

# **Ecuador Racista**

**FLACSO - Biblioteca**

**Imágenes e Identidades**

Emma Cervone

Fredy Rivera

EDITORES

7 0 8 9 1

3 0 0

© 1999, **FLACSO, Sede Ecuador**

Páez N19-26 y Patria, Quito - Ecuador

Tel.: (593-2) 232030

Fax: (593-2) 566139

Página Web: [www.flacso.org.ec](http://www.flacso.org.ec)

Registro derecho autorral: 013 528

ISBN: 9978-64-048-3

Editores: Emma Cervone y Fredy Rivera

Edición: Alicia Torres

Diseño de portada: Antonio Mena

Diseño y diagramación: Rispergraf

Quito, Ecuador, 1999

## INDICE

### PARTE I:

- Introducción 11  
*Emma Cervone*
- Las artistas del Racismo 19  
*Fredy Rivera*
- Conferencia magistral  
Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo:  
La formación de los conceptos de las "razas" y las transformaciones  
del racismo 45  
*Norman Whitten, Jr.*

### PARTE II:

- Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?:  
representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991 73  
*Jean Rahier*
- La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de  
los indios serranos en el Ecuador (1920-1940) 111  
*Kim Clark*
- Sobre razas, esencialismos y salud 127  
*Diego Quiroga*
- Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica 137  
*Emma Cervone*

### PARTE III:

- Construcciones raciales, reforma agraria y movilización  
indígena en los años 70 159  
*Amalia Pallares Ayala*

Ciudadanos vs. caníbales: la construcción de la identidad 'mestiza'	173
<i>Lourdes Endara Tomaselli</i>	
Entendernos	185
<i>Carlos Viteri Gualinga</i>	

## Presentación

En noviembre de 1998, FLACSO Sede Ecuador, la Fundación Friedrich Ebert y UNICEF organizaron el seminario "Entender el Racismo: el caso de Ecuador" que tuvo por finalidad debatir varios temas vinculados con el problema de las identidades y las prácticas racistas "invisibilizadas" de la sociedad ecuatoriana.

Los aportes que se presentan en esta compilación bajo el título "Ecuador Racista: imágenes e identidades" se inscriben en una intencionalidad mayor: abrir los espacios de diálogo y debate político sobre los aspectos ocultos, omitidos y muchas veces negados que hacen parte de nuestra formación identitaria "nacional" y que difícilmente se los reconoce en la esfera pública. Desde esa perspectiva, la obra que presentamos ha tratado de recoger varias corrientes de análisis de distintos componentes étnicos del país y ha puesto en tela de juicio determinadas prácticas sociales discriminadoras que aparecían como normales y legítimas.

El seminario contó con la participación de investigadores(as) de Ecuador, EEUU, Bélgica y Canadá. También asistieron representantes de diversas organizaciones indígenas y negras, movimientos sociales, así como gestores de opinión pública, comunicadores, dirigentes populares y miembros de la "clase" política nacional. En términos generales, el objetivo del seminario y del libro fue gratamente cumplido pues se pudo develar al racismo como un problema que nos compete a todos y cada uno de los habitantes de este país.

La edición y publicación de este libro no hubiesen sido posibles sin el apoyo institucional de la Fundación Friedrich Ebert.

Fernando Carrión  
Director  
FLACSO - Sede Ecuador

Hans Ulrich Büniger  
Director  
Fundación Friedrich Ebert

## Introducción

Emma Cervone

Los 'levantamientos' indígenas ocurridos en Ecuador desde 1990 han suscitado el debate de un aspecto de la práctica social que indígenas y negros del país no estaban dispuestos a soportar más: la discriminación. Discriminación, concepto que más allá de referirse únicamente a una práctica social de la época colonial, supone una realidad política que sistemáticamente ha excluido de la esfera pública -participación y representación- a negros e indios. Los 'levantamientos' significaron, además, el resurgimiento de la problemática étnica y racial en el país e implicaron la fractura del imaginario nacional ecuatoriano en términos de unicidad, nacionalidad homogénea y construcción del Estado nacional (Fredy Rivera 1998).

Desde inicios de la década de los '90, en la sociedad civil ecuatoriana, se inició el debate político sobre la 'multiculturalidad' y la 'plurinacionalidad'. Estos temas, asumidos como demandas políticas por el movimiento indígena, llevaron finalmente al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en la Nueva Constitución de la República del Ecuador promulgada en 1998. Ello significó superar parcialmente la oposición de una parte de la clase política del país que consideraba el concepto de 'plurinacional' como una seria amenaza a la unidad y seguridad nacional. Sin embargo, existe un aspecto de la discriminación -menos político, más vivencial, generalmente oculto, omitido, muchas veces negado- que se relaciona directamente con las manifestaciones del racismo en la vida cotidiana. En muchos países latinoamericanos, entre estos Ecuador, el problema actual se remonta al sistema de clasificaciones fenotípicas establecidas por la Colonia que situaba al indio y al negro en el escalón social más bajo, aunque atribuyéndoles el status de 'raza pura'. Este tipo de discriminación, además, ha repercutido en la población mestiza, generando una práctica de 'endoracismo' que se expresa de diversas formas en el vivir social. En este sentido, se podría afirmar que el racismo no ha dejado de existir y que actualmente se presenta bajo diversas formas, muchas de ellas enmascaradas bajo distintas 'discursividades' y prácticas sociales eufemísticas.

A pesar de esto, el racismo sigue siendo un tabú. En las ciencias sociales, a partir de los años setenta, se dejó de hablar de racismo para adoptar el de etnicidad como nuevo concepto analítico de las diferencias, pero también de las prácticas políticas de los nacientes movimientos étnicos. El término raza fue progresivamente abandonado y sustituido por el de etnia o grupo étnico, suponiendo, por lo menos en el contexto latinoamericano, un gradual alejamiento del concepto de racismo. De esa manera, el término mencionado parecía quedar envuelto en el vocabulario del pasado.

El fundamento teórico de este desplazamiento se asienta sobre la comprobación de que las diferencias físicas y fenotípicas no determinan las diferencias culturales o morales de los pueblos. No se podía, por tanto, seguir hablando de 'raza', fenómeno inexistente y concepto que no contribuía a comprender el proceso de formación de las identidades sociales ni su funcionamiento. Los conceptos de etnia o grupo étnico, al contrario, han supuesto un aporte a la conceptualización de las diferencias sociales como construcciones basadas en criterios culturales. Esas diferencias se enmarcan, además, en un entramado de relaciones de poder que generan discriminación y desigualdad social.

Sin embargo, esta postura ha provocado otro debate: si se rechaza la ideología esencialista que hace de la raza un concepto y una realidad inmutable, así como las implicaciones políticas que de ella derivan, ¿cómo aceptar otro tipo de esencialismo -el cultural- que se convierte en un concepto tan irreductible e inmutable como el de raza? El discurso sobre la etnicidad ha alimentado un nuevo fundamentalismo indigenista que retoma las reivindicaciones del movimiento indígena para transformarlas en categorías analíticas utilizadas para interpretar la participación indígena en la esfera política nacional. Entonces, la etnicidad se convierte en un concepto confuso en el que se diluyen su dimensión de instrumento, de demanda política y su supuesta validez como categoría analítica. Por tanto, su aplicación no ha permitido conocer mejor la naturaleza de las intolerancias y de la discriminación.

Los inestimables aportes teóricos de autores como Foucault, Bourdieu, Taguieff, Wiewiorka, entre otros, han contribuido a desplazar el objetivo de análisis del 'qué' al 'cómo'; a concebir las identidades sociales como procesos y por tanto, sujetos a continuos cambios y replanteamientos. Así, etnicidad y racismo dejan de ser entendidas como categorías analíticas abstractas para ser vistos como procesos sociales en constante movimiento que buscan definir las relaciones de poder en el tejido social. Por otro lado, la explosión de violencias xenófobas en los países desarrollados ha reabierto el debate sobre la problemática del racismo, despertando interés no solamente en el ámbito de las ciencias sociales sino también en los gobiernos y sectores políticos en el ámbito internacional. De hecho, los problemas sociales vinculados con las migraciones, los actos intolerantes car-

gados de fuertes ideologías nacionalistas radicales y las dimensiones de la integración 'nacional' constituyen hoy en día puntos centrales en las agendas de gobierno de muchos estados.

Retomando los enfoques sugeridos por los conceptos de etnia y etnicidad, el racismo es un fenómeno social total que no necesita de una efectiva existencia de las razas, un racismo sin razas, como lo define Etienne Balibar (Balibar & Wallerstein 1995)<sup>1</sup>. De acuerdo con este enfoque, la raza es una construcción cultural según la cual las diferencias genéticas y físicas son percibidas por los actores sociales como determinantes de ciertas actitudes, características y comportamientos culturales y morales. En este sentido, es el mismo racismo el que 'inventa' las razas. Si estas no existen en el campo de las ciencias naturales, existen en el campo de las ciencias sociales como concepto que alimenta prácticas e ideologías discriminantes.

¿Cómo explicar, entonces, la reciente explosión del racismo en países donde el fenómeno parecía haber sido sepultado junto con la caída del nazismo? Autores como Balibar y Wieviorka lo relacionan con las crisis de la modernidad y de los movimientos sociales que, según este último, han llevado a la afirmación de "identidades comunitarias autocentradas", radicalizando las diferencias y las discriminaciones. En países postcoloniales, sin embargo, la práctica racista ha sido constante desde la época colonial y ha adquirido su especificidad. Entonces, no se puede hablar de violencia xenófoba, como en el caso de los países europeos, sino de una violencia oculta e invisible que alimenta la práctica social y las interacciones interétnicas.

En Ecuador, estudios recientes<sup>2</sup> ponen de manifiesto la continuidad de un fenómeno que tiene sus raíces en la experiencia colonial. Las dos dimensiones, subrayadas por Wieviorka (1993), de desigualdad y discriminación existen y siempre han existido en el campo de las relaciones interétnicas en el Ecuador. Estas dimensiones son definitivamente racistas en la medida en que la raza es vivida como la causa de las diferencias culturales entre los diversos grupos sociales

---

1 Este racismo sin razas también puede ser pensado como neoracismo o racismo cultural.

2 Cervone, Emma. "Derecho, Ciudadanía y Racismo. Una Aproximación desde la Perspectiva de la Niñez", en *Antropología. Cuadernos de Investigación*. No. 4, 1999. Quito, PUCE; Clark, Kim; "Racial Ideologies and the Quest for National development: Debating the Agrarian Problem in Ecuador (1930-50) en *Journal of Latin American Studies*, vol.30, 2, 1998; De la Torres, Carlos, *El Racismo en Ecuador*, 1996, CAAP, Quito; Pallares, Amalia; *Seeking Respeto: Racial consciousness and Indian Politics in Ecuador*, ponencia presentada en el XX Congreso Internacional de LASA, Mexico, Abril 1997; Whitten, Norman y Arlene Torres (eds), *Blackness in Latin America & the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformation*. Indiana University Press, 1998.



que componen la heterogénea población nacional. En el campo de las relaciones de poder, ya sea en el ámbito local o nacional, esas diferencias son utilizadas para justificar un sistema de discriminación socioeconómico y político en el que los dominados son percibidos como racial y culturalmente inferiores. Por tanto, hablar de racismo en Ecuador parece tener su fundamento. Pero, ¿cómo funciona, cuáles son los cambios que se han dado en el manejo del conflicto racista y hacia dónde apuntan?

Estas inquietudes son compartidas en el ámbito de las ciencias sociales latinoamericanas y han sido expresadas con claridad en el 49<sup>o</sup> Congreso Internacional de Americanistas realizado en Quito en julio de 1997. En esa ocasión, la asamblea general del Congreso aprobó unánimemente que la comunidad académica internacional impulse y profundice los estudios sobre racismo en las Américas con el fin de elaborar propuestas concretas que apunten a su posible resolución. Además, se pidió el apoyo de los organismos internacionales a la comunidad académica para que sus aportes puedan contribuir a la elaboración de una política internacional contra las prácticas racistas.

En ese contexto y recogiendo el reto mencionado, FLACSO - sede Ecuador conjuntamente con UNICEF e ILDIS organizaron en noviembre de 1998, el seminario internacional *Entender el racismo: el caso de Ecuador* para analizar la práctica racista en el país, cuáles son los cambios que se han dado en el manejo del conflicto racista y hacia dónde apuntan, y qué medidas se hacen necesarias para su superación.

El seminario constituyó un momento de reflexión sobre un tema poco debatido en el campo de las ciencias sociales latinoamericanas en la última década e intentó abrir espacios de discusión sobre aspectos poco visibles para la sociedad civil y la clase política ecuatorianas. En este sentido, su intencionalidad y objetivos apuntaron también a sensibilizar sobre el tema a académicos, actores sociales y responsables del proceso de toma de decisiones y de políticas; para desmascarar el racismo y proponer definiciones de una política de Estado dirigida a superar el problema en el país.

El seminario contó con la participación de académicos nacionales e internacionales quienes analizaron el tema del racismo en el país, así como de políticos, comunicadores y representantes de los movimientos sociales quienes promovieron el debate político sobre temas cruciales de la discriminación racial.

Los trabajos que se incluyen en esta obra analizan diferentes casos de racismo dirigido a la población mestiza, indígena y afroecuatoriana alrededor de varios ejes temáticos como Estado, ciudadanía, salud, construcción de imaginarios racistas, política y medios de comunicación. Cada uno de estos aportes constituye esfuerzos concretos para develar una de las prácticas sociales más frecuentes en el país: la negación del racismo como problema.

## Referencias Bibliográficas

Rivera, Fredy

1998 Los indigenismos en el Ecuador: de paternalismos y otras representaciones. En: *Revista América Latina HOY*, Segunda Época, N° 19, Universidad de Salamanca, España.

Balibar, Etienne e Inmanuel Wallerstein

1995 *Race, Nation, Class*. Verso: London.

Wieviorka, Michel

1993 *Lo spazio del Razzismo*. Il Saggiatore: Milano.

# PARTE I



## Las aristas del racismo

Fredy Rivera

“Va de suyo que estamos acá porque queremos combatir el racismo, la xenofobia, el chauvinismo y todo lo que tenga que ver con ellos, en nombre de una toma de posición básica: reconocemos en todos los seres humanos el mismo valor, en tanto seres humanos, y afirmamos la obligación de la colectividad de acordarles las mismas posibilidades efectivas para ejercer sus derechos.”  
 (Reflexiones sobre el racismo, el mundo fragmentado,  
 Cornelius Castoriadis)

¿Es el Ecuador un país racista? ¿Sus habitantes se reconocen como individuos portadores de prácticas racistas? ¿Existe un racismo oculto o disfrazado? Estas son preguntas simples que en otros contextos sociales tendrían una respuesta inmediata y contundente, sea para afirmar o negar la situación; pero, en este medio, donde ha prevalecido por años una suerte de tabú sobre la problemática racial y una legitimidad ideológica respecto a la pertenencia y la diferencia, basada en la discriminación racial, difícilmente existiría un reconocimiento de lo que se percibe y practica en las esferas cotidianas de la sociedad. Y es que este país, por el solo hecho de haber remarcado a lo largo de su historia la unicidad imaginaria de la nación, por pretender que la supremacía del mestizaje es la fuente constitutiva de la verdadera ‘nacionalidad’ y por incorporar una serie de imágenes de un pasado glorioso y heroico, sustentado en una supuesta etnicidad milenaria, merece ser acreedor de muchas sospechas que ocultan la verdadera naturaleza de sus relaciones identitarias y políticas en su proceso constitutivo como sociedad nacional.

