costumbres: 1. Indígena? (Se puede especificar a qué nacionalidad o pueblo indígena se pertenece) 2. Afroecuatoriano/a Afrodescendiente? 3. Negro/a 4. Mulato/a? 5. Montubio/a? 6. Mestizo/a? 7. Blanco/a? 8. Otro/a. Podemos notar que gracias a la Constitución del 2008 se incorpora la categoría de Montubio/a y también que las categorías de Negro/a y Afroecuatoriano/a y Afrodescendiente coexistían. Por otro lado, se incorporó la pregunta Núm. 14 sobre la lengua dentro de la historia familiar. “¿El papá y mamá de (...) qué idioma (...) ó lengua(s) habla (ba) habitualmente?” Y se reformuló la pregunta 15. “¿Qué idioma (s) ó lengua(s) habla (...) 1. Indígena- ¿Cuál es el idioma o lengua indígena que habla (...)? 2. Castellano/Español 3. Extranjero? 4. No habla? ”.

Amores y Sandoval (2012, 3) en el estudio antes citado, comparan los registros de un censo de la Real Audiencia de Quito de 1846 donde, teniendo como marcador de diferencia la vestimenta e idioma, se determina que el 51 % de la población es indígena. Por otro lado, como vimos, en el censo de 1950, teniendo como marcador solamente la lengua, los resultados apuntaron a que solamente el 13,5 % de la población era indígena. En el 2001 este porcentaje decrece a 6,83 %. Sin embargo, en el 2010 sube al 7% al igual que los porcentajes en relación a las categorías negros, afroecuatorianos y mulatos que suman 7,2 %. A esto hay que incluir el 7% de la población montubia que no constaba en ningún otro censo previo. Esto resultó también en una reducción del porcentaje de la población mestiza que pasó del 77,42% en el censo del 2001 a 71,99% en el 2010. El porcentaje de población blanca pasó del 10,46% en el 2001 al 6,06% en el 2010. Según Amores y Sandoval (2012, 13) estas modificaciones se dan en parte debido a una campaña nacional que promovió la auto identificación étnica por parte de instituciones estatales como la Oficina del Estado para los indígenas (CODENPE), la Comisión Nacional de estadísticas para pueblos indígenas y afroecuatorianos (CONEPIA) y la CODAE (Corporación de desarrollo afroecuatoriana) y movimientos sociales.

Cómo se mencionó anteriormente, uno de los objetivos de los censos es identificar la distribución de la población y dentro de la misma de los distintos grupos étnicos y culturales.

Es desde esa lógica que por ejemplo, se afirma que la población indígena se centra primordialmente en la Sierra y Amazonía del Ecuador en los sectores rurales y que la población afroecuatoriana se ubica principalmente en la provincia de Esmeraldas y en el valle del Chota en la provincia de Imbabura (Amores Sandoval 2012, 16). Sin embargo, es necesario tener en cuenta que los datos son representaciones y no sólo reflejan los asentamientos históricos de una u otra población sino también crean geografías raciales que forman parte en la construcción de las categorías etnico-raciales. Mallon Florencia (2011, 325-6) dice que la articulación de raza, etnicidad, la clase, el género y la geografía son constituyentes de las categorías raciales. Cita también a Rudi Colloredo-Mansfeld que afirma que en el Ecuador lo indígena ha sido mapeado históricamente como rural y lo mestizo como urbano. Por otro lado, Andrew Canessa (2010, 87) en sus estudios en la región de los Andes afirma que migrar a la ciudad, hablar español y la escolaridad son aspectos que han significado movimiento social y que pueden implicar un cambio de estatus étnico. En ese sentido, Amores y Sandoval (2012, 17) concluyen en su análisis que el crecimiento de la población identificada como mestiza hasta el censo del 2001 estaba relacionado con la búsqueda del bienestar. Es decir, de una búsqueda de inclusión social. Mientras que el crecimiento de las poblaciones indígenas, afroecuatorianas y el surgimiento de la categoría montubia da cuenta de una reivindicación reciente de derechos y garantías de derechos.

1.5 ¿De dónde eres? , ¿Quién eres?, ¿A dónde y quiénes perteneces?

Entonces, otro aspecto que debemos tomar en cuenta es la forma en que los flujos migratorios tanto nacionales como internacionales están desestabilizando estas geografías raciales. En ese sentido, la población del Ecuador ha pasado por un proceso de urbanización intenso desde 1950. Los datos reflejan que en ese entonces el 71,5 % de la población vivía en áreas rurales mientras que en el 2001 esta cifra había disminuido a un 38.9% y en el 2010 a un 37.2% (Amores y Sandoval 2012, 5). Si bien antes estas migraciones podían haber suscitado o podían ser leídas como procesos de amestizamiento, ahora la agencia política y cultural de grupos indígenas urbanos están inscribiendo lo indígena en el paisaje urbano (Rudi Colloredo-Mansfeld en Mallon 2011, 331). Inkarri Kowii, en su artículo *Identidad Kichwa, migración, aculturación y reinvencción* publicado en el sitio web Nueva Pacha, dice:

No es que los indígenas desaparecieron de las nacientes ciudades de la corona española, y que recién estamos volviendo a ellas, sino que nuestra vida en ellas, y los aportes que pudimos haber realizado fueron invisibilizados (...) Debido a la estructura que daba forma a nuestro estado nación, estas poblaciones fueron perdiendo sus códigos culturales originarios y los cambiaron por otros, proceso conocido como aculturación. Hoy en día los pueblos indígenas que se trasladan, o que ya nacen en las ciudades, no solo del Ecuador sino en todo el mundo, mantienen y continúan reproduciendo su cultura raíz, albergando cambios definitivamente, pero creemos que ya no es el mismo proceso de mestizaje, ni aculturación («Identidad Kichwa, migración, aculturación y reinención», *NP Nueva Pacha*, 5 de julio de 2021, <https://nuevapacha.home.blog/2019/08/23/identidad-kichwa-migracion-aculturacion-y-reinencion/>).

A pesar de esto, podemos ver cómo los estereotipos construidos a partir de estas geografías raciales siguen presentes en la sociedad ecuatoriana. No olvidemos que el ex alcalde de Guayaquil, Jaime Nebot, afirmó durante el Paro Nacional del 2019 que los indígenas debían “regresar al páramo”, ignorando la numerosa población de indígenas, especialmente kichwas, presentes en la provincia del Guayas debido a migraciones locales de más de 40 años (Chacasguasay, 2018).

Aparte de estos flujos migratorios internos, el Ecuador desde finales de los 90’s experimentó una ola migratoria en respuesta a las crisis económicas. Se estima que un millón de ecuatorianos emigró. La mayoría de estos migrantes se dirigieron a España, Italia y Estados Unidos (Amores y Sandoval 2012, 6). Es decir que muchas de las personas que migraron durante esta época han desarrollado su vida fuera del territorio nacional por más de 20 años y muchos han tenido hijos e hijas en estos lugares.

Estos movimientos migratorios indudablemente reconfiguran las formas en que concebimos las identidades y las pertenencias. Appadurai (1996, 63) dice que las identidades grupales étnicas, han dejado de estar sujetos a territorios específicos y se han desplegado y estas migraciones han provocado nuevas reconfiguraciones de sus proyectos étnicos. Por otro lado, Floyas Anthias (2008) dice que los movimientos transnacionales, la migración, la etnicidad y en general la globalización revelan posicionalidades translocales que reconocen múltiples formas de pertenencia. Dice que estas pueden trascender asociaciones nacionales y étnicas que justamente han creado discusiones sobre la transnacionalidad, la hibridez, la diáspora entre otras.

En ese sentido, partiendo de estos contextos sociales y políticos globalizados podemos ver lo obsoletas que resultan las preguntas del censo de 1950 para identificar la etnicidad del Ecuador actual. Es decir, el hijo de un migrante kichwa que nació en los Estados Unidos puede no hablar kichwa, es más puede que su idioma familiar sea el inglés y no el español. Puede haber nacido, crecido, estudiado y trabajado toda su vida en el Bronx. Puede haber desarrollado lazos profundos con esa comunidad y territorio, sin cortar sus vínculos con los territorios y comunidad de origen de su familia al igual que con otros migrantes kichwas en Nueva York y sin comprometer su autoidentificación como indígena y específicamente Kichwa.

1.6 El problema de la identidad

Estas discusiones nos confrontan con una de las problemáticas de la identidad, la noción de lo que es juzgado como “auténtico” y lo que no. Justamente esta investigación se centra en las formas en que dibujamos y transgredimos las fronteras al momento de identificarnos e identificar ¿quién es qué? Y ¿Qué significa ser tal cosa? Por ello, me enfoco en los procesos de identificación y pertenencia más que en el concepto de identidad en sí. Sin negar la estrecha relación entre identidad e identificación, esta investigación se basa en las nociones propuestas por Roger Brubaker (2000) en su texto “Más allá de la identidad” donde distingue sus diferencias (Brubaker 2000, 8). De acuerdo al autor, el término identidad ha sido relacionado con una variedad de connotaciones que son muy heterogéneas y a veces contradictorias. Algunos aluden a que éste apunta a una “igualdad fundamental” mientras otros lo cuestionan. Sin embargo, la identificación se sitúa como un proceso y no un atributo fijo que asume homogeneidad. También, detrás de este concepto se asume que existe una variedad de contextos (oficiales y no oficiales) donde se espera que una persona se identifique e identifique a otros y por tanto considera su cualidad situacional (Brubaker 2000, 14). Por otro lado, Anthias Floya (2008, 8) propone a las pertenencias como otra alternativa menos rígida que la identidad y ligada con los procesos de identificación. Dice “La identidad involucra narrativas individuales y colectivas de uno y del otro, presentación y categorización, mitos de origen y mitos de destino asociados con estrategias e identificaciones. Las pertenencias, por otro lado, trata más sobre las experiencias de ser parte de un tejido social y las formas en que vínculos y relaciones sociales se manifiestan en prácticas, experiencias y emociones de inclusión”. Debido a que los procesos de identificación dependen tanto de la

percepción propia como la aceptación del grupo, los sentimientos de pertenencia se vuelven relevantes. Sobre este tema ampliaré más en el capítulo dos.

1.7 Representación, nuevos y viejos repertorios de categorías etno-raciales y culturales

Por último, Rahier (1999, 1) dice que “No hay tal cosa como un mundo que exista independientemente de los discursos de representación”. Por tanto, éstos influyen en los procesos de identificación y pertenencias. En ese sentido, es necesario también identificar viejos y nuevos repertorios de representaciones de las categorías étnicas, raciales y culturales. Estos tienen un rol importante en los tránsitos posibles que pueden darse entre estas categorías. Ya que como dicen Peña y Gonzales (2013, 300) las representaciones no sólo son reflejos sino que también afectan y crean al mundo. Por ejemplo, como vimos antes, la idea del indígena como inherentemente vinculado al campo sigue vigente a pesar de la gran presencia de comunidades indígenas en las grandes ciudades (nacionales e internacionales). También, con el auge de las luchas ecologistas esta vinculación ha fortalecido también la figura de indígenas como “guardianes de la tierra” que en ciertos contextos puede tener connotaciones muy positivas. Si bien muchas comunidades indígenas están en el frente de la lucha contra el extractivismo, otras comunidades pueden estar a favor, al igual que individuos que pueden discrepar con la posición oficial de su comunidad. Es decir, sean los estereotipos positivos o negativos, estos estereotipan a grupos de personas diversas con posturas diversas. Un ejemplo de esta representación puede ser la figura de Nina Gualinga, una de las líderes de la comunidad Sarayaku que ha tomado protagonismo como vocera de la lucha de esta comunidad frente al ingreso de las petroleras. La activista de origen indígena kichwa-sarayaku y noruega se ha vuelto un referente positivo, recibió el reconocimiento de International Present’s Youth Award de WWF (2018), y ha representado a su comunidad en la Corte Interamericana de Derechos humanos y la Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático, entre otros. También es interesante notar que Gualinga no se identifica como mestiza aunque bien podría por sus raíces europeas e indígenas, pero ella se es reconocida como indígena Kichwa-sarayaku sin desconocer o rechazar su nacionalidad y cultura noruega. Por otro lado, está Yaku Pérez, ex-candidato a la presidencia en las elecciones nacionales 2021 por el partido de Pachakutik. Pérez ya ha ocupado varios cargos públicos y es reconocido como un activista indígena anti minero con un recorrido de 20 años como recuenta el artículo: “Yaku Pérez, el abogado del monte que defiende el agua”

publicado en *El País* (Constante, 2020). Sin embargo su auto-identificación étnica es cuestionada por mestizos e indígenas incluyendo al ex presidente Rafael Correa (Cuvi, *Mundo Diners*, 2018). La nota “La indigenización de Yaku Perez” en el *Diario Extra* (2020) afirma que “luce en fotos más mestizo que indígena y ha llevado un proceso de cambio físico más de acuerdo a su partido y orientación política”. En una entrevista a revista *Mundo Diners* (Cuvi, 2018), Pérez declara: “En el colegio me blanquee un rato, me corté el pelo, traté de leer bastante para no decir muchos términos en kichwa, no quería andar tanto con mi mamá porque es de pollera, decía que no vivía allá en Cachipucara sino al ladito de Cuenca”.

Se cuestiona de él su corte de pelo, su forma de vestir, su elección por cambiarse el nombre de Carlos Ranulfo Pérez Guartambel a Yaku Sacha Peréz Guartambel y otros aspectos que ponen en cuestión su “autenticidad”.

Jean Rahier en sus textos *Mami que será lo que quiere el negro* (1999), *El Mundial de Fútbol 2006 y La selección Ecuatoriana, Discurso de Alteridad en la Internet y en la Prensa* (2008) también provee otros ejemplos. En sus estudios sobre las representaciones de afro ecuatorianos el autor reflexiona sobre los distintos estereotipos que existen sobre esta población. Por medio de un estudio de caso de la *Revista Vistazo*, identifica que los hombres afro ecuatorianos suelen ser interpretados como “depredadores sociales, asociados a crímenes de todo tipo, afición a las drogas, violación etc. En regiones rurales al contrario, son representados en asociación con formas musicales exóticas, la marimba, y otras tradiciones culturales inofensivas aunque extrañas” (Rahier 1991, 91). Por otro lado, menciona cómo al integrar mayoritariamente la selección de fútbol del país, son construidos también como “nuevos héroes deportivos de la patria” (Rahier 2008, 612). Si partimos de estos estereotipos, la comunidad afro ecuatoriana está relacionada o con el crimen, o con expresiones musicales exóticas o con el deporte. Estos sin duda resultan limitantes, sin embargo, el hecho de que dentro de estos estereotipos existen algunos con tintes positivos cómo el del héroe deportivo permite una revaloración de la comunidad. Esto, a pesar de que las representaciones y estereotipos negativos siguen presentes en la sociedad ecuatoriana. Sin embargo, nuevas representaciones crean nuevos estereotipos y aunque estos puedan ser limitantes, pueden crear nuevas posibilidades de significados y ampliar los límites de lo que significa identificarse de una u otra forma.

¿Qué tanto ha cambiado o se han diversificado las representaciones de las diversidades etno-raciales y culturales desde los 2000? Cuando pienso en las representaciones de

afroecuatorianos, indígenas y montubios en la televisión nacional en la década anterior recuerdo el programas de parodia como “Vivos” o “Mi recinto” que inició en el 2001 como un sketch del programa “Ni en vivo, ni en Directo” y que tuvo como nombres “Paja Toquilla” y “Nuestro Recinto”. Su última emisión fue en el 2014. En estas series, las identidades afros, montubias e indígenas eran caricaturizadas y fueron sujetas a varias demandas por discriminación. María Beatriz Padilla en su tesis “Representación del pueblo montubio en el programa *Mi recinto* y su incidencia en la construcción de imaginarios sociales” recopila algunas de las acusaciones en contra del programa. Comenta, por ejemplo, que la Corporación Montubia del Litoral pidió mediante una campaña que la serie salga del aire y la calificó de “sexista, vulgar, racista, y discriminatoria”. Agrega, que el Archivo Histórico del Guayas afirmó en el 2004, que el programa distorsiona y ridiculiza los referentes de la cultura montubia. Por último menciona que la CIESPAL realizó en el 2013 una investigación en la que se identifican los estereotipos discriminatorios de la serie en el que la mujer montubia era hipertensa sexualizada y el hombre representado como machista y violento. (Padilla 2016, 56-61).

Por otro lado y desde el cine podemos nombrar a la película *Feriado* dirigida por Diego Araujo y estrenada en el 2014. La trama narra el amor adolescente y homosexual de un joven ciudadano de clase alta y un joven indígena de un pueblo de la Sierra. Esta narrativa desafía los relatos comunes de amores heterosexuales pero aparte también las relaciones de clase y etnia. El docuficción *Huahua* dirigido por Joshi Espinosa presenta la historia de una pareja joven, la mujer se encuentra embarazada y ambos debaten sobre cómo criar a su hijo, bajo qué identidad y en qué lugar. La mujer dice “yo soy indígena” mientras el hombre dice “a mí me han dicho que ya no soy indígena”. En ese sentido, si bien podemos decir que aún existe una falta de representación y también una mala representación de estas formas de identificación minoritarias también podemos ver que se han creado otras historias, narrativas y representaciones en relación a las categorías etno-raciales y culturales, sus relaciones y complejidad de las formas de identificación.

Además de la ficción cinematográfica, y de los personajes públicos ya mencionados podemos pensar en: Nemonte Nenquimo -quien fue reconocida por la revista *Time* como una de las 100 personas más influyentes del 2020-. la fiscal General de la Nación, Diana Salazar, mujer afroecuatoriana. Diana Atamaint, indígena shuar, presidente del Consejo Nacional Electoral. Helen Quiñonez, mujer afro esmeraldeña que ejerce como reportera en el noticiero de

Teleamazonas, uno de los canales con más alcance nacional. Neisi Dajomes, mujer afro, nacida en el Puyo e hija de inmigrantes colombianos, quien ganó la medalla de oro en los premios olímpicos de Tokio en el 2020.

Por otro lado, podemos recordar el Paro Nacional del 2019 que evidenció al movimiento indígena como un actor central dentro de la política nacional. Aparte de las figuras protagonistas como Leonidas Iza y Jaime Vargas, no olvidemos que es la imagen de una mujer indígena y anónima la que está inscrita como parte de la memoria colectiva de este evento en la historia del país.

Aunque estos casos suenan alentadores y lo son, no podemos olvidar tampoco, lo que sucedió en el primer capítulo del programa de televisión La Posta XXX, programa de noticias transmitido a nivel nacional por el canal de TC televisión. En él, los periodistas Eduardo Vivanco y Andersson Boscán lanzaron dardos a una fotografía del presidente de la CONAIE, Leonidas Iza. También realizaron un acróstico con la palabra “Cabrón” y usaron palabras como campesino, anarquista, bronquista, entre otros. El programa fue cancelado, y los actos fueron condenados por la Secretaria General de Comunicación (Segcom), el presidente Guillermo Lasso por su cuenta de Twitter, la Conaie, Ecuarrunari y otras organizaciones sociales. Leonidas Iza describió a los actos como un : “ataque sistemático de odio, racismo y discriminación”. Si bien se puede decir que desde el público también hubo un rechazo, también hubo quienes defendieron a los periodistas. Entonces, el hecho que Vivanco y Boscán hayan llegado a lanzar dardos a la fotografía de un líder indígena en televisión nacional nos muestra que hay algunas cosas que no han cambiado. El hecho que el acto haya sido públicamente condenado por organizaciones, el gremio de periodistas y las audiencias hasta el punto que el programa haya sido cancelado de la programación nos muestra que sí ha habido un cambio, ya no son los 90`s y ya no son los 2000`s.

Esta investigación reflexiona acerca de cómo a medida que el escenario político, derechos constitucionales, y flujos migratorios han ido cambiando desde el año 2000, también habrían cambiado las imágenes y representaciones de las categorías etno-raciales y culturales, y por tanto las formas en que estas se se dibujan, se transitan, se transgreden y se habitan.

Reconocemos que el hecho que las nociones de raza o la etnia sean culturalmente construidas y por tanto cambiantes, no significa que éstas no influyeran de forma tangible las relaciones sociales. Por tanto, tienen implicaciones políticas y materiales en la sociedad (Poole 1997, 27). El objetivo general de esta investigación entonces, es el de cuestionar a las categorías

étno-raciales y culturales como categorías ontológicas. Como ya se mencionó, las promesas del multiculturalismo no han erradicado la desigualdad social ni la discriminación racial. Al igual que la migración, estos contextos han creado nuevos escenarios y nuevas “reglas del juego” con las que la estructura y las instituciones generan subjetividades y también con las que los movimientos sociales y sus actores ejercen su agencia. Por lo que cuestionar las diferencias como esenciales resulta relevante en el contexto.

Los objetivos específicos serán: primero, identificar por medio de entrevistas y ejercicios interdisciplinarios casos que den cuenta de tránsitos entre categorías étnicas, sus funciones instrumentales y su relación contextual. ¿Bajo qué circunstancias se dan tránsitos entre categorías de identidades étnicas? ¿Con qué objetivos se transitan o desafían sus fronteras? En segundo lugar buscamos identificar cómo las representaciones e imágenes (materiales y no materiales) influyen en la construcción de imaginarios (visuales y no visuales) sobre una y otra categoría? Finalmente y partiendo de este último punto busco explorar el potencial de las tecnologías visuales, específicamente el de la fotografía, para afirmar o desestabilizar las formas en que se representan las categorías étnicas y revelar sus cualidades contextuales.

Capítulo 2. Fronteras, tránsitos e imágenes de las categorías etno-raciales y culturales

2. 1 Identidad, identificación-es y pertenencia-s con las categorías etno-raciales

Como se mencionó en el capítulo uno, una de las discusiones centrales de esta investigación se relaciona con las problemáticas de la identidad, los procesos de identificación y los sentires de pertenencia. Es por esto necesario enunciar qué entendemos en relación a cada uno de ellos, cómo se diferencian y cómo se articulan. El término identidad es generalmente usado para describir lo que uno “es”, con atributos intrínsecos que constituyen al individuo (Anthias 2016, 4). La identidad, también tiende a asumir una cierta homogeneidad dentro de un grupo diverso de personas. La identificación, por otro lado, es un proceso (Brubaker 2000, 14). Está se construye desde la relación y tensión que hay entre la percepción de uno mismo, es decir la auto-identificación, pero también el reconocimiento y la identificación del grupo al que el sujeto se inscribe. Al ser un proceso dialéctico y situacional, cómo uno se reconoce y cómo uno es reconocido puede variar en distintos contextos (Brubaker 2000, 60).

Y es en ese sentido donde se articula con los sentidos de pertenencia. Floya Anthias (2015, 8) dice que las pertenencias son construidas desde las experiencias y las prácticas, lo que nos permite alejarnos de los esencialismos. También, agrega que tanto la identidad como la pertenencia dependen de la creación de fronteras diferenciadoras, pero que la pertenencia al ser situacional permite visibilizar también las formas en que las fronteras se traspasan. Agrega, que la pertenencia es distinta a la política de las pertenencia y cita a Yuval Davis quien dice: “La pertenencia se trata del apego emocional íntimo, es acerca de sentirse ‘en casa’... Las políticas de la pertenencia se comprenden de proyectos políticos que buscan construir la pertenencia de colectividades particulares” (Yuval Davis 2011, 4). Esto es relevante porque “Las fronteras nunca son fijas y son formas de práctica política” (Floya Anthias 2008, 9) .

Anthias (2015, 3-4) resalta que los procesos de estratificación y diferenciación con los cuales se dibujan las fronteras crean categorías grupales, pero también jerarquías y por tanto inequidades. Agrega que uno de los peligros dentro de las categorizaciones grupales es homogeneizar a los sujetos e ignorar los diversos posicionamientos que cada quien ocupa en la matriz social. Es decir, una persona que pertenece a una categoría étnica específica, también pertenece a un grupo de género, de clase, generacional y más, que afectan sus roles,

sus relaciones, y sus experiencias de forma particular. El análisis propone aplicar una mirada interseccional que reconoce la articulación de género, raza, etnia, clase en una matriz conformada por estos distintos ejes de dominación (Crenshaw 1991, 1246). Marfil Francke (1990, 85) describe esta articulación de la siguiente manera: “Etnia, clase y género son formas de dominación vinculadas pero no idénticas y sin embargo, en conjunto integran una sola y única estructura que vertebra todas las relaciones sociales, institucionales y personas públicas y privadas, de producción y reproducción, en el devenir cotidiano de la vida y en el devenir histórico de los pueblos latinoamericanos”. Es decir, estas no funcionan como sistemas paralelos o independientes.

Al reconocer la existencia de estas distintas intersecciones podemos desarrollar un posicionamiento situado. Este, justamente “nos permite ver cómo no todas las personas que pertenecen a una categoría social, aún en las mismas locaciones geográficas y sociales necesariamente comparten las mismas relaciones de poder dentro de su propia sociedad o comunidad” (Yuval Davis 2015, 97). También debemos reconocer como un mismo individuo puede ocupar múltiples posiciones sociales y sostener distintos sentidos de pertenencia de acuerdo a los contextos (Anthias 2008, 6). En función de esto, debemos situar la discusión dentro de un marco translocal y transtemporal.

Marisol de la Cadena ejemplifica estas articulaciones en su texto “Las mujeres son más indias” (1990) un estudio en la comunidad de Chitapamba, Perú. La autora discute, por ejemplo, cómo el proceso de colonización resultó en una feminización de las comunidades indígenas (De la Cadena 1990, 22). También, cómo los procesos de migración a la ciudad en busca de trabajos significaron una oportunidad de amestizamiento para los hombres. Por resultado, muchas mujeres quedaron a cargo de la tierra y este trabajo se feminizó (De la Cadena 1990, 10-1). Menciona también, que los hombres empezaban procesos de amestizamiento al alcanzar más recursos económicos (De la Cadena 1990, 13). Sin embargo, las mujeres se amestizaron principalmente por medio de uniones maritales con mestizos (De la Cadena 1990, 5). Por otro lado, Peter Wade (2000, 49) afirma que las poblaciones negras son vistas casi como un sinónimo de pobreza. Estas reflexiones muestran las articulaciones entre el género, la clase, el oficio, los territorios y las categorías etno-raciales y culturales. Esto también nos permite reflexionar sobre los criterios que dibujan las fronteras diferenciadoras y por tanto cómo éstas se relacionan con los tránsitos de una categoría a otra.

El enfoque de esta investigación se centra justamente en los tránsitos y negociaciones de categorías relacionadas con la raza, la etnia y la cultura. Estos términos se entrelazan en la teoría y en la práctica. En el capítulo uno, por ejemplo, vimos cómo el censo reconoce categorías de identificación que son históricamente relacionadas algunas con el concepto de raza, otras con conceptos étnicos y otros culturales, y a veces con un entrelazamiento de varias de estas categorías. Es necesario reconocer que estos tres términos están articulados a pesar de mantener diferencias históricas y conceptuales. Sin embargo, por este entrelazamiento observaremos no sólo tránsitos de categorías dentro de grupos raciales, étnicos y culturales, sino también tránsitos de identificación entre estas categorías en sí (raciales, étnicas y culturales). En función de manejar un lenguaje común a través del texto me voy a referir a los tránsitos que investigamos como “etno-raciales y culturales”.

Cómo se enunció en el primer capítulo, la raza es una noción socialmente construida por lo que sus significados han variado y varían dependiendo de su contexto. En América Latina y el mundo se han dado distintos cambios durante la colonia y la república en la forma de crear y conceptualizar la diferencia racial, étnica y cultural. Durante la Colonia, la raza partió primero de nociones relacionadas con los linajes religiosos y relacionadas también con las prácticas culturales (Schaller 2010, 41). El texto *Racial Identities and Their Interpreters in Colonial Latin America* de Andrew Fisher y Mathew O’hara (2009,) afirma que a la raza, se la relacionó con la ideología de la pureza de sangre que distinguía entre cristianos, musulmanes y judíos. (Fisher y O’hara 2009, 5). Después se desarrolló en un elaborado sistema de castas, una estratificación jerárquica durante la colonia. Este ubicaba a los europeos o americanos blancos en el tope, después a aquellos que eran producto de distintas mezclas y tenían ascendencia parcialmente europea, y finalmente indígenas y negros en la base. Afirma que estas herramientas intentaban clasificar una demografía de personas muy diversa biológica y culturalmente que también ocupaban posiciones de clase, y presentaban otros marcadores identitarios aparte del fenotipo o ascendencia, como el idioma, oficio y vestimenta lo cual en la práctica hacía de la supervisión de estas categorías un tarea complicada y permitía movimientos de un grupo a otro (Fisher y O’Hara 2009, 10).

Por otro lado Peter Wade (2000, 16) describe este sistema y dice que la idea de la raza se convirtió en una clasificación jerárquica de *tipos* basada en la premisa de poder distinguir cualidades innatas, fijas y biológicas pasadas de generación en generación. Esto vinculó al concepto de la raza estrechamente con la idea de variación fenotípica, la diferencia de

aparición física como hecho objetivo y como criterio de la diferenciación racial.

Finalmente, en el siglo XX y partiendo de la idea de “la mezcla de dos razas” se presenta a la identificación de mestizo como una propuesta de identidad nacional en Latinoamérica como un proyecto homogeneizador. Este rescataba la modernidad del hombre europeo y el sentido de pertenencia territorial y romantización de un legado indígena (Sanjines 2005, 60). Desde finales del siglo XX e inicios del siglo XXI el multiculturalismo se empieza a impartir en la región con la promesa de la tolerancia y la celebración de la diferencia. A partir de mediados de los 80’s varios estados latinoamericanos se reconocieron en sus constituciones como estados multiétnicos y plurinacionales (Assies 2005, 1).

Para ese entonces, la etnia ya era un término que se estaba popularizando en la región. Wade en su texto *Raza y etnicidad en Latinoamérica* dice que el concepto de etnicidad es comúnmente usado para referirse a minorías en una nación y ha sido popularizado en rechazo al término de raza por su relación con el racismo. El autor dice que es importante distinguir la historia y la particularidad de cada término aunque reconoce que ambos términos se superponen. Dice: “En un nivel abstracto, tanto la raza como la etnicidad contienen un discurso sobre los orígenes y sobre la transmisión de las esencias a través de las generaciones” (Wade 2000, 29). El primero, a partir de identificaciones fenotípicas y el segundo, por medio de una geografía cultural (Wade 2000, 29). Afirma que mientras en el caso de la raza la diferencia es construida a partir de nociones biológicas que se manifiestan en un fenotipo, la etnicidad es comúnmente relacionada con diferencias culturales donde una localización, espacio geográfico específico se afirma como un lugar de origen donde se han concretizado relaciones sociales Wade (2000, 23-6). Ambos son finalmente, constructos sociales creados para nombrar y crear la diferencia al igual que otros como el género, la cultura o la nacionalidad, por medio de procesos históricos específicos.

¿Pero qué criterios se usan para definir la etnicidad? Fredrik Barth en su libro *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976) provee distintas definiciones sobre el concepto de “grupos étnicos”. De éstas, destaca su significado como una “comunidad que cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (Barth 1976, 11). Añade, “Cuando se les define como grupos adscriptivos y exclusivos, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente: depende de la conservación de un límite” (1976, 16). En ese sentido, Barth afirma que la diferencia, estas fronteras, se construyen y mantienen a partir

de la interacción y no desde el aislamiento (1976, 10). En parte por criterios de identificación pero generados también a partir de las relaciones con otros grupos, de interacciones (Barth 1976, 18). Esto resulta en una dicotomía que diferencia el “nosotros” del “ellos”, y dice que se construye por medio de rasgos diacríticos como: “1. el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda o un general modo de vida y 2. Las orientaciones de valores básicos: las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación” (Barth 1976, 16). Barth también reconoce que para ciertos grupos, aunque no todos, la relación con los medios de producción y supervivencia pueden ser un identificador (1976, 31). “Pertenecer a una categoría étnica implica ser cierta clase de persona, con determinada identidad básica, esto también implica el derecho de juzgar y ser juzgado de acuerdo con normas pertinentes para tal identidad” (1976, 16). En todo caso, las categorías étnicas demandan la generación de diferencias y distinciones culturales (Barth 1976, 21).

El autor afirma que los aspectos culturales que dibujan las fronteras no son estáticos y pueden cambiar (Barth 1976, 16). De la misma forma, pueden existir tránsitos de material humano de una categoría a otra (1976, 25). Barth afirma “como la identidad étnica está asociada con un conjunto de normas de valor, específicamente culturales, se concluye que existen circunstancias donde esta identidad puede expresarse con éxito moderado, y límites cuyo traspaso está vedado” (Barth 1976, 31). Entonces, la definición de grupos culturales y la identidad se crean en oposición a otros y por tanto en relación. Lo que permite que estas categorías sean fluidas, que cambien durante la historia, por medio de procesos sociales e individuales, durante las generaciones y aún durante la vida de una persona (Fisher y O'hara 2009, 12). Es por esto que los contextos y procesos históricos como el colonialismo, la creación de estados-nación y las migraciones, entre otros, han permitido cambios de fronteras territoriales pero también sociales que alteran los criterios de la diferencia y la mismidad.

2.2 Paisajes étnicos, migración y fronteras

Barth reconoce la naturaleza relacional de la creación de la diferencia, la mismidad y su flexibilidad. Sin embargo, cuáles rasgos son considerados diacríticos, cuáles son las características que dibujan la frontera, los criterios de la pertenencia y diferencia dependen de cada grupo y se han visto desestabilizados. Hay que recalcar que éstos siempre han dependido de contextos específicos. Sin embargo, en esta investigación nos centramos en cómo estos han sido negociados en el Ecuador y su diáspora desde el año 2000. Entonces, ¿qué contextos

están desestabilizando los criterios de lengua, vestimenta, territorio, valores y medios de vida como marcadores de pertenencia? Las políticas multiculturales, la globalización y los procesos migratorios han creado un contexto específico donde estas fronteras se ponen en tensión y desde ahí nos hacemos la pregunta ¿Cómo se forman y transgreden las fronteras de categorías etno-raciales y culturales? En ese sentido, esta investigación no busca juzgar ni la creación ni el desafío de las fronteras etno-raciales y culturales sino en discutir la naturaleza cambiante de los criterios de diferenciación y pertenencia que se usan para dibujar estas fronteras y cuestionar su aparente estabilidad y objetividad.

Como vimos antes, la noción de etnicidad se ha formado en relación con geografías culturales y con territorios específicos (Wade 2000, 29). La globalización y dentro de la misma el incremento de flujos migratorios de las últimas décadas complejizan y expanden estas relaciones. Floya Anthias (2008, 16-7) dice que los sujetos pueden generar vínculos de pertenencia tanto con sus lugares de origen como de destino, y con distintos grupos sociales, desarrollando identificaciones múltiples, globales y no exclusivas. Esto no sólo en relación a espacios geográficos e identidades etno-culturales sino también en sus intersección con otro tipo de clasificaciones como vimos antes, de clase o género. Appadurai (1991) aporta el término “paisajes étnicos” que describe como una de las dimensiones para analizar la economía cultural global. El uso del término “paisajes” busca situarnos en un territorio irregular, que no puede ser visto objetivamente y que demanda de una perspectiva situada que se compone de aspectos políticos, lingüísticos, históricos y por distintos actores que varían desde multinacionales, a estados o familias, y otros tipos de grupos. Específicamente sobre los paisajes étnicos recalca como las diásporas, los migrantes, refugiados, turistas alteran e influyen el flujo del material cultural y producen una serie de dislocaciones (1991, 576).

En la medida en que los grupos migran, se reagrupan en nuevos lugares, reconstruyen sus historias y reconfiguran sus proyectos étnicos, lo etno de la etnografía adquiere una calidad resbaladiza y no localizada, ante lo cual tendrán que responderlas prácticas descriptivas de la antropología. Estos paisajes de identidades de grupo, los paisajes étnicos- desplegados por todo el mundo dejaron de ser objetos antropológicos familiares, ya que tales grupos dejaron de estar firmemente amarrados a un territorio y circunscritos a ciertos límites espaciales (Appadurai 1991, 63).

La globalización ha permitido un campo y flujo de intercambios, apropiaciones diversas y de relaciones. Por ejemplo, existen *Los Nin*, una banda de rap en kichwa formada por migrantes otavaleños estudiados en Boston y que actualmente residen en Imbabura. También existe *La Mafia Andina*, otra banda de rap en kichwa liderada por Taki Amaru. Una mujer colombiana que emigró a Ecuador, específicamente a Imbabura, que afirma ser mestiza de nacimiento pero Kichwa por decisión por su identificación con la cosmología andina y la lengua (Gabriela Robles 2017, 1). El territorio, la vestimenta, el lenguaje, el estilo de vivienda, expresiones culturales, modo de vida, fenotipo, valores comunes, medios de vida continúan siendo criterios de inscripción a categorías etno-raciales y culturales. Pero también pueden ser adaptados por personas o grupos anteriormente vistos como ajenos. Pueden significar intercambios que abren las puertas de la pertenencia y la membresía a cierto grupo, o pueden ser criticados como apropiaciones culturales. El desuso de rasgos diacríticos, por otro lado, como la vestimenta, o el discrepar con los valores comunes, puede ser considerado como una muestra de desidentificación. Sin embargo, condicionar la pertenencia de un individuo a un grupo étnico por su vestimenta, cabello, gusto musical, lengua o la concordancia de valores puede también ser considerado como un criterio esencialista y homogenizador.

Valerie Robin Azevedo y Carmen Salazar-Soler afirman que tanto las políticas multiculturales como la globalización han resultado en un incremento en la etnicización de las relaciones sociales (2006, 14) que puede producir una “alteridad radical” (Salazar y Azevedo 2006, 16). Afirman que:

Detrás de esa imagen mediáticamente correcta del multiculturalismo como ideología innovadora que supuestamente permitiría mejorar las condiciones de vida de los llamados ‘grupos étnicos’, se esconde a veces un paternalismo no tan lejano del indigenismo —su precursor, aunque negado—, y quizás aún más problemático que éste, puesto que reviste los atuendos del progreso y de la vanguardia emancipadora (Salazar y Azevedo 2006, 17).

Sin embargo, las autoras reconocen la agencia de los actores sociales que dentro de este contexto “manipulan la etnicidad en función de sus necesidades” (Salazar y Azevedo 2006, 21). Es decir, que responden justamente a este contexto político multicultural para ganar espacios de representación, distribución de recursos y ciertas autonomías de jurisdicción y territorio que son reconocidas en las nuevas constituciones de los países. En ese mismo

sentido, Barth identifica en su texto diferentes estrategias que los grupos étnicos pueden tener para incrementar la participación en los sistemas sociales: 1. La incorporación a un grupo preestablecido, 2. El reducir las desventajas de participación que experimentan como minoría, o 3. Intervenir en sectores donde tienen poca participación por medio de acentuar una identidad étnica. De esta última, el autor afirma que han surgido gran parte de nuevos movimientos como el nativismo o nuevos estados (Barth 1976, 42). Es justamente el contexto de políticas multiculturales el que permite y potencia esta estrategia. Por ejemplo, en el contexto del Ecuador, Lucia Rivadeneira (2013, 7-8) investigó cómo a través del proceso de etnización de la identidad montubia por parte de su movimiento, ésta buscó ser reconocida en su especificidad para alterar e incrementar su relación con el Estado y acceder a mayor representatividad y recursos materiales.

En el primer capítulo vimos en qué políticas se ha inscrito la tendencia multiculturalista en el Ecuador, su influencia en las constituciones, los censos y su repercusión en acciones afirmativas en diversas áreas de la sociedad. Sin embargo, esta tendencia, su discurso y sus efectos en las relaciones interétnicas de la región también ha recibido fuertes críticas. Willem Assies, en su texto *El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI* (2005, 3) distingue entre el multiculturalismo manejado, que afirma los esencialismos y que aunque celebre el pluralismo cultural no llega a producir cambios estructurales, y el multiculturalismo transformativo que busca una redistribución del poder y los recursos. Silvia Rivera Cisucanqui (2010, 59) afirma que el multiculturalismo reitera nociones esencialistas de lo indígena. Dice que éstas “se convierten en el adorno multicultural del neoliberalismo”. Marisol de la Cadena dice en *Indígenas Mestizos* (2004, 15) que el multiculturalismo y algunos proyectos estatales interculturales “Aíslan el campo semántico de “cultura” (o el de la raza) de los conceptos a través de los cuales adquiere significado. Ignorando que cultura (como raza) adquieren significado en configuraciones de poder articuladas por relaciones sociales de clase-género-sexualidad- geografía”.

Por ejemplo, en Ecuador, durante la pandemia del COVID 19, personas Kichwas-otavalos empezaron a vender su cabellera larga que es reconocida como un signo identitario para la producción de pelucas. Varios periódicos nacionales, el cabildo Otavalo y personas en las redes sociales discutieron las implicaciones culturales que este acto significaba y sus tensiones con la clase y los medios de supervivencia. Algunos, aseguraban que el cabello largo significa en los hombres la virilidad y en el caso de la mujer, feminidad. Otros se

enfocaron en los sentidos espirituales, como que el cabello largo es una extensión del pensamiento, que la línea en la mitad significa el equilibrio, que los cabellos representan los rayos del sol que otorgan fuerza y sabiduría. Otros, están más ligados a la memoria y a los procesos de opresión y resistencia. Daqui Lema,¹ escribió en sus redes sociales, que en el Abya Yala, el corte del cabello fue un gesto de domesticación de parte de los colonizadores hacia los pueblos indígenas. También menciona cómo el corte del cabello por mucho tiempo fue un requisito para ingresar a las escuelas, ya que éste como identificador indígena era asociado con representaciones de lo “salvaje” y contrario al “progreso”. Recalca que este tipo de gestos están relacionados con procesos de *amestizamiento*. Dice que perder la trenza sería perder un símbolo histórico más allá del uso individual. Es decir, que esta es parte de la memoria colectiva. Por lo que condena la práctica y asegura que los compradores se aprovechan de la necesidad de las personas. Dice que esto crea las condiciones para que la cultura desaparezca, lo que podría ser considerado hasta etnocidio. (Daqui Lema, 19 de septiembre 2020, Publicación de Facebook)

Por otro lado, circuló por Facebook el texto “De cabelleras y otras disidencias” de Tamia Vercoutère Quinche² (2020) publicado en la revista digital *Nueva Pacha*. En éste, la autora critica la generalización del pelo largo como identificador indígena. Dice que éste responde al estereotipo de nativo americano y que se ignora las distintas formas en que muchos pueblos indígenas llevan su cabello y su por qué. Nombra por ejemplo a los Mapuches que se rapan la cabeza porque el cabello largo representaba una desventaja militar o los Tsáchilas que llevan el cabello corto y lo tinturan con achiote en función de sus propias lógicas y tradiciones culturales.

Sin embargo, Vercoutère Quinche afirma que es muy fácil reducir la identidad a unos cuantos marcadores visuales, como la vestimenta o el cabello pero que más difícil es plantearse qué es lo que se quiere que sea la identidad, la comunidad, la pertenencia a este colectivo desde la agencia de los sujetos. Dice:

¹ Daqui Lema es Kichwa otavaleño, académico y profesor de la Universidad Católica del Ecuador.

² Tamia Vercoutere Quinche es una académica e investigadora Kichwa y Francesa. Militante feminista y de izquierdas.

El cortarse el cabello, el usar una camisa que no respeta las formas tradicionales (heredadas, dicho sea de paso, de los vestidos de las europeas), el ser feminista, el ser ateo (y no católico, irónicamente), el ser de otra manera, constituyen un delito. La disidencia debe ser extirpada porque mina la autoridad de quienes establecen las normas de lo aceptable. La “comunidad” vigila, disciplina, castiga. («De cabelleras y otras disidencias», *NP Nueva Pacha*, 25 de julio de 2021, <https://nuevapacha.home.blog/2020/09/25/de-cabelleras-y-otras-disidencias/>).

Entonces compartir valores no siempre es sinónimo de pertenencia o, al contrario, a pesar de tener valores distintos uno puede pertenecer. Crenshaw (1991, 1242) dice que una de las falencias sobre las políticas identitarias es justamente que ignoran las diferencias presentes dentro de los grupos. Vercoutère Quinche termina su texto cuestionando las condenas hacia las personas que se cortaron el cabello en ese contexto y específicamente sobre el caso de una mujer y dice : “¿Alguien se preguntó lo que la identidad kichwa otavalo significa para la mujer que cortó su pelo? La identidad pulcramente definida y celebrada ¿le da de comer a esa mujer?”

Clifford Geertz (1993, 549) en su texto clásico de *La interpretación de las culturas* retoma la descripción densa de Gilber Ryle. Dice que es necesario distinguir las intenciones y los significados de acciones que podrían verse igual. El compara la acción de parpadear debido a un tic nervioso frente al guiño que involucra el uso de un código público con otras connotaciones como la de conspirar. De la misma forma, en este caso debemos distinguir primero que es distinto que te corten el cabello como una expresión de dominación a que alguien decida cortarse el cabello. En segundo lugar hay que distinguir que es muy distinto que alguien decida cortarse el cabello con la intención de evitar la violencia racista, para “amestizarse”, o por preferencia estética o por necesidad económica. También debemos preguntarnos sobre la tensión de la agencia del individuo que opta por cortarse el cabello y las condiciones de inequidad estructural que motivan esa decisión.

Vercoutère Quinche, comenta en su texto que en un programa radial se destacó que una de las preocupaciones con la venta de cabelleras es que afectara al turismo. Justamente ya que el cabello largo es una proyección de la “autenticidad” en el indígena Otavalo lo que ha ayudado a construir un capital simbólico para ganar espacios tanto políticos como sociales y como vemos también económicos. Ella dice:

En esta postura, la motivación para ‘preservar’ la identidad es económica. La identidad es un producto que se vende y genera beneficios como cualquier otro producto. La identidad como producto en los estantes de un supermercado. ¿El mantener el cabello, argumentando el atractivo turístico, no sería entonces también una forma de “vender la cultura?” (Vercoutère Quinche 2020).

Entonces, también existe la tensión de quién “vende la identidad” en su performatividad, como producto cultural, y el que “vende la identidad” al vender su cabello. En ese sentido, vale la pena identificar las diferentes intenciones que pueden estar detrás de las acciones. ¿Cómo el cabello largo y trenzado es al mismo tiempo un símbolo histórico de resistencia, un elemento de estereotipo homogeneizador, una comodificación cultural y parte de un esencialismo estratégico? ¿Quién cortó y vendió su cabellera, ha rechazado su identificación como otavaleño? ¿Qué pasa con un otavaleño que se ha cortado el pelo por una decisión estética, sin que esto afecte en absoluto su sentido de pertenencia con el grupo?

En ese sentido, podemos ver cómo la compra y venta de cabelleras de personas otavaleñas ha puesto en tensión y debate su uso, significado y función como marcador diferenciador. La ropa, lengua, el fenotipo, y en este caso el estilo de cabello son parte de los marcadores visuales históricos que han servido para dibujar la frontera que divide “lo otavalo” y “lo no-otavalo”.

En los debates que se dieron en las redes sociales algunos otavaleños priorizaron el peso simbólico y memoria colectiva de la cabellera larga y condenaron su comercialización. Otros, como Vercoutère Quinche complejizaron esa lectura. Otavaleños discrepan sobre el sentido y vigencia de la cabellera larga. Al igual que discrepan sobre el significado del corte y venta de las cabelleras.

Esto en primer lugar, revela que dentro de un mismo grupo pueden existir una diversidad de criterios sobre qué hace a alguien pertenecer a determinado grupo. En segundo lugar, que el peso de un criterio de diferencia está directamente vinculado con el tiempo y contexto. Esta comercialización de las cabelleras se dió durante los meses más críticos de la pandemia del Covid 19 que, tuvo por supuesto sus consecuencias económicas. Por tanto tiene sentidos, significados y propósitos específicos distintos a los experimentados en otros momentos históricos como la colonia, la república o la expansión del discurso del mestizaje como propuesta nacional. Al igual que en procesos de migración masiva o en medio de un mundo globalizado. En conclusión, fuera del ejemplo concreto, este caso nos muestra la articulación

de los ejes de raza, etnicidad y cultura con el eje de clase. También, la calidad contextual de los sentidos que se les otorga a los marcadores de diferencia, en este caso, específicamente los marcadores visuales.

José Sánchez Parga (2013, 71) provee otro ejemplo de cómo se negocia un marcador identitario como la lengua con la pertenencia. En su texto *Qué significa ser indígena para el indígena*, el autor afirma que “La diferencia entre la población que se declara indígena y la que dice hablar una lengua aborígen, señala cuánta población indígena refuerza su identidad étnica con una identificación lingüística, de la misma manera que la población que se declara indígena sin hablar una lengua aborígen muestra la fuerza de su identidad étnica, aún sin contar con una identificación lingüística correspondiente”.

El autor identifica también distintas negociaciones en relación a la frontera étnica. Por un lado los indígenas que procuran la integración en la sociedad mestiza para mejorar sus condiciones de vida. Y por otro lado, intelectuales, profesionales, políticos, que a cuenta de la diferencia han logrado ser integrados a esa sociedad (Sánchez Parga 2013, 87). Agrega, que la disminución del número de indígenas en los censos no significa que estos dejen de ser indígenas sino que el significado de lo que significa ser indígena está interpelado por cambios culturales e interculturales que no se conceptualizan desde lo étnico ni de lo racial (Sánchez Parga 2013, 65). El autor reconoce que la lengua no es un marcador determinante para la identificación étnica. También reconoce las formas en que un sujeto puede negociar con esta identificación según la estructura social y su agencia individual. Sin embargo, cabría preguntar a Sánchez Parga ¿Qué hace al indígena indígena si este no se identifica como tal? ¿Quiénes determinan esto?

Otro criterio de diferencia y pertenencia es el determinado por la racialización de los espacios y la ocupación. Por ejemplo, el campo y la agricultura se asoció con lo indígena mientras que el espacio de la ciudad, en Ecuador, se relaciona con el occidente, lo blanco, y con lo mestizo. Sin embargo, la visualización de comunidades indígenas involucradas en áreas diversas como la política, el arte, la academia, el comercio y más, en ciudades dentro del Ecuador y el mundo están alterando este criterio. Marisol De la Cadena en su libro *Indígenas-Mestizos* (2004) provee otro ejemplo. La autora menciona que dentro del contexto peruano, la educación se volvió un marcador del progreso y por tanto de lo mestizo. Sin embargo, cuestiona el binario indígena-mestizo y afirma que en ese contexto, alguien podría recibir educación formal y por tanto convertirse en mestizo sin dejar de ser indígena (De la Cadena

2004, 23).

Sobre cómo existen y co-existen las contradicciones y los paradigmas, Silvia Rivera Cusicanqui comparte el concepto de *Ch'i xi* y dice: “Es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'i xi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'i xi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario.” (2010, 69). De una forma similar, Gloria Anzaldúa en su texto *Borderlands, La Frontera- The New Mestiza* (1987) exploró el potencial y tensiones de vivir en la frontera tanto geográfica (Mex-US) como social desde la raza y desde el género. Sobre la identificación mestiza dice: “La nueva mestiza resiste al desarrollar tolerancia a las contradicciones, tolerancia de la ambigüedad. Ella aprende a ser india para la cultura mexicana, mexicana para el punto de vista anglo. Ella aprende a malabarear la cultura” (Anzaldúa 1987, 101). Anzaldúa cuestiona las fronteras rígidas de pertenencia. Reflexiona sobre las fronteras sociales y las compara con los pueblos fronterizos. Cita a Gina Váldez y dice “Hay tantísimas fronteras que dividen a la gente, pero por cada frontera existe también un puente” (Váldez en Anzaldúa 1987, 108). Finalmente, en su poema “Borderlands” describe la identidad fronteriza

To live in the borderlands means you
are neither *hispana india negra española ni gabacha*,
eres mestiza, mulata, half-breed
caught in the crossfire between camps
while carrying all five races on your back
not knowing which side to turn to, run from(...)

Gloria Anzaldúa

Finalmente, podríamos preguntarnos sobre cómo se negocia con el criterio de parentesco.

¿Una persona cuyos progenitores se identifican como blancos, puede identificarse como mestizo? ¿Una persona cuyos progenitores se identifican como negros, puede identificarse como blanco? ¿Una persona cuyos progenitores se identifican como blancos, puede identificarse como negro? ¿Una persona cuyos progenitores se identifican como indígenas, puede identificarse como mestizo? ¿Cuáles son las reglas del parentesco? ¿Acaso, estas no están cambiando? Los procesos de adopción, por ejemplo, han creado a la figura de padre o madre con una función relacional con el hijo o hija y se han alejado de la construcción inmediata y absoluta con una herencia genética. El modelo de la “familia tradicional” ha sido desafiado por varios frentes, como el feminismo y los movimientos LGTBQ. Entonces, ¿las fronteras etno-raciales y culturales se pueden construir en relación al parentesco sólo desde la figura de progenitores o también desde la figura de padres? Es decir, ¿La desestabilización de las relaciones de parentesco y la construcción de la familia diversa no puede también desestabilizar los criterios que determinan la raza a partir de nociones biológicas?

El criterio de una “herencia” genética ha sido muy influyente en las formas en que se dibujan las fronteras etno-raciales y culturales. Por ejemplo, el hijo de una pareja conformada por una persona que se identifica como afroecuatoriana y otra como mestiza ¿Se debe identificar cómo afroecuatoriana o cómo mestiza? ¿Depende de cómo se ve? ¿Depende de cómo se cría? ¿Tiene que escoger una categoría? ¿Puede luego cambiarla? Las pertenencias etno-raciales y culturales que generalmente son concebidas como transmitidas de padres a hijos, ¿pueden ser transmitidas de hijos a padres, como se da en el caso de la nacionalidad?

Las fronteras no sólo son cruzadas, transgredidas, transformadas o habitadas, sino que éstas pueden tomar nuevos significados, funcionar de formas distintas, las fronteras pueden moverse y crearse. Al decir que los criterios con los que se dibujan estas fronteras están siendo desestabilizadas no afirmamos que hayan desaparecido, que estén obsoletas, o que no cumplan con ciertos objetivos políticos o sociales, objetivos que pueden ser racistas y otros antiracistas. Sin embargo, el punto es identificar cómo estos criterios son contextuales y alterables. Queremos cuestionar qué tanto estos se desafían, en qué categorías se aplican uno u otro criterio, qué desestabilizaciones son aceptadas, legitimadas, viables y cuáles vigiladas o aborrecidas.

2.3 Normativización, performatividad y tránsitos de raza y género

Sin embargo, es necesario preguntarnos cuáles son los mecanismos con los que se crean, mantienen y cambian las fronteras de las categorías etno-culturales. También, cuál es la relación entre la agencia del individuo en estos procesos de identificación y las estructuras de poder que definen y delimitan sus alternativas. Judith Butler en su libro *Cuerpos que importan* (2002) reflexiona sobre cómo el sexo llega a ser materializado, en su relación con el cuerpo, la performatividad, y las normas. La autora analiza cómo la heterosexualidad normativa y la raza son regímenes reguladores que determinan la materialidad de los cuerpos y fijan límites. Y aunque se opone a crear un paralelismo directo entre el racismo, la misoginia y la homofobia, considera importante identificar que éstas se articulan (2002, 41-2).

Como se nombró en el inicio la noción de raza ha ido cambiando y se ha basado en relaciones de parentesco, linajes, prácticas culturales, religión y también desde la diferencia de la apariencia física como hecho objetivo. Este último, es aplicable también a la noción de sexo como diferencia material. Butler nos invita a reflexionar ¿Cómo es que el sexo se materializa?

El "sexo" no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir-demarcar, circunscribir, diferenciar- los cuerpos que controla (...) es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el "sexo" y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas (Butler 2002, 18).

De la misma manera Wade reflexiona sobre cómo los procesos históricos han creado el criterio del fenotipo. Es decir, han informado y alterado las formas en las que hacemos de características de apariencia significadores de la diferencia racial.

El mismo hecho aparentemente 'natural' de la variación fenotípica se construye socialmente: las diferencias físicas convertidas en algo clave para las distinciones raciales son muy particulares; no simplemente las que muestran alguna continuidad reconocible a lo largo de las generaciones (quizá, la altura, el peso, el color del cabello, etc.), sino las que corresponden a los enfrentamientos geográficos de los europeos en sus historias coloniales (Wade 2000,

22).

Es en esa dependencia entre la materialización del sexo y la raza, la norma y la cita de la norma que yace también un potencial desestabilizador. Sin embargo, la autora también aclara que los actos que citan a la norma o los desafían no son singulares, no responden simplemente a la libertad del sujeto sino a las opciones condicionadas de la matriz (Butler 2002, 18): “La paradoja de la sujeción (*assujétissement*) es precisamente que el sujeto que habría de oponerse a tales normas ha sido habilitado, si no ya producido, por esas mismas normas” (Butler 2002, 38). Sin embargo, esto tampoco niega la agencia del sujeto pero sí lo delimita a las circunstancias en las que se forman y operan las relaciones diferenciadoras que crean el “yo” y el “nosotros” (Butler 2002, 25). Esta discusión finalmente se relaciona con los procesos de identificación por medio de una matriz excluyente que crea identificaciones aceptables y otras abyectas y condicionan el surgimiento del sujeto (Butler 2002, 19-20).

Entonces, ¿Cómo se materializa la raza? retomando la discusión anterior, la norma ha dicho que los indígenas kichwas-otavalo suelen tener cabello largo y que se usa en forma de trenza. Podemos recordar la definición que dió mi papá sobre qué significaba ser mestizo en su juventud. Dijo que mestizos eran los indígenas que se habían cortado el cabello y que habían migrado a la ciudad. Bajo esta lectura el corte del cabello significa una transición de indígena a mestizo. LeBreton (2012, 13) dice “El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí misma”. En ese sentido, la materialización del cuerpo se crea a partir de la cita de la norma y de la misma forma, la norma o ley se crea a partir de la cita (Butler 2002, 37).

En este caso, la materialización del “cuerpo otavalo” ha sido históricamente vinculado con el cabello largo y trenzado entre otros marcadores. Entonces, la norma del “cuerpo otavalo” se construye a partir de la cita, de la repetición de esta característica como diferenciador étnico-cultural. El dejar de citar la norma la modifica, la recrea. En este caso, la norma se ve reconfigurada cuando nos enfrentamos con la posibilidad/realidad de que personas que se identifican como indígenas otavaleños deciden cortarse el cabello sin que esto signifique que ellos estén rechazando de ninguna forma esa identificación. De esta forma se va construyendo visual y corporalmente, la imagen del otavaleño, con cabello corto, cuya identidad sólo no es expresada por medio del estilo de cabello sino que prioriza otros criterios como el parentesco, la relación con el territorio, la lengua o cosmología. Esta nueva sujeción parte como vimos antes tanto de la agencia de los sujetos como de la matriz social que habilita el cambio de la norma.

Butler dice “La denominación es la forma de fijar la frontera y de inculcar la norma” (Butler 2002, 26). La autora reflexiona sobre la relación e interdependencia de la norma con la categoría, frontera o denominación. Por ejemplo, el significado histórico del cabello largo y trenzado por otavalos para definir “lo otavalo” o del cabello largo o uso de vestidos y faldas desde miradas occidentales, por mujeres para definir “lo femenino”. De esa forma, “cómo tal categoría” racial o de género debe verse o cómo debe actuar es lo que la delimita y define lo que está “es”. Sin embargo, esto claramente no significa que estos criterios sean esenciales ni fijos. Como estos criterios son variables estas categorías y sus fronteras son inestables.

Sin embargo, siguiendo con este ejemplo, para mi papá el *amestizamiento* no sólo estaba condicionado al estilo de cabello, al cuerpo, sino también al lugar que este cuerpo ocupa. En este caso, el campo o la ciudad. Weismental, en su texto *Cholas y pishtacos (2001)* relaciona la fronteras de sexo, territorio y raza. Menciona que las cholas, por su vinculación con el área urbana eran “amestizadas” frente a las comunidades indígenas, pero para la sociedad citadina representan lo indígena. De la misma forma, por su relación con la ciudad, por su blanqueamiento, las cholas eran masculinizadas y al mismo tiempo hipersexualizadas. Aparte, al ocupar el espacio del mercado, un espacio y oficio femenino e indígena, trae el campo a la ciudad. Entonces, los espacios al igual que los oficios son racializados de la misma forma que sucede con el género.