En estos tiempos de transnacionalización económica y globalización socio-cultural, la problemática del racismo y sus múltiples expresiones dependientes –xenofobia, discriminación, intolerancia, prejuicio, exclusión, etc.–, aunque no sean similares en sus contenidos, aparecen como temas medulares que preocupan a varias disciplinas vinculadas con las ciencias sociales. Este asunto es curioso por cuanto

se había pensado que el concepto de raza, visto desde una perspectiva eminentemente biológica, por ser acientífico y lleno de prejuicios<sup>1</sup>, había desaparecido o no era tan utilizado luego de la condena a los distintos holocaustos promovidos por varios regímenes totalitarios a lo largo de este siglo y de la acción legislativa de varios países y de innumerables organismos internacionales para superar este tipo de odio humano. Los hechos acontecidos en la Europa 'integrada' y contemporánea, la persistencia de grupos abiertamente racistas en los EEUU y la continuidad de un pensamiento derivado de estructuras coloniales, son elementos que dan al traste con la intención de pensar en la desaparición del problema del racismo.

Los modelos económicos preponderantes que caracterizan al mundo actual, salpicados de fuertes ideologías basadas en la competencia de los individuos, la flexibilización laboral, el consumo galopante y una constante inserción tecnológica relativamente homogénea, no constituyen procesos que conduzcan a que el maravilloso desarrollo instrumental 'massmediático' redunde en mejorías manifiestas para la población. Al contrario, entre los procesos sociales y culturales que caracterizan a esta época es importante señalar los conflictos nacionales y étnicos, el recrudecimiento de la violencia y la exclusión y difusión de posturas 'esencialistas', basadas en supuestos ideales identitarios unívocos, que valoran negativamente, separan y condicionan la convivencia común a los 'otros', los 'indeseables', los extranjeros, los advenedizos, los migrantes. Es un tiempo donde han reaparecido viejos modos de estigmatización contra determinadas identidades colectivas, a la par de la difusión de nuevas desacreditaciones culturales sustentadas en estereotipos de distinta índole. De esa manera y relacionado con este asunto, uno de los aspectos más interesantes es el alto grado de eufemismo con que se presentan, en muchos discursos, los contenidos discriminatorios<sup>2</sup>.

---

1 En términos generales, la antropología física clásica dividía a los seres humanos en cuatro grandes grupos: a) raza leucoderma, comúnmente asociada a la raza blanca asentada en varios sitios; b) raza melanoderma, que son los negros de origen africano; c) raza xantoderma, conocidos como orientales y amerindios; d) australoide, los aborígenes de Australia y Polinesia. Estos grupos a su vez pueden subdividirse en subrazas menores. Ver: Duncan Quince, "El fenómeno del racismo" en: *Teoría y práctica del racismo*: 17-18.

2 Se trata de una manifestación enmascarada que se hace presente en textos de distinta naturaleza, incluyendo los mensajes massmediáticos. "Pero su aspecto más notable -que también obliga a buscar modalidades sutiles para obtener información válida- es la forma en que muchas veces los discriminados registran y expresan la descalificación, los prejuicios y rechazos que reciben. Se advierte un esfuerzo por evitar el registro y la manifestación discursiva de que son objeto de discriminación, observándose diversos recursos evasivos y desviatorios". Margulis, Mario. "Cultura y discriminación social en la época de globalización" en: *Nueva Sociedad* N°152, Caracas, 1997: 152.

En una época de cambios acelerados, los problemas de pertenencia a determinadas identidades nacionales y a minorías étnicas, ubicadas en varios escenarios de la vida cotidiana de muchos países, se relacionan cada vez más con otras cuestiones sociales; básicamente, con la existencia de vacíos políticos y culturales que surgen con la pérdida de función del Estado uninacional en términos de integración social, reestructuración de las esferas laborales, políticas migratorias, debilitamiento de los movimientos sociales tradicionales y apareamiento de grupos políticos radicales e intolerantes que basan sus discursos en el ataque permanente a lo extraño y distinto, identificando en ese ejercicio a lo extraño y distinto como atributos de un 'enemigo interno'. No parece extraño, entonces, la proliferación de muchos grupos nacionalistas y de extrema derecha en Europa y otros países industrializados que hacen uso del racismo como objeto de su movilización y convocatoria ideológica. En ese contexto, la presencia de minorías étnicas, culturalmente distintas a las mayorías 'nacionales', generan una lógica de 'diáspora', una especie de 'autocentrismo' identitario y comunitario como mecanismo de protección para hacer frente a las hostilidades desatadas por esos grupos radicales.

Se ha argumentado que la división cultural del trabajo, presente en las sociedades industrializadas y en no pocas en vías de desarrollo llamadas ahora 'mercados emergentes', prepara las condiciones adecuadas para la racialización de las relaciones sociales y económicas y para la formación de las diferentes identidades colectivas que se enfrentarán y competirán unas con otras en los distintos ámbitos de la sociedad. En ese enfrentamiento, que muchas veces se expresa como competencia por recursos, servicios, políticas de bienestar o derechos ciudadanos, aparecen sentimientos 'xenófobos' que solo pueden desarrollarse en un entorno de racismo institucionalizado o por la presencia de ideologías latente o declaradamente racistas. De hecho, mediante el proceso de racialización mencionado, los sectores discriminados se ven enfrentados a un proceso ideológico que no necesariamente ubica al fenotipo o características físicas como el elemento central de su preocupación. Se trataría mas bien de un racismo moderno<sup>3</sup>, uno de corte distinto al tradicional que separa y aísla a los culturalmente diferentes, aque-

---

3 Una de las características del racismo moderno es precisamente que, para que una ideología racista prospere, no es necesario que exista una "raza"... La ideología racista crea la raza al identificar como tal el grupo o los grupos que se convierten en objeto de su atención. Stavenhagen, Rodolfo. "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización", Estudios Sociológicos, Vol XII, N° 34: 15. Para autores como Martin Baker estas situaciones pueden ser entendidas como nuevo racismo, racismo cultural o neoracismo. Un detalle de este punto de vista en: Martin Baker, *The New Racism*, Londres, Junction Books, 1981.

llos que encarnan un sentimiento no nacional, esos que poseen prácticas cotidianas y de largo plazo que perturban la idea de nación homogénea.

Desde esa perspectiva, el racismo de la diferencia cultural desempeña el mismo papel, en nuestra cultura contemporánea, que el racismo de la inferioridad natural en las culturas de las sociedades preindustriales e industriales de hace muchas décadas. “El racista se representa al adversario tanto más como una comunidad, es decir una colectividad a la vez social, cultural y política, por el hecho de vivir él mismo en una sociedad en que estas distintas dimensiones se diferencian más intensamente, lo que explica que el colonizado sea objeto de un racismo limitado porque el racista sigue utilizando a aquel a quien rechaza, mientras que el racismo contemporáneo busca una ruptura completa y la expulsión del ‘otro’” (Touraine 1997:126).

Las grandes migraciones existentes en el mundo contemporáneo y el choque entre culturas que da lugar este proceso no están siendo precisamente un factor de concientización de ‘humanidad’ en términos de especie; al contrario, la memoria de las exclusiones colectivas del pasado está siendo utilizada como mecanismo retroalimentador para generar acciones excluyentes en el presente. En ese terreno, el mayor peligro que alimenta a los comportamientos racistas en muchos lugares, es la mezcla entre sentido común no cultivado –ese que persiste en apreciaciones primarias del fenotipo– y una serie de ideologías xenófobas, defensoras del privilegio de la ‘propia cultura’.

Esta situación es la que más se está difundiendo en los sitios receptores de inmigrantes y en los contextos donde existen redefiniciones de pertenencia a una identidad nacional que afecta incluso a viejos pobladores de un mismo espacio territorial nacional. No es, por tanto, ninguna paradoja el que el neo-racismo de finales del siglo veinte se presente como un racismo sin razas, un racismo predominantemente diferencialista (Wieviorka 1992:102). Pero esa actitud racista de rechazo a la diferencia o miedo a la ‘otra’ cultura no es sintomática y universal, tiene ubicados a cierto tipo de seres humanos, casi siempre migrantes de países pobres; muy rara vez, por ejemplo, se desatan actitudes xenófobas e intolerantes en las ciudades industrializadas ante la presencia de norteamericanos o japoneses, situación que nos dice mucho sobre la persistencia de ciertos imaginarios sociales que contraponen una cultura progresista, modernizadora y universalista contra una particularista y supuestamente primitiva.

Tal carácter de la diversidad de comportamientos racistas en el mundo contemporáneo, nos sugiere que existen determinadas fijaciones a través de los tiempos. El tratamiento igualitario de los ciudadanos frente a la ley –al menos en términos formales– independientemente de sus autoreconocimientos étnicos y culturales o los impuestos por los ‘otros’, no significa la inexistencia de discrimina-



ciones sociales. Ya Alexis de Tocqueville advirtió antes de 1840 que el racismo, al ser retirado de las leyes, se enquistaría en las costumbres (Burger 1998:193). Precisamente, las costumbres, ese mundo de vida que es parte intrínseca de la cultura se constituye en una dimensión que está en constante interrelación y tensión entre lo local y lo global dentro del flujo de procesos de integración y desintegración producto de la globalización<sup>4</sup>.

No es raro entonces, que determinadas acciones racistas se presenten actualmente bajo denominaciones 'sui generis' como 'limpieza étnica', y 'apartheid', fundamentalismos de todo tipo y guerras culturales. Los conflictos étnicos, por ejemplo, una vez iniciados, tienden a cobrar vida propia y seguir un modelo de acción-reacción. Las identidades que anteriormente habían sido múltiples y someras pasan a ser concentradas y reforzadas: estos conflictos se denominan acertadamente 'guerras identitarias' (Huntington 1997:319).

Lo que está sucediendo en distintas áreas del globo no es extraño para América Latina. La paulatina eclosión de movimientos étnicos y regionales, no solo cuestionan determinado modelo de estado nacional vigente hace siglo y medio, sino que ponen en duda toda la institucionalidad y orden construido sobre parámetros de 'integración' social sustentados en ideologías y prácticas racistas. En referencia al Ecuador, han sido pocos los intentos por analizar los fundamentos generales de reproducción de las ideologías y las prácticas racistas cotidianas<sup>5</sup>. Esto a pesar de que sí han existido grandes trabajos para comprender el fenómeno del indigenismo, las ideologías de la superioridad, la aceptación de la inferioridad asignada, los movimientos étnicos, la aculturación, la identidad regional,

- 
- 4 La extensión de las interrelaciones globales lleva a una persistente interacción e intercambio culturales que producen tanto homogeneidad como desorden cultural. En este proceso de 'cultura global' se distinguen cinco aspectos importantes: a) etno espacios, que hacen relación a los flujos de personas (inmigrantes, turistas, refugiados, exiliados y trabajadores extranjeros; b) tecno espacios, que hacen referencia al flujo de maquinaria producida por corporaciones nacionales y multinacionales; c) finan espacios, que son los movimientos rápidos de dinero en los mercados de moneda y capitales; d) media espacios, la circulación de imágenes y de información producidas por los periódicos, revistas, televisión, películas; y e) ideó espacios, relacionados con los flujos de imágenes asociadas a ideologías estatales o contra estatales que comprenden elementos de la concepción del mundo de la lustración occidental: imágenes sobre la democracia, la libertad, el bienestar, los derechos. "Sin embargo, surgen problemas prácticos de comunicación intercultural que pueden conducir a un aumento de la tolerancia e intolerancia con respecto a la diferencia". (Guibernau 1996: 147).
- 5 La producción, difusión, análisis y debate de investigaciones sobre el racismo en el Ecuador son casi inexistentes. Salvo el trabajo de Carlos de la Torre (Caap,1995) no se ha generado en estos últimos años ningún aporte significativo.

etc.<sup>6</sup>. Hechos de esta importancia deben ser directamente abordados, más aún cuando la preocupación actual sobre el tema de las identidades responde a un momento de resquebrajamiento del Estado, y pérdida de sentido de lo público (Kingman 1999:110).

## **El racismo y el problema de las definiciones: una panorámica**

Las distintas disciplinas y estudios sociales que tratan de dar cuenta del fenómeno del racismo, constituyen un campo de disputa inmenso y prolífico, no solo por existir la dificultad de elevar este tema a la categoría de objeto, sino porque hasta la actualidad no se ha elaborado una teoría general acerca del racismo. En ese contexto y a pesar de los esfuerzos por construir un cuerpo teórico completo desde diversas entradas históricas, sociológicas y filosóficas, muchos de estos intentos explicativos han minimizado, omitido o ignorado la importancia del carácter y naturaleza antropológica del fenómeno en cuestión. De esa forma, el asunto se presenta complejo, pues al racismo no se lo puede estudiar por sí mismo ya que existen una serie de relaciones y vínculos que dificultan el tratamiento y la definición de su estatuto teórico.

La delimitación del racismo como objeto exige una definición restringida que vincule los atributos físicos, genéticos o biológicos de un individuo o grupo y sus características intelectuales y morales; pero al realizar esta aproximación conceptual, se limitaría la comprensión de ciertas prácticas que parecen estar mejor agrupadas bajo la denominación simple de racismo, que en sentido amplio, es un conjunto de representaciones, valores y normas expresadas en prácticas sociales que conducen a la inferiorización y exclusión del 'otro', cuyos atributos físicos o culturales son percibidos como distintos de los que comparte el grupo dominante o hegemónico (Taguieff, citado en Wiewiorka 1992).

Habría también que realizar un esfuerzo por encontrar la unidad empírica y teórica del racismo. El reconocimiento de su doctrina, los prejuicios, la discriminación, la segregación, la exclusión, el tipo de racionalidad implícita en las acciones y la violencia simbólica, entre otras, deben ser vistas como formas específicas que conforman el espacio empírico del racismo y ayuda a delimitar el objeto y la naturaleza de su relación.

---

6 Sería interminable la lista de investigaciones e investigadores que han contribuido para esos propósitos. No obstante, merecen destacarse los valiosos aportes del Dr. Andrés Guerrero para tener una lectura holística de la problemática identitaria en el Ecuador.

Inicialmente y durante muchas décadas, lo que podría denominarse como pensamiento social respecto al racismo, estuvo absorbido por los referentes teóricos de las ciencias biológicas, aspecto que llegó incluso a influir en las conceptualizaciones elaboradas sobre la formación de la nación e identidad nacional en determinadas sociedades<sup>7</sup>. Desde otro punto de vista, los estudios sobre relaciones raciales tienen su inicio en la sociología norteamericana de principios de este siglo que, con la escuela de Chicago y Robert Park a la cabeza, propiciaron una serie de estudios empíricos sobre “race relations” dentro del influjo de las corrientes evolucionistas –conflicto, adaptación, asimilación– en la antropología y básicamente de la sociología. Con ello se abre una serie de propuestas analíticas que se desvinculan del estudio de las características intrínsecas de las razas y etnias para concentrarse en el mundo de las relaciones socioculturales, territoriales y espaciales. Lo positivo en términos de delimitación conceptual, propiciado por la escuela de Chicago sobre las ‘race relations’, fue separarse de las teorías biológicas de la raza.

Más tarde, determinado tipo de investigaciones referentes al racismo tomaron un giro hacia la cuestión de la personalidad como ingrediente de la problemática bajo el amparo teórico de la psicología. Básicamente se observaron las personalidades autoritarias en la sociedad norteamericana y al relacionarlas con el psicoanálisis se sostuvo que el racismo es la ‘incapacidad de algunas personas para enfrentarse a la diferencia, y en ocasiones también a la semejanza con el otro, el extraño. Esta incapacidad, que se manifiesta de diversas maneras según las circunstancias –por ejemplo según los ambientes sociales– está inscrita en un inconsciente determinado que nadie mejor que el analista estaría en condiciones de develar” (Wieviorka 1992:70)<sup>8</sup>.