En la actualidad, en ciertos contextos, una mujer no deja de ser identificada como mujer por usar pantalón. Hay también ciertos contextos (más limitados) donde un hombre no deja de ser hombre por usar falda. Sin embargo, el uso de falda, vestidos, maquillaje, tacones y otros marcadores visuales continúan siendo vinculados con la feminidad. Estas prácticas muchas veces nos plantean una paradoja. Por ejemplo, el documental “Paris is burning” registra la práctica cultural de los desfiles de drag llevados a cabo especialmente por la comunidad LGBTQ latina y negra a finales de la década de los 80 en NY. Por un lado, la reproducción de ciertos códigos “femeninos” por drags y mujeres trans desafiaron y expandieron los límites de la categoría “mujer”. Al mismo tiempo, lo hacían a partir de la reproducción de códigos que reafirman los estereotipos de la “feminidad”. Este aspecto revela la performatividad de las identidades. Por un lado se pueden estar desafiando fronteras biológicas y al mismo tiempo afirmando esencialismos y reproduciendo estereotipos al afirmar que hay formas específicas de cómo una mujer u hombre “verdaderos” se ven y actúan. Lo mismo sucede con el uso y desuso de códigos, normas y citas que delimitan las categorías étnicas y raciales.

Butler, también agrega que el fortalecimiento de la identificación, el fortalecimiento puede ser útil y ha sido una estrategia para demandar procesos políticos. Por ejemplo, movimientos que se centran en el orgullo y reclamo de derechos de grupos étnicos, o de género específicos. Sin embargo, la autora destaca que así mismo el impulsar procesos de desidentificación, el cuestionar las categorías, el destabilizarlas, puede también tener el potencial de reconceptualizar los límites de lo viable (Butler 2002, 26). Por ejemplo, Weismental dice que el poder de las Cholas yace en su ambigüedad tanto racial como sexual. La autora dice:

La imagen de la chola proyecta otro tipo de potencialidad. Como una india que es parte blanca, también se transforma en la mujer que es parte hombre; (...) su afirmación de masculinidad y de blanquitud no significa que ser una mujer india sea inadecuada. Al contrario, afirma el estado de una feminidad no blanca poderosa que puede eclipsar y hasta incorporar lo antes mencionado (Weismental 2001, xli).

Entonces, en la sección anterior vimos cómo las categorías etno-raciales y culturales se rigen por una serie de criterios que pueden ser linajes de parentesco, relaciones territoriales, valores comunes y marcadores visuales como la vestimenta, el fenotipo, el estilo de cabello y más. Estos criterios son los que han determinado las normas de lo aceptable y lo vetado para cada categoría y así han constituido la frontera de la diferencia. Sin embargo, como vimos estas no son fijas. Entonces las formas en las que dejan de citar la norma es la que configura el límite y es la negociación de estos criterios que también permite que existan tránsitos entre estas categorías.

¿Qué formas de tránsitos identitarios existen? Robert Brubaker en *Género y raza en tiempos de identidades inestables* (2016) se pregunta, ¿qué nos puede decir la experiencia transgénero sobre la fluidez racial? El autor identifica 3 distintos tipos de tránsitos. 1. Trans-migratorios, 2. Trans-del medio 3. Trans-más allá (Brubaker 2016, 72).

Dice que los movimientos trans-migratorios tienden a fortalecer las categorías al moverse e identificarse con una u otra categoría y transitar hacia ella. Un ejemplo de esto sería justamente la paradoja que presenta el documental de Paris is burning en relación a los estereotipos de la feminidad. Los trans-del medio se posicionan en un espacio ambiguo “entre” o como una “combinación” de distintas categorías. Brubaker pone como ejemplo a las

personas andróginas en relación al género y a las personas mestizas o multirraciales en relación a la raza al concebirse como “lo uno y lo otro”. Por último, trans- más allá crea nuevas categorías que desafían en sí las establecidas o funcionan como anti-categorías. En relación del género nombra a aquellas personas que describen a lo trans como otra categoría fuera del binario hombre-mujer. En relación al mestizaje se entendería no como “lo uno y lo otro” sino “ni lo uno, ni lo otro” (Brubaker 2016, 3).

En relación a la raza, el autor dice que los tránsitos se dan en función de intereses y también desde la auto-identificación, desde la identidad. Aclara que en relación a los tránsitos raciales éstos se han dado históricamente buscando un ascenso social, el alcance de mayores oportunidades o por lo menos para evitar discriminaciones, aunque afirma que esto está cambiando (Brubaker 2016, 82-4). También reflexiona sobre cómo el movimiento multirracial y la conciencia de linajes ancestrales mixtos han dado una suerte de licencia a las personas para cambiar y escoger las categorías con las que se identifican en distintos contextos y pone como ejemplo a Barak Obama. El ex presidente de Estados Unidos, al tener un padre afroamericano y una madre blanca ha sido identificado como *mixed raced*. Sin embargo, es también reconocido como el primer presidente negro de los Estados Unidos.

En relación a la auto-identificación, Brubaker (2016, 22) retoma los casos públicos de Rachel Dolezal que se identifica como transracial y Caitlyn Jenner quien se identifica como mujer trans genero. Jenner, una mujer trans cuya transición fue celebrada, antes reconocida por ser un atleta olímpico, padrastro de las Kardashians y actualmente candidata a la gobernación de California. Jenner, después de su transición llegó a ser portada de Vanity Fair y Rachel Dolezal, una mujer trans negra enfrentó fuertes críticas a nivel nacional cuándo se descubrió que ambos de sus padres biológicos son blancos, ambos casos en el 2015 en los Estados Unidos.

Dolezal estaba fuertemente vinculada con círculos activistas negros, sus hijos (biológicos y adoptivos) se identificaban y eran identificados como negros y ella había alterado su apariencia física de formas en que podía “pasar” como afroamericana o como *mix-raced*. A comparación de Obama, Dolezal no podía sustentar un linaje afro proveniente de ninguno de sus padres. Sin embargo, cuando fue acusada de apropiación cultural ella argumentó que los lazos de parentesco que le permitían acceder a la negritud eran 1. la de sus hijos y 2. la de un hombre afroamericano, que ella públicamente había identificado como su padre, aunque luego se descubrió que este vínculo era de un orden sentimental y no biológico. (Brubaker 2016, 2).

Brubaker (2016, 57-9) afirma que a diferencia de la motivación de tránsitos por ascenso social, un tránsito centrado en la identidad y desde la auto-identificación puede propiciar movimientos hacia el grupo subordinado. Destaca que en los contextos liberales los tránsitos de género son más aceptados que los tránsitos de raza. Sin embargo, también sería pertinente reconocer que en contextos conservadores y aún liberales la transfobia puede devenir en formas de violencia, incluso homicidios, que no son comunes en el rechazo a los tránsitos etno- raciales y culturales.

En ese sentido, es necesario reconocer los límites de las comparaciones entre raza y género. Sin embargo, Brubaker (2016, 28) cita al académico afroamericano y hombre trans Kai Green (2015, 1) que comenta en su artículo en el *Feminist Wire* sobre la legitimidad de las comparaciones entre lo transgénero y transracial y dice “no es una pregunta estúpida, es una pregunta complicada y dura, una con la que es importante lidiar (...) decir que que la raza y el género no son lo mismo, no es buena respuesta”. Green agrega “La raza y el género no son lo mismo, pero ambos son categorías bio-sociales que ayudan, facilitan y fortalecen la distribución inequitativa del poder y la riqueza en el capitalismo”. También agrega sobre el escándalo de Dolezal que considera que es más importante preguntarse cuando ella fue/es negra que si es o no negra. Esta pregunta nos invita una vez más a enfocarnos en la calidad contextual de las categorías etno-racial y culturales.

Brubaker afirma que nos encontramos en un contexto donde las identidades inestables de sexo-género y etno- raciales han dejado de ser tomadas por sentado y que se han convertido en en el foco de decisiones conscientes y posturas políticas. (Brubaker 2016, 5). Joseph Davis (2017, 3) comenta sobre la investigación de Brubaker y dice que está planteando que existe “Una reconfiguración del orden racial y étnico así como del género (...) un debilitamiento relativo de las categorías raciales y étnicas como principio de la organización social y de las fuentes de subjetividades”. Brubaker considera que el debilitamiento de estas categorías podrían mostrar su arbitrariedad y así afectar su capacidad de crear división e inequidad en la sociedad. Sin embargo, Joseph Davis, por otro lado, contrasta con la posición de Brubaker y dice que esta posición es optimista ya que la creación de nuevas categorías puede de hecho, afirmar los criterios del género y la raza como diferenciadores (Davis 2017, 4). Por otro lado, Butler (2002, 41) dice específicamente sobre la raza, que las fronteras y significaciones cambian y se han creado tanto a favor del racismo como en su oposición. Estos autores están de acuerdo en la fluidez, porosidad y condicionamiento contextual de las fronteras de

identificación tanto de género como de raza. Sin embargo, difieren en cuáles son las consecuencias políticas de dibujar, cruzar, habitar y transformar las fronteras de identificación.

2.4 Raza, visualidad y metodología

La visualidad, la representación y su relación con la raza son centrales en esta investigación. Nos hemos preguntado cuál es el rol de la visualidad en la construcción y desafío de las fronteras de categorías etno-raciales y culturales. Como se discutió en el anterior capítulo existe una tensión especial entre la materialidad de los cuerpos y los significados socialmente construidos que les otorgamos a ciertas características físicas para delimitar los límites del sexo y raza. Esto, se hizo basándonos en la materialización del sexo de Butler (2002, 18) y las reflexiones alrededor del fenotipo de Wade (2000, 22).

Adicionalmente, nos basamos en los aportes de Deborah Poole (2005) donde reflexiona sobre la creación de la raza, la representación, su relación con la visualidad y específicamente con la fotografía. También revisamos Hans Belting (2015) y su texto *Imagen, medium, cuerpo: un nuevo acercamiento a la iconología*. Ahí, el autor analiza la relación de esta triada, sus diferencias y articulaciones. Por último, a partir de Peña y Gonzales (2013, 300) ahondamos en el rol generador de la representación y basados en Hall hemos pensando en la función de los estereotipos para delimitar, fijar y naturalizar la diferencia (2013, 430).

En función de no reiterar las reflexiones de Butler y Wade, retomamos estas reflexiones a partir de Deborah Poole, en su libro *Visión, raza y modernidad* (1997) y su texto *Un exceso de la descripción, raza y tecnologías visuales* (2005). La autora problematiza el rol que las tecnologías visuales tuvieron en reforzar la idea de la raza desde el siglo XIX. Poole se pregunta “¿Cómo es que la raza llegó a ser siquiera vista” y menciona que existió “La ausencia general de lenguaje visual para describir a las personas sudamericanas en Francia del siglo XVIII” (Poole 1997, 128). Dice también que la vestimenta y no los rasgos físicos funcionaron en ese entonces como significantes de la identidad (128). Es decir, las nociones de fenotipo que son asumidas muy naturalmente como marcadores raciales no siempre lo fueron. Poole afirma al respecto que:

El ver y el representar son actos “materiales” en la medida en que constituyen medio de intervenir en el mundo. No vemos simplemente lo que está allí, ante nosotros. Más bien, las

formas específicas como vemos-y representamos-el mundo determina cómo es que actuamos frente a éste y, al hacerlo, creamos lo que ese mundo es. Igualmente, es allí donde la naturaleza social de la visión entra en juego, dado que tanto el acto aparentemente individual de ver, como el acto más obviamente social de la representación, ocurren en redes históricamente específicas de relaciones sociales. (Poole 2005, 15).

En ese sentido, la fotografía si bien fue asumida como un proceso técnico y objetivo que ayudó a sustentar las prácticas del racismo científico (Poole 2005, 14) no sólo funcionó como medio para reafirmar las ideas hegemónicas, sino como un medio de creación de las categorías raciales. Es decir, no sólo desde su cualidad reproductora sino también generadora, donde también yace un potencial desestabilizador (Poole 2005, 161). Esto es relevante en la investigación ya que algunas de las herramientas metodológicas que hemos usado y en las que ahondaremos más adelante son la foto elicitación y la creación de fotografías con los interlocutores. Este medio, como plantea Poole, tiene su propia historia en relación con el concepto de la raza.

Belting reflexiona sobre la relación y distinción de la imagen de su medio y al mismo tiempo enfatiza su dependencia. Habla del proceso en cómo podemos distinguir una imagen representada de su medio y como las imágenes dependen de una medialidad para existir como imágenes físicas y visibles (Belting 2015, 155). Afirma que los medios visuales son el eslabón perdido entre la imagen y el cuerpo por el cuál percibimos. El autor también discute sobre la relación del cuerpo con las imágenes. Primero, desde el rol de nuestro cerebro en recordar, evocar, desencarnar las imágenes de sus medios y encarnarse en nuestro cuerpo por medio de memorias o sueños. En su ejemplo, Belting agrega que el cerebro mismo se transforma en un medio vivo que censura, transforma y crea imágenes. El rol del cerebro también se hace presente a través de la escritura o el lenguaje cuando a partir de estos generamos imágenes mentales (Belting 2015, 156).

Segundo, Belting discute la relación de las imágenes con los cuerpos en sí, afirma también que son medios vivos. Dice, que estos perciben, realizan y ejecutan imágenes. Sus significados están influenciados por la historia y dependen de la mediación de un entorno visual. Y agrega, “La certeza de su presencia física y la incertidumbre de su significado nunca se cierra (...) Por esto, los cuerpos no pueden considerarse invariables y no resisten el impacto del cambio de las ideas en la experimentación de los mismos (2015, 161).

Belting afirma que “Las imágenes no están ni únicamente en la pared (o en una pantalla), ni

sólo en nuestra cabeza. No existen por sí mismas, sino que suceden” (2015,153). Esto justamente nos permite preguntarnos en cómo las imágenes se generan, suceden, toman distintos significados, son transformadas, en medios físicos específicos al igual que en nuestras mentes y cuerpos.

El autor dice que “La interacción entre imágenes mentales e imágenes físicas es un campo todavía poco explorado, que se refiere a la política de las imágenes tanto como a lo que los franceses llaman el *imaginaire* de una sociedad determinada”. También que “representaciones internas y externas, o imágenes mentales y físicas, pueden ser consideradas como caras de una misma moneda” (Belting 2015, 155). Tanto las discusiones que plantea el autor alrededor de los medios, el cerebro y los cuerpos son relevantes en la investigación. Estas, han sido herramientas conceptuales útiles para cuestionarnos acerca de la relación entre las imágenes y cómo los interlocutores “ven” a las fronteras etno-raciales y culturales que han transitado, habitado, movido o alterado los paisajes que estas fronteras delimitan. Es decir, para investigar específicamente la relación de la creación y desafío de estas fronteras con la visualidad y su relación específica con la fotografía y el lenguaje como medio, la memoria, la imaginación y como ya se ha mencionado las imágenes y significados que generamos y que extraemos de los cuerpos materiales

En función de reflexionar sobre estos cuestionamientos, la metodología para esta investigación se centró principalmente en entrevistas y también en una serie de ejercicios que incluyeron foto elicitaciones, recreación fotográfica de memorias, creación de fotografías a partir de imágenes-imaginadas, reflexiones sobre el lenguaje que se usa para definir una categoría u otra (ya que este crea imágenes mentales) y la creación de árboles especulativos de ascendencia étnico-racial y cultural. Es importante mencionar que no todos los interlocutores accedieron a realizar todos los ejercicios.

Hemos partido de entrevistas donde los interlocutores especifican su identificación etno-racial y cultural, y la argumentan desde sus relatos de vida y experiencias. Estos relatos tienen potencial para revelar la articulación de las experiencias subjetivas y los fenómenos sociales (Cornejo 2008, 29). Sin embargo, los relatos son construidos a partir de la memoria. Esta no nos ofrece un acceso directo al pasado ni a la experiencia sino una relectura de éste desde las condiciones del presente (Landesberg 2004, 8). Cornejo dice “Los relatos de vida serán entonces siempre construcciones, versiones de la historia que un narrador relata a un narratario particular, en un momento particular de su vida”. (Cornejo 2008, 35). Al construir

una lectura del pasado, el sujeto también asume su agencia. Sin ignorar las condiciones políticas y materiales donde se ha desarrollado, el narrador puede situarse como actor y productor de su historia. Permitiendo que transforme los sentidos de las experiencias y dando nuevas resignificaciones (Cornejo 2008, 31).

Estos relatos se complementan con el ejercicio de árboles genealógicos especulativos donde los interlocutores argumentan su identificación (desde el conocimiento, la ignorancia y la imaginación) “por medio” o “a pesar de” sus relaciones de parentesco. “Las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos, sino cosas con las que pensamos” (Gillis 1994 en Jelin 2002, 25). Los relatos reflejan las formas en que entendemos nuestra historia, las identidades propias y de otros. Elizabeth Jelin (2002, 25) dice que la identidad está íntimamente unida a la memoria debido al sentido de continuidad que ésta le ofrece para mantener su construcción coherente. Sin embargo, es por medio del mismo ejercicio de la memoria que exploramos, al contrario, la inestabilidad de los procesos de identificación. Es decir, las resignificaciones que se dan a las experiencias, las posiciones en las que éstas se narran y sus cambios tienen efectos en los sujetos que las narran y también en quienes las escuchan. Cornejo (2008, 31) dice: “El relato está vivo, justamente porque da cuenta de un individuo también vivo, en constante cambio y transformación.”

Otras de las metodologías usadas fueron la foto elicitación que supone un espacio colaborativo donde el sujeto entrevistado no es el único participando. Las fotografías en sí funcionan como un tercer actor al que se le hace la pregunta y que el narrador y narratario exploran juntos (Collier 1986, 105-6). El ejercicio se realizó con dos corpus de imágenes. El primero, conformado por fotografías personales que los interlocutores utilizaron para narrar su relato de vida en relación a las categorías etno-raciales y culturales. El segundo, con las imágenes que se crearon en colaboración a partir de reflexiones, memorias o imágenes mentales de los interlocutores en relación a estas categorías. Esto nos permitió discutir también sobre la formación de estereotipos. Stuart Hall (2013, 430) dice que estos son los que permiten la reducción, naturalización y fijación de la diferencia. Agrega “Las fronteras simbólicas mantienen las categorías “puras”, dando a las culturas significado e identidad únicas. Lo que desestabiliza la cultura es la materia fuera del lugar” (Hall 2013, 421). La investigación entonces, se enfocó en los casos que desafían esa cualidad inamovible de los límites. A partir de la lectura o producción de fotografías reflexionamos sobre los estereotipos visuales que construyen los límites identitarios. Nos preguntamos cómo estas categorías son

representadas desde su estereotipo, ¿cómo se ven los cuerpos? ¿Qué territorios habitan? ¿Qué oficios ejercen?

Desde ahí recreamos con fotografías ciertas escenas de las memorias compartidas por los colaboradores que revelan esta historia de tránsitos. Este proceso demandó una serie de decisiones por parte de los colaboradores, como el ambiente, el tono del lugar, si desean representarse a sí mismos o escoger un actor o actriz que los represente, quién y qué características necesita poseer para representar-se. Esto nos enfrentó al colaborador y a mí con nuestras propias expectativas sobre cómo se “ven” las identidades etno-raciales y culturales. Por medio de esto también se buscó expandir el repertorio visual que asociamos con una u otra categoría étno-racial y cultural.

En ese sentido, la investigación usa la lectura y producción de imágenes como un eje central de análisis y no sólo metodológico. Tanto la memoria como las representaciones sociales además de poder manifestarse en imágenes materiales, tienen la capacidad de evocar y crear imágenes mentales. Ambas, no solo funcionan como meros reflejos de opiniones sino que crean y afectan cómo entendemos el mundo y por tanto nuestras relaciones. Las representaciones no sólo reproducen, las representaciones crean realidades, afectan al mundo (Peña y Gonzales 2013, 300). Entonces, esta investigación ha buscado cuestionar la estabilidad de las categorías etno-raciales y culturales, la estabilidad de la imagen, sus sentidos, y por tanto reflexionar sobre la relación de la visualidad con estas categorías.

Capítulo 3. La materia fuera de lugar

3.1 Categorías de identificación etno-racial y cultural

Las categorías etno-raciales y culturales que emergen en la discusión de los procesos de identificación de los colaboradores se basan principalmente en las categorías oficiales reconocidas en la Constitución del Ecuador: Afro ecuatoriano, Negro, Mulato, Indígena, Mestizo, Montubio, Blanco y otro. Otras categorías “no oficiales” en el Ecuador también están presentes como en el caso de Priscilla J. que se ha identificado como afro-latina, afro-indígena y afro-mestiza dependiendo del contexto, por ejemplo, si se encuentra en Estados Unidos o Ecuador. Por otro lado, Jessenia P. se identifica en un punto medio entre indígena-mestizo. Es decir, además de tránsitos y negociaciones de una categoría oficial a otra, también algunos interlocutores habitan categorías que se sitúan “en el medio” de una o de otra. Por último, algunos de los participantes como Ana N. que primero se identificaba como mestiza, luego como afro-mestiza, actualmente se identifica como “no identificable” tomando una posición crítica ante la categorización etno-racial y cultural, y que constituye en sí otro tipo de categoría dentro de la investigación.

Los tránsitos y negociaciones de identificación de los interlocutores no sólo se basan en las categorías etno-raciales y culturales sino en cómo éstas se articulan y constituyen con otras categorías nacionales, regionales, geográficas, culturales, políticas, religiosas, laborales entre otras. Debido a que la migración ha marcado la historia del Ecuador en los últimos 20 años, especialmente desde la crisis de 1999, algunos de los interlocutores negocian su identificación etno-racial y cultural con su nacionalidad, como ecuatoriano, estadounidense o español. Por ejemplo, Johana M. negocia la articulación de ser indígena kichwa-saraguro y española al mismo tiempo. Siendo, para los españoles, ecuatoriana, y para ciertos saraguros, un poco menos indígena, porque es también española. Esto también sucede en relación a categorías regionales/lingüísticas por ejemplo la categoría latina. Cuando Johana M. migró de Ecuador a Estados Unidos para los estadounidenses no era ni española, ni ecuatoriana, tampoco indígena, era principalmente *latina*. Lo mismo sucede con categorías de identificación política

como *comunero*,³ y también ocupacional como la identificación *campesina*, o religiosa como la identificación *crisiana*. En ese sentido, la negociación del proceso de identificación no es sólo de categorías etno-raciales y culturales sino una negociación de procesos de identificación con tipos de categorías que se construyen en relación y dependen de un contexto específico.

3.2 Introducción de los colaboradores

Los colaboradores que fueron parte de la investigación tienen entre 23 y 37 años. Se colaboró con 13 interlocutores. A continuación daremos una breve introducción de cada uno incluyendo nombre, edad, y la categoría o categorías con las que se identifican o “negocian”. En la siguiente sección especificaremos en mayor detalle cómo cada uno ha negociado sus procesos de identificación dando más o menos peso a criterios de fenotipo, parentesco, pertenencia a una comunidad, signos diacríticos y relación con un territorio específico.

Priscila J. (1998, New Jersey) se identifica con las categorías de afro indígena, afro mestiza y afro dependiendo del contexto. Ana N. (1991, Cuenca) se identifica como No identificable. Andrea E. (1990, Quito) se identifica como mestiza. Charlie C. (1989, Quito) se identifica como mestizo. Liz C (1991, Lago Agrio) se identifica como mestiza. Jessenia P. (1999, Riobamba) se identifica en un punto medio entre indígena y mestiza. Tamia V. (1987, Otavalo) se identifica como mestiza desde las propuestas de Gloria Anzaldúa (1987) y como indígena desde las palabras de su madre. Santy B. (1990, New York) se identifica como indígena-guancavilka-newyorkino. Johana M. (2001, Valencia) se identifica como indígena kichwa-saraguro. Milly P. (2001, Santa Elena) se identifica como indígena otavaleña culturalmente y biológicamente como mestiza. Santiago M. (1989, Quito) se identifica como biológicamente mestizo y culturalmente blanco. Ugo S. (Quito, 1999) se identifica como culturalmente mestizo y biológicamente blanco. Hipatia Z. (1984, Manabí) se identifica como culturalmente montubia con influencia genética afro e indígena-tsáchila.

³ Comunero es la persona que se reconoce y es reconocida como parte de una Comuna, siendo está una forma ancestral de organización territorial colectiva (artículo específico 60) (Constitución del Ecuador, 2008).

Una particularidad de los interlocutores que han colaborado en esta investigación es que todos y todas han tenido acceso, se encuentran cursando o han iniciado una titulación de educación superior⁴ de tercer o cuarto nivel en instituciones públicas o privadas. Específicamente en ámbitos de las Ciencias Sociales, Artes y Humanidades como la Sociología, Antropología, Ciencias Políticas, Educación, Arte, Idiomas, Periodismo, Leyes. Muchos, aunque no todos, enmarcan su trabajo dentro del marco activista o políticamente situado. Sus reflexiones, relatos y lecturas de su propia vida y de las negociaciones de categorías etno-raciales y culturales son influenciadas por ese acceso, conocimiento y experiencia. A excepción del caso de Santy B. los tránsitos que se mencionan responden a decisiones individuales y no ligadas a movimientos colectivos. Es decir, no responde a lógicas que pueden ser generalizadas en función de una mayoría sino a la colaboración con un sector específico que mantiene intereses específicos, que ha accedido a la educación superior pública o privada y que en rasgos generales podemos asumir que pertenecen a la clase media-baja, media, y media alta.

La mayoría de interlocutores son personas que conocía con anterioridad y que conocí justamente en contextos artísticos, educativos y sociales. Otros, fueron recomendaciones de otros conocidos y otros, personas cuya historia llegué a conocer por redes sociales y contacté específicamente para realizar la investigación.⁵

3.3 Crear, mover, transitar y habitar las fronteras

Priscilla, se identifica como afro, afro-mestiza, y afro-indígena dependiendo del contexto. Nació en Estados Unidos, es hija de una madre que se identifica como afro-ecuatoriana con ascendencia afro-colombiana, y de un padre que se identifica como mestizo y que relaciona su identidad con una ascendencia blanca de Manabí y una ascendencia indígena Chachi (Cayapa). Priscilla afirma que fue en Nueva York a los 15 años que se identificó abiertamente con la categoría afro-latina. Antes de esto se identificaba como afro, sin negar su relación con

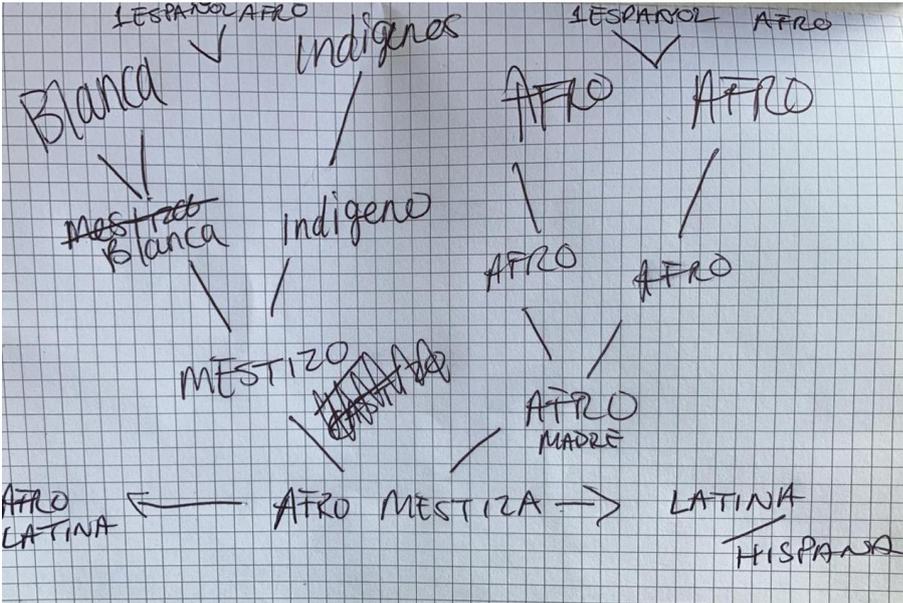
⁴ El acceso a educación superior se ha financiado con fondos privados y también por medio de becas. Algunos han sido adjudicados becas y otros han financiado su educación de forma privada. Si bien tanto en educación como en trabajo algunos han podido ser beneficiarios de políticas de discriminación positiva, esto no es un denominador común.

⁵ La mayoría de las entrevistas se realizaron desde el mes de Marzo del 2020 hasta Octubre del 2021. Muchas se realizaron en formato virtual vía zoom debido a la pandemia del COVID 19. Otras entrevistas y ejercicios se hicieron presencialmente en Quito, Riobamba, Santa Elena y Nueva York.

la región de latinoamérica y con el territorio nacional del Ecuador. Pero en esos años se empezó a formar un movimiento colectivo que resaltaba la negritud dentro de la latinidad. Sin embargo, comenta que actualmente la latinidad ha recibido críticas que la asocian directamente con la blanquitud y que la analizan como una categoría que invisibiliza a las comunidades indígenas y afro de la región. Priscilla, en la actualidad se siente más cómoda identificándose como afro-mestiza en Ecuador. Mientras que afirma que es más claro identificarse como afro-indigenous (afro-indígena) en Estados Unidos. La distinción de cuándo escoger una categoría u otra depende más del contexto que de una identificación rígida. “Ser afro-indígena o afro mestiza es literalmente el resultado del colonialismo desafortunadamente. Y cuando estoy alrededor de gente que saben de colonialismo, que saben español, que saben lo que es mestizo o mestizaje ahí digo que soy afro-mestiza pero en ingles digo afro-indígena, porque mestiza no existe en Estados Unido” (Priscilla J., conversación Personal).

Priscilla distingue su identificación de la de sus dos hermanas, hijas de padre y madre. Dice “ afro-mestiza me queda más por mi fenotipo. Me parezco a mi padre pero con piel más morena como mi madre”. En relación a sus hermanas dice: “Aunque tengamos la misma cara tenemos distinto color de piel y nos da una experiencia bien distinta”. Afirma que su hermana mayor se identifica como afro latina. “Ella es igualita a mi madre entonces ella no dice que es mestiza porque ella no se ve mestiza como yo. Todo el mundo cuando la conocen por primera vez creen que ella es del Caribe (...) ella no puede escapar de cómo se ve”. Por otro lado, su otra hermana se identifica como latina y dice: “Ella, se ve bien como las latinas que se ven representadas en los medios. Las latinas que se parecen a mí, o más oscuras como yo o mi hermana mayor, no tenemos mucha representación. Ella tiene más privilegios de pasar por otras razas u otras identidades. Ella puede decir que es italiana si tiene su pelo negro, o brasilera si tiene su pelo blonde (rubio)”. (Priscilla J., conversación personal)

Gráfico 3.1. Árbol especulativo de ascendencia etno-racial y cultural Priscilla J.



Fuente: Elaborado por Priscilla J.

Hipatia Z se identifica como Montubia. Con ella, la entrevista se llevó a cabo por medio de notas de voz por WhatsApp, y principalmente consistieron en descripciones de lo que para ella significa ser Montubia. También de anécdotas acerca de cómo algunas personas han juzgado su identificación y bajo qué criterios. Sobre su parentesco explica que del lado materno tiene herencias montubias e indígenas-tsáchilas. Del lado de su padre, identifica raíces montubias, afro ecuatorianas y afro colombianas. Sin embargo, aclara “toda yo soy montubia, eso no significa que desconozca una influencia biológica afro ni indígena”. Después de responder acerca de su identificación y relaciones de parentesco, Hipatia siguió contándome algunas anécdotas.

Primero, me pregunto si yo había podido ver sus fotos en Facebook y dijo: “Yo tengo la tez morena, el cabello castaño oscuro y soy muy delgadita. Soy una mezcla bien especial. La gente no me identifica como que soy de Ecuador. Siempre me dicen que soy de Venezuela, Colombia o Cuba pero yo soy ecuatoriana obviamente”. Mencionó también que cuando estuvo en un proceso de selección para su trabajo en la Cancillería, muchas personas afros creyeron que al identificarse como montubia estaba renunciando a su negritud. Ella rechaza ese criterio y dice que para ella el tema es cultural. Dice que ella está consciente que genéticamente tiene información del pueblo afroecuatoriano y afrocolombiano, pero reafirma

que culturalmente es montubia. Por otro lado, cuenta que durante una celebración del Inti Raymi se puso el traje tradicional Tsáchila y la gente le preguntó ¿por qué? Ella respondió que quería retomar su parte Tsáchila. Aclara que ella es Zambrano Gende y que Gende es uno de los 6 apellidos ancestrales en la comunidad Tsáchila. Dice “ Yo acepto toda esa diversidad porque nosotros somos genética y cultura. Pero lo que más nos marca es la cultura (...) Termina siendo una postura política”.

Agrega: “el pueblo montubio es la mezcla, la diversidad étnica, porque la raza no existe, somos muy parecidos para hablar de raza pero se habla de que el pueblo montubio es una cultura caliente porque se amestizó con la base indígena que son los cholos, los pueblos originarios, los almanaques, los pueblos costeros que se mezclaron con los españoles y los afros. Básicamente el pueblo montubio no tiene nada que ver con el color de piel” y añade que en Manabí no existe la idea que debes ser blanco para ser montubio. Es decir, en su experiencia, su color de piel morena no la excluye de la identidad montubia.

Sin embargo en otros contextos algunas personas, basados en el color de su piel la leen afro y la critican por no identificarse como tal y al mismo tiempo cuestionan cuando adopta rasgos diacríticos, como la vestimenta de la nacionalidad Tsáchila. En relación con la experiencia de Priscilla, el caso de Hipatia nos hace preguntarnos ¿cómo el fenotipo se tensiona y/o articula con la cultura y las costumbres? ¿Cuándo uno puede o no escapar a cómo uno se ve? ¿Cuándo uno puede escapar a cómo otros le ven? Agrega, “cómo te percibe el otro y cómo desde la pertenencia o no a un grupo subalterno, a un grupo históricamente discriminado, puede dar la impresión de que estás negando tu pertenencia”. La noción de la identidad montubia como una mezcla, como una “cultura caliente” le permite identificarse como Montubia y al mismo tiempo reconocer que esa forma de identificación está también compuesta de otras. En su caso, en relación con la identificación afro y la identificación con la nacionalidad indígena Tsáchila. Dice, “Mi conclusión es que la humanidad es diversa y son nuestras prácticas culturales las que nos definen” (Hipatia Z., conversación personal).

Ana N se identifica como payasa. Afirma que estás es la identidad más fuerte que tiene y que está relacionada con su oficio como actriz. En relación a las categorías etno-raciales y culturales actualmente se identifica como “no-identificable”. En el pasado se ha identificado como afro, afro-mestiza y mestiza. El padre y la madre de Ana se identifican como mestizos y ella los describe como una familia mestiza de tez blanca. Sin embargo, Ana ha sido identificada por otros como afro o afro-descendiente en distintos contextos sociales, laborales

y familiares. Su fenotipo, la forma que es leída por otros, incluyendo su propia familia, ha sido importante en la forma en que se identifica y se des-identifica. En ese sentido, contrasta con la experiencia de Hipatia para quién el fenotipo no es determinante en su procesos de identificación. Cuenta por ejemplo, que durante su infancia su medio hermano menor dijo a una vecina: “La Ana no es mi hermana, ella es negra”. Su abuela, en su juventud al reprochar una relación romántica con alguien que no se identifica como afro pero es de tez oscura dijo: “tus hijos van a salir como tú y eso a mi no me gusta”. Una tía política en una reunión familiar le recordó lo guapa que es y al mismo tiempo lo importante que es “mejorar la raza”. Por último, Ana recuerda la conversación que mantuvo con sus padres durante un censo, cuando ella preguntó, ¿Y si me identifico como afro? A lo que sus padres respondieron: “Pero somos mestizos, míranos” y a lo que ella respondió: “Pero mírenme” (Ana N, conversación personal). Como menciona Priscilla, la forma en que uno es leído por otros te genera experiencias particulares y es a partir de esas experiencias de “ser leída afro” que Ana ha ido redefiniendo su forma de identificación.

Sobre su historia de parentesco, Ana describe que del lado de su mamá vienen de Nabón, un pueblo agricultor en la provincia de Azuay y que su familia materna se identifica como mestiza. Cuenta que su bisabuela y tías abuelas son campesinas, se dedicaban a la chakra, usaban anaco y hablaban Kichwa, sin que esto signifique que se hayan identificado o que otros las hayan identificado como indígenas. En algún momento migraron de Nabón a Cuenca. Ana dice que ahí en algún momento se blanquearon y se olvidaron que vienen del campo. De lado de su padre, son de Quito, y cree que es de ese lado de la familia que viene una ascendencia afro, ya que la hija de una prima se “ve” como ella. Pero sobre la inquietud de un ancestro afro describe la actitud de su familia de la siguiente manera: “Nadie sabe de la ascendencia afro ¿De dónde? ¿Por qué? No, no existe. No, ¿Qué? ¿De qué hablas?”. Narra una negación y un rechazo de su familia en relación a raíces afrodescendientes.

Aunque su familia no reconozca ni por relatos orales la existencia de un ancestro afro, para Ana el imaginario de este ancestro está presente y está presente en su cuerpo. El desconocimiento de una ancestralidad “étnicamente clara” es común en Latinoamérica por distintos factores. Por un lado, por la falta de registros históricos. Pero también porque estas categorías siempre han sido negociadas, y como dice Albuja (1962, 145) en relación al mestizaje, en muchos casos, debido al racismo, se han dado tránsitos hacia las categoría blanca rechazando las raíces indígenas.

Como se mencionó antes, Ana, como acción política y basada en experiencias de cómo otros la identifican, se ha identificado como afro-mestiza en ciertas ocasiones. Sin embargo, actualmente se identifica primordialmente, como “No identificable”. Cuando le pregunto sobre con que categoría oficial se identifica me dice: ¿Por qué chuchas tengo que elegir una de esas? Al mismo tiempo, Ana reconoce la importancia real, práctica y social que tienen las lecturas del cuerpo y las categorizaciones culturales, étnicas y raciales y cómo éstas influyen en las relaciones. Comenta por ejemplo que en Cuenca siempre fue vista como una extraña. “La gente en Cuenca es blanca y el fenotipo es muy común. Es muy fácil caminando en Cuenca, yo puedo decir, este man no es de aquí.” Comenta, por otro lado, que cuando vino a Quito sufrió otro tipo de discriminación por “ser de provincia” y agrega: “Yo quiero irme a estudiar afuera y sí me lo cuestiono, porque soy latina y negra. Yo no me quiero someter a violencia que no tengo porqué soportar”. Para Ana los significados sociales que se asignan al cuerpo y las categorías etno-raciales que han creado desigualdades y discriminaciones, le parecen absurdas. En ese sentido, identifica que no es sólo el racismo el que es criticable sino la categorización étnica-racial en sí misma. El rechazo que Ana tiene a las categorías también se extiende a las categorías de género y orientación sexual.

Andrea E. se identifica como mestiza, al igual que su padres. Desde los relatos familiares conoce que su bisabuelo paterno era afro. Sin embargo, dice que ella no puede identificarse como afro, en relación a la afrodescendencia porque durante su vida no ha tenido relación con sus familiares afro o comunidades afro. Agrega, que también tiene que ver con que no tiene ningún rasgo que sea evidente. Dice: “Yo he buscado en mi y lo único encuentro es que en la parte de abajo de mi pelo es de la misma textura que las negritas, así bien rizado. Pero de ahí soy de este color bien canela”. Agrega que de su lado materno son bien blancos y provienen de una parroquia rural en el noroccidente de Quito, llamada Atahualpa. Su experiencia en el campo y los relatos de su madre se vinculan con ese lugar. Dice que aunque no conozca de una herencia indígena biológicamente en su familia, ella siempre ha relacionado lo indígena con las formas de vida en el campo, las fiestas y las costumbres. “Esa vida de campo yo lo vinculo con lo indígena, es parte de mi imaginario, tal vez estoy equivocada pero lo indígena está más vinculado al campo (...) Entonces, yo sí creo que hemos estado vinculados con lo indígena. Pero hay una negación gigante de eso”. Por último dice: “Yo sentía que todos somos mestizos porque en el Ecuador había indígenas y la colonización y eso. Pero ahí me

puse a pensar que yo puedo ser una mestiza de ser negra.” Andrea también realizó un árbol especulativo de ascendencia étnico-racial:

Gráfico 3.2 Árbol especulativo de ascendencia etno-racial y cultural de Andrea E.



Fuente: Elaborado por Andrea E.

Incluyo aquí un segmento de la conversación que mantuvimos durante el ejercicio del árbol especulativo:

Andrea: Ahí está mi abuelito.... Yo había pensado que mi abuelito era mulato pero después dije no, creo que es mestizo, viendo sus fotos y todo.... Yo no le conocí en persona... El se murió un año antes de que yo naciera, pero creo que se ve más mestizo (...) Puse que él era hijo de un mulato y que él era hijo de una mujer negra y de algún mestizo. Y que esta mujer negra es la que es la mujer mística que yo le tengo en mi imaginario que es una bruja gigante hermosa y yo supongo que sus dos papás eran negros. Lo que más me llama la atención es pensar que no hay indígenas...no me creo tanto pero bueno.

Vanessa:⁶ hay varios mestizos, pero la pregunta sería mezcla de qué son los mestizos?

No lo estas poniendo pero medio esta tácito de que ahí hay otro tipo de mezcla porque específicas lo negro, y lo mulato y hay mestizo pero no se de qué mezcla es.

Andrea: sí puede ser jaja, no sé Vane. Yo no sé cómo va a sonar esto, yo le veo a mis tías, ya vamos a ver las fotos y mi familia, y no veo rasgos indígenas en mi familia, realmente no veo.

⁶ Vanessa: Corresponde a la autora.

Pero tampoco puedo decir que son de una raza específica. Yo no sabría decir si tenemos algo de indígena. Por ejemplo, le pongo al papá de mi bisabuelo como mestizo, donde está negro y mestizo porque de ley tenía que no ser negro...sé que no era negro. Porque mi abuelito ya no era negro, tenía que tener otra cosa...en algún momento *comenzaron a dejar de ser negros* entonces tiene que haber algo más pero tampoco puedo decir que era blanco, entonces no sé, es super complicado. (Andrea E, conversación personal. Entrevista virtual, abril, 2021)

En contraste con el caso de Ana, Andrea conoce con certeza una ascendencia afro. Sin embargo ese conocimiento en sí mismo no empuja a Andrea a identificarse con una categoría que esté directamente vinculada con lo afro. Lo que limita a Andrea a identificarse como afro se argumenta desde la no- experiencia y el sentido de no pertenecer a una comunidad. Para Ana, a pesar de no pertenecer a una comunidad, la experiencia de ser leída como afrodescendiente en ciertos contextos sí le abrió en su momento la puerta a identificarse en relación a las categorías de identificación relacionados a la afrodescendencia. Así como Hipatia argumenta su identificación como montubia por las costumbres y relación específica con el territorio de Manabí, Andrea argumenta su relación con un origen indígena del que no tiene certezas pero del que especula por la relación con el espacio del campo y algunas tradiciones. También resignifica la categoría mestiza desde un lugar donde no se construye exclusivamente desde la suma del blanco+ indígena, sino que incluye la categoría afro como componente del mestizaje.

Charlie C. se identifica como mestizo, ecuatoriano, latinoamericano, sudamericano, extranjero y barcelonista,⁷ sobre todo como barcelonista. Dice también que se identifica como extranjero porque aquí, en Ecuador, por ser rubio y de tez blanca siempre lo leen como extranjero, como gringo o como europeo, no como mestizo. Dice: en un bus o en un taxi siempre soy el *otro* para ellos y para mí ellos no son el otro. Son la misma parte de mí ser...porque no me entiendo a mí mismo sin ellos”. Contrasta esta experiencia en el Ecuador a la que tenía en Argentina donde estudió por varios años. Comenta que en Buenos Aires hay una visión sesgada europeizante que niega a la Argentina negra, afro, indígena y profunda. Agrega, “eso tiene que ver con la forma de cómo construyeron su discurso nacional que es un crisol de naciones... pero un crisol de naciones blancas, homogéneas (...)”. Comenta que en Argentina

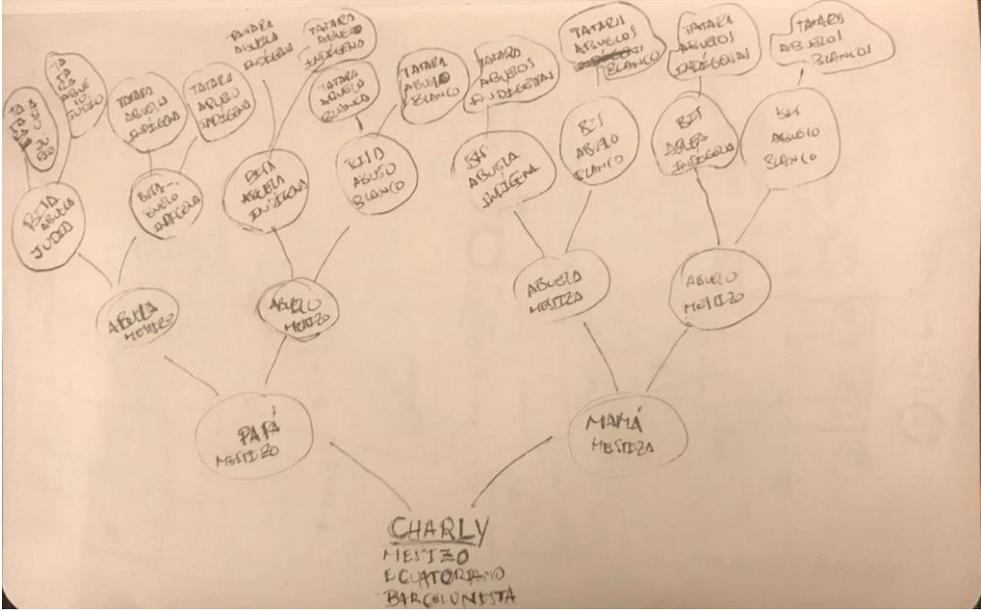
⁷ Barcelona Sporting Club es un club deportivo del Ecuador cuyo principal deporte es el fútbol.

no le creían que era ecuatoriano, y allí donde era extranjero menciona que era más aceptado como local que los locales.

Sobre su parentesco comenta que del lado de su madre vienen de Ambato y del lado de su papá de Esmeraldas y Alausí. Comenta que una de sus bisabuelas de lado materno era indígena y que esto está presente dentro de los relatos familiares. Para concluir Charlie dice “el mestizaje no es blanco y no es indígena”. Añade “Leer al mestizaje como algo dialéctico es un error, porque no es una tesis y una antítesis que termina en una síntesis...”. Charlie dice que el mestizaje es “una acción y una disputa heterogénea”. (Charlie C, conversación personal)

En contraste con la experiencia de Andrea E, el conocimiento de una bisabuela indígena sí influencia en la forma en la que Charlie se identifica aunque también aclara que aunque no tuviera la certeza de tener una bisabuela indígena igual se identificaría como mestizo. ¿Acaso no todos los que nos identificamos como mestizos, argumentamos esta identificación con la suposición de tener ancestros indígenas y blancos, aunque a diferencia de Charlie no siempre lo conozcamos con certeza?

Gráfico 3.3 Árbol especulativo de ascendencia etno-racial y cultural de Charlie C.



Fuente: Elaborado por Charlie C.

Liz C se identifica como mestiza. Su padre es ecuatoriano de la región oriental que se identifica como mestizo y su mamá es coreana. Liz ha tenido que negociar entre ser latina y ser asiática. Cuenta por ejemplo que cuando fue a Corea y jugaba con sus primos, otros niños decían: “No te juntes con ella porque ella no se ve igual”. En Ecuador, en cambio, era “la china de primer curso” o “la china de la oficina” y añade: “Entonces era como, ‘pana, no soy china, mis ojos pueden ser rasgados pero yo soy de aquí. Como con cuchara, me gusta la guatita, como pan con café hecho chapo, en mi identidad soy más ecuatoriana que asiática o de cualquier identidad del mundo”. Concluye entonces, “soy muy asiática para ser latina y muy latina para ser asiática”.

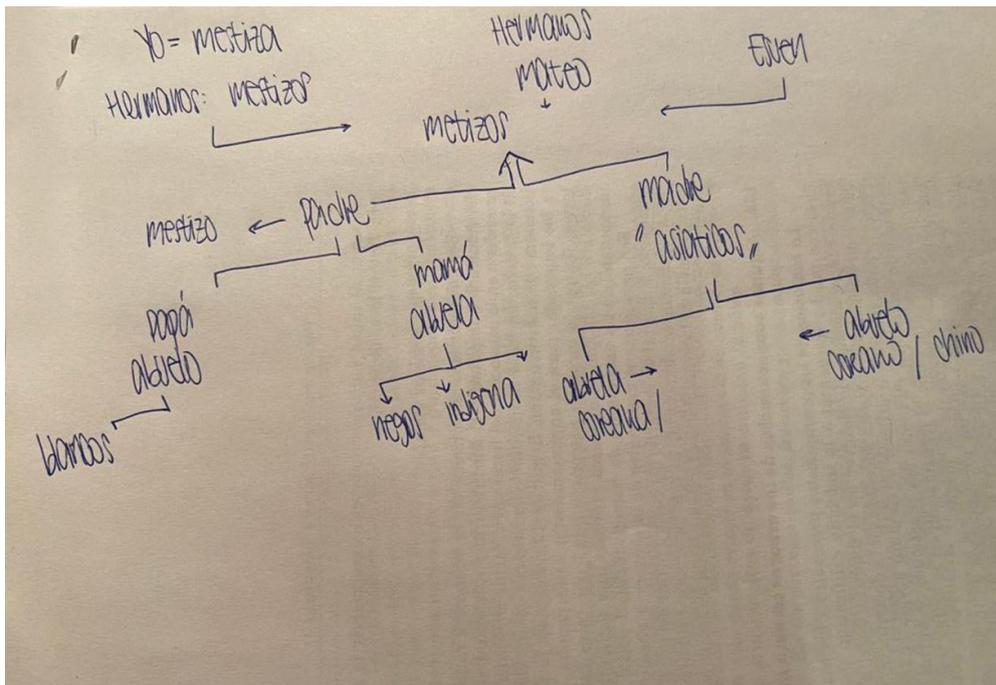
Esta experiencia se traspa a momentos cotidianos como el de comprar ropa. Cuenta que las amigas coreanas de su mamá traen mercadería de Asia y cuando se las prueba tiene un “poco más de busto o más de nalga” y la respuesta de las amigas de su madre es “Esto es coreano, no occidental”. Lo que a ella le hace pensar “mi nalga no es coreana y mi nalga no es occidental, mi nalga es mi nalga” (Liz C, conversación personal). En relación con la experiencia de Charlie, Liz también ha tenido la experiencia de que le haya sido negada la pertenencia al grupo o grupos con los que ella se identifica y relaciona, basada en la forma cómo se “ve”, tanto como latina/ecuatoriana como asiática/koreana.

Cuando le pregunto a Liz ¿Qué significa para ella ser mestiza? Aclara:

Ser mestizo para mi es aceptar y querer todo el bagaje que viene detrás de ti. Es el saber que no eres uno, o no solo perteneces a una sola ideología o identidad, llevas mucho (...) Yo creo que el mestizaje va más allá de un tema cultural o de un tema racial, también va por el tema experimental. El hecho de que yo puedo ser asiática, pongámoslo en el caso no consentido de ser asiática, pero toda mi vida viví en distintos lugares y yo pertenezco, absorbí esas culturas y yo hice más ciertas cosas que me gustaron y otras que no. Entonces, mestizaje también es eso, no sólo son tus raíces, son tus experiencias, las ganas de explorar, de aprender, se adapta, aprende, va más allá de un tema racial, va de lo que quieres construir en ti, que se identifica con más de una sola cosa (...) (Liz C, conversación personal).

Al igual que Andrea E, la forma en que Liz define su identificación mestiza desafía la fórmula blanco+ indígena. En el caso de Andrea, lo mestizo incluye lo afro, y en el caso de Liz, incluye lo asiático.

Gráfico 3.4 Árbol especulativo de ascendencia etno-racial y cultural de Liz C.



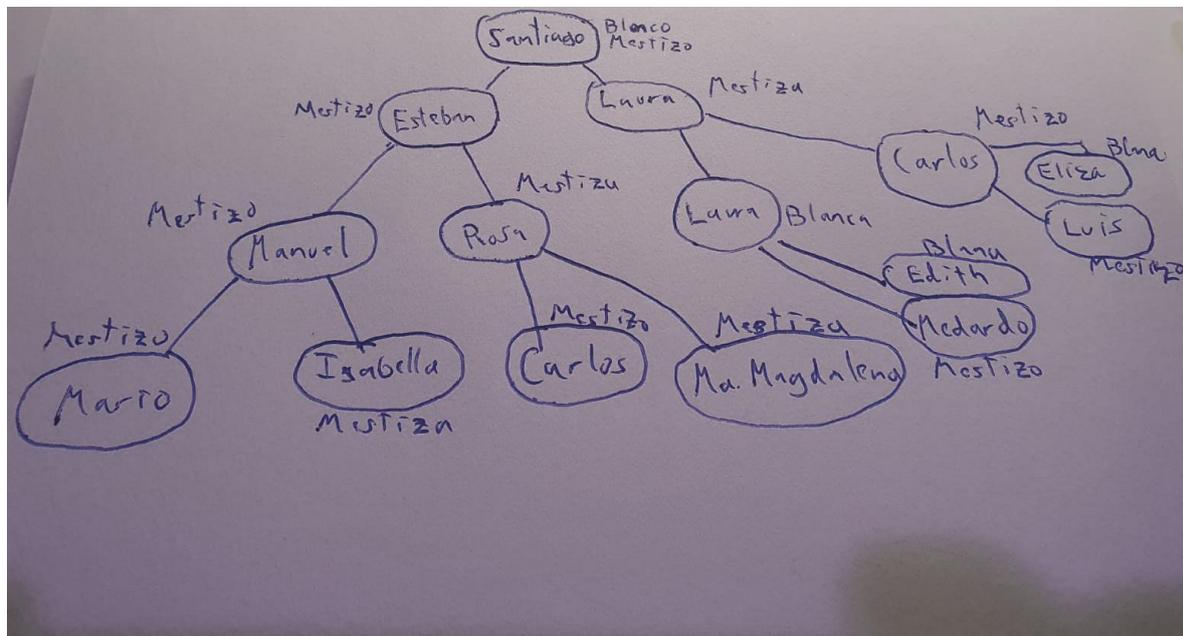
Fuente: Elaborado por Liz C.

Santiago M. se identifica como biológicamente mestizo y culturalmente blanco. Santiago dice sobre su parentesco que del lado de su madre se identifican como blancos y aclara que más que como blancos tienen un orgullo de una descendencia española, que por ejemplo en los viajes a sus haciendas escuchan sevillanas y añade que son gente que también tiene más dinero. “Suena racial pero se sienten más puros en ese sentido”. Por otro lado, dice que del lado de su papá son “más” mestizos, vienen de Latacunga y dice que son más oscuros de piel. Comenta, que más que un sentir español, su familia paterna tiene el sentimiento de pertenecer al país y han ocupado puestos altos del gobierno y dice que existe esta idea de “Somos de clase alta pero somos humildes, somos mestizos”. (Santiago M, conversación personal).

Para Santiago la diferencia es cultural y no biológica, porque “si le hago una prueba de ADN incluso en mi tío más blanco vas a encontrar un poco de mestizaje”. En realidad, para Santiago la identificación con lo blanco tiene que ver con la capacidad de pertenecer a un grupo exclusivo, a la élite. Dice que es esa separación social que le hace sentir que su familia materna se separa del resto del país “de que nosotros somos de sangre azul”, y menciona que hay ciertos lugares donde se refleja esa autoridad, esa “españolería”, como en el Club El

Condado⁸, donde menciona que siempre se sintió incómodo entre tanto lujo. Y añade que es esa noción de exclusividad que le da rabia de esa élite y aclara que no es una cuestión de dinero. “No es que cualquiera con dinero entra a la clase alta, solo los puritos puritos”. Sin embargo, Santiago, que ha vivido en Australia casi ya una década, comenta que su pareja australiana que se identifica como blanca, no lo identifica a él como blanco sino como “olive”, una palabra que funciona para describir tonos de piel. Por otro lado, Santiago concluye con una reflexión donde nombra distintas prácticas que considera expresiones culturales blancas, como los toros, las sevillanas, etc y crítica que existe la idea que “lo blanco” sea visto como una categoría sin cultura.

Gráfico 3.5 Árbol especulativo de ascendencia etno-racial y cultural de Santiago M.



Fuente: Elaborado por Santiago M.

Por otro lado, Ugo S. se identifica como biológicamente blanco y como culturalmente mestizo. Sin embargo, dice que no le parece relevante inscribirse en una categoría racial, afirma que en su caso la identidad que más le define es la de “cristiano”. No solamente desde

⁸ Condado Golf Club: Es un club de golf y recreación exclusivo en Quito.

una perspectiva religiosa sino viendo en el cristianismo una propuesta política y social. En ese sentido, Ugo se identifica como conservador socialmente y liberal en términos económicos. Y comenta que dentro del pensamiento conservador, las identidades “se definen por relaciones y no desde la individualidad”. Crítica, de las identificaciones de raza, género y clase, que en vez de integrar buscarían distinguir, y que cree hay la posibilidad de inscribirse a categorías más orgánicas como la del oficio, la localidad o la familia. En ese sentido, dice que la categoría cristiana es integrante porque abarca e invita a personas a integrarse independientemente de su raza, o clase.

Sobre su parentesco menciona que su papá tiene ascendencia italiana y su mamá es criolla; también aclara que si esta categoría existiera en el censo es con la que él se identificaría y con la que cree las personas de tez blanca y ascendencia europea deberían identificarse. Crítica las categorías etno-raciales y dice: “En un país que es tan diverso cultural, lingüística y étnicamente se vuelve cada vez más complicado porque pueden ir cambiando por generaciones y contextos”. Dice también que otra de las categorías con la que se identifica es la de hispano, por la lengua. Dice, por ejemplo, que era este el elemento que le permitía generar un sentido de pertenencia con otras personas de habla hispana y latinoamericanas en Estados Unidos durante sus estudios en este país. Para Ugo la lengua es algo determinante para una asociación y comenta en relación a grupos indígenas, “¿Cómo puedes decir que tú eres parte de una comunidad y no de otra? Simplemente porque en una comunidad se ponen una vestimenta y en la otra, otra. Es que al fin y al cabo hablan quechua.” Lo que a mi me hacía preguntarme ¿Y qué pasa si no todos hablan Kichwa y tal vez usan (o no) la misma vestimenta?

Ugo, agrega: “El caso de Yaku Pérez es interesante, porque él es mestizo, es muy mestizo, pero él se vende, y pues obviamente ya se asimiló a la cultura indígena cañaris sobretodo”. Cuando le pregunto ¿Por qué crees que es mestizo? ¿Qué le hace mestizo a Yaku?, dice: “El es mestizo en primer lugar porque se llamaba Carlos Pérez, él es descendiente de mestizos dentro de sus antepasados hay tanto españoles como indígenas”. Yo tengo amigos que se identifican como afro y como mestizos que tienen un hijo llamado “Inti”, un nombre Kichwa, y otros amigos que se identifican como mestizos cuya hija se llama “Dayu”, un nombre Shuar. Tamia V, Santiago B y Johana M. se identifican como indígenas independientemente de las raíces lingüísticas de sus nombres y apellidos. En ese sentido, podemos ver que algunos

interlocutores otorgan un peso más o menos grande a la relación de lengua, y por ende también a los nombres en su identificación etno-racial.

Por otro lado, Ugo dice que existen otros elementos integradores de la identificación cultural que no son tan variables, que pueden variar de generación en generación pero que al mismo tiempo se preservan. “Por ejemplo, yo me sigo identificando como italiano, tengo nacionalidad italiana (...) son cuestiones de tipo jurídico”. Con lo que me pregunto ¿si la identificación de indígena no ha sido, también una categoría jurídica que cambia y también se preservan según distintos criterios? Cuando le pregunto cómo se identificaría en el censo dice “pues blanco solamente por la cuestión racial por la cuestión biológica, pero si es que yo pudiera pondría el “otro” (...) no hay blancos blancos aparte de obviamente lo que se mantenga en la cuestión biológica” y agrega que para él las costumbres, el idioma y hasta la música que escucha influencia su identificación cultural. (Ugo S, conversación personal).