También existen pensadores que relacionan el desarrollo de la idea del racismo con los procesos coloniales, la configuración de las sociedades industriales, el auge de las inmigraciones, la urbanización, el apareamiento de los nacio-

---

7 Tardíamente, en los años treinta, las ciencias sociales europeas y norteamericanas presentan un giro en cuanto al tratamiento del problema de las razas. Sus enfoques están dirigidos al tema de las castas y los prejuicios, así como a desentrañar las relaciones sociales raciales. Con ello superaban viejos intereses ‘científicos’ destinados a descifrar la historia de las razas y sus contenidos físicos y antropológicos. En relación con las concepciones biológicas de la formación nacional existe una gran cantidad de estudios, principalmente los vinculados al debate francés sobre el nacional racismo. Para una profundización de este tema ver: Pierre André Taguieff “El nacionalismo de los nacionalistas. Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia” en: *Teorías del nacionalismo*, Delanoi y Taguieff, (compiladores).

8 Por lo general, este tipo de posturas mencionan que hay que volver a los primeros momentos de estructuración del niño para comprender por qué la figura del ‘otro’ juega un papel tan fundamental en la vida de cada uno y desencadena comportamientos tan contradictorios. (Dupret 1996: 116).

nalismos y los efectos de la modernización<sup>9</sup>. Otros en cambio, consideran el fenómeno del racismo como una construcción cultural de occidente; en efecto “el racismo es una doctrina occidental, nutrida de varias fuentes, pero de formulación muy concreta, que predica que ciertas características físicas propias de unos seres humanos llamados razas determinan, mediante el empleo de una sinécdoque causal, cierto tipo de rasgos, culturales e individuales de carácter individual y moral” (Moreno 1994:57).

El racismo también puede ser pensado como un producto que expresa la conjunción de la crisis de la modernidad y la dificultad creciente de asociar los valores enarbolados por la idea del progreso y de la razón con una conciencia cada vez más propensa a la identificación comunal y nacional<sup>10</sup>. De esa manera, el racismo se desarrolla en la desintegración de la idea clásica de la nación y de la razón; el espacio para su dinámica se encuentra impulsado por la caída de los valores universales iluministas y su referencia a una especificidad u homogeneidad social nacional.

En el plano de las múltiples conceptualizaciones, existen posturas que diferencian el término racismo de la noción de racialismo. Mientras el primero da cuenta de los comportamientos relacionados principalmente a las acciones sociales cargadas de odio y menosprecio con respecto a personas que poseen características físicas bien definidas y distintas al grupo ‘nuestro’; el segundo, concierne a la serie de doctrinas e ideologías que se han elaborado desde distintas ópticas sobre la presencia de las razas<sup>11</sup>.

9 En esta línea interpretativa se encuentra el trabajo *Raza, Nación y Clase* de Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, Iepala, Madrid, 1988.

10 En esa disyuntiva entre modernidad y valores comunitarios aparecerían dos expresiones que podrían ser vinculadas con el fenómeno del racismo. La primera relacionada con el sentido de universalización que negaría lo comunitario en tanto formas de construcción de poderes adversos a la tendencia general de dominación. La segunda negaría la modernidad y combatiría la universalidad para obtener ‘reductos’ liberados y de esa manera potenciar mecanismos culturales tradicionales que cohesionarían a la comunidad.

11 Para Todorov las doctrinas racialistas pueden ser agrupadas en cuatro categorías básicas: a) las que tratan de afirmar mediante postulados ‘científicos’ biólogos o sociobiólogos la existencia real de las razas; b) las que ven determinaciones causales entre características físicas y morales, entendidas éstas últimas como dimensiones culturales; c) las vinculadas con la psicología colectiva que observa la acción del grupo sobre el individuo, es decir, cuando el comportamiento del individuo está sujeto a las determinaciones del grupo cultural o étnico al que pertenece; y d) las etnocéntricas que establecen una jerarquía única de valores legitimando nociones de superioridad e inferioridad. Estos rasgos constituyen el modelo clásico del racialismo. Una discusión mayor sobre la problemática se la encuentra en: Tzvetan Todorov, *Nosotros y los Otros. Reflexión sobre la diversidad humana* (Siglo XXI, México, 1991: 115-121 ).

Las argumentaciones se amplían cuando se afirma que no existiría uno sino varios racismos. El racismo clásico<sup>12</sup>, el que naturaliza al 'otro' en nombre de una supuesta inferioridad biológica, se apoyó en la 'ciencia' y en las teorías evolucionistas del siglo XIX. En efecto, en ese siglo comenzó el triunfo y expansión del concepto biológico de raza en un ambiente marcado por el éxito de las doctrinas deterministas, la influencia del darwinismo y el descubrimiento de las leyes mendelianas de la herencia, que ubicó a la nación de raza como el 'locus' explicativo de la heterogeneidad irreversible de la humanidad.

El racismo contemporáneo, de reciente data, enfatiza más bien el principio de la diferencia para rechazar las otras culturas en nombre de la pureza y de la especificidad de la propia, se aparta de todo universalismo y promueve con ello un comportamiento de relativismo cultural exacerbado. En este contexto, el término cultura es asumido por el de raza, ya que se sustenta en una alteridad sustancial y elemental, tanto en el plano individual como en el colectivo y no acepta que las diferencias culturales pueden ser transformadas y dejar de ser insuperables. De esa manera, el racismo implica que la constatación de las diferencias se materialice en el ámbito político, social y económico, y justifique las conductas de rechazo, exclusión o exterminio. Esta última condición justifica que el racismo se entienda como un fenómeno social y no, como sucede a menudo, como un hecho biológico con repercusiones sociales<sup>13</sup>.

Un paso importante en el desarrollo de una sociología del racismo ha sido el de ubicar con alguna precisión su objeto al relacionarla con los actores sociales, los sistemas de acción y varios campos de análisis empírico a través de las

---

12 Los así llamados racismos clásicos pueden ser ubicados en el siglo XVIII y XIX. Para 1758, por ejemplo, Linno en su obra *Systema Naturae* y en 1781, el naturalista holandés, P. Kamper, sostienen que las diferencias culturales y de pensamiento de los seres humanos estaban sustentadas en aspectos biológicos y de pertenencia geográfica. El escritor francés Buffon, para la misma época, introduce la noción de raza. Más tarde, en 1853, Arthur de Gobineau emitió su famoso *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* donde se divide a la humanidad en tres grandes razas. En esta obra se inicia la utilización del concepto de superioridad racial blanca en términos de clase y lugar. Posteriormente, la obra de Houston Chamberlain, *Fundamentos del siglo diecinueve* contiene aspectos bien delimitados de esa 'superioridad blanca' con respecto a la nación, es decir, se asiste a la conjunción de los conceptos de superioridad vinculados a una nación determinada. Para un mayor abordaje de lo mencionado: Duncan, op. cit: 25-28.

13 Muchos de los discursos antirracistas, basados en el respeto radical a las diferencias, pueden contener matices neorracistas por oponerse a otro tipo de posturas que elogian y remarcan la diferencia. (D'Apollonia 1998 : 21-22).

categorías prejuicio, discriminación, segregación y violencia<sup>14</sup>. Por ejemplo, al tratar de delimitar el problema del prejuicio en la sociedad, no se trataría solamente de mencionar que este es una forma elemental del racismo, sino de investigar la esencia del fenómeno en los aspectos sociales, culturales y psicológicos que crean el prejuicio, es decir, incorporar el prejuicio dentro de las relaciones sociales y ver en él una dimensión subjetiva de la acción<sup>15</sup>.

14 Los prejuicios, la segregación, la discriminación o la violencia se ven como “categorías empíricas susceptibles de funcionar en distintos niveles -político e infrapolítico- y que están ligadas, según los casos, a una u otra de dos lógicas diferentes: la de la inferiorización, destinada a asegurar un tratamiento discriminatorio contra el grupo prejuzgado, y la de la diferenciación, tendiente a aislarlo y, en los casos extremos, a expulsarlo o incluso exterminarlo... La unidad del racismo no aparece ni en sus formas elementales -manifestaciones concretas enormemente diversificadas-, ni en sus niveles y lógicas de acción, donde es posible -y hasta deseable- establecer distinciones analíticas. Dicha unidad sólo aparece si se desplaza la perspectiva para considerar el fenómeno como una acción” (Wieviorka M: 20).

15 En el análisis de estas dimensiones, muy vinculadas con el estudio de las identidades sociales y sus definiciones, pueden haber varias interpretaciones y entradas disciplinarias: las basadas en el interaccionismo simbólico, las accionalistas e incluso las instrumentales que sustentan que el prejuicio es un aspecto relacionado con la dominación. En efecto, no sería descabellado incorporar la noción de estigma propuesta por E. Goffman para determinar las acciones racistas de los individuos y grupos, puesto que el estigma, dentro de un medio social puede ser utilizado para hacer referencia a los atributos de un individuo o de un grupo, atributos que pueden ejemplarizar o desacreditar una acción o hecho social. De allí que el estigma se convierta en una clase especial de relación entre el atributo y estereotipo, es decir, el estigma tiene una función esencial de ocultar una doble concepción. Por eso, Goffman identifica tres tipos de estigma, de los cuales, uno de ellos, el tribal, hace relación a raza, religión y nación que pueden ser transmisibles por herencia. Para un detalle de este punto de vista, Goffman: 14-15. Desde otra perspectiva, las posturas instrumentales ligan el prejuicio con las relaciones estructurales de dominación y de estratificación donde priman los intereses de ciertos grupos. De esa forma, aparece la idea de que el prejuicio está subordinado al cálculo y a la elección racional, ya que este se asume como instrumento o estrategia utilizada por los actores que maximizan ganancias y reducen costos.

Una de las críticas respecto a esta entrada explicativa basada en la teoría de la elección racional es que no da cuenta de la construcción imaginaria o de representación que los individuos establecen en las interacciones sociales. Este tipo de conceptualizaciones basadas en la teoría de elección racional con respecto al prejuicio, pero sobre todo al problema de las relaciones étnicas o entre ‘razas’ han sido desarrolladas por varios autores en los EEUU. Para un mayor detalle ver: Michael Hechter, “Rational Choice: Theory and the study of race and ethnic relations” en: John Rex y David Mason (comps) *Theories of Race and Ethnic Relations*. También del mismo autor “A theory of Ethnic collective action” en: *Rational Choice Theory*, Lancaster University, England, s/f, 381-434.

El mismo tratamiento debe ser extendido para el caso de la discriminación, puesto que el uso arbitrario de este concepto puede convertirse en una consigna vacía de contenidos, una suerte de utilización retórica.

“La discriminación puede tener un rango legal, o un carácter de hecho; afectar al ámbito económico o hacer referencia no a la igualdad de mercado, sino a la igualdad de oportunidades como grupo: a las posibilidades de acceder, en proporción no menor que otros grupos, a situaciones de estatus profesional o económico que se consideran deseables, y a las de evitar, en la misma medida que otros grupos, determinadas situaciones indeseables: índices de delincuencia, proporción de miembros del grupo encarcelados por diversos delitos o a quienes se aplica la pena de muerte... La discriminación más condenable en nuestras sociedades, la que se considera discriminación en sentido fuerte, es la que establece una desigualdad formal en los derechos legales, especialmente si esa discriminación se hace por razón de raza o religión. Pero, cuando de lo que se trata es del reparto de la riqueza o de la autoridad, el consenso sobre lo que es justo solo alcanza, cuando lo hace, a preservar un cierto grado de movilidad social ascendente para algunos miembros de los sectores sociales más desfavorecidos, a lo que, en algunos países, se añaden políticas de reducción de la desigualdad entre grupos, mediante programas compensatorios de discriminación positiva a favor de determinados colectivos, mujeres, minorías étnicas...” (Taguieff, A. citado en Alvarez, 1993:120).

En términos generales, hay motivos suficientes para pensar que, si se continúa con una utilización tan extensa del término racista, ello se debe al tremendo peso político e ideológico que dicho concepto implica para el desarrollo de las relaciones sociales en una sociedad determinada. No es casual, por ejemplo, las consecuencias y sanciones jurídicas que puede tener una persona o un Estado si es encontrado culpable por los tribunales internacionales de prácticas racistas vinculadas con la xenofobia, el genocidio o últimamente, el denominado proceso de limpieza étnica, verdadero eufemismo que esconde la eliminación exhaustiva de pueblos portadores de una determinada nacionalidad o adscripción étnica o cultural. Es por ello que, el racismo tiene varias formas de presentación, pero fundamentalmente está asociado a una serie de prácticas que pretenden legitimar una idea de superioridad cultural, por no decir, física e intelectual. De hecho, el racismo ha encontrado, en muchas ocasiones, fundamentos antropológicos sustentados en la variación fenotípica para determinar la obligatoria separación entre los seres humanos.

Es tan amplio el debate y la problematización teórica sobre el racismo que, actualmente, se habla de neorracismos o nuevos racismos para dar cuenta del auge potencial en todo el mundo de una serie de conductas y discursos que presentan poca relación con los tradicionales, basados en los biologismos. El racismo es

ahora más velado ya que se desvía por la cultura, ataca a grupos humanos definidos por su nacionalidad, religión, etnicidad y no topa directamente el asunto de la 'raza', la misma que no necesita ser nombrada ni explicitada. En estos tiempos, el racismo puede penetrar en las instituciones, originar violencia, alimentar diversas corrientes ideológicas, movilizar masas nacionalistas y concretarse con una segregación de hecho o de derecho como sucedía con el régimen del apartheid de Sudáfrica.

Los discursos y las prácticas neorracistas atraviesan diferentes planos, llegando incluso a inmiscuirse en las facetas más importantes de la sociedad moderna, como en los espacios más íntimos de la subjetividad de cada uno de sus miembros. El actual racismo incorpora, mezcla y superpone elementos tradicionales con los nuevos. Eso está sucediendo en diversas ciudades y regiones. Por tal motivo, al racismo de fines de este milenio se lo puede insertar en la panacea triunfante de la heterofobia, al punto de que sus discursos no se hallarán fácilmente en las páginas culturales de los medios de comunicación, sino más bien en las páginas de sucesos (Fernández 1995:248).

## Etnia y racismo

El concepto de etnia ha sido uno de los más debatidos en el ámbito de la antropología y en el de las ciencias sociales. Cuando en los años sesenta, los antropólogos decidieron abandonar viejas denominaciones respecto a las palabras pueblo y tribu, pues muchas de esas interpretaciones tenían connotaciones colonialistas, entró en el lenguaje común el uso de categorías como grupos étnicos y etnicidad<sup>16</sup>. En esta difusión tuvo mucho que ver la producción de las ciencias sociales anglosajonas<sup>17</sup> a través de Michael Banton, Paul Brass, Nathan Glazer, D. L. Horowitz, Anthony Smith y Daniel Bell, entre otros. Por el lado francófono, si

---

16 Sobre la definición de etnia y etnicidad y sus relaciones conceptuales amplias véase: Isajiw Wsevolod 1974:111-124. Este autor define a la identidad étnica como "una especificación de la identidad social que consiste en la autopercepción subjetiva que tienen de sí mismos los actores llamados grupos étnicos. Se trata de unidades social y culturalmente diferenciadas, constituidas como grupos involuntarios, que se caracterizan por formas tradicionales y no emergentes de solidaridad social, y que interactúan en situación de minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes" Sobre el mismo tema véase también "Etnicidad y estructura social" Roberto Cardoso de Oliveira, 1992.

17 Por ejemplo, en los Estados Unidos, el uso del término etnia ha sido generalizado por su condición de país de inmigrantes; sin embargo, en un principio los grupos étnicos eran descritos como "subgrupos minoritarios y marginales al borde de la sociedad; grupos que habían de asimilarse,



bien el debate y reflexión no se ha centrado sobre el problema de la etnicidad en concreto, sí se ha canalizado por la ruta de la discusión sobre la identidad individual, la pertenencia comunitaria y la construcción de la ciudadanía vinculada a la cuestión de la integración e identidad nacional.

Teniendo en cuenta ese panorama, las posiciones sobre la pertinencia de la utilización del concepto etnia en lugar de raza presenta varias confusiones<sup>18</sup>: en primer lugar, existiría un error semántico cuando el término etnia es utilizado para designar a un grupo humano determinado, cuyos miembros comparten el sentimiento de poseer un origen común, una historia, un destino y son conscientes de su unidad, una especie de categorización de pertenencia racial que se pretende criticar; de esa forma, la etnicidad nos ubicaría en la noción de identidad que remite a su vez a la de cultura<sup>19</sup>. En segundo lugar, la etnicidad puede ser vista como una instancia identitaria inmutable, invariable, no accesible al cambio y a los condicionamientos de los ámbitos políticos, económicos y sociales. Este tipo de posiciones interpretativas son defendidas por las corrientes esencialistas y culturalistas que consideran al individuo como una persona que solo puede identificarse con su grupo de origen. Finalmente, relacionado con lo anterior, es decir con los esencialismos, existiría la posibilidad de que se niegue a la persona la decisión de pertenecer o no a determinado grupo identitario y cultural.

---

desaparecer o sobrevivir como elementos exóticos o molestos para los principales componentes de una sociedad" (Glazer y Moynihan 1973: 5).

Esta definición inicial que recogen los autores citados ha traído críticas de varios investigadores entre los que se encuentra Walker Connor. "La definición de grupo étnico acuñada por los sociólogos estadounidenses no respeta su significado original al menos en dos aspectos importantes. En la acepción tradicional de unidad ancestralmente relacionada, es evidente que el grupo étnico no tiene porqué ser una parte subordinada de una sociedad política más amplia, sino que puede ser el elemento dominante de un Estado o extenderse por varios estados. En segundo lugar, la aplicación indiscriminada del término grupo étnico a numerosos tipos de grupos oculta distinciones fundamentales entre diversas modalidades de identidad" (Connor W. 1998: 98).

Actualmente, la nueva conceptualización incluye a todos los grupos étnicos, dominantes y dominados, que poseen signos de identidad específicos.

18 El más común es encerrar la noción de raza en el de etnia. Hay muchos ejemplos al respecto. Uno de ellos es el que menciona que "un grupo étnico es una colectividad en el marco de una sociedad más amplia que tiene antecedentes comunes reales o putativos, recuerdos de un pasado común y uno o más elementos simbólicos que sirven de centro cultural y definen la identidad del grupo, como familia, religión, idioma, territorio común, nacionalidad o apariencia física" (Bulmer 1986: 54).

19 La confusión en las terminologías respecto a la etnicidad vinculadas con el problema de la identidad individual y colectiva se complican mucho más cuando se introducen categorías como nación, nacionalidad, identidad nacional.

El concepto utilitario de etnia, si bien permite prescindir del término raza, en realidad deja un espacio más o menos amplio para los factores físicos, una suerte de biologismo que se combinarían con rasgos culturales para caracterizar a los denominados grupos étnicos puesto que la utilización de raza es un recurso, más bien, de carácter subjetivo; utilizado por los diferentes actores de una sociedad determinada<sup>20</sup>. Desde esa perspectiva, el mayor peligro, relacionado con el debate sobre lo étnico, es el de amplificar la visión relativista de las culturas, según la cual las etnias son entidades específicas, autónomas entre sí, iguales entre sí. Cuando este relativismo se aplica a las reivindicaciones étnicas, los racismos se refuerzan con la avalancha de estereotipos que, a su vez, favorecen el compartimento de las comunidades de referencia, el repliegue en sí mismas y las tentaciones integristas como ha sucedido en gran parte de Europa y Medio Oriente (D'Appollonia; op. cit.: 70-71)<sup>21</sup>.

Sobre este punto, no es inusual el hecho de que ciertas colectividades culturales se definan como superiores y consideren inferiores a otras culturas. Cuando existe una valoración positiva de los atributos identitarios de cierto grupo o comunidad social, suele emplearse el término etnicidad. Por el contrario, cuando se relevan una serie de características negativas de los grupos identitarios se denomina etnicismo. Esto implica que las denominaciones pueden ser usadas por un espectro amplio de actores sociales, dependiendo la posición que estos tengan dentro de la estructura de poder en un Estado nacional. Por ejemplo, en varios estados latinoamericanos que presentan diversidad étnica y cultural —entre los que

---

20 El concepto utilitario de etnia se relaciona con el uso instrumental que se hace de él. Por ejemplo, cuando determinada persona utiliza su condición étnica para obtener beneficios o combatir las desigualdades materiales de que es objeto en una sociedad. En términos generales, esta 'instrumentalidad' de lo étnico viene dado por el nivel de 'conciencia' que la persona desarrolle sobre su pertenencia a un grupo. "En la medida en que la cohesión del grupo reposa sobre los contenidos de la conciencia, la etnicidad no sería la identidad derivada de una comunidad definida por participar de determinados contenidos racioculturales, sino una identidad construida para ser *instrumentalizada*: un arma política que puede crearse, consolidarse, utilizarse o desecharse en virtud de las conveniencias..." (Valdez 1993: 34). En este sentido, la concepción voluntarista o estratégica de la etnicidad que parte de una prescripción condicional asociada a una afirmación estratégica, constituye el paradigma dominante de la sociología norteamericana. Para un análisis mayor sobre este tema revisar el trabajo de Crowley John, "Etnicidad, nación y contrato social": 257-269.

21 Este tipo de situaciones, vistas desde una perspectiva latinoamericana relacionada con el debate sobre las poblaciones indígenas, son interpretadas como posturas etnicistas que pueden conducir a discursos y prácticas racistas provenientes desde los indios hacia el resto de la población no india en un país determinado. Un detalle de este amplio debate en: Díaz Polanco Héctor, *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México, 1992.

se encuentra el Ecuador— ha sido constante la legitimación de prácticas e ideologías racistas de parte de la población ‘blanca mestiza’ que discrimina y excluye a los indígenas y negros. Si bien estas acciones pueden ser catalogadas como racistas- etnicistas, también ocurre el fenómeno inverso cuando esas mismas poblaciones indias y negras que han sido objeto de prácticas discriminatorias, recurren al uso paulatino del etnicismo anti-blanco-mestizo para sustentar sus demandas sociales y proyectos políticos dentro del Estado nacional en que están asentadas.

En todo caso, si la llamada identidad étnica va a estar afectada por su relación con las identidades nacionales y la pertenencia de sus miembros a distintas clases y segmentos de la sociedad donde se hallen asentadas, existiría la posibilidad de que se la analice en tres niveles: a) como un sentimiento individual de pertenencia a una comunidad, exista o no realmente dicha comunidad; b) como un factor de movilización colectiva para forjar o reforzar una identidad y salir a la escena política; y c) en relación con las imposiciones estructurales que asignan a los grupos y los individuos un lugar en la sociedad con arreglo a su identidad étnica (D’Appollonia, op.cit.:69). Todos estos elementos y significados explicarían el auge de lo étnico y las teorías al respecto, pero al parecer existiría un consenso general de que el tratamiento de lo étnico en varias dimensiones de la política y la ideología encubrirían doctrinas y comportamientos racistas de varios sectores sociales.

## Racismo, poder e ideología

Ya hace varios años, Michel Foucault había advertido sobre la utilización del discurso de la lucha de razas como una de las bases que ha sustentado el mantenimiento del poder durante el desarrollo y consolidación de los estados nacionales. La aparición de un discurso racista biológico social estaría emparentado con el combate entre una raza considerada como la verdadera y única —la que detenta el poder y es titular de la norma— y los que son considerados como peligrosos para el patrimonio biológico. Es en ese contexto donde se desarrollarían todos los discursos biológico racistas sobre la degeneración y todas las instituciones que dentro del cuerpo social harán funcionar el discurso de la lucha de razas como principio de segregación, de eliminación y de normalización de la sociedad<sup>22</sup>.

---

22 Foucault considera que desde el punto de vista del análisis del poder y consecuentemente desde las relaciones que se establecen con la política, hay que recorrer la historia del discurso de las luchas y de la lucha de razas a partir del siglo XVII para entender la aparición del racismo de Estado a comienzos del siglo XX.

El papel clave del racismo, desde sus primeras apariciones en la época colonial, ha sido la negación de la participación social, política y económica a ciertos grupos y la legitimación de diversas formas de explotación. El racismo está incrustado en las relaciones de poder; refleja la capacidad de determinado grupo de formular una ideología que no solo legitima una relación de poder particular entre comunidades étnicas, sino que resulta ser un mecanismo útil para reproducir esa relación. Al considerar las actitudes racistas, el poder desempeña un papel fundamental de tres maneras diferentes.

Primera, dentro del discurso racista, el poder se ejerce epistemológicamente en las prácticas duales de nombrar y evaluar al otro ya que ambas actividades permiten la clasificación de los individuos y les atribuyen un rol pasivo: reciben lo que decide el que sustenta el poder. Segunda, las consecuencias sociopolíticas del racismo están sujetas al poder que poseen los racistas. Así, un grupo puede considerar a sus vecinos como endémicamente inferiores, pero si carece de poder para imponer sus puntos de vista, estos serán limitados y no tendrán ninguna trascendencia. Tercera, cuando un grupo impone una concepción del mundo que contiene elementos racistas, la sociedad en cuestión se divide automáticamente entre grupos mayoritarios y minoritarios.

Los grupos minoritarios no son necesariamente inferiores en número, sino que son aquellos que se enfrentan con el prejuicio y el tratamiento desigual por que son vistos, de alguna manera, como inferiores. En esa dinámica, la expresión minoría es sinónimo de falta relativa de poder y el grupo mayoritario, por el contrario, posee el poder político, económico e ideológico muchas veces vinculado con al acceso o control del aparato estatal<sup>23</sup>. Es por esa razón que las doctrinas y

---

En las sociedades modernas, el papel de la ideología es importante por cuanto dota de forma y sentido a la biología como determinante causal e instancia legitimadora de una jerarquía.

“Sólo a partir de la sacralización ilustrada de la naturaleza, la ciencia y sus profetas –los científicos– se estableció una relación sistemática que conectaba lo dado por la naturaleza –la genética–, a partir de la extensión de la analogía orgánica con una serie de rasgos o instituciones sociales determinadas por ella misma: el carácter, la estética, la moral, las características políticas que señalaban la superioridad “objetiva” de occidente y justificaban el dominio y el éxito colonial” (Moreno 1994: 60).

Para un acercamiento más profundo al tema en cuestión ver Foucault, M. *Genealogía del racismo*, parte III y IV: 35-65.

23 La ‘mayoría’ tiene el poder de decidir sobre el estatus de los miembros de los grupos minoritarios. La mayoría considera natural su capacidad de determinar el estatus de la minoría y percibe que su poder está basado en una superioridad incuestionable. Sobre esta cita y el párrafo mencionado arriba, Guibernau 1996: 101-102.

opiniones racistas elaboradas sobre el supuesto superioridad/inferioridad de los individuos o grupos, cuando entran en el escenario político, se convierten en ideologías propiamente dichas. En ese terreno, la ideología viene a ser “un sistema basado en una opinión particular que se revela lo suficientemente fuerte como para atraer a una mayoría de personas, y lo suficientemente amplia como para guiarlas a través de las diversas experiencias y situaciones de la vida cotidiana moderna... Todas las ideologías en sentido pleno han sido creadas, perpetuadas y perfeccionadas como armas políticas, más que como una doctrina teórica... Sin contacto inmediato con la vida política, ninguna de ellas sería ni siquiera imaginable” (Arendt 1987)<sup>24</sup>.

En ese contexto pueden ser incorporadas, incluso, las construcciones imaginarias que las sociedades han elaborado sobre sus orígenes nacionales. Basados en mitos fundacionales, muchos de estos se hallan cargados de fuertes dosis de racismo, ya que se apoyan en elaboraciones míticas capaces de integrar en una sola imagen y representación diversos elementos constitutivos de una cultura nacional determinada.

Desde esa perspectiva, tanto el mito como la ideología sugieren “que el racismo es una construcción imaginaria destinada a legitimar una categorización biológica del grupo segregado y su esencialización, es decir, un trato que lo despoja de toda humanidad, y de toda relación social, ya sea naturalizándolo, ya estigmatizándolo, ya haciendo ambas cosas al mismo tiempo” (Wieviorka, op. cit.:88). Pero, las dimensiones explicativas que se sustentan exclusivamente en las ideológicas como fuentes de intervención del racismo, funcionan de mejor manera en el terreno de la política –dimensión imaginaria de la diferencia– y en las relaciones sociales, en la vida cotidiana, el lenguaje y las diversas formas que adoptan los comportamientos cargados de violencia, exclusión, discriminación e intolerancia.

## **Nacionalismo y racismo**

El racismo puede ser visto también dentro de la acción colectiva. Por eso es necesario relacionar el tipo de conflictos que se generan al interior de la sociedad con las modalidades de constitución y extensión de discursos y prácticas racistas.

---

24 El racismo puede ser visto como uno de los grandes problemas políticos del siglo XX. Para un mayor desarrollo de este punto de vista ver: Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1987.

Es más, se trataría de relacionar los movimientos sociales vinculados al nacionalismo con el problema del racismo.

Desde ese punto de vista, un aspecto central con el que el racismo se encuentra vinculado de forma problemática es el identitario. Cuando se trata de plantear la relación identidad y racismo, por lo general, pensamos en una serie de escenarios sociales que expresarían la acción de una multiplicidad de identidades portadoras de dinámicas racistas —desde las individuales hasta las grupales o comunitarias—. Estas identidades, si bien se ubican en distintos planos, algunos de los cuales ya he analizado, tienen que ser asociadas a los macro referentes sociales vinculados con los procesos de construcción de la nación en una determinada sociedad, a las ideologías y movimientos comunitarios anclados en concepciones tradicionales y nacionalistas y a las lógicas identitarias basadas en las creencias y prácticas religiosas<sup>25</sup>. Precisamente, una de las dimensiones analíticas que más llama la atención en estas últimas décadas es la relacionada con la eclosión de movimientos nacionalistas que han desatado una serie de conflictos y guerras en varios territorios regionales y continentales.

Curiosamente, el proceso de globalización, el impulso a los mecanismos de difusión massmediáticos y la era de intercambio planetario en lo cultural no ha supuesto la decadencia y desaparición de los sentimientos de pertenencia nacional. Al contrario, en los tiempos modernos, los sentimientos comunales generados por la nación son altamente considerados y buscados como sustento de las lealtades de grupo y representa uno de los valores simbólicos más importantes en términos de convocatoria y acción social.

Al revisar la historia de los nacionalismos, principalmente los de Europa occidental, estos ofrecen una cantidad de ejemplos en los que la nación se concibe como una realidad inmutable y cuasi eterna. Y es que la idea de 'lo nacional' pone en primer plano la necesidad de las raíces, la imperiosa virtud de la tradición y la coherencia cultural de una comunidad unívoca y homogénea. Varios han sido los investigadores que han puesto su atención en el análisis del surgimiento y desarrollo del nacionalismo, en sus condicionamientos estructurales e ideológicos y en las formas particulares con las que se presenta en la actualidad; no obstante, el interés de esta sección es tratar de encontrar los vínculos y relaciones que existirían entre nacionalismo y racismo<sup>26</sup>.

---

25 Si bien la problemática del racismo se vincula con una diversidad de macro referentes sociales, los arriba señalados parecen condensar históricamente la mayor cantidad de construcciones identitarias comunitarias.