En contraste con Santiago cuya relación con la identificación mestiza tiene que ver con lo biológico, para Ugo tiene que ver con la experiencia y la cultura. Para Santiago, cuya relación con la categoría blanca tiene que ver con ser parte de un grupo de élite, para Ugo es una cuestión biológica. En relación con Charlie que se identifica principalmente como barcelonista y con Ana que se identifica principalmente como payasa, Ugo se identifica como cristiano, no sólo como identificación religiosa que tiene que ver más que nada con un proyecto político pero que, como vimos en el capítulo dos, está estrechamente vinculado con el concepto de raza que parte inicialmente como una relación de familias, y luego con una distinción racial en relación a linajes religiosos (Schaller 2010, 41).

Cuando pregunté a Tamia V ¿Cómo te identificas? Me respondió de la siguiente manera:

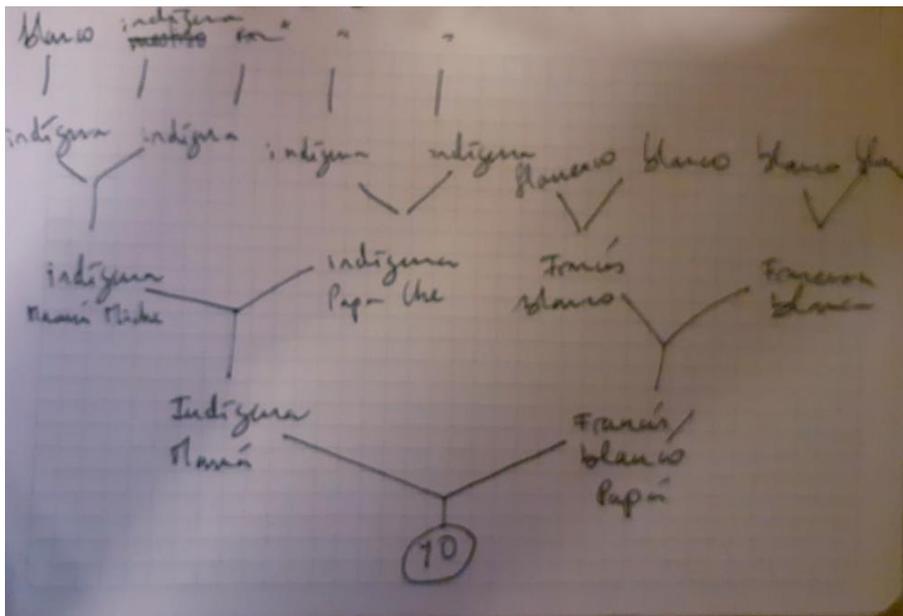
Te advierto que ninguna pregunta la voy a responder como muy sencillamente. Siento que mi auto identificación depende del contexto en el que esté hoy día y mi identificación ha cambiado a lo largo del tiempo. Lo que sí te puedo decir es que hay una identificación de todas esas auto identificaciones que no ha cambiado y es que soy indígena. Y además indígena, no me he dicho runa, no me he dicho kichwa. Ultimamente, igual desde quizás, en los últimos años, digo que soy kichwa otavalo pero siempre, desde las palabras de mi madre que ha dicho que nosotros somos indígenas. Luego digo, depende el contexto porque cuando he salido del Ecuador, para mis estudios, la identidad que más predominaba era ecuatoriana (...) cuando estaba con otros latinos era latina o sudaka para tomar y subvertir esa categoría

que viene desde afuera. (...) En el contexto nacional es que yo elijo mi autoidentificación en función de un propósito. Muchas veces es para incomodar o generar alguna pregunta. A veces, uno tiene la fuerza de incomodar y a veces uno solo quiere estar en paz. Entonces en función de cómo uno se siente, uno se autoidentifica. La última identificación que más me gusta es una que tomé de la Gloria Anzaldúa, que me encanta, que me toca muy profundo. Entonces, cuando me digo mestiza no lo digo en el sentido de blanquear, no en el sentido de ocultar mi parte indígena o valorar la parte blanca o blanca mestiza, sino de subrayar la pluralidad de identidades que me componen que se sobreponen y que también movilizo según los contextos y objetivos que yo tenga. Si me hubieras hecho esta pregunta hace algunos años hubiera respondido muy distinto. Es tan dinámico ¿no? (Tamia V, conversación personal. Entrevista virtual, Junio 2021).

Sobre su parentesco, Tamia comenta que es hija de una mujer que se identifica como indígena y un hombre que se identifica como francés y como blanco. También agrega que tiene una hija y que el padre de su hija es canadiense y aclara que más allá del *one drop rule*⁹ o “ley de una gota” su hija es también indígena. Sobre su ascendencia y descendencia y la relación con el fenotipo profundizaremos más en la siguiente sección que se enfoca en la relación de las imágenes y las categorías étno- raciales- culturales a partir de revisión y producción de fotografías.

⁹ *One drop rule* o Ley de una gota es un principio legal que estuvo en vigencia en los Estados Unidos en el s.XX y buscaba controlar 1. Las uniones interraciales y 2. Definía a quién en Negro bajo el criterio de tener una sola gota de parentesco negro. También se relacionaba con la “negritud invisible”, es decir la categorización de alguien como negro a pesar de tener parentesco blanco y verse blanco. Esta fue una evolución de la ley de un octavo ($\frac{1}{8}$) que afirmaba que si tienes $\frac{1}{8}$ de ancestros negros eras categorizado como tal. Estas leyes estaban vinculadas con la esclavitud y luego la segregación. (Enciclopedia de Arkansas) <https://encyclopediaofarkansas.net/entries/one-drop-rule-5365/>

Gráfico 3.6 Árbol especulativo de ascendencia etno-racial y cultural de Tamia V.



Fuente: Elaborado por Tamia V.

Cuándo le propuse hacer el ejercicio del árbol de ascendencia étnico-racial y cultural especulativo, me comentó que la historia del parentesco no le produce “ni demasiada curiosidad ni tampoco es problemática” Continuó: “porque sé que todas las familias acá por más puro que pueda parecer, ‘de ley’ debe tener un abuelo o tatarabuelo o tatarabuela blanca o blanca mestiza o inclusive también un ancestro afro, no sé” (Tamia V, conversación personal).

Por otro lado, Tamia menciona cómo se vincula con otros criterios relacionados con las categorías etno-raciales como los rasgos diacríticos, la lengua, y la pertenencia a una comunidad. Menciona por ejemplo que:

En realidad yo me pongo anaco unas dos veces por semana, a veces una sola vez, a veces nada. Más allá del peso que tiene el anaco, de salir a la calle, interactuar, cómo te trata la gente, cómo te mira, si yo voy a estar limpiando la casa, no me voy a poner anaco con todas las vainas, no no. Pero mucho de la identidad, pasa por lo visual. Mi hija me dice, mamá ¿Por qué nunca te pones anaco? Y después busco en mi misma, qué le estoy transmitiendo? ¿Cómo, sin decirle que ella es indígena, cómo hago para transmitirle esa parte de la identidad? (Tamia V. Conversación personal. Entrevista virtual, Junio 2021).

Esta pregunta de su hija le lleva a Tamia hacerse algunas preguntas y me dice:

¿Qué es esto de ser indígena?, porque quizás en el día a día tú y yo tenemos algunos hábitos absolutamente parecidos...y yo solamente -entre comillas- digo soy indígena, pero aparte del anaco que le estoy dando? Yo no hablo kichwa, yo entiendo kichwa, pero yo no hablo kichwa. Y ¿qué más? ¿La comida? Nosotros comemos arroz con pollo. A veces hacemos un quiche, y a veces una fritada. Pero la comida de base son otras cosas, yo no estoy yendo a moler el trigo en la piedra, yo no hago eso. Y francamente nadie hace eso, eso es para el Yamor,¹⁰ para la foto, eso no existe (Tamia V, conversación personal).

Sobre la lengua y tradiciones también dice: “Mi mami nunca va a decir yo soy runa, en todo caso diría en kichwa - ñukaka runami kani- pero nunca va a decir ‘yo soy runa’. Y yo hablo en español. Mi mami sí habla, su lengua materna es el kichwa, luego aprendió el español, y habla perfectamente, pero mi lengua materna, la que aprendí de mi mamá, es el español. La lengua con la que yo hablo con el corazón es el español. Y en español yo jamás diría soy runa, porque nunca le he escuchado a mi mami decir es ‘yo soy runa’. Pone otro ejemplo y dice, “Yo a mi mami jamás le escuché decir ‘vamos a bailar el Inti Raymi. No, era: vamos a bailar el San Juan’. Y agrega: “A mi me sale muy naturalmente lo que me sale con la voz materna, porque yo soy mi madre, mi identidad es mi madre. Entonces, yo hablo con esas palabras (..) Yo si quisiera que en algún punto mi hija entienda esto con toda su complejidad, que se haga preguntas, más que tenga una identidad definida”.

Sobre, “¿Qué es eso de ser indígena?” agrega que no se trata de no tener memoria histórica pero que muchos de los discursos en relación vienen de cierta academia y cierta clase política que “desafortunadamente rascas un poquito y no hay nada detrás”. Y añade: “Bueno, esto es una postura muy personal y la hago desde cierto privilegio, estoy conciente de mis privilegios (...) porque yo sé que si yo digo esto, a mi no me van a expulsar de la comunidad porque yo no pertenezco a ninguna comunidad más que a mi familia. Y porque mi carrera y mi vida no

¹⁰ Yamor: Desde principios y mediados de septiembre se celebran en todo el cantón Otavalo, las fiestas del Valle del Amanecer. El Yamor es una fiesta mestiza de religiosidad ancestral que honra al maíz y sus siete variedades. Se dice que concretamente inició en 1949. En 1967 se expande en todo el cantón con manifestaciones gastronómicas, artísticas y culturales como una fiesta costumbrista indígena y mestiza. Cartografía Cultural Otavalo (web).

dependen de ello. Recuerdo que hubo una época donde para intentar pertenecer a la comunidad de acá, por ejemplo, cambié mi manera de caminar, de expresarme, de vestirme...para intentar calzar. No sé...ponerme fachalina aunque no me gusta o ponerme todo como “debe de ser”, ponerme los alpargates y no zapatos, no hablar alto, no enojarme, cosas así que van justo con el género”.

Por último, Tamia menciona distintas formas en las que es reconocida o desconocida en distintos contextos. Menciona, por ejemplo, que en Otavalo en contextos indígenas, por su estatura, resalta, dice: “Si voy en anaco a Otavalo, van a decir qué onda esta man? Peor si estoy con mi hija rubia, peor si estoy con mi mamá”. En cambio, en contextos mestizos dice:

Siempre hay una forma de rechazo por ser indígena, en el peor de los casos...o no sé si sea el peor. Otras veces hay una suerte de fascinación de los sectores izquierdosos, indigenista y ecologistas dicen ‘¡ay! qué interesante’. Por ejemplo, me ha pasado en la González,¹¹ en Quito, que estoy con anaco y me dicen ‘ah, tú eres cantante’ porque piensan que soy la Mariela Condo¹² o alguna vaina así. Porque es como si es indígena, y está en ese círculo necesariamente entró ahí porque es artista, es cantante. O siento que no tengo un lugar en la comunidad indígena (...) siempre eres un estereotipo caminante (...) si estoy en un lugar masivo donde el color, la estatura la vestimenta, el no sé qué... cuentan es como que nunca siento que soy parte de, siempre soy una pregunta caminante (Tamia V, conversación personal. Entrevista virtual, Junio 2021).

En relación con Hipatia, Ana y Ugo, Tamia considera que la categoría con la que te identificas representa una posición política. Cuando comenté la experiencia de Ugo y Santiago que se identifican biológicamente y culturalmente como blancos respectivamente nos surgió la pregunta sobre el significado político de identificarse como blanco dentro y a consecuencia de una historia de colonización. Es decir, la identificación “blanco” ¿Puede escapar su historia racista y de opresión?

¹¹ Gonzales Suárez es un barrio asociado con la clase alta situado en el Centro Norte de Quito.

¹² Mariela Condo: Cantante, nació en 1983 en Cacha-Puruhá, que es una comunidad indígena de la provincia de Chimborazo, en la sierra sur del Ecuador. ([http://www.marielacondo.com/biografia.html?](http://www.marielacondo.com/biografia.html))

Jessenia P. ha vivido distintas transiciones y negociaciones en relación a sus procesos de identificación. Comenta que pertenece y creció dentro de una familia que se auto identifica como mestiza en Riobamba. A los 16 años Jessenia empezó a identificarse como indígena. Finalmente, desde los finales de sus 18 años hasta la actualidad Jessenia dice que ella es y habita un punto medio entre lo indígena y lo mestizo.

Jessenia recuerda que fue en un momento en su infancia que sintió ser distinta y comenta que miraba sus manos, específicamente el color de sus manos y las comparaba con las de sus compañeras. Agrega que ella estudiaba en un colegio religioso donde sus compañeras eran bien blancas y ella resaltaba. Sobre su parentesco comenta que su papá viene de Cotopaxi y tiene apellidos españoles. Por otro lado, cuenta que su mamá siempre vivió en Riobamba pero que sus ancestros son del área de Guamote, a las afueras de la ciudad. También, comenta que los apellidos de su lado materno, Morocho-Chuquimarca son indígenas, por lo que era molestada en la escuela. Dice que sus tíos están bien allegados a la identificación como mestizos y agrega “aunque los rasgos digan todo lo contrario”.

En algún punto, Jessenia empezó a cuestionarse sobre su identidad y dijo: “Si somos mestizos, entonces tenemos que tener una parte indígena también”. Entonces, empezó a identificarse como indígena, por un lado, por cómo algunas personas la leían y por sus relatos de parentesco del lado materno como los apellidos y la vinculación con el campo y específicamente con el territorio de Guamote. Jessenia empezó a aprender Kichwa y también a usar la ropa tradicional Puruwá. Esto llegó a causar un poco de molestias en su familia y recuerda una discusión con su hermana donde cada una insistía: “Sí somos indígenas” o “No, no somos indígenas”. Eventualmente, Jessenia participó y ganó el concurso de Ñusta (reina indígena) del Ecuador. Este sería otro punto de giro en los procesos de identificación de Jessenia. Dice, “Vi que yo era blanca en comparación a los indígenas y medio cholita en comparación a los blancos”. Comenta que vió que era blanca ya que no tenía una comunidad, ni siquiera una familia que la respaldara en relación con la identificación indígena. (Jessenia P, conversación personal. Enero 2021).

Al igual que Tamia, Jessenia no se siente parte de una comunidad indígena. Sin embargo, ese criterio que fue determinante para Jessenia para des-identificarse con la categoría indígena, no es determinante para Tamia. Ya que para Tamia, ese sentido de pertenencia se construye desde su círculo familiar que se identifica como tal, (independiente de la identificación de su padre). En ese sentido se distingue de la experiencia de Jessenia que a pesar que existe un

relato familiar que sí incluye una ascendencia indígena de su lado materno, se identifican como mestizos.

Milly P. inicia la entrevista contando que es hija de una mujer de Manabí¹³ y un hombre de Ambato.¹⁴ También, que ella nació y ha vivido toda su vida en Santa Elena y comenta que en esa región la mayoría se identifican como cholos peninsulares. Sin embargo, cuenta que desde los 12 años empezó a sentir un interés por la cultura Kichwa. Su primer acercamiento se dio por medio del idioma, cuando se abrió la opción de estudiar Kichwa en su colegio. En un segundo momento, ella cuenta que se acercó al centro comercial Buenaventura, donde aclara que hay mucho comercio de personas indígenas de la Sierra. Ahí, decidió mandarse hacer un anaco y de este momento comenta: “La primera vez que yo use el anaco, me pusieron frente al espejo, me hicieron el anaco y cuando me estaban fajando yo sentí algo, no te lo puedo explicar con palabras y a esa edad de 12 años yo digo ‘de aquí soy’. Me sentí por primera vez: ‘ésta soy yo’. Me sentía feliz y me veía muy feliz porque me gustaba mucho” (Milly P, conversación personal. Marzo 2020).

Milly P. dice que en un inicio iba al centro comercial y ahí se ponía la vestimenta otavaleña, luego regresaba a su casa y “volvía a su realidad”. Luego empezó a usar el anaco para ocasiones especiales y finalmente lo usó en el día a día para ir al trabajo. El proceso ha durado siete años y ahora se autoidentifica como indígena en contextos formales e informales. Por ejemplo, en el registro del Senescyt se identificó como indígena pero también comenta que su registro fue rechazado por inconsistencias y ella sospecha que puede ser ya que en su cédula¹⁵ ella consta como mestiza.

Comenta que esta decisión llamaba mucho la atención y sufrió también el rechazo principalmente de su familia. Cuenta que una vez su papá le dijo: “Solamente las indias usan anaco y tú no eres india, tú eres blanca, tienes cabello claro, tú eres muy diferente, nunca vas a ser indígena”. Lo que a mi me llevaba a preguntar cómo se recibiría un comentario que dijera: “Los mestizos usan (inserte la imagen que tiene de un mestizo), tu cabello es (inserte la imagen que tiene de cabello indígena, afro o blanco), agreguemos, (inserte tipo de nariz de estereotipo indígena, afro, montubia o blanco), tienes la piel de color (inserte tipo de color de

¹³ Manabí es una provincia del Ecuador situada en la Costa

¹⁴ Ambato es una ciudad del Ecuador situada en la región de la Sierra en la provincia de Tungurahua

¹⁵ A pesar que en las cédulas no conste una categoría étnica, racial o cultural el momento de iniciar el trámite en el registro civil de generación de una cédula si es parte de la información requerido y almacenada en el sistema.

piel asociada a las categorías afro, indígena, montubia o blanco) *continuemos, tu eres muy diferente, nunca vas a ser mestizo”. El comentario y la reflexión nos llaman a analizar las formas en las que homogeneizamos las categorías de identificación (unas más que otras) en relación a los marcadores visibles. Estas arbitrariedades no dejan de ser contextuales, históricas y particulares a cada una de las categorías y dependen de los criterios étnicos, raciales y culturales con los que fueron creadas y difundidas. Sin embargo, no dejan de ser eso, arbitrariedades, ligadas a una historia y a un contexto social cambiante y por tanto no fijo.

Por otro lado, Milly también fue acusada en redes sociales de apropiación cultural, especialmente por un sector Kichwa de la diáspora, mientras fue defendida por algunas personas Kichwas locales del Ecuador. Ante las acusaciones Milly dice: “No es lo adecuado, o lo acertado en mi caso porque lo mío no es un tema lucrativo, de qué manera me puedo lucrar? No soy Nancy Risol, no soy Ruth Guaman¹⁶ para generar contenido de esa manera. Lo mío es un tema más espiritual, más personal”.

Dice que ese problema le hizo realmente preguntarse sobre su identidad y su proceso y su herencia indígena. Dice: cuando me vea la gente vestida, me va a preguntar ¿de dónde eres?, me van a decir ¿eres otavaleña? ¿Tu papá es otavaleño? Y no, mi papá no es otavaleño y entró esa duda existencial en mi cabeza”. Agrega que ella podría identificarse como peninsular, sin embargo como su padre es de Ambato, y conoce que su bisabuelo fue peón en una hacienda, cree, sin certeza, que es posible que ella tenga raíces Chibuleo o Panzaleo aunque reitera que tiene una conexión muy especial con la cultura otavaleña que es con la que nació en “este camino”. Milly¹⁷ también cuenta que las relaciones que ha forjado tanto en la iglesia evangélica Kichwa Chibuleo donde se congrega, y en su relación de pareja que se identifica como Kichwa Chibuleo, han sido importantes en su sentido de pertenencia. Sobre la iglesia dice: “ Era la única manera en la que yo podía ser parte de una comunidad”. (Milly P, conversación personal. Marzo 2020).

¹⁶ Nancy Risol y Ruth Guaman son influencers indígenas kichwas del Ecuador

¹⁷ Milly envió una actualización sobre su proceso para la entrega de la investigación. Afirma que a pesar de tener una conexión especial con la cultura otavaleña, ya no usa su ropa tradicional. Ha optado por usar ropa de la Sierra Centro, región de la ascendencia de su papá. También agrega que por el momento usa la vestimenta en su vida cotidiana pero ha decidido no compartir contenido en redes cuando usa vestimenta tradicional indígena.

Jessenia y Milly, ambas originalmente y por herencia familiar se identificaban como mestizas y han replanteado su relación con la categoría de identificación indígena. Pero Jessenia lo hace a partir de una certeza de ancestros que identifica como indígenas, y Milly, por otro lado, lo hace a partir del relato nacional sobre la identidad mestiza y más que nada desde un *sentir espiritual*.

Johana M. se identifica como indígena Saraguro. Ella nació en España y cuenta que sus padres y abuelos, como muchos ecuatorianos, migraron en la crisis del 1999. Dice que cuando era chiquita nunca tuvo conciencia, o nunca se le explicó concretamente que ella era indígena. Sin embargo, dice que durante su infancia sí tenía una conciencia de ser distinta. Agrega que nunca sufrió discriminación por ser indígena pero sí por ser ecuatoriana. Por otro lado, en España, su abuelo y padre siempre tuvieron trenza, su abuelita usaba anaco y en paseos mientras sus compañeritos comían “bocadillos y fiambre” ella comía “arroz, menestra y pollo” y llegaba a la casa a comer “yuca, mote y cuy”, y dice: “Ahora me veo, y digo, yo vivía como en una barrera, como en dos mundos”. (Johana M, conversación personal. Julio 2020).

Dice:

Cuando tenía unos 6 años, fue la primera vez que me acuerdo clarito que en la escuela me di cuenta que mi color de piel era de un color diferente al de las demás personas...que mi piel era diferente. Yo veía a los demás pero no me veía a mi misma de diferente color y justo fue que estaba yendo a jugar y un chico me dijo “Tú no, tú eres negra”. Y yo me quedé pensando y entonces me acuerdo que empecé a mirar mis brazos y a comparar, dije es verdad soy de otro color, pero nunca lo entendí. Simplemente no veía el sentido de por qué era entonces diferente. No lo entendía. No entendía de dónde venía. Para mi, yo vivía en España y ese era el único país en mi mundo, no es que había Ecuador y no es que ahí había gente como yo. España era mi mundo y lo que yo conocía (Johana M, conversación personal. Julio 2020).

A los 12 años Johana y su familia se habían relocalizado en Ecuador. Cuenta que cuando llegó al aeropuerto se sorprendió de ver tanta gente que se “veía” como ella y que esto hacía que ya no se sienta tan extraña. Después de vivir un tiempo en Cuenca, Johana y sus hermanos se mudaron a San Lucas, una parroquia cerca de Saraguro en Loja. En la escuela les dieron la alternativa de usar el uniforme mestizo o indígena. Ella describe ese momento como decisivo y cuenta que decidió usar anaco porque ella no quería ser diferente. Su hermana por

otro lado decidió utilizar falda. Dice: “Y cuando nos veían juntas a mí con el anaco y la trenza, y a ella con la falda y el pelo con lazo, decían ¿ustedes son hermanas?” .

Las personas en San Lucas criticaban a la hermana de Johana y decían que era una ingrata con sus raíces. Sin embargo, Johana dice que más que eso es que su hermana estaba siendo auténtica con su experiencia ya que ella sí había desarrollado una identidad española, algo que comenta, ella nunca hizo porque siempre se sintió distinta. Y que aunque su hermana ahora se identifica como indígena, cuando recién regresaron al Ecuador su identificación más fuerte era la de española, y obviamente: “Al ponerse pantalón pues todo mundo le veían como mestiza, apesar de que si yo era morenita era ella más, y tenía el pelo más negro, tenía todos los rasgos para no ser mestiza”. Cuenta que al segundo año su hermana decidió usar anaco también.

Después de una migración de España a Ecuador, Johana migró de Ecuador a Estados Unidos. En esta segunda migración tuvo que negociar con otras formas en que los estadounidenses la veían a ella y otras categorías como la de “latina”. “El director (del colegio) dijo: hola, de dónde eres? De Ecuador, ah! eres latina, que bueno, los latinos hacen este colegio”. Ahí fue la primera vez que había escuchado la categoría de latino. “A todos los que estábamos en ESL (English as a Second Language) nos decían los latinos, los latinos y punto”.

Y ahí empezó otra transición ya ni de ser ecuatoriana ni de ser mucho menos indígena sino de ser latina. Me acuerdo que en ese día nos dieron un folio donde decía- escribe tu nombre, tu edad, tu etnia y yo buscaba saraguro y solo había latino, black american, asian, caucasian y nativo y yo decía nativo- ponía di el territorio y el grupo y yo decía... no tenía sentido y yo le decía a mi profesora qué significaba cada uno. Y me decía esto es para los nativos americanos y decía, quiénes son? son un grupo de indígenas que viven aquí (...) Ah entonces yo decía yo no soy porque si son de Estados Unidos pues no soy, y decía si soy de Ecuador entonces qué soy, y decía ‘eres latina, pon que eres latina y ya está’, y yo decía “vale” (Johana M, conversación personal. Julio 2020).

Por último, Johana también conocía de la controversia con Milly P. En relación al caso comenta que en una discusión alguien dijo “¿Ustedes piensan que una persona mestiza puede llegar a una comunidad, conocerla y decir soy indígena ahora?” Ante eso, Johana recordó cuando fue a un foro en New York de la ONU en el 2018 o 2019 en el que “repetían una y

otra vez que se nos había concedido el derecho de autoidentificación” y se preguntó: “Entonces, ¿Es un privilegio que solo tenemos ciertas personas y otras no?” También recuerda que en algún momento en esa conversación se preguntó también: “Cómo una persona que no ha crecido, que no ha vivido, que no ha nacido en Ecuador , que no ha nacido dentro del territorio puede considerarse kichwa?” Ella menciona que en ese momento se quedó en shock porque dice:

Yo no nací en territorio pero mis dos padres son kichwas, los dos nacieron en territorio pero tuvieron que migrar por la situación económica (...) Y es doloroso porque si que te sientes culpable cuando llegas ya no te ven como un indígena propio, no te ven como un kichwa propio, te ven como un kichwa ya un poco colonizado, amestizado por la ropa que usas, por la comida que comes, porque aquí no se vende lo mismo, por tener una educación diferente, por hablar de una manera diferente (Johana M, conversación personal. Julio 2020).

Santy B. se identifica cómo indígena-guancavilca. Él nació en Nueva York y es hijo de dos padres ecuatorianos que emigraron a Estados Unidos. Comenta que personalmente su primera identificación fue con Data,¹⁸ el lugar de donde es su mamá, después entendió que ese lugar era en Ecuador. Agrega que durante los 90 en Nueva York, prevalecían las identidades nacionales como mexicano, colombiano, dominicano, y en su caso, ecuatoriano. Después, se fue fortaleciendo la identidad latina. Aclara, que personalmente le interesó desde muy chiquito conocer sobre su parentesco, sus raíces y su identidad. También cuenta que su mamá siempre hablaba de las costumbres, del territorio, y le traspasó un sentir de ser nativo de ese territorio. Este sentir se fortaleció en una de las visitas al Ecuador en su adolescencia. Dice, que ahí entendió que sus ancestros habían estado ahí por muchas generaciones, “antes que exista el Ecuador”. Eso le hizo entenderse como indígena guancavilca antes que como ecuatoriano, sin que una identificación excluya a la otra. Tanto Priscila como Johana y Santy negocian su forma de identificación etno-racial y cultural con otras categorías como latino, ecuatoriano, español y neoyorkino que no son necesariamente excluyentes a las categorías

¹⁸ Data es una localidad que se divide en Data de Villamil (parroquia) y Data de Posorja (comuna) son dos localidades aledañas en la provincia del Guayas en la región de la Costa.

afro-mestiza, afro indígena, indígena o indígena guancavilca con la cada uno de ellos se identifican.

Sobre su parentesco, Santy identifica que del lado materno son nativos del territorio de Santa Elena y Guayas y por tanto guancavilcas. También agrega que dentro de esa familia existe una bisabuela afro. Otro de los relatos que son importantes en su historia familiar proviene de su lado paterno. Tiene que ver con sus bisabuelos alrededor de la década de 1900, Eva Molestina y Mariano Barrera. Cuenta, que ella era española, hija de un hacendado de la sierra y Barrera, el capataz de la hacienda, posiblemente kichwa, . Ya que la unión no era aceptada, se mudaron a Guayaquil. Comenta que el relato de la bisabuela española está muy presente en la familia, y que su padre agrega que de ahí en adelante se iban “haciendo más cholitos y más cholitos”.

Con Santy mantuvimos varias entrevistas en zoom y también realizamos juntos entrevistas en el área peninsular específicamente en Guayas y Santa Elena y una producción fotográfica en Nueva York de la que hablaré en más detalle en la siguiente sección. Después del viaje que compartimos en la península, Santy, quién ya había tramitado su nacionalidad ecuatoriana, tramitó su cédula de identidad ecuatoriana. Durante el trámite, Santy comenta que fue identificado por la trabajadora pública que gestionaba el trámite como mestizo. El aclaró que él se identificaba como indígena. Este trámite se daba a pocos días del regreso de Santy a Nueva York, por lo que le urgía tener su cédula ecuatoriana. En ese contexto, la trabajadora del registro civil le dijo que le iba a poner como mestizo, y que cuando regresara él podría gestionar un trámite extra para “probar que era indígena”. Lo que me hizo preguntarme ¿Cuáles son los criterios actuales para probar que uno es o no indígena?