26 Etienne Balibar, por ejemplo, señala que la propia oscilación del vocabulario entre raza y nación nos sugiere que, al menos en un Estado nacional que ya no tiene que constituirse, la organización del nacionalismo en movimientos políticos particulares encubre inevitablemente el racismo. Parte

Independientemente de que los debates relacionados con el desarrollo de la nación sean sustentados por varias teorías<sup>27</sup>, unas económicas y estructuralistas que ven en el capitalismo y en la expansión del mercado la fuente del apareamiento del nacionalismo; otras, constructivistas, románticas y esencialistas que interpretan el nacionalismo como un fenómeno de formación identitaria pre-estatal; lo cierto del asunto es que, en la actualidad, el problema del nacionalismo merece ser abordado desde distintas entradas teóricas multidimensionales, debido a que la complejización del mundo y de las sociedades que están sumergidas en esa problemática ameritan una relectura de sus significados identitarios contemporáneos.

En ese terreno, resulta sorprendente que exista una contradicción entre las tendencias económicas expansionistas y de integración de ciertos estados y el principio de nacionalidad. Las doctrinas del nacionalismo político y cultural fomentaron la creación de verdaderos estados nación y pretendieron delimitar al Estado dentro de una nación cultural; sin embargo, la realidad fue muy diferente ya que muchas nacionalidades y grupos étnicos nunca consiguieron crear su propio Estado o quedaron en condiciones subordinadas al interior de los territorios de las formaciones estatales nacionales.

Desde esa perspectiva, el que los estados hayan intentado, con resultados diversos, transformarse en comunidades, en naciones, se debe al hecho de que la nación viene a constituirse en uno de los valores más importantes de la modernidad. El tipo de lealtad que el Estado moderno requiere para su funcionamiento se logra mejor si los ciudadanos participan, no solo de manera racional-instrumental, sino también de la mitológico-ritual, en los aspectos integradores de la nación para lograr su preservación y realización. Al no existir este tipo de condiciones para obtener la pertenencia nacional en términos de integración social, los estados nación presentan fracturas de diverso tipo que pueden ser resumidas, básicamente, en tres: a) la persistencia de la idea de soberanía de los estados; b) el nacionalismo de los pueblos; y, relacionado con el anterior, c) los límites impuestos para la integración de los grupos étnicos considerados no nacionales. Sobre este punto resulta interesante la distinción que algunos autores observan entre los nacionalismos de corte 'occidental' y los de patente 'oriental'.

---

de los historiadores han usado esta cuestión para argumentar que el racismo como discurso teórico y como fenómeno de masas se desarrolla dentro del campo del nacionalismo, omnipresente en la época moderna. De este modo, el nacionalismo sería, sino la causa única del racismo, en cualquier caso la condición determinante para su aparición. (Balibar 1988: 63).

<sup>27</sup> Una interesante aproximación al debate mencionado se lo encuentra en: Llobera, Josep; *El dios de la modernidad: El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Cap II y III.

En efecto, el nacionalismo occidental es cívico territorial, está basado en la idea de un pueblo que comparte un territorio común, que está sujeto a un conjunto común de leyes, que participa de una cultura cívica común; mientras que, el nacionalismo oriental es étnico-genealógico, está basado en la idea de un pueblo unido por una descendencia común y una cultura ancestral compartida. En todos los casos, la distinción apunta a la idea de que el nacionalismo occidental es, al menos, compatible con el estado liberal, mientras que el nacionalismo oriental conduce de manera más o menos inevitable al autoritarismo y a la represión cultural<sup>28</sup>.

Este punto de vista merece muchas críticas, ya que las formas que adopta el nacionalismo en cada Estado nacional tienen sus propias peculiaridades. No se trata de que el nacionalismo occidental sea más ‘civilizado’, liberal y democrático y que el oriental se presente como patrimonial, autoritario y ‘primitivo’, ideas que denotan cierto etnocentrismo europeizante; lo importante es determinar cómo esos sentimientos de pertenencia nacional construyen órdenes jerárquicos, excluyentes y racistas respecto a los que consideran inferiores e incivilizados. De hecho, las posiciones nacionalistas, en general, sustentan la idea de que si uno considera la identidad nacional como algo esencial para la estabilidad política, y piensa también que dicha identidad implica lealtad hacia las instituciones y prácticas consuetudinarias de lo que se entiende como nación, uno considerará necesariamente como algo desestabilizador el influjo y presencia de gente no comprometida con esas instituciones y prácticas socioculturales nacionales.

El problema se torna complejo, cuando, en unos casos, el discurso nacionalista es invocado por minorías étnicas o culturales que reclaman el derecho a la autodeterminación y por naciones que desean construir sus propias culturas y derechos en estados vecinos; en otros casos, cuando el nacionalismo está relacionado a varias formas de discriminación que implican una categorización de los individuos en función de su identidad nacional. En ese contexto, el nacionalismo puede ser invocado por aquellos que manifiestan actitudes racistas, xenóforas y, a menudo, conlleva el uso de varios tipos de violencia (Guibernau :99).

Los racistas, a través de sus prácticas e ideologías, pretenden dominar el territorio que ocupan, ya sea por efectos de una conquista relativamente reciente, o por el hecho de que han ocupado determinado espacio territorial desde tiempos remotos. En el primer caso, ignoran el derecho de los pueblos autóctonos a continuar viviendo y trabajando libremente en los espacios de sus antepasados; en el

---

28 David Miller, en su libro *Sobre la nacionalidad*, recoge los puntos de vista de Anthony Smith sobre la problemática arriba mencionada.



segundo caso, describe la situación de territorios no coloniales y su objetivo es detener la contaminación de una tierra y de un pueblo que se presentan como superiores. Desde ese punto de vista, el nacionalismo quiere regenerar la nación, hacer florecer su cultura e integrar a sus miembros en un proyecto común que trascienda sus propias vidas (ibid.:104). De esa manera, los nacionalismos que se asocian al racismo no solo que utilizan la relación entre 'nosotros' y 'ellos' para construir o redefinir lo que consideran identidad nacional, sino que ve en ese 'otro' a un enemigo potencial o de hecho, alguien considerado inferior.

En esa línea, el racismo nacionalista puede incluso constituirse sin ayuda de la palabra 'raza' y hasta se permite la denuncia del racismo biológico, tal como sucede en varios estados europeos. Las referencias a la raza y a la sangre son abandonadas y las antiguas prescripciones biologizantes de pureza racial se expresan ahora en términos de cultura, a través de una discursividad que enfatiza el evitar el cruzamiento interétnico y la mezcla cultural; ya que parte del supuesto de la irreductibilidad de las diferencias culturales. Estas posiciones llegan a plantear la nocividad de la desaparición de las fronteras, la necesidad de preservar la homogeneidad cultural y la incompatibilidad con gentes que provienen de formas de vida y tradiciones distintas. De allí que estos comportamientos, llamados también racismos diferencialistas, sustituyen la defensa explícita de la desigualdad por la afirmación de la diferencia, al elogiar ese derecho como una instancia absoluta de preservación de la identidad diferencial de cada pueblo o nación.

El problema de la relación entre nacionalismo y racismo se complica aún más por cuanto actualmente nos encontramos con la paradoja de que el derecho a la diferencia y a la diversidad cultural es utilizado por las corrientes neorracistas como argumento contra la coexistencia entre gentes de diversas culturas. El derecho a la diferencia utilizado como instrumento legitimador de la xenofobia. Los inmigrantes y los distintos son vistos como una amenaza de disolución de la identidad cultural del país receptor. El objetivo es evitar la mezcla y los mecanismos propuestos para lograr ese objetivo son la expulsión de los inmigrantes o distintos, considerados inasimilables, y la elevación del muro de las fronteras nacional-estatales (Alvarez, op.cit.:118). En ese sentido, lo importante en este aspecto son los comportamientos y actitudes de rechazo establecidas, ya que la existencia o no de una fundamentación racial o biológica podría ser un instrumento accesorio de esas prácticas y conductas intolerantes<sup>29</sup>.

---

29 Lo 'accesorio' en las fundamentaciones de rechazo y exclusión basadas en las características biológicas dependerán de la especificidad del caso; no obstante, en una comparación muy general entre nacionalismo y racismo lo que puede extraerse es la existencia de ciertas similitudes mor-

Desde esa perspectiva, la vinculación entre el racismo –visto en términos amplios–, la xenofobia y el nacionalismo vendría dada por las actitudes de rechazo arriba mencionadas, pero también por la discriminación y la exclusión a las que den lugar las actitudes xenófobas que determinadas ideologías nacionalistas fomenten y por la trascendencia práctica que las mismas tengan. Más concretamente, las diversas formas de discriminación y de exclusión, asociadas a la búsqueda de la homogeneidad nacional que promueven códigos de identidad excluyentes y cierran el paso a la ciudadanía a determinados grupos, o exigen su expulsión o desaparición, evidencian el vínculo existente entre la aspiración nacionalista a la preservación de un espacio nacional y culturalmente homogéneo y las dinámicas de exclusión interior a las que esa aspiración puede abocar, especialmente en los períodos de crisis. Formas de exclusión que pueden quedar englobadas en ese sentido amplio del término racismo (ibid.:124).

En ese contexto, una de las principales críticas al nacionalismo es que puede conducir a racismos extremos, ya que supone una esencia, un núcleo constante y perenne de identidad inmutable. Una de las consecuencias de la que se sirve el racismo dentro del nacionalismo es precisamente el de recoger sentimientos míticos e ideológicos dentro de los movimientos sociales para generar una serie de lógicas de combate a las diferencias que presentan y expresan los distintos grupos e individuos considerados no nacionales.

## Final

Ciertamente, un racismo de corte tradicional como existía décadas atrás, que pueda ser aceptado y expresado abiertamente por diversos estamentos de la sociedad, por lo menos, en determinados contextos latinoamericanos es una situación poco pensable en los momentos actuales. Pero es una ilusión considerar que porque no

---

fológicas entre racialismo biológico y algunas de las variantes más holísticas de la ideología nacionalista, a saber: a) la presunción de que existe una identidad nacional-cultural o étnica homogénea, inmodificable, no cuestionada ni cuestionable, no sometida a tensiones, conflictos o cambios; b) la elevación a valor absoluto de la preservación o de la restauración de la especificidad y de la homogeneidad, en un caso racial y en el otro la nacional-cultural; c) la disolución de la autonomía y la especificidad individual en la identidad colectiva, de forma que los individuos solo son considerados en cuanto miembros de su grupo racial étnico o nacional; y, d) el tratamiento del grupo como si se tratara de un ser transindividual, dotado de voluntad, derechos, valores y proyectos, por más que estos sean conceptos que carecen de sentido fuera de la esfera personal del individuo. (Alvarez, op. cit: 122-123).

se habla del tema o se supone no existe, o lo practicamos inconscientemente, este ha dejado de tener importancia y se ha solucionado. Momentos álgidos como la crisis social por la que atraviesan nuestras sociedades suelen hacer emerger cierto tipo de violencias y exclusiones racistas, simbólicas unas, concretas otras, como la flagelación y quema de una persona acusada sin pruebas de robo por el solo hecho de ser negro; o la prohibición de un municipio para que participe en un concurso de belleza una representante indígena.

El hecho de que se trate de vivir la fantasía de hablar sobre un problema cuya existencia se niega en varios círculos de la sociedad, constituye por sí misma una situación que evidencia no solo el tremendo peso de una ideología discriminatoria construida desde la colonia, sino que los distintos ámbitos en donde se reproducen las prácticas racistas han sido legitimados como cuasi naturales por la sociedad en conjunto. Este conjunto de acciones, prácticas, costumbres, imaginarios sociales y políticos, lejos de ser casuales e inofensivos, constituyen un derrotero diferente en los individuos excluidos en aquellas sociedades que comparten esas dinámicas (Almeida 1999:204). Desde ese punto de vista, si bien las expresiones del racismo varían de acuerdo con el contexto social en el que se desarrollan, se trata casi siempre de actitudes, sentimientos y apreciaciones que justifican o provocan fenómenos de separación, segregación y explotación de un grupo por otro, legitimando, en cualquier caso, las relaciones de poder existentes (Traverso 1999:272).

Es por eso que, en situaciones donde las acciones de marginación, exclusión y estigmatización continúen presentándose como racismos verbalizados, como anuencias mudas pero también cómplices compartidas por muchos de 'nosotros' frente a un 'ellos', el mundo de la vida social permanecerá como un espacio racializado impregnado de odios y humillaciones.

## Referencias Bibliográficas

- Almeida, José  
 1999 Racismo, construcción nacional y mestizaje. En: *El racismo en las Américas y el Caribe*, José Almeida (coordinador). Quito: Departamento de Antropología-PUCE-Abya Yala.
- Alvarez D., Ignasi  
 1993 *Diversidad cultural y conflicto nacional*. Madrid: Talasa Ed.
- Arendt, Hannah  
 1987 *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial
- Balibar, Etienne  
 1988 Racismo y nacionalismo. En: *Raza, Nación y Clase*. Madrid: IEPALA.
- Baker, Martin  
 1981 *The New Racism*, Londres: Junction Books.
- Bulmer, H.  
 1986 Race and Ethnicity. En: R.G. Burgess (ed.) *Key Variables in Sociological Investigation*. Londres: Routledge y Keagan Paul.
- Burger, Rudolf  
 1998 El multiculturalismo en el estado de derecho secular: Una definición de fronteras a partir de la teoría de la civilización. En: *Revista Mexicana de Sociología*, Año XL, N°3, UNAM, México.
- Callirgos, Juan Carlos  
 1993 *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*. Lima: Descó.
- Cardoso de Oliveira, Roberto  
 1992 *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS.
- Castoriadis, Cornelius  
 1990 *El mundo fragmentado*. Buenos Aires: Colección Caronte, Ed. Altamira.
- Connor, Walker  
 1998 *Etnonacionalismo*. Madrid: Editorial Trama.
- Crowley, John  
 1993 Etnicidad, nación y contrato social. En: *Teorías del nacionalismo*. Gil Delanoi-Pierre André Taguieff (compiladores). Barcelona: PAIDOS.
- D'Appollonia, Ariane Chebel  
 1998 *Los racismos cotidianos*. Barcelona: Editorial Bellaterra.
- Delacampagne, Christian  
 1983 *Racismo y Occidente*. Barcelona: Editorial Argos Vergara.
- De la Torre, Carlos  
 1996 *El racismo en el Ecuador: Experiencias de los indios de clase media*. Quito: Centro Andino de Acción Popular, Colección Estudios y Análisis.

Díaz Polanco, Héctor

1992 *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.

Duncan, Quince

1988 El fenómeno del racismo. En: *Teoría y práctica del racismo*. Duncan Quince y Powel Lorein, Editores; San José: DEI.

Dupret, Marie

1996 La insostenible diferencia del otro: un enfoque psicoanalítico sobre el racismo. En: *Ecuador Debate* 38. Quito: CAAP.

Fernández B., Francisco

1995 *La barbarie, de ellos y de los nuestros*. Barcelona: PAIDOS.

Foucault, Michel

*Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Altamira Editorial.

Glazer, Nathan y Daniel Moynihan (eds).

1975 *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge - Massachussets: Harvard University Press.

Goffman, Erwin

1989 *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu.

Guiberman, Montserrat

1996 *Los nacionalismos*. Barcelona: Editorial Ariel. Ciencia Política

Hechter, Michael

S/f Rational Choice: Theory and the study of race and ethnic relations. En: John Rex y David Mason (comps). *Theories of Race and Ethnic Relations*. England: Lancaster.

Huntington, Samuel

1997 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: PAIDÓS.

Kingman, Eduardo. La identidad perdida de los ecuatorianos. En: *Iconos* N° 7, Quito: FLACSO Ecuador.

Llobera, Josep

1996 *El dios de la modernidad: El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*. Barcelona: Anagrama.

Margulis, Mario

1997 Cultura y discriminación social en la época de globalización. En: *Nueva Sociedad* 152, Caracas.

Miller, David

1997 *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*. Barcelona: PAIDÓS.

Moreno, Paz

1994 La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa. En: *Estu-*

*dios Sociológicos* 34. México: El Colegio de México.

Rivera, Fredy

1998 Los indigenismos en el Ecuador: de paternalismos y otras representaciones. En: *América Latina Hoy* 19. Salamanca: Universidad de Salamanca- SEPLA.

Stavenhagen, Rodolfo

1994 Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización. En: *Estudios Sociológicos* 34. México: El Colegio de México.

Taguieff, Pierre A.

1993 El nacionalismo de los nacionalistas. Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia. En: *Teorías del nacionalismo*. Gil Delanoi-Pierre André Taguieff (compiladores). Barcelona: PAIDOS.

Todorov, Tzvetan

1991 *Nosotros y los Otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México: Siglo XXI.

Touraine, Alain

1997 *Podremos vivir juntos? El destino del hombre en la aldea global*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Traverso, Martha

1999 *La identidad nacional en Ecuador: un acercamiento psicosocial a la construcción nacional*. Quito: Abya Yala.

Valdez, María

1993 Inmigración y racismo: aproximación conceptual desde la antropología. En: *Boletín Americanista* 92/93. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Wade, Peter

1997 *Gente negra, Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: UNIANDES, Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología, Siglo del Hombre.

Wallerstein, Immanuel y Etinne Balibar

1988 *Raza, Nación y Clase*. Madrid: IEPALA.

Wieviorka, Michel

1992 *El Espacio del Racismo*. Barcelona: PAIDOS.

Wsevolod Isajiw

1974 Definitions of ethnicity. En: *Ethnicity* Vol 1, Illinois: University of Chicago.

Conferencia magistral  
**Los paradigmas mentales de la conquista  
 y el nacionalismo:  
 La formación de los conceptos de las “razas” y  
 las transformaciones del racismo<sup>1</sup>**

Norman Whitten, Jr., Ph.D.

**Agradecimientos y Comentarios Preliminares**

La conferencia magistral que ofrezco trata sobre un tema que no es de mi agrado. Es un tema que personas muy inteligentes que viven en pueblos de varias partes de Ecuador me han enseñado desde mi primera visita a San Lorenzo, Esmeraldas en 1961, hasta mis últimas conversaciones con personas dinámicas que hablan runa shimi, achuar y español en la zona de Puyo y Canelos en 1998. En varios lugares de Esmeraldas, Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua y Pastaza, donde los ecuatorianos enfrentan el poder de la discriminación, la exclusión y

---

1 Parte del material de esta conferencia fue desarrollado mientras trabajaba con Arlene Torres en dos volúmenes titulados *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*. Posteriormente las ideas se enriquecieron al trabajar con Rachel Corr en un capítulo titulado “Imagery of ‘Blackness’ in Indigenous Myth, Discourse, and Ritual” que forma parte del libro editado por Jean Matebu Rahier, *Representations of Blackness and the Performance of Identities*. La constante colaboración con Dorothea Scott (Sibby) Whitten me ayudó a clarificar mis perspectivas a lo largo de todo este recorrido. Quiero agradecer a Arlene, Rachel, Jean, y Sibby por su colaboración, aunque me reservo todos los errores en conceptualización y presentación. Angelina Cotler y Jalh Dulanto tradujeron gran parte de la ponencia presentada en Quito el 20 de noviembre y posteriormente trabajaron conmigo en editar el capítulo para publicación. Quiero agradecerles a Angelina y Jalh por su innumerable clarificación y convincente consejo.

el racismo, frecuentemente me preguntan, en mi rol de extranjero invitado en Ecuador, porqué a estas personas se les trata con tanto desprecio. En más ocasiones de las que puedo contar, me han preguntado, “¿porqué me llaman de maneras que me hacen menos humano?” “Yo soy un ser humano, pero me llaman indio”; “de pura gana me dicen longo, pero yo soy gente, como usted”; “vienen los mishus serranos para engancharnos y siempre dicen que somos negros o negritos”. Estos comentarios, y muchos otros más, son ejemplos de lo que uno escucha diariamente entre algunos grupos de ecuatorianos cuando viene a estudiar cualquier tema. Este tipo de comentarios refleja un profundo conocimiento sobre la organización cognitiva del carácter excluyente del lenguaje ecuatoriano, un lenguaje que debe ser analizado dentro de marcos históricos y contemporáneos.

Frecuentemente me dicen, “usted es una persona que viene de la universidad, ¿puede analizar para nosotros por qué, siendo ciudadanos ecuatorianos, nos tratan sin respeto?” En algunas de mis etnografías, especialmente en los *Pioneros Negros*, *Sacha Runa* y *Sicuanga Runa*, he tratado de llevar a cabo un conjunto de análisis en regiones específicas de la costa noroccidental, del centro y norte de la sierra, así como del centro oriente, ligando mis análisis con desarrollismos nacionalistas. Sin embargo, cuando recibí la invitación para participar en este seminario para presentar un comentario final, decidí reflexionar más allá de las situaciones especiales de específicas regiones en Ecuador y ver si podía aplicar métodos analíticos de la antropología y destrezas interpretativas a las continuas preguntas planteadas por ciudadanos de esta República. Estas preguntas no son “¿quién soy yo?”, sino, por el contrario, “¿porqué soy tratado con desprecio?”. El problema no se refiere a identidades individuales o colectivas, sino a representaciones peyorativas, por consiguiente, en esta conferencia deseo reflexionar sobre temas que pertenecen a la terminología racista de las Américas, centrándome de vez en cuando, y en mis conclusiones, en la República del Ecuador.

Obviamente, se puede ver cada estado-nación de las Américas como único, una postura que muchos de los panelistas de este seminario adoptan de manera entusiasta. Sin embargo, el particular surgimiento de estados-naciones americanos en el siglo XIX acarreó algunas poderosas y dominantes proposiciones sobre los linderos imaginados de ‘razas’ que creó una unidad de exclusión sobre la cual debemos prestar atención. Esta unidad proposicional-que forcejeó por surgir a las superficies sociales de la mentalidad cultural de la exclusión nacionalista de personas no híbridas de un país-se manifestó en múltiples conquistas y colonizaciones político-económicas.

En breve propondré que reflexionemos sobre estos macro procesos. De esta manera, esta conferencia ofrece un modelo de transformaciones de los principios culturales exclusionarios basados sobre supuestos modelos biológicos de contrastes fundamentales. Contrario a lo que uno esperarí encontrar en una na-



ción con significativas y dinámicas nacionalidades indígenas y negras, los contrastes fundamentales no reflejan respeto a las diferencias culturales. Por el contrario, los contrastes fundamentales reflejan persistentes estereotipos peyorativos proclamados por las perspectivas culturales de los dominantes.

Para poder tratar los temas propuestos utilizo meta-comentarios sobre procesos históricos. Estos meta-comentarios generan abstracciones, que de vez en cuando, parecen estar afuera de las proximidades del racismo. Sin embargo, me parece que mencionar algo sobre la cultura de dominación, en la cual el racismo existe, es mencionar algo sobre el racismo que muchos ciudadanos ecuatorianos confrontan cotidianamente.

En 1974 publiqué en inglés –y en 1992 en español gracias al Centro Cultural Afro-Ecuatoriano– esta breve conclusión sobre mis estudios locales en Ecuador y Colombia:

El problema blanco de la gente negra, un problema que tuvo su origen en el comercio de esclavos patrocinado por los europeos y dirigido a las colonias [de las Américas], todavía es el problema fundamental.

Cuando los desarrollistas hablan del ‘problema negro’ y/o del ‘problema indio’ no es nada más que una inversión del problema blanco. Como ustedes pueden ver ahora, mi conclusión no ha cambiado mucho.

Quiero agradecer a ecuatorianos en varias regiones de Esmeraldas, Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua y Pastaza que no están aquí esta noche. Ellos me alentaron a analizar los rasgos del paradigma mental del racismo en las Américas, para de esta manera, iluminar, si es posible, lo que tanto a mí como a ellos nos desagrada.

## **La Conquista Europea de las Américas y la Primordial Mentalidad Racista**

Permítanme iniciar esta presentación con una cita que retomaré en breves minutos:

*“The naming of Relationships marks the beginnings of moral sanctions.”  
 (“La calificación de las relaciones sociales marca el inicio de las sanciones morales.”)*

(Sir Edmund Leach 1982:107)

El origen y la calificación de los pueblos coinciden frecuentemente con las maneras en que concebimos quienes somos y, lamentablemente también, quienes

son, fueron o pueden ser los otros. Cuando esta distinción introduce en nuestro discurso conceptos tales como 'blanco', 'indio', 'negro', o paradójicamente, 'mestizo', invocamos y evocamos inconscientemente el fuerte paradigma mental de la Conquista que se originó entre 1450 y 1500 -primero en la Península Ibérica y después en las Américas. La tesis que quiero presentar ahora es que entendiendo nuestro presente, nuestro pasado reciente y el destino de los pueblos en nuestro futuro inmediato, nosotros debemos retroceder en la historia, desde las recientes estructuras conceptuales neocoloniales características de los Estados Unidos, y a través de las estructuras coloniales de América Latina, hasta el paradigma de 'las razas' que se creó en el crisol de la mentalidad de la Conquista europea. Para hacer esto debemos comenzar por Portugal y la categorización de los pueblos africanos a mediados del siglo XV, pasar al Caribe y de allí en adelante a través de la Sudamérica de inicios del siglo XVI. Mi mensaje es que el racismo es muy antiguo, pero tiene un origen específico en la mentalidad occidental, y que está ligado de manera intrincada a la mentalidad de Conquista transnacional.

Para ayudarme a estructurar mejor mi discurso, permítanme mencionar dos afirmaciones, la primera formulada por uno de los más prominentes ideólogos del mundo occidental, y la segunda, que es la misma con que inicié esta presentación, formulada por el recientemente fallecido antropólogo británico de manifiesta orientación estructuralista:

*Todo debe ser cosa provechosa.*

(Cristóbal Colón, 1492-1493)

*La calificación de las relaciones sociales marca el inicio  
de las sanciones morales.*

El primero de estos epígrafes fue escrito, o al menos atribuido a Cristóbal Colón entre 1492 y 1493, abreviado por Fray Bartolomé de las Casas en los 1530's y dado a conocer en el mundo académico y político en 1790 por Martín Fernández Navarete, quién lo publicó en 1825 [1989: 134,135]. El segundo fue escrito por Sir Edmund Leach de la Universidad de Cambridge en Inglaterra para un inusual texto de antropología social que llama nuestra atención sobre la persistente presencia de la economía capitalista en nuestros paradigmas mentales. De esta manera, es a través del despliegue de estos paradigmas que, al otorgar 'categorías raciales', nosotros situamos a los seres humanos -seres sociales, seres culturales- en 'espacios naturales', imponiendo consecuentemente lo que llamamos 'sanciones morales'.

En el curso de esta presentación quiero iluminar el poder del paradigma mental de contrastes 'raciales' que se creó en el crisol de la Conquista europea de América, y como la economía de utilidad y la caracterización de las categorías de

relaciones morales constituyen la base de una mentalidad que todavía necesitamos trascender reflexivamente. Esta transcendencia reflexiva está iluminada particularmente en los discursos multivocales de aquellos que han sido estigmatizados por el paradigma de la Conquista. Propongo que debemos buscar trascender y subvertir el racismo prestando constante atención a las reflexiones de pueblos negros y pueblos indígenas sobre categorías peyorativas generadas por aquellos que se encuentran en posiciones de poder en la madre patria, el país (más adelante volveremos sobre esta propuesta).

### **Perspectivas, Problemas y Conceptos**

Como un antropólogo relacionado con historiadores, quiero hacer una observación sobre mi profesión. Las perspectivas académicas sobre 'raza' y 'cultura' encierran algo de la propia imagería de antropólogos e historiadores. La mayoría de los antropólogos culturales tratan 'raza' como una construcción profundamente cultural, como algo que es socialmente escindido y discriminatorio. Los antropólogos físicos, por el contrario, definen 'raza' a partir de criterios genéticos. En los dos casos, sin embargo, es común descubrir que los académicos dedicados al estudio de la cultura y biología proyectan sus propios conceptos vernáculos de raza y cultura a otros pueblos del mundo.

Por ejemplo, mis colegas me preguntan a menudo si soy 'realmente' un especialista en estudios afroamericanos o en estudios sobre indígenas de las Américas. Esta pregunta refleja un sistema conceptual de seria orientación académica en la cual los tratados históricos y etnográficos sobre pueblos indígenas o negros excluyen totalmente situaciones alternativas de indudable importancia analítica. De hecho, algunos académicos debaten aún si los seminolas del sur de los Estados Unidos, los miskitus de Honduras y Nicaragua, o los garífunas de Honduras, Nicaragua, Belice y Guatemala deben ser clasificados como 'indios' o 'afroamericanos'.

Volvamos ahora a la época formativa del paradigma racista de la Conquista. Quinientos cincuenta años atrás, en el inicio del 'reconocimiento' moderno de Africa, los negreros portugueses dirigidos por el príncipe Enrique el Navegante desde su castillo en Sagres en la Costa Atlántica de Portugal, comenzaron a designar como 'negros' a la gente que trasladaban desde Africa a la Península Ibérica para venderlos como esclavos a cambio de una ganancia (Moreno 1983, 1997, 1999; Russell-Wood 1995). En 1444 una compañía de comercio de esclavos había sido establecida en Lagos bajo el patrocinio del príncipe Enrique. El príncipe nunca abandonó los alrededores de su castillo. Esta práctica cultural de amalgamar a todos los pueblos de un continente (anteriormente conocidos por su

diversidad –Jelof, Biafara, Berbesí, Mandinga, Baól, Cazanga, Fula, Zape y muchos más– mediante el monocromático término de ‘negro’, coincide, quizás irónicamente, con el inicio de conversiones masivas de africanos al cristianismo en la región del Congo (Russell-Wood 1995; Thornton 1995, 1998). Estamos hablando de la época de 1450, hace mucho, mucho tiempo atrás. El sistema de comercio de esclavos, anteriormente difuso en sus códigos de color, comenzó a ser identificado con ‘lo negro’ como una categoría humana de bien mercantil europeo o ganancia comercial. A medida que este proceso se desarrollaba, aquellos que eran ‘oscuros’ o ‘negros’ en España, designados generalmente como ‘ladinos’, pasaron a ser recategorizados como ‘bozales’, negros en cautiverio, aún cuando eran considerados libres (Moreno 1999).

Cincuenta años después, hace quinientos seis años, un hombre que decía ser genovés y a quien llamaban Cristóforo Colombo, también conocido como Cristóbal Colón o Christopher Columbus, sostuvo que podía llegar a los mercados de Asia navegando hacia el oeste a través del Mare Ignotum. Colón llevó a cabo su hazaña y se convirtió en el primer europeo en lucrar por el tráfico de esclavos en América. Colón había sido testigo y había aprendido de la expansión del comercio de esclavos africanos promocionado por Portugal. Cristóbal Colón marca el inicio de las sanciones morales en América al calificar como ‘indios’ a todos los pueblos de América, y al establecer la hegemonía europea sobre todas sus tierras, creando de esta manera un sistema que ha sido denominado “esclavitud de la tierra” (encomienda y repartimiento) (Wynter 1995). En 1493, cuando Colón escribe su “Carta al Príncipe” (Luis de Santángel), que se difunde rápidamente gracias al desarrollo de la imprenta en Europa Occidental, el mundo de la Conquista ya había denominado como ‘negro’ e ‘indio’ a los dos principales grupos que iban a servir a las ambiciones de riqueza de aquellos que no eran estigmatizados.