3.4 Negociaciones colectivas, reconocimiento y derechos

Durante el viaje con Santy hicimos varias entrevistas a su familia, algunos se identifican como mestizos y otros como indígenas guancavilcas aunque todos coincidían que eran nativos de ese territorio. Esto nos llevó a concluir, que aunque existe una diversidad de identidades en la península, como cholos, chonos, mestizos, guancavilcas, nativos, comuneros, en la materialidad y vivencia no hay mucha diferencia. Sin embargo, existe una negociación colectiva sucediendo en la región entre la categoría mestizo, cholo, y guancavilca. Para Santy este proceso ha tomado fuerza desde la década de los 90 pero especialmente desde los 2000 y

ha tenido que ver con un ciertos sectores activistas que buscan generar un fortalecimiento cultural. Este proceso, dice también tiene que ver al igual que en el caso de la identificación montubia con el acceso de derechos y recursos a partir de la diferencia y a partir del reconocimiento de la relación ancestral de la comunidad con el territorio y en función de la defensa del territorio frente a proyectos como hidroeléctricas o mega proyectos turísticos que han expropiado y aún amenazan con expropiar estas tierras de las comunidades que las habitan.

El caso de la región es un caso colectivo pero me gustaría enunciar otros dos casos brevemente que pude conocer durante el tiempo de campo. En mayo del 2021, visité la comunidad de Buenos Aires, Imbabura quién se encuentra resistiendo la entrada de la empresa minera Hanrine. En una asamblea, un miembro de la comunidad hizo una intervención donde llamaba a sus compañeros a reconocer una identificación montubia. Este comentario se hacía dentro del contexto de discutir la obligación del estado de realizar una consulta a las comunidades indígenas, afros y montubias frente a las propuestas de ingreso de actividad minera en sus territorios. Cuando preguntó algunos de los miembros sobre esto, me dijeron que la relacionaban a la identidad montubia principalmente con sus modos de vida, con la relación con el campo, la ganadería, la agricultura y también con poseer tradiciones y fiestas particulares que los distinguen de otras categorías como la indígena o la mestiza. También se mencionó particularidades como el uso de botas de caucho, gorras, sombreros, y el uso de caballos y motocicletas como medios de transporte que coinciden con las costumbres en Buenos Aires y con elementos tradicionales montubios. La única distinción es entonces geográfica ya que la identidad montubia está relacionada con los territorios campesinos de la costa y Buenos Aires es un territorio campesino de la sierra.

En noviembre, por otro lado, conversé con Yanda I. un amigo que se identifica como indígena Sapara. Estaba de hecho, comentando sobre esta investigación. Al mencionar que el tema se trataba sobre las negociaciones de categorías etno-raciales y culturales el me comentó que uno de sus padres es Kichwa, el otro es Sapara y el es Sapara. En este caso, su negociación es sobre grupos culturales indígenas y no entre categorías etno-raciales. Sin embargo, me comentó que esto no es una decisión simplemente personal sino una decisión política y una estrategia de la comunidad que empezó hace varias décadas. Comentó que la comunidad Sapara cuenta con 500 miembros por lo que crecer en población es una prioridad. Al mismo tiempo, se prohíben las uniones entre Saperas debido a que todos están relacionados

biológicamente y se busca evitar que existan malformaciones. Por lo tanto, se espera que los miembros de la comunidad tengan hijos con personas fuera de la comunidad y también está definido que independientemente de si estas uniones se dan con otras poblaciones indígenas, o mestizos, o afros, o blancos, sean ecuatorianos o europeos, el hijo o hija será Sapara. Si bien esta investigación se enfoca en las historias individuales de los interlocutores que se han presentado en este capítulo, es valioso notar que estas negociaciones también se dan de forma colectiva.

3.5 Escapando (o no) cómo nos vemos

Algunos de los interlocutores accedieron a realizar ejercicios de foto-elicitaciones y producción de fotografías. Estos procesos nos permitieron crear otros espacios de reflexión y dinámicas para explorar la relación entre las categorías etno-raciales y culturales y la imagen. Estas, nos permitieron confrontar tanto a los interlocutores, como a mí como investigadora, y ahora a los lectores, con las propias nociones de cómo “se ve” un indígena, una persona afrodescendiente, un montubio, un mestizo o un blanco. O cómo se ven otras categorías como ecuatoriano, estadounidense, latino y hasta barcelonista. Los ejercicios ponen también la atención en las características físicas que a pesar de ser vistas como objetivas son cargadas de significados socialmente contruídos y por tanto variables.

Las foto-elicitaciones consistieron en ver fotografías traídas por los interlocutores de su archivo personal. Por otro lado, la producción de fotografía nos dio la libertad de abordar el ejercicio con distintos enfoques. Algunos prefirieron crear fotografías que representen o resalten su forma de identificación. Con otros, creamos escenas ficticias que ponían en imagen los relatos de parentesco que influyen su identificación, ya sean de descendencia, ascendencia o de pareja (lo que implícitamente nos llevaba a una proyección hipotética de descendencia propia), o recreamos memorias relevantes con su forma de identificarse. A continuación presento una descripción de los ejercicios que se realizó con los siguientes interlocutores: Ana N, Andrea E, Charlie C, Liz C, Jessenia P, Tamia V y Santi B. Ana N, se ha identificado como mestiza, luego como afro-mestiza, y actualmente se identifica como no-identificable. Presentó durante la foto-elicitación algunas imágenes incluyendo las siguientes. Durante el ejercicio, Ana resaltaba el distinto color de piel entre ella y sus familiares, primos, hermanos, padres y su abuela. Esto también abrió la puerta a compartir distintos recuerdos sobre ser considerada “la negra” de la familia.

Foto 3.1. Fotografías de archivo familiar de Ana N.



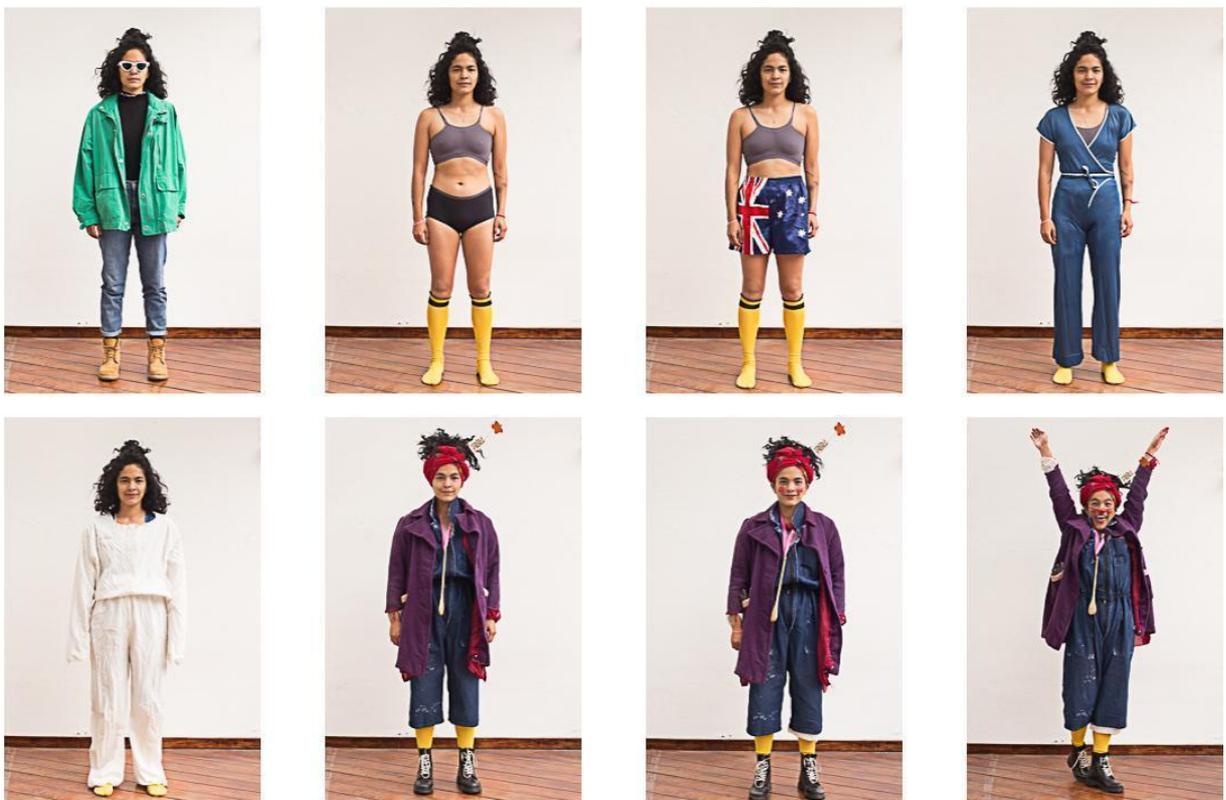
Fuente: Fotografías de archivo familiar de Ana N. compartidas en la foto-elicitación.

Otro aspecto relevante de la historia de Ana es que como habíamos mencionado ella es *actriz* y específicamente *payasa*. Estas son las categorías con las que ella se identifica de forma más profunda. Esto también ha influenciado las formas en que reflexiona sobre el cuerpo, lo que significa, el conocimiento y la experiencia. Afirma que el conocimiento que se genera por

medio de la actuación y del baile, traspasa el cuerpo y transforma el ser. Ana hizo estas reflexiones poniendo como ejemplo cómo al bailar una danza popular afro está llena en sí de conocimiento, memoria, y cómo es experiencia una que se vive en el cuerpo y puede transformarte.

A partir de la propuesta de producir fotos en conjunto, propuso en primer lugar mostrar su relación con “Chuta”, el personaje de payasa que ha venido construyendo desde que tenía 16 años:

Foto 3.2. Fotografías producidas de Ana N.



Fuente: Vanessa Terán (2021).

Y en segundo lugar, retratos que resaltaran las facciones de su cuerpo que ella relaciona con una herencia afro, su pelo, su nariz, su piel.

Foto 3.3. Fotografías producidas de Ana N.



Fuente: Vanesa Terán (2021).

Andrea E. Se identifica como mestiza. Durante la foto-elicitación, al igual que Ana, Andrea usó las imágenes para describir facciones en relación a una herencia afro. Dijo, en relación a su familia: “No somos finos, todos tenemos narices grandes. No es una nariz como los indígenas tipo aguileña y tampoco delgada como los blancos sino grandes que es una característica de la gente negra”. Aclara que no se percibe o perciben como mulatos, sino como mestizos. En ese sentido, Andrea negocia con cómo ella y su familia tienen ciertos rasgos físicos que podrían leerse como una influencia afro pero que no resultan determinantes en cómo ella u otros de su familia se y los identifican. O partiendo que estas características pueden pertenecer sin problema a la categoría de mestizos. Andrea, también presentó fotografías de Atahualpa, la parroquia de donde viene su mamá. Como se mencionó antes, Andrea relaciona “el campo” con lo indígena a pesar que ella no conozca de un ancestro que se haya identificado como indígena sino que basa esta relación con el territorio, medios de vida y costumbres.

Foto 3.4. Fotografías de archivo familiar de Andrea E.



Fuente: Fotografías de archivo familiar de Andrea E. compartidas en la foto-elicitación.

Charlie C, quién se identifica como mestizo presentó algunas fotografías de su archivo familiar incluyendo una donde se lo ve de niño con una camiseta del equipo Barcelona. El afirma que ésa es su forma de identificación más fuerte. Cómo se mencionó antes, Charlie no suele ser visto ni como mestizo, ni como ecuatoriano, por tener la tez blanca y ser rubio. Al ver esta foto, también discutimos sobre cómo tampoco entra dentro del estereotipo de cómo “se ve” un barcelonista. Otra de las imágenes que Charlie presentó es la de sus abuelos maternos. De ésta dice:

Estos son mis abuelos maternos. Esto es en Los Ángeles. Lo divertido y chistoso es que los dos son de Ambato pero mi abuela venía de alta alcurnia de Ambato y mi abuelo venía de baja alcurnia, su mamá era indígena (...) y se escaparon para vivir su amor en Estados Unidos, en Los Ángeles (...). Yo no les ‘veo’ para nada distintos, no son distintos. El problema está en la

descripción, en el relato... Ella es descendiente de Juan Montalvo y el otro descendiente de una indígena y yo aparezco ahí como el más rubio (Conversación personal con Charlie C)

Si bien Ana y Andrea han usado las fotografías para describir cualidades físicas que se relacionan con una u otra categoría etno-racial y cultural, Charlie hace lo opuesto. Usa la imagen para desestabilizar el estereotipo. A partir de la imagen concluye que tanto su abuelo con su ascendencia, como su abuela con su ascendencia, se ven iguales, son iguales y lo único que cambia es el relato.

Foto 3.5. Fotografías de archivo familiar de Charlie C.



Fuente: Fotografías de archivo familiar de Charlie C. compartidas en la foto-elicitación.

Liz C. se identifica como mestiza. Para la foto-elicitación trajo varias fotos de su archivo familiar. Entre esas, presenta dos fotografías de las bodas de sus padres, una cuando recién se casaron y una en la boda tradicional Coreana donde se contrasta principalmente la vestimenta. Comenta: “Mi papá es violento mestizaje y mi mamá creo que de alguna forma tiene su origen genético más puro por así decirlo, más oriental.” También trajo fotografías de sus abuelos paternos y maternos. Sobre el parentesco de su padre dice: “Mi abuelo tiene un aspecto muy particular. De parte de papá era súper súper blanco, rubio, ojos celestes, y mi abuela, no se puede apreciar mucho en la foto pero su piel era mucho más oscura y su cabello más ensortijado. Una persona que yo creo que tenía una ascendencia entre negra, entre indígena y hasta montubia”. Mientras que de sus abuelos maternos dice: “Son 100 % asiáticos”.

Foto 3.6. Fotografías de archivo familiar de Liz C. (Padres)

Padres





Fuente: Fotografías de archivo familiar de Liz C. compartidas en la foto-elicitación.

Jessenia, se identifica en un punto medio entre indígena y mestiza. Durante el ejercicio de producción de imágenes reflexionamos sobre la historia de parentesco, decidimos crear varios retratos familiares ficcionados.

Primero, uno que se relacione con su mamá y su relación con el territorio de Guamote en Riobamba. Jessenia me mostró una foto de sus bisabuelos. Decidimos viajar a está área para recrear la fotografía y también para crear fotografías ficcionadas que de alguna forma “registren” su vínculo con ellos, sus bisabuelos y la relación con ese territorio. En un inicio, cuando llegamos al pueblo de Guamote, se nos hizo muy difícil conversar con las personas. Intentar explicar especialmente a personas mayores la historia de Jessenia y los objetivos del proyecto fue difícil. Era un día de feria y la gente estaba ocupada en su trabajo. La barrera del lenguaje no nos permitía conversar mucho aunque el Kichwa básico- intermedio de Jessenia nos ayudó mucho. En medio de la dificultad, conversamos con Jessenia sobre cuáles eran los criterios que le importaban para escoger a la pareja de adultos mayores que representarían a sus bisabuelos. Le pregunté si quería buscar personas que sean Morocho o Chuquimarca. Es decir, si quisiera guiarse por los apellidos. Me dijo que no, que realmente lo que más le interesaba era encontrar a personas que se “vieran” como sus bisabuelos: Una señora gordita y risueña y un señor flaco y serio, como se veían retratados sus bisabuelos en una foto del archivo familiar. Cuando nos dirigimos al mercado de legumbres encontramos a una pareja que cumplía las características. Jessenia se acercó y les contó su historia. Ellos accedieron a

colaborar y de hecho conversaron mucho con Jessenia sobre quienes podrían ser sus familiares en Guamote.

Foto 3.7. Fotografías de archivo familiar de Jessenia P.



Fuente: Fotografías de archivo familiar de Jessenia P. compartidas en la foto-elicitación.

Foto 3.8. Fotografías producidas de Jessenia P.



Fuente: Vanessa Terán (2021).

Otro ejercicio de retratos ficcionados fue inspirado en el pensar cómo el tener un padre X y una madre Y, te hace Z, y cómo los signos diacríticos y fenotipos hacen que la gente desafíe y lea esa fórmula de formas distintas. Y en ese mismo sentido pensando en las dinámicas entre la raza y el sexo. Hicimos estas fotografías con la colaboración de un amigo de Jessenia, Luis, y su sobrina.

Foto 3.9. Fotografías producidas de Jessenia P.



Fuente: Vanessa Terán (2021).

Sobre la fotografía 1, Jessenia dice: “Siento un contraste, lo que trataba de representar es una chica de ciudad, mestiza digamos así, una chica riobambeña que se enamoró de un joven indígena Puruwa. Y la niña que a pesar de ser mestiza conserva la identidad de su papá (...) en la época antigua, si se daba eso estoy segura que la niña hubiera adoptado la cultura de su mamá. Si esto (la fotografía) hubiera sido realidad, me hubiera encantado, yo podría haber seguido manteniendo la cultura de mis ancestros”. Sobre la fotografía 2, Jessenia dice: “En esta fotografía me da la impresión que toda la familia es indígena pero que el papá de alguna manera trata de inmiscuirse en la cultura mestiza de tal manera que la adopte como suya a pesar que sepa que él es indígena en su interior, use ropa mestiza y vive con su familia indígena. Su hija va a ver el sincretismo en su mismo hogar y de grande ya no va a sentir tan suya la cultura indígena. Va a decir mi papá se viste como mestizo, ¿por qué yo no? (...)”

Sobre la fotografía 3 dice:

En esta fotografía veo una diferencia en el color de piel, en la fisionomía, y también veo similitud en la vestimenta. Me hace pensar que pese al sincretismo cultural y pese al mestizaje que todos en el Ecuador llevan, también en los pueblos originarios (...) todos somos ecuatorianos y más que ecuatorianos todos somos seres humanos pese a la diferencia. A la final podemos ser amigos, podemos enamorarnos, podemos odiarnos también pero no por cultura sino porque somos seres humanos y tenemos distintos puntos de vista. Eso es lo que me transmite esta fotografía.

Foto 3.10. Fotografías producidas de Jessenia P.



Fuente: Vanessa Terán (2021).

Sobre la fotografía 4. Jessenia dice: para mi me recuerda un momento específico en mi vida cuando yo conocí a mi enamorado de la nacionalidad Shuar, y nos enamoramos muchísimo y no era una relación aprobada por mi familia (...) cuando se enteraron quien era mi enamorado fue un baldazo de agua fría por la discriminación racial que siempre tuvieron, si fue una relación prohibida.

Tamia V. se identifica como mestiza (en relación a los aportes de Gloria Anzaldua) y como indígena. Desde el análisis de la visualidad y la identidad Tamia me muestra esta fotografía y dice: “Yo tengo esta foto, es de cuando yo tenía unos 3 años. Si tu ves esta foto, esta niña puede ser cualquier niña ecuatoriana, hasta el sombrerito, no hay ningún indicio que denote mi identidad, podría ser peruana o boliviana”.

Foto 3.11. Fotografías de archivo familiar de Tamia V. Registro de entrevista



Fuente: Fotografías de archivo familiar de Tamia V. compartidas en la foto-elicitación.

Durante la entrevista continuó contándome otra anécdota sobre cómo otros leían a su hija, ya que el parentesco no sólo considera la ascendencia, (en su caso de madre indígena y padre francés) sino también la descendencia. Cómo se mencionó antes, el papá de su hija es canadiense. Comenta que su hija, es una niña bien blanca y rubia, aunque aclara que “en realidad no es rubia, pero en Otavalo es rubia”. También me contó que tanto su papá como ella siempre le ponen anaco. Comenta que pocas semanas antes de la entrevista, en la página de FB “Otavaleños por el Mundo”, publicaron una foto de su hija y el padre con un texto que decía “Que lindos muchos queriendo ser como nosotros y algunitos negando su etnia, un aplauso para esta hermosa familia”.

Sobre esta experiencia Tamia dice: “Ella está con anaquito y se le ve la cinta, el guango y su pelito rubio y su papá es rubio (...). Y el comentario era mira cómo estos extranjeros quieren

parecerse a nosotros y nosotros ni siquiera valoramos lo que somos. Yo me comí mierda. Porque claro, hay tantas cosas en sólo eso”. Y numera:

1. “Mi hija es indígena, ella es indígena. Es indígena culturalmente hablando más allá del *one drop*. Culturalmente hablando, ella es indígena.
2. Claro, el color es tan fuerte que no se puede pensar que ella tiene una mamá indígena. Si no que necesariamente, si ella es medio ‘suka’, ella es extranjera. Entonces, es cómo reducir la identidad, todo esto que es tan complejo, al color.
3. Esta persona que está supuestamente queriendo ser antiracista. Está siendo racista porque está valorando lo suyo a través de lo blanco”.

Foto 3.12. Fotografía de archivo publicada en el grupo Otavaleños en el Mundo de Tamia V.



Fuente: Fotografías de archivo familiar de Tamia V. compartidas en la foto-elicitación.

En ese sentido, Tamia usó las imágenes que mostró, tanto de ella como de su hija, para desestabilizar como estás pueden ser pruebas de pertenencia o falta de pertenencia a un grupo de categoría etno-racial y cultural a partir de la vestimenta o el fenotipo.

Santy B. se identifica como indígena huancavilca. Realizamos producciones fotográficas juntos durante un viaje en el que recorrimos varios pueblos del Guayas y Santa Elena. También se realizó una producción fotográfica en Nueva York que Santy dirigió de forma remota.

Para representar su lado paterno, las instrucciones principales de Santy fueron “representar a Eva y a Mariano en Nueva York”. Debíamos intentar que ellos parezcan de su época, y que se vean como dos personas de etnias distintas, enamoradas. Eva y Mariano fueron representados por una buena amiga de él, ecuatoriana, y su hermano. Cuando vio estas fotos comentó que le gustaba ver a estos ancestros allá, en ese lapso de tiempo y espacio. Las fotografías del *subway* le hacían pensar en el ferrocarril que debieron haber tomado ellos para mudarse a Guayaquil, a seguir con su vida a pesar del rechazo de la familia Molestina basado en prejuicios racistas.

Foto 3.13. Fotografías producidas de Santy B.





Fuente: Vanessa Terán (2021).

Durante nuestro viaje a Guayas y Santa Elena nos propusimos recrear en una fotografía el recuerdo de su adolescencia en el que su madre le mostraba el territorio. Para contar cómo ese momento específico, los relatos de su madre y el territorio en sí influenciaron su forma de identificación como nativo, comunero, e indígena huancavilca. Está fotografía la realizamos con familiares de Santy, una prima y su hijo, en Data de Villamil.

Foto 3.14. Fotografías producidas de Santy B.



Fuente: Vanessa Terán (2021).

Durante una de las entrevistas, surgió la pregunta sobre ¿qué da cómo resultado de un montubio y un huancavilca? Esta pregunta, también nos hizo pensar en cuál sería el resultado de la unión de Santy, que se identifica como huancavilca y su pareja que se identifica como

Cholo. Eso nos llevo a intercambiar ideas sobre la relación del sexo, la raza, y el parentesco y cómo éstas se articulan y que se discutirán más a profundidad en el siguiente capítulo. A partir de esto producimos un retrato familiar ficticio.

Foto 3.15. Fotografías producidas de Santy B.



Fuente: Vanessa Terán (2021).

En conclusión, las trece experiencias que se han compartido en este capítulo reflejan que existe una variedad de criterios con las que los interlocutores escogen y privilegian una forma de identificación sobre otra. A veces estos criterios tienen que ver con el territorio, a veces con el parentesco, a veces con el fenotipo, a veces con nociones políticas o espirituales y a veces con una articulación de éstas. Estas elecciones, al igual que en los casos colectivos, se alteran tanto por la agencia de las personas y comunidades, como por su contexto. En ese sentido las particularidades de los interlocutores mencionados al inicio del capítulo como su acceso a la educación, sus intereses, su pertenencia a círculos artísticos, académicos y

activistas y su posición de clase han influenciado en su capacidad, en su agencia para transitar. Nos invita también a preguntarnos sobre cómo o no se están negociando las fronteras etno-racial y culturales en otros sectores tanto de la clase baja o alta, sectores que no han sido abordados en esta investigación pero que sin duda mantendrán sus diferencias con estas experiencias.

Específicamente sobre la imagen y la relación de la fotografía con las categorías etno-raciales y culturales, podemos ver que son usadas tanto para corroborar la construcción estereotipada de las mismas argumentando las identificaciones desde el fenotipo o desde la vestimenta, o al contrario, para desafiar estas nociones anclando las formas de identificación en criterios que se alejan de éstos. De la misma manera, podemos ver cómo ciertos interlocutores, al proponerles colaborar en una fotografía o solicitarles mostrar una fotografía de archivo que represente su forma de identificación, optaron por hacer fotografías que se alejan de estas categorías como en el caso de Ana, cuya prioridad era mostrar su relación con “Chuta”, el personaje que ha creado desde su práctica e identificación como actriz. O Charlie que mediante la imagen resalta su identificación sobre todo, como barcelonista. Es decir, si bien para algunos era importante resaltar y justificar su identificación mediante la imagen, algunos decidieron usar la imagen para mostrar cómo una identificación etno-racial y cultural pasa a ocupar un segundo plano frente a otras formas de identificación.

Capítulo 4. Preguntas Caminantes

4.1 Negociaciones fronterizas

En el capítulo tres busqué compartir las distintas experiencias que los interlocutores describieron en relación a cómo ellos y ellas han negociado, traspasado o habitado las fronteras de las categorías etno-raciales y culturales en Ecuador en las últimas décadas. Hay aquí ciertos cuestionamientos transversales en el análisis. Primero, la articulación de las categorías raza, etnia, y cultura. Segundo, los criterios que construyen y desafían las categorías de identificación etno-raciales y culturales oficiales y no oficiales del Ecuador. Tercero, el rol de la imagen, ya sea desde el lenguaje o una materialidad desde el cuerpo o desde un medio para reafirmar o cuestionar las fronteras raciales-étnicas y culturales.

Como mencioné en el capítulo dos, he usado la denominación *etno-racial* y *cultural* sin querer sugerir que no existen diferencias conceptuales e históricas entre estas tres categorías. Sin embargo, he creído necesario articularlas porque las categorías de identificación como blanco, indígena, afro, montubio, y mestizo tienen distintos criterios que las construyen y que se relacionan tanto con las ideas e historias del concepto de raza, como de etnia y también de cultura. Retomo una vez más a Peter Wade, que al reconocer la particularidad de cómo las identificaciones afro e indígenas han sido construidas, critica cómo se ha usado la clasificación de raza para hablar de formas de identificación negra o afro, y el término etnia para hablar de formas de identificación indígena. El autor dice; “Tal oposición separa el fenotipo de la cultura, como si el primero no fuera culturalmente construido. Para mí, tanto “indio como negro son categorías con aspectos de categorización racial y étnica” (Peter Wade 2002, 50).

Con las entrevistas y ejercicios, vimos que los criterios principales que se utilizan de parte de los interlocutores para argumentar la identificación con una u otra categoría etno-racial y cultural, y por tanto para dibujar la frontera con la que negocian, son principalmente: 1. el fenotipo, 2. el parentesco, 3. la adscripción a una comunidad con la que te identifiques y que ésta te identifique también como miembro, 4. el territorio y 5. los signos diacríticos como el lenguaje, la vestimenta, y valores comunes. Una perspectiva esencialista podría asumir que todos estos aspectos se deben articular y corroborar una identidad de forma homogénea y armoniosa. Por ejemplo, que alguien cumpla con las características físicas que socialmente

son vistas como indígenas, que tengan ancestros que se identifiquen como indígenas, que se identifique con una comunidad indígena y que la comunidad en consenso identifique a este sujeto como indígena, que hable un lenguaje particular, que use cierto tipo de ropa, baile cierto tipo de baile, toque cierto tipo de música, coma cierta tipo de comida, trabaje en cierto tipo de trabajos, se relacione con un tipo de territorio y tenga cierto tipo de valores, que tenga cierto tipo de experiencias, que sea finalmente, cierto tipo de persona, específico, delimitado y “legible”.

Las experiencias que se compartieron en el anterior capítulo muestran que no siempre es tan sencillo. Un sujeto puede argumentar una forma de identificación por su fenotipo y no por su parentesco. Otro, por la relación a un territorio y no por su fenotipo. Otro, por su parentesco y pertenencia a una comunidad aunque rechace o simplemente no use signos diacríticos o profese una creencia característica. Otro puede hablar una lengua indígena, usar una vestimenta y tener prácticas específicas de algún grupo y al mismo tiempo, no ser reconocido por algunos o *todos* los miembros de esa comunidad. Como dice Marisol de la Cadena, “La raza es siempre una categoría culturalmente producida, lo que quiere decir que los fundamentos históricos y materiales de sus significados son específicos” (De la Cadena 2004, 15). Las fronteras jamás han sido fijas. Personas han traspasado fronteras geográficas, políticas y sociales de la misma manera en que las han creado.

En ese sentido, esta investigación crea un mapa de cómo los límites de estas categorías han sido dibujados y desdibujados en el contexto social específico en el que está enmarcada, primero por la relación de los interlocutores con el Ecuador y partiendo desde el año 2000.

A continuación presento cuadros sistematizados de cómo los interlocutores han negociado con el parentesco, fenotipo, signos diacríticos, territorio y comunidad como criterios que determinan o no su forma de identificación etno-racial y cultural.

Gráfico 4.1 de criterios etno-raciales y culturales 1.

	Priscilla	Hipatia	Ana	Andrea
Identificación	Afro, Afro latina, afro indígena y afro mestiza	Montubia con material genético afro y tsáchila	Mestiza, afro, No identificable *Payasa	Mestiza
Parentesco	✓	✓	X	X
Fenotipo	✓	X	✓	✓
Signos diacríticos	✓	✓	X	X
Territorio	✓	✓	X	✓
Comunidad	✓	✓	X	✓

Elaborado por Fernando Sarmiento con información del trabajo de campo.

Gráfico 4.2 de criterios etno-raciales y culturales 2.

	Charlie	Liz	Santiago M	Ugo
Identificación	mestizo, Ec, lat, extranjero *Barcelonista	mestiza, asiática, latina	Mestizo-blanco, olive	Blanco-Mestizo, hispano, cristiano
Parentesco	✓	✓	✓	✓
Fenotipo	X	✓	X	✓
Signos diacríticos	✓	✓	✓	✓
Territorio	✓	✓	✓	✓
Comunidad	X	✓	✓	✓

Elaborado por Fernando Sarmiento con información del trabajo de campo.

Gráfico 4.3 de criterios etno-raciales y culturales 3.

	Milly	Jessenia	Johana
Identificación	mestiza (biológicamente) indígena (culturalmente) Otavaleña- Chibuleo	mestiza, indígena, un punto medio entre indígena y mestiza	ecuatoriana-española indígena saraguro-latina
Parentesco	X	✓	✓
Fenotipo	X	✓	✓
Signos diacríticos	✓	✓	✓
Territorio	X	✓	✓
Comunidad	✓	✓	✓

Elaborado por Fernando Sarmiento con información del trabajo de campo.