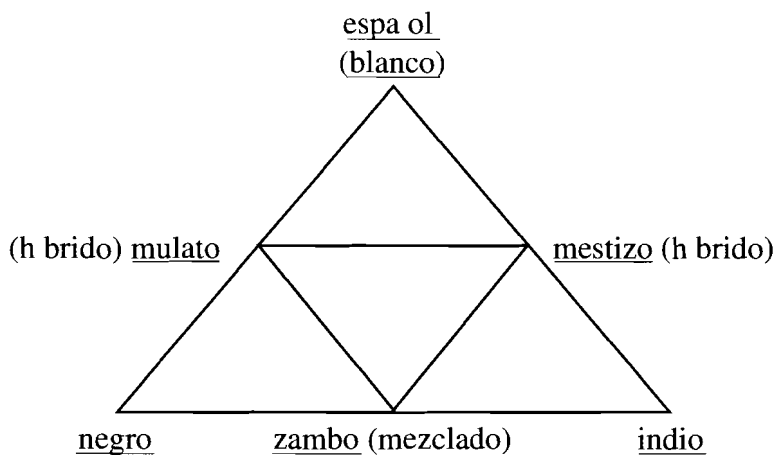
Mientras las historias occidentales continúan celebrando la genialidad del Príncipe Enrique el Navegante y los ‘descubrimientos’ de don Cristóforo (portador de Cristo y Almirante del Mar Océano), la escisión de las dos poblaciones continentales que Colón y sus discípulos denominaron como ‘negros’ e ‘indios’ continúa. Esta polaridad cultural de razas antípodas, de diseño europeo, representa un código de colores simplificado para la organización y explotación de mano de obra barata. El código proporciona al mundo capitalista y, a sus académicos, dos razas principales que, a veces parece, estarán separadas para siempre, como pueblos cultural e históricamente distintos, sujetos al escrutinio académico (práctico, abstracto, aplicado) polarizado en tanto son mundos culturales que tienen poco o nada que ver uno con el otro.

La calificación y la consecuente generación de ‘sanciones morales’ que se inició en el sudoeste de Europa hace cinco siglos y medio, persiste marcadamente en el medio académico norteamericano (Estados Unidos) y se manifiesta espe-

cialmente en la existencia de disciplinas académicas centradas en estudios 'afroamericanos' o 'indígenas'. Esta concepción es parte de un paradigma con raíces en la opresión de africanos e indígenas.

Veamos ahora la cultura de la Conquista que generó los conceptos que influyen de manera tan persistente nuestro discurso sobre seres humanos. El concepto occidental europeo de 'raza' surgió de 'oscuras raíces' en el español (así como en el italiano, francés, portugués e inglés) alrededor del 1500. Durante esta época, la idea de distintos sistemas de 'seres' bioculturales -blanco (español), negro, indio- generó un vasto sistema de valores culturales de supremacía blanca y subordinación negra e india. En las ideologías latinoamericanas de la época colonial, republicana y de estado-nación, se sostuvo y se mantiene aún que este sistema de polaridades étnicas es mediado por el concepto de 'mestizaje', inclusive hasta el punto de crear una 'raza cósmica' a través de las transformaciones biológicas y culturales de 'negros' en 'mulatos' e 'indios' en 'mestizos' (Carballo 1989:13-16; Vasconcelos 1989: 31-52, 93-99). La ideología del mestizaje es tan poderosa que se convirtió en parte del conjunto de reglas éticas y morales y regulaciones de las Fuerzas Armadas de los Estados Unidos para que el personal militar pudiese 'entender' a los latinoamericanos, en caso de ser destacados a una república latinoamericana.

Los rasgos claves de un paradigma de dominación, y a veces de hegemonía, que han sido de importancia primordial en el hemisferio occidental desde alrededor del 1500 se puede representar de la siguiente manera:



Así, de acuerdo a ciertas conceptualizaciones dominantes, genes blancos combinados con genes indígenas producen una raza de 'mestizos'. Genes blancos 'mezclados' con genes de negros africanos producen 'mulatos', un análogo de la mula que resulta del cruce de caballo y burro (Forbes 1993:131-220). Ambas mezclas eran controladas a través de la construcción racista de 'hibridez', en la cual la posición más alta en el rango racial (el español, o el blanco) aporta una carga genética superior a la posición más baja (indio y negro) para servir así como un factor cultural 'civilizador' (Forbes 1993). La mezcla de negros e indios produce al 'zambo', o 'indio negro', una categoría que abunda en las referencias coloniales como gente peligrosa. El peligro resulta de la ausencia de mediación genética de lo blanco, y consecuentemente, de la mixtura de salvajismo y barbarismo que resulta de la conjunción de antípodas étnicas.

Evidentemente, dado que este conjunto de símbolos surgió en América hace más de quinientos años, los estereotipos culturales y las formaciones étnicas se reflejan y rechazan mutuamente durante toda la época moderna de Occidente. El conjunto de símbolos que genera imágenes de una humanidad segregada y sus intrínsecas polarizaciones se convierte en paradigma. A través de este paradigma, la evocación de un símbolo, o de una faceta de un símbolo, implica a los otros en cambiantes aunque discernibles patrones de significación.

Esto nos lleva a temas relacionados con el concepto de cultura, el concepto central de mi disciplina académica. Es en el concepto de cultura -y con ello quiero significar el conjunto de símbolos que perduran a través del tiempo- donde reside nuestro discurso de 'raza' y donde se encuentran sus propiedades simbólicas generativas. Trabajar con el concepto de cultura tal vez requiera de una definición paradigmática como la de Clifford Geertz (1983:2): "los fenómenos culturales... deben ser considerados como sistemas significativos que plantean preguntas expositivas". Tales sistemas conllevan significación y plantean preguntas. Constituyen lo que uno necesita saber para entender el pensamiento individual y colectivo de quienes viven de una manera particular.

Es a través de la aplicación, a los discursos sobre raza o 'razas', de un concepto paradigmático de cultura que debemos iniciar el largo proceso de deconstrucción de las raíces racistas que nos llevan a formular polarizaciones entre pueblos que han coexistido durante mucho tiempo. Tengo, entonces, esta pregunta: ¿Con qué frecuencia hemos estudiado, en sus propias lenguas, los significados de 'lo negro' y 'lo blanco' entre poblaciones designadas como negras e indígenas? Y, asimismo, ¿con qué frecuencia hemos estudiado, en sus propias lenguas, los significados de 'lo indio' y lo 'blanco' entre poblaciones indígenas y afrolatinoamericanas? Llevar a cabo tal estudio de reflexividad indígena y reflexividad afro-latinoamericana en contraposición a sus antítesis de diseño propio y europeo, debería contribuir a nuestra propia reflexividad, permitiendo, de esta ma-

nera, una deconstrucción crítica de nuestras propias categorías patrocinadas por la Conquista.

Desde hace algún tiempo he estado involucrado en un estudio etnológico para comprender como toman forma los conceptos de 'lo negro' y 'lo blanco' entre las culturas indígenas de Sudamérica, y de esta manera, he comenzado a entender mejor como los conceptos de 'lo indio' y 'lo blanco' forman parte de los discursos y representaciones de pueblos afrolatinoamericanos. Ahora me parece evidente que existe un paradigma de la Conquista profundamente enraizado en estos discursos y representaciones que se refleja en varias transformaciones del diagrama anteriormente ilustrado.

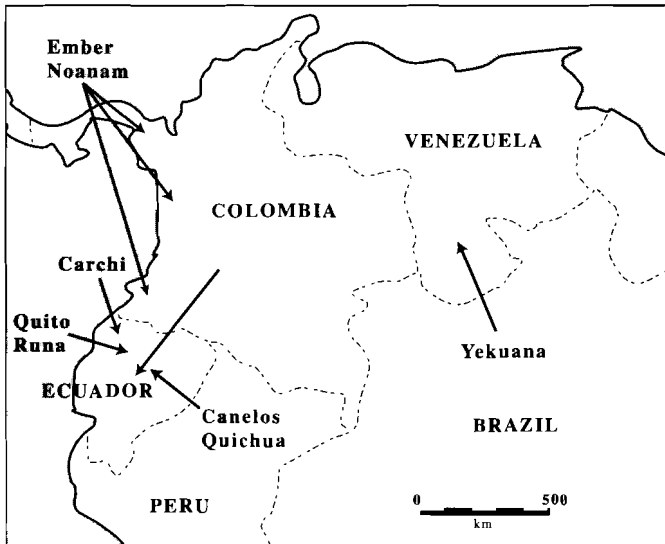
Veamos este diagrama más de cerca. En oposición a las relaciones de clase y status que emanan de la riqueza y la blancura del color de la piel hacia los pobres, están representadas aquellas personas que en el norte de Sudamérica son consideradas 'negras' en un extremo o 'indias' en el otro. La literatura sobre conceptos de 'indianidad' en la narrativa histórica, ritual y mitológica negra es conocida por muchos especialistas en estudios afroamericanos. Sin embargo, no se conoce muy bien la información sobre la influencia recíproca del concepto de 'lo negro' en el saber popular y en las prácticas ceremoniales indígenas. La razón de este desconocimiento puede residir en que los especialistas en culturas indígenas de Sudamérica no manejan las mismas categorías de los pueblos, objeto de su estudio. En mi trabajo preliminar he recuperado, hasta la fecha, una gran cantidad de información sobre los paradigmas culturales de raza de los Yekuana, Noanam, Emberá, Chachi, Quito Runa, y Salasaca Quichua, así como sobre los conceptos de negritud que aparecen en la cosmología y cosmogonía de los Canelos Quichua. (!)

La literatura sobre conocimiento nativo nos permite inferir sistemas que tienen sus raíces históricas en espacios hispanos del norte de Sudamérica. Los conceptos que implican 'negritud', o 'juyungo', en el norte de Sudamérica incluyen conceptos de fenotipo -negro, zambo y mulato- conceptos como cimarronaje, palenquismo y liberación- y conceptos como levantamiento, alzamiento y sublevación. Esclavitud no existe en los paradigmas culturales indígenas. Las relaciones metonímicas y metafóricas entre los conceptos de fenotipo, de autoliberación y de trastorno social y político constituyen paradigmas culturales dinámicos y trascendentes de calidad étnica, espacio étnico, historia étnica, narrativa étnica y tensión étnica.

Mi deconstrucción, tanto de apreciadas categorizaciones académicas como de categorizaciones étnicas vulgares, parte del supuesto de que toda cultura es interétnica y que toda etnicidad es intercultural. De esta manera, los paradigmas de los dominantes pueden ser incluidos y transformados dentro de sistemas culturales históricamente situados en oposición, así como en el discurso antropológico e histórico de orientación científica o humanista.

Hasta ahora mi investigación ha incluido sistemas simbólicos que reflejan conceptos de 'lo negro' en el ciclo mítico de Watunna de los Yekuana del norte de Venezuela y en la topografía sagrada que estructura historicidad entre los Emberá y Noanam (Noanamá, Waunamá) del oeste de Colombia y Panamá. Además de estas dos áreas de tierras bajas de bosque tropical (una en la Amazonía y la otra en la costa del Pacífico), también he analizado información de los Quito Runa de esta capital, concierne al festival de Yumbada asociado a Corpus Christi (ahora Inti Raymi). Y dado que el concepto de 'esmeraldeños' (pueblo negro de las regiones de bosque tropical de la costa del Pacífico de la provincia de Esmeraldas, Ecuador; ver Rahier 1999) aparece tanto en la Yumbada como en diferentes representaciones de pueblos del Alto Amazonas (o montaña), también he analizado las estructuras simbólicas de los pueblos indígenas de Chachi de la provincia de Esmeraldas para indagar sobre sus ideas de 'negritud', desde perspectivas tanto históricas como contemporáneas.

También incorporo información del reciente trabajo etnográfico de Rachel Corr para entender algo de los paradigmas de los Salasaca Quichua del centro de Ecuador, y de cómo 'lo negro' se expresa en los festivales de Caporales y Carnaval. Finalmente, incluyo también información de mi trabajo entre los Canelos Quichua de la región amazónica para comprender la cosmogonía racial de los orígenes de seres humanos y espíritus, prestando especial atención al Wayalumba supai.





Ahora no presentaré los resultados de mi investigación, publicados en mayo de 1999 en un libro editado y compilado por Jean Rahier, y cuyo título es *Representations of Blackness and the Performance of Identities*. Lo que presento a continuación son más bien algunas generalizaciones, a modo de meta-comentario sobre el tema de las discusiones colectivas mantenidas a lo largo de esta Conferencia. Para esto, permítanme hacer nuevamente un auto-examen de mi disciplina académica, la antropología.

La imaginería profesional de la antropología es, tal vez con demasiada frecuencia, parte de un paradigma cultural profundamente enraizado y persistente originado en el pensamiento modernista temprano de los siglos quince y dieciséis, pensamiento en el que verdaderas mercancías humanas empezaron a ser conocidas y representadas mediante el uso de categorías raciales. En América, las mercancías más importantes fueron el 'negro', en el caso del comercio de esclavos, y el 'indio' en el caso de la esclavitud de la tierra (encomienda y repartimiento). Como resultado de esta polaridad, pocos estudios se han centrado en el carácter interétnico e intercultural de los paradigmas enraizados en los sistemas de conocimiento de los indígenas locales.

Para decirlo de otro modo, desafortunadamente los especialistas tienden a caer en el juego del propio paradigma al crear en la profesión una 'división del trabajo por razas'. Tal parecería ser que los notables paradigmas racistas de Enrique el Navegante en Portugal, y sus marineros y traficantes en Africa, y de Cristóbal Colón en Portugal, España y América, nos hubiesen vendido el sistema conceptual mediante el cual organizamos nuestras carreras alrededor del estudio de 'lo negro' o 'lo indio'. Esto nos proyecta en el pasado, más allá de la temprana era moderna, hasta los conceptos medievales de antípodas étnicas, culturales y raciales manifestadas en figuras, tales como el hombre con cabeza de perro, los cíclopes, los acéfalos y la gente tropical con pies de paraguas. Con el surgimiento de la modernidad capitalista estas antípodas medievales se transformaron en el 'indio' y el 'negro'.

Cuando estudiamos los sistemas culturales contemporáneos como los de los Yecuauna, Emberá, Chachi, Quito Runa, Salasaca Quichua o Canelos Quichua, aún cuando la información sea limitada, nos encontramos cara a cara con nuestra historia y llegamos a comprender, de manera más compleja, la historicidad intercultural de los pueblos aborígenes de Sudamérica, cuyos legados y destinos se entrelazan con los de la negritud y la blancura. La búsqueda de esta historia, que Natalie Zemon Davis (sf.) ha denominado "tradiciones entrelazadas", nos lleva más allá del 'mestizaje' -del vulgar discurso político que caracteriza la auto-estilada hibridez- de prominentes ideólogos literarios y científicos (e.g. Canclini 1995; ver contra Canclini, Rosaldo 1995). Permítanme volver, entonces, a los temas de 'raza', 'cultura' y 'capitalismo'.