Gráfico 4.4 de criterios etno-raciales y culturales 4.

	Tamia	Santy B
Identificación	mestiza -(Anzaldúa) indígena (su madre) francesa-flamenca (su padre)/latina-sudaka	de Data- Ecuatoriano- latino- guancavilka-New Yorkino *tránsito colectivo
Parentesco	✓	✓
Fenotipo	✓	X
Signos diacríticos	X	✓
Territorio	X	✓
Comunidad	X	✓

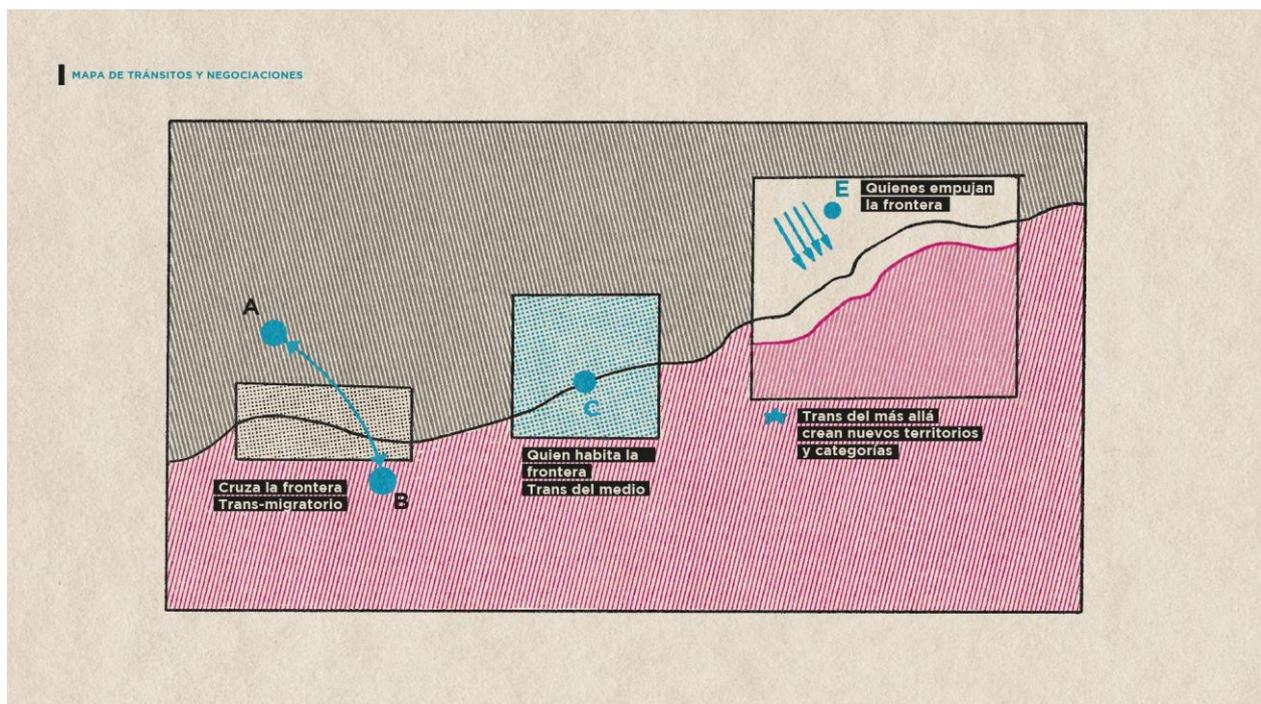
Elaborado por Fernando Sarmiento con información del trabajo de campo.

Vale la pena mencionar que aunque existen cambios en cómo estos criterios son aplicados, otros se mantienen y es justo ahí donde se da la negociación entre las distintas formas de identificación. Es decir, es ahí donde se cruza, se empuja o se habita la frontera. En ese sentido, el cuestionamiento se da en relación a las condiciones que permiten que se den o no cambios en cómo alguien construye su forma de identificación. Entonces, ¿cómo estos criterios son aplicados o desafiados a partir de procesos socio-culturales y políticos propios de estos tiempos-espacios como la migración, la globalización, el multiculturalismo y otros cambios discursivos?

Como menciono, identifico principalmente dos tipos de negociación con las fronteras. Aquellos que redefinen o mueven la frontera y aquellos que la habitan o cruzan. El primer tipo se relaciona con quienes no han cambiado la forma en la que se identifican pero sí desafían lo que eso significa. Ellos y ellas *mueven* la frontera. Un ejemplo de este tipo de negociación es Charlie C, Tamia V o Hipatia Z que desafían cómo se “ve”, cómo “actúa”, y qué ancestros “deben” tener los mestizos, los indígenas y los montubios respectivamente. Por ejemplo Liz C o Andrea E también han movido la frontera dentro del territorio de la categoría mestiza al demandar espacio para las personas cuyo mestizaje no se conforma de blanco+ indígena, sino que incluyen otros elementos como lo afro o lo asiático.

El segundo tipo de negociación que identifico es el que involucra un tipo de *tránsito*. Y en estos casos me guío por las categorías que propone Brubaker en “*Trans, race and gender in an age of unsettled identities*” (2016) que se mencionó en el segundo capítulo. Estas son: el *trans migratorio*, *trans del medio*, y *trans del más allá*. Un ejemplo de *trans migratorio* es Milly P quién se identificaba como mestiza y ahora se identifica como indígena. Identificar los *tránsitos del medio* se vuelve particularmente complicado en el contexto Latinoamericano, ya que la categoría mestiza es una categoría fronteriza y al mismo tiempo una propuesta hegemónica, homogeneizadora. Por eso también se crean “nuevos” medios como en el caso de Jessenia P. que se localiza en un punto medio entre lo mestizo y lo indígena. También, podríamos identificar a Ana N como un tránsito *más allá* porque escoge no inscribirse en estas categorías.

Gráfico 4.5 Tránsitos y negociaciones de fronteras.



Elaborado por Fernando Sarmiento con información del trabajo de campo.

De la obra de Brubaker también rescato el análisis sobre cómo los criterios que definen la raza han ido cambiando. El autor habla principalmente de la historia, nociones y políticas como el “one drop rule” de Estados Unidos. Es útil identificar los contrastes de estas historias, políticas y criterios con los de la región de Latinoamérica justamente por la particularidad de la identidad mestiza. En ese sentido, si se aplicaría la lógica del *one drop rule* donde existe la categoría de la identidad mestiza, resultaría en el acceso de gran parte de la población latinoamericana a la identificación indígena al tener “una gota de sangre indígena”. Estos contrastes de discurso están especialmente presentes en las experiencias de los interlocutores que han vivido procesos de migración y que revelan cómo existen por así decir, “distintas reglas del juego en distintos lugares”.

El cuestionamiento de la imagen se presenta como una invitación a cuestionar cómo éstas construyen, deconstruyen, desafían y reiteran los estereotipos que tenemos de cómo “se ven” y “son” las personas que se identifican con una u otra categoría racial-etno y cultural. Es decir, nos permite preguntarnos ¿por qué la experiencia de esta persona afirma o desafía la imagen que tengo de lo que significa ser X,Y,Z? Es un ejercicio que se presentó por medio

de la producción de fotografías, las foto-elicitaciones y también por medio del lenguaje de los relatos y las imágenes mentales que éstos crean, y su encuentro con las imágenes que existen previamente.

En ese sentido, mi objetivo no ha sido compartir aquí un juicio de valor sobre qué tránsitos o formas de identificación son o no válidos desde mi perspectiva. Sí ha sido el de enfrentar a mis interlocutores, los lectores de la investigación, y a mí misma con cómo validamos o rechazamos los criterios con los que los interlocutores argumentan su forma de identificación, y en algunos casos cómo argumentan tránsitos de una categoría a otra. También, la de revelar cómo estas formas de identificación se construyen bajo la articulación de distintos criterios y de forma situada. Que ciertos tránsitos son y han sido más aceptados y otros más vigilados. Esto tampoco significa que “todo vale” pero sí significa que lo que “vale o no”, lo que es aceptado o rechazado en relación a los tránsitos y negociaciones etno-raciales y culturales, depende de contextos específicos y por tanto estas categorías de identificación y las fronteras que las delimitan son cambiantes. Sobre los tránsitos Brubaker dice:

Al contrario de la migración transgénero, la migración racial ha procedido mayoritariamente, - aunque no exclusivamente- en la dirección de la categoría más privilegiada. Ha sido guiada por los ‘salarios de la blanquitud’ por el deseo de disfrutar de las oportunidades que son negadas sistemáticamente por los que son socialmente definidos como negros. Migraciones transgénero han sido motivadas por la identidad, pero las migraciones raciales han sido históricamente motivadas por el interés. No por un sentido subjetivo de quien es, sino por la brutal realidad de quién consigue qué cosa (Brubaker 2016, 82).

Sin embargo menciona que en la actualidad esto estaría cambiando y los tránsitos raciales están también partiendo desde las nociones de identidad (Brubaker 2016, 90). También menciona que si bien históricamente las personas de “raza mixta” generalmente migraron hacia la blanquitud ahora existen migraciones en distintas direcciones (Brubaker 2016, 84).

Esto tiene que ver con lo socialmente admisible y no admisible. Con los tránsitos normalizados y los tránsitos castigados. Finalmente, hablar de una frontera es hablar también de una vigilancia de la misma. Si históricamente el acceso a la categoría blanca era vigilada, con todas las porosidades de la historia ahora podemos ver que existen tránsitos a categorías

racializadas y así mismo ha aumentado la vigilancia al acceso de estas categorías como la de indígena o afro.

4.2 Negociando las imágenes de las fronteras

¿Cuál es el rol de la imagen y la representación en la forma en que se crean y se desafían las fronteras etno-raciales y culturales? Como mencionamos en el capítulo dos, Hans Belting (2015) propone una tríada entre la imagen, médium y cuerpo. Diferencia y relaciona las imágenes mentales y las físicas. Diferencia también los distintos médiums en los que ‘viven’ las imágenes, la palabra, el texto, tecnologías visuales como la pintura o la fotografía, y el cuerpo. El autor dice (Belting 2015, 167) que las imágenes intervienen entre los seres humanos y el mundo. Y agrega que vivimos en función de las imágenes que hemos creado.

Durante el trabajo de tesis trabajamos con distintos tipos de imágenes. Por un lado, las imágenes físicas, las de archivos familiares y las que producimos con algunos de los interlocutores. Algunas de ellas parten de la memoria y otras de la imaginación. Es decir, estas imágenes físicas, que se manifiestan con el medio de la fotografía, en realidad se crean en referencia y convocan a las imágenes mentales. Estas, a su vez, parten de recuerdos o de imágenes-imaginadas que buscaron ser plasmadas en colaboración entre los interlocutores y yo. También existen las imágenes mentales que son convocadas por medio del texto, éstas luego se manifiestan en la mente de los lectores por medio del cerebro. El repertorio de las imágenes mentales es preexistente, con un componente colectivo, pero también abierto. Es con este repertorio que nos confrontamos cuando ponemos sobre la mesa la pregunta si ¿así se “ve” un indígena, afro, montubio, blanco, mestizo, negro, etc?

El hecho que no haya logrado hacer foto elicitaciones o producciones fotográficas con todos los interlocutores creó la ausencia de imágenes físicas en algunos de los relatos. Esto, aunque fue fortuito, nos invita a comparar la experiencia de cómo las imágenes son convocadas por los distintos *mediums*. En este caso el de la fotografía y del lenguaje. Por ejemplo, las fotografías de Ana N y Andrea E, son usadas como argumento visual ante su identificación y relato. Estas conversan y se tensionan con las imágenes mentales de cada lector. De la misma forma, la fotografías de Jessenia P, Tamia V, y Liz C, además de lo que se registra en sus fotografías, convocan imágenes colectivas en relación a cómo se ve lo indígena, lo mestizo, lo asiático, lo latino etc.

Es importante también destacar la particularidad del medio que se usó para materializar las imágenes mentales de los interlocutores. La fotografía tiene en sí su historia y su relación propia con la forma en que se ha usado para convocar imágenes sobre las categorías etno-raciales y culturales. Su supuesta objetividad fue usada históricamente para probar una diferencia biológica y fija, especialmente durante el siglo XIX con las prácticas de fisiognomía y frenología. Sin embargo, durante la tesis, la fotografía se vuelve un medio para cuestionar la rigidez o carácter estático de las imágenes de las categorías. En algunos ejercicios, se partió de la lectura de fotografías de archivo y en otros se hizo a partir de puestas en escena. Tanto en contenido, metodología y hasta técnicamente, las fotografías no buscan ser un registro directo de una realidad, más bien convocan a la memoria o a la imaginación. Su tecnología mecánica de registro de luz ha proveído al medio con una legitimidad objetiva que ya ha sido cuestionada (Barthes 1980, Poole 1997) Es decir, la fotografía se tensiona con el registro mecánico de la luz y con la maleabilidad de las imágenes que ese registro evoca. De esta forma se diferencia de otras tecnologías visuales donde los procesos de creación, interpretación y evocación de imágenes son más evidentes como la pintura o la escultura.

Es distinto escribir *indígena*, ver una pintura de Guayasamín cuyo sujeto es nombrado como indígena, o ver la fotografía de una persona que se identifica como indígena con todos los signos diacríticos que permitan la lectura de esa forma de identificación o ver la fotografía de Tamia V o Santi B que se identifican como indígenas aunque esas fotografías no reflejen necesariamente las imágenes estereotipadas de indígenas. Todos los medios, ya sea el lenguaje verbal, la pintura o la fotografía, convocan a imágenes mentales pero lo hacen de una forma particular, de acuerdo a Belting. El hecho que las fotografías de Tamia V, su hija, o Santi B desafíen las imágenes estereotipadas de indígenas, al acompañarse de un relato testimonial de su identificación, es entonces una invitación para que el repertorio de imágenes que tenemos de cómo un indígena se “ve”, se expanda.

Hasta el momento hemos distinguido las imágenes físicas de las mentales. Hemos visto cómo las imágenes físicas convocan a las imágenes mentales por medio de tecnologías visuales como el médium de la fotografía y también por medio del lenguaje. Ahora, es importante distinguir el rol del cuerpo con las imágenes. De acuerdo a Belting, “Los cuerpos realizan y ejecutan imágenes (de ellos mismos o incluso contra sí mismos) y también perciben imágenes del exterior”. Por un lado, resalta el trabajo del cuerpo y específicamente del cerebro para

manifestar las imágenes mentales (Belting 2015, 156). El autor también dice que los cuerpos son necesarios para experimentar los medios visuales que convocan y controlan las imágenes por medio de “la proyección, la memoria, la atención o la indiferencia”. Como vimos en el capítulo 2, Belting describe a los cuerpos como *médiums* vivos que generan, proyectan y perciben imágenes (Belting 2015, 162). Esto tiene que ver, por ejemplo, con los significados que damos a ciertas facciones del cuerpo, a ciertos tonos de piel y también a ciertas vestimentas. De acuerdo con los significados que otorgamos a los cuerpos nunca están cerrados, son atravesados por historias culturales específicas y por tanto son sujetos a cambios (Belting 2015, 161).

En los relatos de algunos de los interlocutores la forma en que su cuerpo es *leído*, es decir las imágenes mentales que su cuerpo como médium convoca se vuelven relevantes al momento de enunciar su identificación, ya sea porque ésta coincide una imagen mental colectiva y estereotipada de cierta categoría o porque la desafía.

Para Ana N, el que su cuerpo convoque una imagen en relación a la afrodescendencia le ha proporcionado cierto tipo de experiencias particulares. Para Charlie C, el que su cuerpo convoque la imagen de un hombre blanco también, y revela una tensión con la forma en que él se identifica como mestizo. Jessenia P. dice que su cuerpo fue leído como indígena en su niñez en su escuela donde la mayoría eran niñas blanco-mestizas, y luego leído como blanco-mestizo en grupos indígenas. Estos ejemplos muestran también que las imágenes que los cuerpos convocan son variables según el contexto.

También es necesario mencionar que existen ciertas categorías etno- raciales y culturales cuyas imágenes mentales y representaciones han sido más ancladas a la visualidad que otras.

Las imágenes no solo tienen que ver con el fenotipo, sino con el lugar que estos cuerpos ocupan, gestos, vestimenta, acciones que hacen y más. Y cada categoría puede tener un criterio que pesa más que otro. Como mencionamos antes, la categoría de identificación afro ha sido anclada principalmente con el color de piel. Las representaciones de la categoría blanca, si bien contienen imágenes en relación al color de la piel, también están vinculadas a dinámicas de poder, status social y económico resultado de los procesos de colonización. Las representaciones e imágenes de la categoría indígena, por otro lado, incluyen el fenotipo pero toman en cuenta una variación de fenotipos indígenas y también lenguas, cosmologías particulares y orígenes territoriales variados que tienen pesos distintos en distintos lugares. Cuando yo fui identificada como indígena por personas de la comunidad Lakota, no fue

particularmente en base a mi fenotipo, sino en base a mi origen ecuatoriano y por tanto sudamericano. La historia del mestizaje de la región sudamericana es leída de modo diferente desde el contexto norteamericano donde la ley de una gota (one drop rule) determinó por mucho tiempo que quién tenía una gota de sangre afro, era afro. La influencia de esta ley, hizo que yo sea identificada como indígena independientemente de mi color de piel o de mis características físicas, sino vinculada a mi territorio de origen.

Las imágenes que Santy B describe sobre la identidad guancavilca están mucho más vinculada con el territorio de origen y en relación con este el oficio de pescador. Aunque estas imágenes son parte del relato histórico que él comparte, su propia vida como guancavilca-newyorkino desafía estas imágenes. A diferencia de muchos de los interlocutores, Santy no ha incluido dentro de sus relatos una reflexión en torno a cómo facciones físicas podrían ser constituyentes de la identificación como guancavilca o como indígena. Sin embargo, podemos preguntarnos ¿por qué la funcionaría del registro civil no lo identificó como indígena? ¿Tal vez porque él nació en Estados Unidos? ¿porque su apellido no es generalmente relacionado con comunidades indígenas? ¿Por qué ella no lo “vio” indígena? ¿por sus características físicas que (asumimos) para ella evocan la imagen de un mestizo, y no de un indígena?

El solo hecho de pensar (imaginar) un guancavilca en Nueva York, una mestiza ecuatoriana-coreana comiendo guatita, o una otavaleña rubia, nos permite expandir nuestro repertorio visual y crear representaciones que den cuenta de las complejidades y de la diversidad de las formas de identificación en este mundo globalizado. Es de alguna forma un mapa de estos nuevos paisajes étnicos.

4.3 Negociaciones del fenotipo y el parentesco

Las disputas alrededor del fenotipo y su articulación con las categorías principalmente raciales tienen que ver con la idea de que el fenotipo es un criterio objetivo, características físicas pasadas de generación en generación. Esta investigación se posiciona desde el argumento contrario que afirma que ciertas cualidades del cuerpo han sido construidas socialmente como diferenciadores de raza (Peter Wade 2002, 16). Retomo también a Butler y sus aportes sobre la materialización del sexo donde dice: “Es una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es de decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de -demarcar, circunscribir, diferenciar- los cuerpos que

controla” (Butler 2002, 18). Esta misma lógica se puede aplicar alrededor del concepto del fenotipo como la materialización de la raza. Es decir, la producción y control de los cuerpos en función de una diferencia racial que , a su vez, produce la diferencia.

Sin embargo, es necesario reconocer que tanto la idea del fenotipo como una cualidad objetiva pasada de generación en generación, como la del fenotipo como resultado de la materialización de un criterio de diferencia racial, están presentes en los relatos de algunos interlocutores y son con éstas y otras nociones como la de parentesco, con las que negocian su identificación.

Priscilla comenta, por ejemplo, que primero se identificaba como afro, por cómo se ve, y luego como afro-latina por el lugar que ocupaba como afro con orígenes latinoamericanos en el contexto de Estados Unidos. Actualmente Priscilla se identifica como afro-mestiza y como afro-indígena, ejemplificando un tránsito *del medio* en el que se identifica con dos categorías oficiales y se posiciona en un punto entre éstas. Sobre esta última transición como afro-mestiza, comenta que para ella significaba reconocer las raíces tanto indígenas como blancas que conforman su historia y que se vinculan con la colonización. Si bien por un lado, esto tiene que ver con el parentesco, también tiene que ver con cómo se “ve”, porque agrega que ella tiene el color de su madre que se identifica como afro, pero facciones de su padre, que se identifica como mestizo y que relata raíces indígenas. Y agrega que ella se ve distinta a su hermana que se identifica como latina, que no es identificada como afro, que describe más bien como “una persona latina con familia negra”, y su otra hermana cuyo color de piel y facciones son leídas como afro, y que agrega “ella no tiene las facciones mestizas, ella no puede escapar de cómo se ve”.

En ese sentido, Priscilla se identifica a sí misma y a sus hermanas de padre y madre, es decir de un mismo parentesco, dentro de categorías distintas (latina, afro latina y afro mestiza/indígena en su caso). Para Priscilla, la diferencia de fenotipo de ella y sus hermanas ha condicionado sus experiencias sociales, su exposición a discriminación y privilegios. Son entonces esas experiencias argumentadas desde el criterio de fenotipo, de cómo este es leído socialmente, y no solamente el parentesco, la que dicta su identificación y la de sus hermanas. Sin embargo, también es importante notar que aunque tener la piel oscura, y otros criterios fenotípicos que vinculan y construyen cuerpos dentro de la identificación afro, no podemos generalizar esta experiencia. Es necesario localizarlos temporal y espacialmente. (Yuval Davis 2015, 95) No es lo mismo identificarse y ser identificado como afro en Ecuador, en

Estados Unidos, Francia, Haití o Sudáfrica, aunque estas categorías tengan historias de racismo y antirracismo similares. También hay que distinguir cómo el criterio del fenotipo se articula con otros. Por ejemplo, recuerdo que en una entrevista que realicé sobre la migración Haitiana en el Ecuador en el 2018, una mujer mencionó que prefería hablar francés en espacios públicos porque esta lengua les daba otro “status” que los distinguía de los afro-ecuatorianos.

Para Ana N, la lectura que algunas personas han tenido sobre su cuerpo, en un momento la llevó a identificarse como afro y afro-mestiza. Esas lecturas y experiencias se volvieron más determinantes que las identificaciones heredadas de sus padres, quienes se identifican, son identificados y se “ven” mestizos. Recordemos cuando Ana durante un censo se identificó como afro, a lo que sus padres respondieron “míranos” y ella respondió “mírenme”. Es decir, en ese momento, tanto sus padres como Ana argumentaban su identificación como mestizos o como afro a partir de la noción del fenotipo.

Finalmente, como se mencionó antes, Ana ahora rechaza toda identificación racial. En ese sentido, Ana pasó de experimentar un tránsito migratorio al identificarse como mestiza- a afro, luego afro-mestiza y finalmente a “no identificable” como un tránsito “de más allá”. Es necesario también reconocer las limitaciones de aplicar las categorías propuestas por Brubaker en el contexto latinoamericano, ya que como mencionamos, mestizo es por un lado una categoría que revela un trans del medio, y también una categoría oficial. Es decir, el discurso del mestizaje hace que en el contexto latinoamericano haya una infinidad de posibilidades de trans-del medio y que al mismo tiempo en nuestro contexto funcionan como trans-migratorios.

Charlie C, se identifica como mestizo desde su parentesco, conociendo de su bisabuela indígena y también desde su experiencia cultural. Sin embargo, socialmente tiene la experiencia de ser leído como blanco. En ese sentido, a diferencia de los relatos de Priscila y en su momento Ana, el fenotipo no ha sido determinante en cómo él se identifica pero sí es determinante para su experiencia social en relación a cómo es leído, siendo siempre gringo, europeo, argentino, extranjero, no ecuatoriano, no mestizo, siempre blanco en los ojos de otros. Pero no en los ojos de él, tampoco para el de su familia. En ese sentido, Charlie no ha vivido un tránsito identitario pero sí ha tenido que negociar cómo él se identifica vs cómo otros le identifican especialmente basado en cómo se “ve”. Andrea Enriquez, por otro lado, conoce que uno de sus bisabuelos paternos era afro, pero ella no se “ve” así misma como afro

y tampoco nadie la lee así. Esto y una ausencia de contacto con la familia de su padre hacen que Andrea no se sienta cómoda identificándose en relación con categorías afro y se identifica como mestiza.

El fenotipo no ha sido determinante en cómo él se identifica pero sí es determinante para su experiencia social en relación a cómo es leído, siendo siempre gringo, europeo, argentino, extranjero, no ecuatoriano, no mestizo, siempre blanco en los ojos de otros. Pero no en los ojos de él, tampoco para el de su familia.

Para Hipatia Z, quien describe su piel como morena, y a pesar que otras personas y específicamente personas afro la identifican como afro, el fenotipo no es determinante para su proceso de identificación. Tampoco el tener raíces afro, ya que así como tiene raíces afro, tiene raíces Tsáchilas, pero la experiencia social, las tradiciones y costumbres, lo que para ella determina su identificación es la cultura, y que en su experiencia pertenece a la categoría montubia. El caso de Hipatia es especialmente interesante porque como vimos antes, la categoría afro al ser concebida comúnmente como una categoría racial más que étnica ha sido más delimitada por la noción del fenotipo, y del fenotipo como una característica objetiva del cuerpo. Sin embargo, ella desafía esta noción y aunque sugiere que ella y otros consideran que podría cumplir con el fenotipo o fenotipos afros, también aclara que en Manabí, nunca se ha enfrentado con la idea que el tener la piel de x color le limitaba a identificarse como Montubia. Es decir que, aunque comúnmente tener la piel morena es asociado con la identificación afro, en la experiencia de Hipatia el color de piel no es un criterio que define en qué categoría etno-racial y cultural ella debe identificarse, ni quién puede o no ser montubio.

Tamia V y su hija presentan otro caso donde tanto el fenotipo como el parentesco se ponen en tensión frente a cómo las categorías fueron delimitadas en la colonia. Tamia, como vimos, se identifica como indígena y también identifica a su hija como indígena. Tamia menciona que la gente en Otavalo se impresiona por su altura, porque no corresponde al fenotipo del estereotipo de una mujer indígena. Su hija, que en Otavalo es rubia (aunque en otros lado puede no serlo) tampoco entra dentro del estereotipo por lo que en un foro en redes sociales la identificaron como extranjera. En relación al fenotipo, Tamia y su hija al igual que Charlie e Hipatia no cruzan la frontera sino que mueven la frontera. Ellos expanden el territorio de las categorías con las que se identifican, demandan espacio y al hacerlo diversifican la imagen de como “se ve” un mestizo, “se ve” un montubio y “se ve” un indígena.

En relación al parentesco, que el padre de Tamia sea francés y se identifique y sea identificado como blanco, y el padre de su hija como canadiense, no afecta su identificación como indígenas. Ni el parentesco, ni el fenotipo para Tamia pesan tanto como la cultura heredada de su madre. Tamia no construye su identidad ni desde cómo se ve, ni con las sumas y restas del sistema de castas que produjo muchas de estas categorías. Lo hace desde el relato de su madre, en las palabras de su madre, “soy indígena”, “pero en español no en kichwa”, alejándose también de ciertos esencialismos como la necesidad de la lengua como un diferenciador cultural. Afirma que su identificación también es una decisión política. Sin embargo, hay que reconocer que esta decisión política no es sólo individual, no es solo familiar, es también el resultado de circunstancias particulares, sociales, históricas y políticas que permiten que en el “aquí y ahora” exista una mujer indígena, alta, que es hija de francés, que tiene una hija ‘suca’, también indígena. En ese sentido, retomo a Butler, “La paradoja de la sujeción es precisamente que el sujeto que habría de oponerse a tales normas ha sido habilitado, si no ya producido, por esas mismas normas” (Butler 2002, 38).

4.4 Negociaciones del Parentesco, la comunidad, y los signos diacríticos

Otro aspecto importante de la experiencia de Tamia es cómo ella relata su relación con los signos diacríticos, como la lengua y la vestimenta, y también su pertenencia o falta de pertenencia a la comunidad. José Sánchez Pargo dice:

La diferencia entre la población que se declara indígena y la que dice hablar una lengua aborígen, señala cuánta población indígena refuerza su identidad étnica con una identificación lingüística, de la misma manera que la población que se declara indígena sin hablar una lengua aborígen muestra la fuerza de su identidad étnica, aún sin contar con una identificación lingüística correspondiente (Sánchez 2013, 65).

Como mencionamos antes, ella aclara por ejemplo, que su mamá habla kichwa, y ella lo entiende, pero la lengua con la que habla en el corazón, es el español. Dice también, que ella usa la ropa tradicional sólo una o dos veces a la semana. Cuenta que por un tiempo intentó acomodar cómo caminaba, cómo se vestía, usando fachalina aunque no le gusta, aún cómo hablaba y qué tan alto hablaba, no enojarse, - cosas que ahora considera se relacionan con las

normas de género de la comunidad - , en un esfuerzo por pertenecer. Ahora concluye que ella no pertenece a la comunidad, “La única comunidad a la que pertenezco es a mi familia”.

Floya Anthias (2008, 8) advierte que la categorización de grupos tiende a homogeneizar a sus miembros y en el proceso de identificación se puede esperar que existan valores y creencias compartidas. Sin embargo, la autora nos pide que reconozcamos cómo los individuos ocupan múltiples posiciones sociales que incluyen la raza y la etnia pero también, la clase, el género, entre otros. Aclara que sus modos de vida no dependen de la pertenencia a la comunidad y que para otros esta experiencia puede ser distinta. En ese sentido, Tamia, que en un momento intentó acoplar formas de vestir y de actuar, ahora las cuestiona y considera que un muchos sentidos son bastante conservadoras, una posición que ella no comparte pero que al igual que la lengua, el parentesco, la vestimenta, son valores que en su caso no sostienen su identificación como indígena.

Para Jessenia P, esto es distinto. En un primer tránsito migratorio, Jessenia pasa de identificarse como mestiza, como su familia, a identificarse como indígena y empieza a implementar la ropa tradicional Puruha y empieza aprender Kichwa. Argumenta su pertenencia a esta categoría por el parentesco de su madre, sus apellidos (Chuquimarca-Morocho), y su relación con el territorio de Toporillo, en el cantón de Guamote, con alta población indígena. Por otro lado, es en el encuentro del concurso de ñustas y su trabajo con comunidades después de ganar este concurso, que vive un segundo tránsito *del medio* hacia un punto entre la categoría indígena y mestiza. Ella afirma que es porque se dio cuenta que no pertenecía a una comunidad indígena que no podía identificarse como tal, tomando en cuenta que su familia se identifica como mestiza a pesar de tener raíces y apellidos que son identificados como Kichwas, y en palabras de Jessenia, de tener rasgos indígenas. Ellos no hablan Kichwa, no usan la ropa tradicional y no se identifican como indígenas.

Entonces, Jessenia presenta un cuestionamiento interesante: si históricamente el identificarse como mestizo, con ancestros blancos e indígenas, significó una relación que potenciaba la blanquitud, ¿por qué no podría significar el potencial de tener una relación con la categoría indígena? Se cuestiona ¿por qué para alguien mestizo es normal hablar español y no hablar kichwa? Ella dice que esto se debe al racismo de la herencia colonial pero que debe ser desafiado. Ahora, Jessenia, que identifica que su hogar es mestizo, rescata de ese proceso de mestizaje expresiones culturales y signos diacríticos como la lengua y la vestimenta tradicional indígena Puruhá y se posiciona acercándose a esa categoría y alejándose de la

categoría blanca, sin rechazarla o negarla del todo. No considera que las prácticas culturales que adopta sean apropiación cultural y afirma “vuelvo a mis raíces, con el respeto que esta decisión merece”. Argumenta esta decisión como una posición política antirracista basada también en su parentesco de lado materno que la posiciona en un lugar intermedio entre indígena y mestiza. En ese sentido, para Tamia el no sentirse parte de una comunidad no determina si es o no indígena, pero para Jessenia sí. Por otro lado, ambas argumentan una pertenencia desde el parentesco pero desafiando, cada una a su manera, las lógicas coloniales.

Milly P no reconoce en sus apellidos un parentesco indígena directo. Identifica a sus padres como mestizos y dice “todos somos una mezcla de todo”. Eventualmente empezó a identificarse como indígena. Desde los 12 años empezó a usar ropa tradicional otavaleña y empezó a aprender Kichwa. También comenta que su tránsito, que sería identificado como un tránsito migratorio, también se ha dado en documentos y registros. Cuenta por ejemplo, que en su niñez la registraron como mestiza, porque eso fue a los 11 años y que ahora que se registró en el SENESCYT, se registró como indígena, y aclara, “la pregunta es ¿cómo te auto identificas?”. También agrega que ese registro fue rechazado por inconsistencias y no sabe si tiene que ver con su nueva forma de identificación.

Su identificación como indígena no se basa en un fenotipo, se basa en un parentesco, pero el parentesco construido desde el relato mestizo de la nación que se conforma por partes indígenas y blancas, no un relato familiar. Pero, ¿qué pasa si consideramos la propuesta de Donna Haraway? La autora, en su libro *Seguir con el problema* (2016) nos anima a redefinir el parentesco como relaciones más allá de entidades conectadas por una genealogía o ancestros comunes. Haraway propone un nuevo espacio/tiempo que llama el Chthuluceno en el que podamos morir y vivir con prácticas de co-responsabilidad multiespecie (Haraway 2016, 21). La autora propone que el slogan para el Chthuluceno sea: “¡Hagan Parientes, No bebés!” (2016, 20). ¿Cómo el pensar a la familia y al parentesco como relaciones no exclusivamente construidas bajo genealogías de ancestros comunes desafía las formas en que controlamos la categorización etno-racial y cultural?

La autora menciona cómo la palabra parentesco en Inglaterra significaba “relaciones lógicas” y que en el s.XVII empezó a significar “miembros de familia”. (Haraway 2016, 22).

Entonces, al igual que los conceptos de raza, el concepto de parentesco ha cambiado y es específico a su contexto. Sin embargo, podemos decir que en la actualidad, y desde la influencia occidental, lo entendemos como las relaciones construidas bajo linajes de ancestros

comunes. Y que las categorías etno-raciales y culturales son por lo general “heredadas” de generación en generación unidireccionalmente siempre del padre al hijo, no de hijo a padre y no horizontalmente entre parejas.

Sin embargo, Haraway nos invita a imaginar distintos escenarios y otras formas de definir el parentesco. Se pregunta, ¿qué pasaría si la expectativa cultural sería que la crianza de un niño esté a cargo de tres padres, padres que pueden o no estar vinculados románticamente.

(Haraway 2016, 24). Es decir, independientemente de quienes hayan estado involucrados en el acto sexual de reproducción, los tres estarán involucrados en el acto del cuidado y es ahí donde se propone que está el parentesco. Retomo el caso de Santy B, quién se identifica como guancavilca ¿Cuál sería la identificación étnica si tuviera un hijo con su pareja, que se identifica como Cholo? ¿Depende del cuidado o del acto sexual? ¿Cuál de estos criterios va a pesar para una identificación etno-racial y cultural? Entonces, Milly ha fomentado desde sus doce años y se encuentra fomentando relaciones que fortalecen su sentido de pertenencia con la comunidad Kichwa, como el tener un novio Kichwa y pertenecer a una iglesia evangélica Kichwa, que es su familia en la fe. ¿En qué momento, bajo qué condiciones, estas relaciones podrían ser identificadas como parentesco?

Lo valioso de la discusión que presenta Haraway para esta investigación es el poner sobre la mesa que 1. Podemos cambiar lo que significa el parentesco. Es decir, podemos crear parentescos fuera de linajes genealógicos. Y 2. La forma en la que definimos el parentesco influencia las formas en las que se controlan las fronteras de las categorías etno-raciales y culturales. La autora agrega, “son las fantasías de la pureza racial las que empujan al pro-natalismo” (Haraway 2016, 24). Desde las familias homoparentales, o las familias conformadas por parejas y no hijos, hasta las familias conformadas desde procesos de adopción, nos invitan a repensar la relación del parentesco y las categorías etno-raciales y culturales. También identificar la articulación del sexo, género y raza.

Retomando las experiencias de Milly, hay que mencionar que su identificación y su tránsito parten desde un sentir y experiencia que ella describe como personal y espiritual. Describe la primera vez que usó anaco de esta forma “Me pusieron frente al espejo, me hicieron el anaco y cuando me estaban fajando yo sentí algo, no te lo puedo explicar con palabras y a esa edad de 12 años yo dije de aquí soy. Me sentí por primera vez, ésta soy yo. Me sentía feliz y me veía muy feliz porque me gustaba mucho”. Entonces, aunque el discurso del mestizaje está

dentro de como ella argumenta su proceso, su experiencia personal, subjetiva y espiritual es la que más peso tiene en por qué se identifica como indígena.

Santiago M al igual que Milly P. se identifica biológicamente como mestizo pero a diferencia de ella, Santiago se identifica culturalmente como blanco. Sus argumentos de identificación se basan en algunas expresiones culturales como las sevillanas y las corridas de toros. Pero principalmente se basa en la pertenencia a una élite, no solo económica sino también social. A diferencia de Milly, Santiago no ha transitado de una categoría a otra durante su vida. Sino que para él, ser parte de la categoría blanca no tiene que ver con nociones de pureza racial. Aclara que los blancos suelen ser de clase alta y tener poder económico pero también dice que no cualquier persona con plata es blanco. Para él, es el sentido de exclusividad y de élite social, que también critica, es la que conforma la frontera de la categoría blanco. A diferencia de Milly, las personas que Santiago considera como blancos lo consideran a él blanco también. Es decir lo consideran como miembro de la categoría. Milly, por otro lado, se encuentra fomentando relaciones que fortalezcan su sentido de pertenencia ya sea con su pareja o su iglesia. Existe una diferencia de opiniones dentro de la comunidad sobre si Milly puede o no identificarse como indígena. Si bien por un lado, ha sido acusada por algunos por apropiación cultural, por otros es defendida. No podemos homogeneizar ni criterios ni valores dentro de un grupo (Anthias 2008, 8). Entonces, la entrada de alguien en el grupo puede traer desacuerdos sobre los requerimientos de su membresía dentro de aquellos ya identificados como miembros.

El migrar de categorías en dirección a la blanquitud históricamente ha sido la dirección predilecta para los tránsitos. Es por eso que tal vez los tránsitos desde la categoría blanca a otras pueden llamar más la atención, aunque ambos tránsitos tienen y han tenido su vigilancia. Sin embargo, como hemos mencionado anteriormente, el discurso de la identidad mestiza nace para responder a un proyecto nacional homogeneizador. Es decir, el estado proponía una invitación colectiva para migrar hacia lo mestizo. Sanjines (2005, 62) analiza el libro de Franz Tamayo (1910) de *La creación de la pedagogía nacional*. Tamayo fue un político e intelectual boliviano. En este libro, Tamayo reflexiona sobre la raza y las capacidades y roles de blancos, cholos e indios dentro de la construcción de la identidad nacional. A partir de estas, Tamayo crea y describe al “mestizo” con un cuerpo fuerte y romantizado del indio, pero con una mente, con una inteligencia heredada de lo blanco, el *mestizo ideal*. Entonces, crea un pasado indígena, un futuro blanco y un presente mestizo.

Este relato de hecho mantiene una ausencia de la historia y aportes de las comunidades afro en las naciones latinoamericanas. Rahier (1999, 75) afirma que desde inicios de la república las élites blancas y blancas-mestizas proclamaron al mestizo como el modelo de la ciudadanía ecuatoriana. Añade, “En esta imaginación de la 'ecuatorianidad' no hay, lógicamente, ningún lugar para los negros: ellos son, y más bien deben permanecer, marginales. Ellos constituyen “el último otro”. Es decir, que no son parte del “mestizaje oficial” (Stutzman 1981, 63). El tránsito hacia lo blanco ha sido visto entonces, como un proceso “natural” hacia “el progreso” y “la civilización”.

4.5 Negociando el territorio y las pertenencias

Appadurai (1996, 63) menciona que los fenómenos de migración, han causado en el mundo desde el s.XX (pero que aplica aún más ahora) una reconfiguración social, territorial y cultural de las identidades de grupo, y propone el término *paisajes étnicos*. Dice también que los grupos étnicos, debido a estos flujos de movimiento, reconfiguran sus proyectos de formas no localizadas ni ligadas a espacios específicos. Esto se aplica a las comunidades diaspóricas, en el caso de Ecuador especialmente en España y Estados Unidos.

Las historias de Priscila, Johana y Santiago B. se enmarcan dentro de ese contexto. Existen algunos puntos importantes en relación a la noción de territorio y la identificación de las personas con categorías etno-raciales y culturales. Por un lado, el desplazamiento de los grupos a nuevos territorios. Y por otro, existe también la importancia de relatos y memorias en relación a un territorio de origen. Esto permite que las personas puedan desarrollar pertenencias (o no) a múltiples grupos y territorios. También permite ver cómo las categorías etno-raciales y culturales hacen sentido o existen de forma situada.

Por ejemplo, Johana comentó que de niña ella tenía conciencia de ser distinta pero que esa diferencia, sentía ella, tenía que ver con ser ecuatoriana, aunque ella haya nacido en España. Comentó que tuvo más conciencia de ser indígena cuando se mudó a Ecuador. Frente a las otras identidades etno-raciales y culturales del Ecuador, el ser indígena tenía significados sociales y políticos específicos en ese momento, y también involucró el potencial de pertenecer a una comunidad. Entonces, frente a españoles era ecuatoriana, frente a mestizos era indígena y frente a indígenas era indígena, pero un poco “menos indígena” por ser española. Mientras que cuando se mudó a Estados Unidos era en algunos contextos vista

como latina y en la comunidad de la diáspora kichwa, como indígena Saraguro. Ella usa los signos diacríticos como la vestimenta Saraguro para afirmar y declarar su pertenencia al grupo. Para Johana ésta fue una decisión sencilla porque a pesar de nacer en España siempre se sintió distinta y comenta que para su hermana fue al contrario. Ella tenía una relación fuerte con España y fue solo después de un año que decidió usar la vestimenta y de alguna forma irse identificando como indígena.

Santiago B, por otro lado, tuvo siempre presente que su mamá, y por tanto él, era de Data, una comuna¹⁹ en Ecuador. Fue después de algunas visitas a las provincias de Guayas y Santa Elena, en su adolescencia, que vinculó esa pertenencia con una herencia ancestral guancavilca y una identificación indígena. Es justo ese el momento en el que decidió recrear en nuestro viaje en la costa con su familia, siendo los actores una prima y el hijo de ella. Buscó identificar un momento en el que, desde su madre y junto a su madre, entendió de forma particular su relación con ese territorio al que visitaba cada ciertos años. En ese sentido, Santiago argumenta su identificación como guancavilca desde su línea familiar materna y con la relación de esa familia con ese territorio específico. Debido a que el pueblo guancavilca no tiene signos diacríticos muy legibles como una vestimenta o lengua que se herede de generación en generación, esta identificación se sustenta justamente desde la relación con un territorio habitado eso sí, de generación en generación. También con ciertas prácticas económicas como la pesca; y con tradiciones y leyendas.

La relación que él mantiene con el territorio es crucial en su identificación, aunque haya nacido en Estados Unidos. Es curioso también notar que toda la familia de Santiago tiene presente en su relato familiar una relación ancestral con ese territorio. Al igual que para Santiago, a partir de esto, algunos se identifican como indígenas guancavilcas. Otros resaltan su ancestralidad en el territorio pero eso no significa identificarse como indígenas y se identifican como mestizos siempre reconociéndose como nativos del territorio. Por otro lado, Santiago a pesar de tener un fuerte sentido de pertenencia con el territorio de Data de Villamil y con Ecuador, también tiene un fuerte sentido de pertenencia con Nueva York. Es decir estas pertenencias no son ni exclusivas ni excluyentes.

¹⁹ Comuna es una forma ancestral de organización territorial colectiva (artículo específico 60) (Constitución del Ecuador, 2008).

Conclusiones

El objetivo de esta investigación ha sido principalmente identificar cómo las categorías etno-raciales y culturales no son esenciales sino contextuales. Las entrevistas y ejercicios interdisciplinarios de los interlocutores han revelado la complejidad de las negociaciones en relación a estas categorías de identificación. Esto se da porque al no ser “dadas” éstas no funcionan de forma aislada o independiente de otras categorías sociales y también se conforman por una variedad de criterios como la relación con un territorio, el fenotipo, valores comunes, rasgos diacríticos como la vestimenta y más, que son también negociadas y cambiantes.

En ese sentido, vimos cómo la migración y especialmente una migración de más de 20 años ha permitido que sujetos desarrollen pertenencias con varios territorios y comunidades influenciando su forma de identificación. También, cómo el someter a un juicio de pertenencia a un sujeto en relación a una comunidad y categoría basados en valores comunes o rasgos diacríticos resultan homogeneizadores y en muchos casos folkloristas. Por otro lado, la conexión de la raza, la etnia y la cultura condicionada a una herencia genética se ve también desafiada y más aún cuando nos replanteamos que definen nuestras relaciones de parentesco. Por último el criterio del fenotipo, tan vinculado a la raza y tan visto como objetivo, no lo es. Las formas en las que vemos no están aisladas de las construcciones sociales, de las formas que representamos y de las imágenes físicas o mentales que circulan en nuestros entornos. Al mismo tiempo, los constructos sociales, las categorías etno-raciales y culturales, se crean, afirman, y desafían por las formas en que vemos.

Es por eso que existen guancavilkas-neyorkinos como Santiago B y kichwas saraguro-españolas como Johana M. También, kichwas- francesas como Tamia V que se distancian de los estereotipos. O personas como Charlie C, que se identifica como mestizo pero que es leído por muchos como blancos o Hipatia Z, que se identifica como montubia pero es leída por algunos como afro. Personas como Jessenia P, que transitó de mestiza a indígena y que actualmente se define como un punto medio entre indígena y mestiza. O Liz C que es siempre muy asiática para ser latina o muy latina para ser asiática pero que finalmente se identifica como mestiza. O Priscilla que se identificó como afro-latina y ahora se identifica como afro-mestiza o afro indígena dependiendo del lugar. Y que aparte se distingue de cómo sus hermanas de padre y madre se identifican. O Ana N, que sin conocer un ancestro afro, lo reclama por su cuerpo y al mismo tiempo rechaza cualquier categoría. O Andrea E que

teniendo un abuelo que identifica como mulato y un bisabuelo que identifica como afro, no asume una relación con categorías afro, negras o mulatas, porque su cuerpo y su experiencia social lo niegan. Pero que termina haciendo espacio en el territorio de su identificación como mestiza para que está incluya también lo afro.

O Ugo S que es blanco racialmente pero mestizo culturalmente o Santiago M que se identifica como blanco culturalmente, por reconocerse parte de una elite pero se identifica como mestizo racialmente. O Milly P que sin tener ningún parentesco genético heredado inmediato o conocido, reclama desde el relato del mestizaje un acceso a la categoría indígena desde sus relaciones y de su sentir de quién es desde una experiencia espiritual.

Estás historias nos cuentan las formas en las que se habitan y transitan las fronteras. También cómo se crean y redefinen lo que es ser indígena, mestizo, negro, afro, montubio, y otro. En el contexto latinoamericano, donde el discurso del mestizaje fue por décadas un discurso homogeneizador, ahora, esa herencia “mixta” se muestra como un puente para transitar entre categorías y como un argumento para redefinir las categorías. En ese sentido, los discursos y políticas multiculturales, con sus aciertos y desaciertos, han influenciado el contexto, las categorías de identificación y por qué o cómo se transitan.

El racismo y la desigualdad siguen estando presentes en la sociedad ecuatoriana. De hecho, están presentes en las entrevistas y testimonios de los interlocutores. Sin embargo, podemos decir que este cambio de contexto ha hecho que sea más posible nombrarse desde la diferencia. Esta afirmación tampoco puede ser generalizada ya que los interlocutores con los que trabajé tienen el denominador común de haber cursado (iniciado, finalizado o estar cursando) una carrera de educación superior en su mayoría en Artes, Humanidades y Ciencias Sociales y/o de estar vinculados con activismos sociales. Esto es relevante, ya que cómo se ha mencionado, las categorías etno-raciales y culturales se viven en articulación con otras categorías como las de clase, género, nacionalidad, entre otras.

Sin embargo, podemos decir que para ese segmento, y dentro de ese espacio-tiempo se han creado nuevas reglas del juego para crear y desafiar las categorías etno-raciales y culturales en el Ecuador. Si estas reglas son alterables, no son esenciales a las identidades. Si bien siempre necesitaremos fronteras para nombrarnos, es alentador que las condiciones y dinámicas que nos rigieron antes, no son las que nos rigen ahora, y no tienen que ser las que nos rijan en el futuro. Es decir, su condición no-fija ni esencial es la que permite dibujar la frontera y desdibujarla o donde se encuentra el potencial de encontrarnos en la frontera de forma

distinta. Lo importante de esta reflexión es que las normas han cambiado y hay otras formas de ser. Las personas cruzan, habitan y mueven estas fronteras. Desafían y negocian con el fenotipo, el territorio, los signos diacríticos, los valores comunes y las normas de parentesco que han definido tradicional y oficialmente estas categorías.

Mi interés ha sido, por un lado, ver cómo esas articulaciones de identificación desafían o afirman los significados y requisitos para ser lo uno, lo otro, ambos, y ninguno. También, pensar cómo desde los discursos, las representaciones y las imágenes yace un potencial desestabilizador para pensar - nos y a otros de formas distintas. Con este trabajo y futuras investigaciones, como receptora, transmisora y creadora de imágenes, desde los cuerpos, a las fotografías o a las imágenes mentales, me interesa observar sus significados y sus cambios. Didi Huberman escribió: “No es posible seguir hablando imágenes sin hablar de cenizas. Las imágenes forman parte de eso que los pobres mortales se inventan para registrar sus estremecimientos (de deseo o temor) y la manera en que ellos también se consumen” (Huberman 2012, 17). Las imágenes, que consumo y creo, y las que quiero crear serán parte del registro de la tierra saliéndose de su lugar, (en referencia a Hall). Son y serán una ceniza más que registre, cuestione, cree y reformule estas fronteras; y nuestros deseos y temores en relación a ellas y sus tránsitos. Quiero finalmente, investigar la condición y el potencial, infinito y trascendental; sagrado de diferenciar-nos, que es al mismo tiempo la condición y el potencial, infinito y trascendental; sagrado de pertenecer-nos.

Referencias

- Albuja, Alfredo. 1962. "Estudio Monográfico del Cantón Cotacachi" Ibarra: CCE
- Assies, Willen . 2006. El multiculturalismo Latinoamericano a inicios del siglo XXI. Barcelona: Obra Social: Fundación la Caixa.
- Amores César y Jackeline Sandoval. 2012. "Ecuador, evolución de la población por etnia en el periodo 1990-2010. Asociación Latinoamericana de Población. http://www.alapop.org/Congreso2012/DOCSFINAIS_PDF/ALAP_2012_FINAL639.pdf
- Anthias Floya. 2008. *Thinking through the lens of translocational positionality: an intersectionality frame for understanding identity and belonging*. *Translocations*. Volume 4, issue 1 Pp. 5-20.
- Anthias Floya. (2012). "Intersectional what? Social divisions, intersectionality and levels of analysis" in *Ethnicities*. 13(1) 3-19.
- Anthias Floya (2016). Interconnecting boundaries of identity and belonging and hierarchy making within transnational mobility studies: framing inequalities. En *Current Sociology*. 2016, Vol. 64(2) 172-190.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands, La Frontera. The New Mestiza*. California: Aunt Lute Books.
- Alvizuri, Verushka. 2009. Mecanismo de cristalización étnica en Bolivia. En *El regreso del indígena. Retos, problemas y perspectivas*. Lima IFEA/CBC.
- Appadurai A. 1990. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory, Culture & Society*.
- Appadurai A. 1996. *Paisajes étnicos globales: apuntes e interrogantes para una antropología transnacional*.
- Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de cultura económica.
- BBC, 2021. *Covid-19 en América Latina: los países donde más aumentó la pobreza extrema durante la pandemia (y los dos donde insólitamente bajó)* "Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-57165791>.amp
- Banco Mundial. 2019. *Proyecto de Red de Protección Social en Ecuador (P167416)* Evaluación Social.
- Belting, Hans. 2015. *Imagen, medium, cuerpo: un nuevo acercamiento a la iconología*. CIC Cuadernos de Información y comunicación, vol 20. 153-170.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Brubaker, Roger. 2004. *Ethnicity without groups*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers. 2016. "Trans, race and gender in an age of unsettled identities" Princeton University Press.
- Cánepa Gisela 2008. *The fluidity of Ethinc Identities in Peru*. Oxford:CRISE.
- Canessa, Andrew. 2012. *Intimate indigeneities: race, sex, and history in the small spaces of Andean life*. Durham London: Duke University Press. 2012. Capítulo 2. Págs 63-89 Capítulos 7-8. Págs 216-280
- Cajas-Guijarro, Jonhn. 2021. COVID-19: la tragedia de los pobres. Entre crisis, sindemia y otros males. Plataforma por el Derecho a la Salud/Fundación Donum/FOS, Quito.
- Cartografía cultural Otavalo. <http://www.otavalo.gob.ec/gestoresculturales/fiestas-del-yamor/>
- Chacasguasay, Alosó. 2018. Migración, procesos de territorialización y construcción de identidades, los indígenas kichwas de Colta en Guayaquil. (tesis del programa de

- sociología en la Universidad de Guayaquil).
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). 2021. Panorama Social de América Latina, 2020 (LC/PUB.2021/2-P/Rev.1), Santiago,
- Constitución del Ecuador 1978
- Constitución del Ecuador 1998
- Constitución del Ecuador 2008
- Crenshaw, Kimberly. 1991. "Mappig the Margins. Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color". En *Stanford Law Review*. Volumen 43.
- Cuvi, Pablo 2018. Yaku Sacha: músico y defensor del agua. Revista Diners <https://revistamundodiners.com/yacu-sacha-musico-y-defensor-del-agua/>
- Diario Extra.2020. La indigenización de Yaku Pérez. <https://diarioextra.com/noticias/2020/08/25/yaku-perez-su-antes-y-despues/>
- De la Cadena, Marisol. 1990. "Las mujeres son más indias"
- De la Cadena, Marisol. 2004. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cuzco*. Lima: Publicaciones IEP.
- De la Cadena, .2007. *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Envión
- Fisher, Andrew y M. O'Hara, eds. 2009. *Introduction: Racial Identities and Their Interpreters in Colonial Latin America*. En *Imperial Subjects*, editado por A. Fisher y M. O'Hara. Durham y Londres: Duke University Press.
- Fluxus Foto, 2020. GK, *Educacion por whatsapp*. <https://gk.city/2020/08/28/teleeducacion-en-ecuador-whatsapp/>
- Green Kai M. 2015. The feminist wire. "Race and gender are not the same is not a good response to the transracial - transgender question or we can and must do better" <https://thefeministwire.com/2015/06/race-and-gender-are-not-the-same-is-not-a-good-response-to-the-transracial-transgender-question-or-we-can-and-must-do-better/>
- Hall, Stuart (2013). El trabajo de la representación. En *sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh, y Víctor Vich (Comp.): 447-482. Bogotá, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar/ Popayán, Envión Editores/ Lima, Instituto de Estudios Peruanos/ Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador, 2010.
- Haraway, Donna. 2016. Siguiendo con el problema, Haciendo parentesco en el Chthuluceno *Revista Latinoamericana de Estudio Criticos Animales*. Año III- Volumen I . La Plata.
- INEC. Evolución de las variables investigadas en los censos de población y vivienda del Ecuador 1950, 1962, 1974, 1982, 1990, 2001, y 2010.
- Landsberg, Alison. 2004. *Prosthetic memory: the transformation of American remembrance in the age of mass culture*, New York, Columbia University Press.
- Livingston, Jennie. 1990. "Paris is Burning"
- Kowii, Inkarri.2018. Identidad Kichwa migración, aculturación y reinención. Revista Nueva Pacha
- Ley Organica de Educación Superior (LOES).
- Ley Orgánica de Servicio Público (LOSEP)
- Librería en línea Wiley <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781405165518.wbeoso011.pub2>
- Mallon, Florencia .2011. "A Postcolonial Palimpsest: The Work Race Does in Latin America". En *Histories of race and racism: the Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*, Laura Gotkowitz, ed. Durham: Duke University Press
- Marfil Francke. 1990. "La trenza de la dominación. Mujeres indígenas en la historia del Perú".

- Mariela Condo Web. <http://www.marielacondo.com/biografia.html>
- Montero-Díaz Fiorella, 2012. *White Cholos? Discourses around race, whiteness and Lima's fusion music in Cultures of Anti-Racism in Latin America and the Caribbean*. London: Institute of Latin American Studies.
- Soraya Constante. 2020. Yaku Pérez, el abogado del monte que defiende el agua. *El País* https://elpais.com/elpais/2020/06/16/planeta_futuro/1592300114_181519.html
- Padilla Córdova María Beatriz 2016. *Representación del pueblo montubio en el programa mi recinto y su incidencia en la construcción de imaginarios sociales*. Tesis de titulación UDLA.
- Peña Zepeda, Jorge y Osmar Gonzales. 2013. "La representación social. Teoría, método y técnica", en *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México, Flacso.
- Poole, Deborah 1997. *Visión, Raza y Modernidad*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Rahier, Jean (1999) "Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991". En: E. Cervone y F. Rivera, *Ecuador Racista*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Rahier, Jean (2008) *El Mundial de Fútbol 2006 y la selección Ecuatoriana, Discurso de Alteridad en la Internet y en la Prensa en Discurso y Sociedad*, Vol 2.
- Rivadeneira-Sánchez, Lucia. 2013. *Los montubios: sujetos étnicos en construcción*. Tesis FLACSO.
- Rivera, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax Utiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos - Tinta Limón
- Robin, Valerie y Carmen Salazar-Soler. 2009. *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*. Lima IFEA/CBC
- Robles, Gabriela. 2017. *Conoce la nueva música que se hace desde el Kichwa*. <https://belife.ec/musica-kichwa/>
- Sanjinés, Javier. 2005. *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Embajada de Francia.
- Sánchez-Parga, José . 2013. *Qué significa ser indígena para el indígena*. Quito: Abya Yala
- Schwaller, Robert C. 2010. "Defining Difference in Early New Spain". *Disertación doctoral*, Pennsylvania State University. pp. 30-50
- Silva, Erika. 2004. *Identidad Nacional y Poder*. Quito: Abya Yala
- Stutzman, Ronald. 1981. *El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion. En Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. N. Whitten, ed. Urbana: University of Illinois Press.
- Vercoutère Quinche, Tamia. 2020. *De cabelleras y otras disidencias*. *Revista Nueva Pacha*. <https://nuevapacha.home.blog/2020/09/25/de-cabelleras-y-otras-disidencias/>
- Wade, Peter. 2000. *Raza y etnicidad en latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Wade, Peter. 2002. *Raza y etnicidad en latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Wade, Peter. 2005. *Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience*. Cambridge University Press.
- Weismantel Mary, 2001. "City of Women," en *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Willem Assies. 2006. *El multiculturalismo Latinoamericano a inicios del siglo XXI*.
- Yuval Davis, Nira .2015. *Situated intersectionality and social inequality*. En *Presses de Sciences Po | « Raisons politiques » 2015/2 N° 58*

Lista de Entrevistas

Ana N. Diciembre 2019, septiembre 2020, Noviembre 2021 Quito.

Milly P. Marzo 2020, virtual.

Johana M. Julio 2020, virtual.

Jessenia P. Enero 2021, virtual. Abril 2021, Riobamba.

Andrea E. Enero 2021, Abril 2021, virtual.

Charlie C. Junio 2021, Quito.

Santy B. Julio 2021 virtual. Septiembre 2021, Playas y Santa Elena.

Ugo S. Abril 2021, virtual.

Tamia V. Junio 2021, virtual.

Priscila J. Junio 2021, virtual.

Liz C. Junio 2021, virtual.

Hipatia Z. Septiembre 2021, virtual.

Santiago M. Octubre 2021, virtual.