## Sobre Raza, Cultura y Capitalismo

Los conceptos de 'raza' son profundamente culturales. En el siglo XVI, estos conceptos reflejaban postulados de la hegemonía de la Europa occidental. Originalmente inconscientes del significado de estos postulados, los pueblos indígenas de América adquirieron la etiqueta estigmática de 'indio' y el contra-concepto de 'negro' como categorías básicas de oposición, análogas a la posición dual en que los 'blancos' (o españoles) los habían colocado en las posiciones más bajas de las clases y jerarquías étnicas. Estas categorías fueron utilizadas originalmente por Cristóbal Colón en su reclamación de haber llegado a la India navegando hacia el oeste hasta alcanzar el Caribe, que creyó era 'Japón' (Cipango, la isla de Cuba), la puerta de entrada a los codiciados mercados asiáticos; y de abrir las puertas a la riqueza a través de la adquisición de oro, perlas y especias. Colón inició el sistema de esclavitud comercial en las Américas y trató de convencer a los ricos y poderosos de Europa de la posibilidad de burlar a los 'indios' y apropiarse de la riqueza de sus tierras y su fuerza de trabajo.

Estos pueblos -los habitantes originales de la América precolombina- no pudieron evadir los estigmáticos y peyorativos sistemas de significación asociados al paradigma hegemónico que los calificó como 'indios'. De hecho, los españoles organizaron sus colonias a partir de una marcada división entre una 'República de Españoles' y una 'República de los Indios'. Y aunque la población negra era abundante, incluyendo esclavos y hombres libres, estos solo existían en una condición liminal, sin una república que los incluyera, a excepción de las que ellos mismos construyeron. Ejemplos de estas repúblicas incluyen la República de Zambos en Esmeraldas, de Ecuador del siglo XVI (Cabello Balboa 1945, Phelan 1967), las varias Repúblicas de Cimarrones de Colombia y Venezuela (Guss y Waxer 1994, Friedemann 1974, 1988, 1993, Friedemann y Cross 1979), las Repúblicas de Zambos (Miskitu) de Nicaragua y Honduras, la República de Garífuna que se mudó desde la isla de San Vicente en las Antillas a América Central, y muchas otras (ver Price 1979, Whitten y Torres 1998a, 1998b, Torres y Whitten 1998).

A medida que se construía la división formal entre españoles e 'indios' en las colonias de América Central y Sudamérica, el tráfico de esclavos negros aumentó exponencialmente y en consecuencia, los movimientos de auto-liberación se aceleraron (marronaje, cimarronaje, palenquismo) (e.g., Price 1979, Guss y Waxer 1994). Mientras que el concepto de negritud no adquirió una construcción formal fuera de las leyes de esclavitud o la realidad del 'cimarronaje', la condición de negro, sea 'ladino' o 'bozal' (libre o esclavo; ver Moreno 1999) se consolidó en su separación de las condiciones de blanco o 'indio'.

La construcción cultural de un sistema 'racial' tripartito mediado por un mestizaje ideológico en la América colonial es paradigmática: la referencia a

cualquiera de los calificativos ('blanco', 'indio', 'negro') de la ideología hegemónica evoca automáticamente aspectos fundamentales de las otras dos categorías opuestas (e.g., Córdoba 1983:80-95, Whitten y Torres 1998a). Además, cada par de puntos de referencia significa un punto medio donde la 'mixtura racial' engendra poderosas categorías intermedias: 'mestizo', 'mulato' y especialmente 'zambo'. Las primeras dos categorías reflejan conceptos europeos de 'hibridez', mientras que la última los desafía. Analicemos brevemente el concepto de 'zambo'.

La categoría 'zambo' es importante porque en las teorías racistas de hibridez se asume que el mestizaje es la 'mezcla' de 'rasgos civilizados' de lo 'blanco' con rasgos salvajes o bárbaros de 'indios' o 'negros'. La categoría 'zambo', por el contrario, implica la 'mezcla' de rasgos que no son ni europeos ni civilizados y que por consiguiente engendran gente inherentemente poderosa y peligrosa con orientación al desorden y al disturbio. La categoría de 'zambo' no tenía cabida en las teorías de hibridez de las colonias europeas en América, que vieron la mezcla de lo civilizado y salvaje como la creación de una 'raza' dócil de 'mestizos' ('criollos', subclasificados en 'castas') nacidos en el Nuevo Mundo. Sin embargo, históricamente, se trata de una de las más poderosas categorías de auto-definición para aquellos que se resistieron a la autoridad colonial, que fundaron 'palenques' y atacaron -y hasta comerciaron con- las plantaciones, pueblos y caseríos responsables de la producción de ganancias en las colonias.

En este sistema paradigmático de representaciones culturales racializadas que fue construido históricamente, los pueblos indígenas colocaron a quienes fueron clasificados como 'negros' (también como 'mulatos' y 'zambos') en lugares específicos dentro de la historia, identidad y topografía de diferentes regiones y épocas. Los conceptos que provienen de tal historia, identidad y topografía son representados en rituales, narrados en mitos y utilizados en un sinnúmero de discursos sobre el cosmos, donde se incluyen la naturaleza, los seres humanos, los animales así como lo etéreo y ambiguo. ¿Por qué, me pregunto entonces, no estudiamos los mensajes transmitidos a través de los rituales, mitos y discursos de los pueblos indígenas y afro-latinoamericanos? Después de todo, tales mensajes son parte del ámbito de los conceptos fundacionales.

Tengo, entonces, otra inquietud: hasta donde sé, nunca se han llevado a cabo estudios comparativos de topografía racial sobre conceptos de negritud en culturas indígenas y de indianismo en culturas afro-latinoamericanas. El propósito de mis investigaciones más recientes llama la atención sobre algunos de los primeros indicios de una vasta topografía moral de paradigmas y procesos culturales entrelazados que los etnógrafos de 'indios sudamericanos' y de 'estudios afroamericanos' suelen ignorar, y que muchos de los especialistas en estudios de diáspora de afroamericanos parecen no reconocer. A través de tales estudios es

pero poder incrementar el interés en la hermenéutica indígena y afroamericana, para de esta manera expandir los horizontes de la etnografía seria, y la lectura crítica de los textos históricos recopilados hasta el momento.

## **Nacionalismo de las Américas y la Mentalidad de Liberación Racista**

La idea del paradigma racial de la Conquista nos lleva finalmente al tema del ‘racismo’ en estados-naciones (países modernos -patrias- en raíces antiguas) contemporáneos. Dentro de este tema encontramos las ideologías de la madre patria y del padre país, que entrelazan los niveles más altos de estima y discurso reverencial con discursos más cotidianos y peyorativos sobre pueblos que parecen caer fuera de la retórica específica del blanqueamiento. El historiador Benedict Anderson (1991) en su libro *Imagined Communities (Comunidades Imaginadas)* nos dice,

El nacionalismo se conceptualiza en términos de destinos históricos, mientras que el racismo sueña con eternas contaminaciones que son transmitidas desde los orígenes de los tiempos a través de una interminable secuencia de abominables copulaciones: fuera de la historia. (Anderson 1991:149)

Pasemos ahora rápidamente de los discursos paradigmáticos sobre gente que cae fuera de la retórica de ‘mestizaje-blanqueamiento’ a la idea de Anderson sobre “eternas contaminaciones que son transmitidas desde los orígenes de los tiempos a través de una interminable secuencia de abominables copulaciones: fuera de la historia”. Pero en lugar de retroceder hasta los “orígenes de los tiempos”, regresemos a la península Ibérica del siglo XV, a 1492, cuando, como todos sabemos, culminó la Reconquista, la nación del Islam fue derrotada en Granada, y los estandartes reales del Reino de Castilla fueron desplegados en la fortaleza del Alambra; cuando los judíos fueron expulsados; los cristianos de complejión oscura, los ‘ladinos’, fueron colocados dentro del espectro de ‘negros’, y comparados como análogos a los ‘bozales’, los esclavos recién llegados de Africa; y cuando la primera gramática del español fue publicada por Antonio de Nebrija.

Después de 1492, a medida que Iberia era depurada étnicamente, América era más bien ‘contaminada’ de manera creciente por las intimidades compartidas por las diferentes ‘castas’ que dieron como resultado lo que el autor mexicano José Vasconcelos llamó ‘la raza cósmica’.

Existe un dicho popular en Ecuador y Perú, bien conocido en el ámbito intelectual y entre aquellos que conforman la ‘clase política’ que dice: “quién no tiene de inga tiene de mandinga”, o su variante, “lo que no tiene de inga tiene de

mandinga”. El Dr. Oswaldo Hurtado en su distinguido libro *El Poder Político en el Ecuador* (1980:325) indica que esta última variante se refiere a “aquello que está en la sangre”. Uno supera su ‘herencia sanguínea’ a través de un ‘blanqueamiento’ en sentido cultural. En el seminario en Quito, al inicio de las presentaciones sobre el tema “Entender el racismo: el caso de Ecuador”, escuchamos repetidamente con mucho gusto estas frases en el discurso presentado por el distinguido periodista ‘guayaco’, don Pancho Huerta.

Estas figuras del lenguaje, y muchas otras, vuelven ‘mestizo’ en sentido peyorativo el proceso de oscurecimiento de las historias nacionales. Esto es a lo que se refiere Anderson por “eternas contaminaciones que son transmitidas desde los orígenes de los tiempos a través de una interminable secuencia de abominables copulaciones: fuera de la historia”. De esta manera nos acercamos al tema del racismo, el tema del seminario.

Volvamos al primer viaje de Cristóbal Colón en 1492. Mientras Colón navega de las Bahamas a Cuba buscando las puertas de entrada a Asia, está a la espera de encontrar monstruos raciales, y pueblos verdaderamente inferiores. Pero no los encuentra. Es más, es cuidadoso en señalar que los habitantes del Caribe, (como se llegó a llamar el mar, a partir de una supuesta práctica antropofágica que sirvió de excusa para las “guerras justas” y esclavitud de los ‘indios’), eran bastante similares a pueblos ya conocidos. El almirante decía (según Las Casas) que los habitantes del Caribe eran muy parecidos a los habitantes de las islas Canarias, conocidos como Guanches. Afirmaba que eran biológicamente de la ‘generación’ de las Canarias. No eran negros, y consecuentemente, no eran ni antípodas, ni extraños. No eran diferentes de ‘nosotros’ pero tampoco eran iguales. Solo se convirtieron en ‘indios’ a medida que surgió la posibilidad de convertir su trabajo en ganancia y a medida que las técnicas de coerción de la ‘esclavitud del comercio’ se perfeccionaron en Africa, Iberia y América, y a medida que la ‘esclavitud de la tierra’ ( e.g. el repartimiento, la encomienda) se consolidó y cristalizó en las Américas.

Las mismas similitudes y diferencias fueron notadas por Ramón Pané, el Fray catalán que Colón envió para estudiar etnográficamente a un grupo de indígenas Arawak de la Isla Española. Pané produjo la primera etnografía sobre aborígenes americanos, que a pedido del Almirante fue escrita en un idioma foráneo, castellano, para más tarde ser publicada en italiano. Pané trabajó duramente para entender la cosmología, organización social y economía de los Arawak, y aunque notó diferencias, no identificó ningún contraste fundamental en estas. Los pacíficos y cooperativos Arawaks solo se transformaron en los abominables ‘Caribes’ y ‘caníbales’ a los ojos de don Cristóforo una vez que expresaron su rechazo a servir como mano de obra no remunerada para el enriquecimiento de los europeos.

De acuerdo a lo que conozco, los pueblos del Caribe no fueron originalmente denominados como 'los otros' o como 'razas particulares' (e.g., Ramón Pané 1984:18-27), pero tampoco como 'nosotros', desde la perspectiva de los dominantes. Originalmente, fueron reconocidos por su 'diferencia', pero esa diferencia se transformó rápidamente en 'contraste fundamental'. Una vez que surge un paradigma construido a partir de contrastes fundamentales, los rasgos de una de las partes en oposición aparecen proyectados negativamente sobre el lado opuesto.

La comprensión de las similitudes y diferencias humanas es un proceso hermenéutico que revela y hace explícitas las múltiples maneras por medio de las cuales las culturas se entrelazan con la emergencia de sentimientos nacionalistas. Pero la transformación de la diferencia en contrastes fundamentales es un proceso profundamente hermético que excluye la posibilidad de comprensión de las diferencias, y que de hecho marca el inicio de la percepción de una profunda o radical alteridad. Con la aparición de estos contrastes fundamentales encontramos el resurgimiento de la mentalidad de conquista, que, en mi opinión, no es otra cosa que la génesis del racismo en las naciones modernas.

Con la manifestación del nacionalismo dentro de una mentalidad de conquista permanente, dos proposiciones fundamentales se combinan para formar una estructura de racismo. La primera es una proposición que surgió en Iberia y en América en el siglo XV: *las culturas tienen fronteras raciales*. La segunda es una proposición que surgió en América y Europa en el siglo XIX: *las culturas tienen fronteras nacionales*.

A partir de la formación de estas dos proposiciones en los últimos quinientos años, la primera en el crisol de la Conquista, la segunda en el crisol de la revolución criolla, se puede discernir la estructura retórica del racismo.

El mestizaje, la mezcla de razas, constituye la proposición fundamental de los lazos de sangre en el estado-nación. Sin embargo, la gente clasificada y calificada como 'indio' y 'negro' existe en esta misma retórica nacional: como manifestaciones biológicas -'imaginadas'-, en familias, viviendas, comunidades, regiones y a niveles nacionales de donde emanan afirmaciones y negaciones teleológicas de carácter ideológico y secular, que marcan las sanciones morales de racismo.

La transformación de 'las razas' antípodas en la mentalidad de la conquista se combinó con el hermetismo cultural de la soberanía e identidad nacional. La mentalidad de la conquista de las distintas razas se fusionó con la retórica nacionalista de una cultura circunscrita, de maneras imposibles aunque convincentes. El mestizaje, el cuerpo político de la modernidad nacionalista, se fusionó con la mentalidad de la conquista para crear distancias culturales dentro de un discurso de contrastes biológicos originales. La circunscripción y hermetismo cultural, o intimidad, -la estructura de un 'nosotros'-, como cimiento de una ideología na-

cionalista, se basa en la mentalidad de la conquista para generar nuevamente una persistente estructura cultural de diferencia biológica original, -la estructura de los 'otros'- y, de esta manera, encontramos nuevamente la retórica racista que representa a los calificados como 'indios' y 'negros' en oposición a la interminable generación del mestizo a través del proceso de blanqueamiento. Y es a través de este proceso, que todos los autocalificados como 'blancos' se perpetúan en la cima de un pernicioso paradigma que ha sido muy bien descrito y analizado a lo largo del seminario.

Es mediante la oscilación de una mentalidad colectiva entre distancia cultural e intimidad cultural, ambos expresados en términos biológicos, que encontramos la génesis contemporánea y el continuo renacimiento del racismo. Las diferencias existen a nuestro alrededor, resaltan en las voces de aquellos que son estigmatizados en los cuernos duales de la mentalidad de la conquista y en la vergüenza colonial y moderna de la mezcla. Esto está muy bien expresado por los líderes de ASONE en su tema del "*rescate de la dignidad nacional*", y nos recuerda lo que Michael Taussig dijo refiriéndose a Colombia: "de los representados vendrá aquello que derrumbe la representación".

Las voces que hablan de racismo en Ecuador son múltiples. Nos advierten que la calificación de las relaciones morales a través de violentos y persistentes conceptos como indio, mulato, mestizo, chagra, cholo, longo, mono, mocho (mitad mono y mitad longo), montubio e inclusive 'Moti y Pescao' (ver los escritos del periodista Pablo Cuvi), mantienen y refuerzan la estructura de racismo en este país, en tanto constituyen regionalismos politizados y racializados. Estos términos peyorativos y poderosos de calificación son confrontados en todas partes con epítetos ofensivos emitidos en auto-defensa étnica tales como: blanco mezuquinador, blanco enganchador, blancura basura, mishu manavali, mestizo de mierda, mashca pupu, cibulla sicucta, chupa sangres y muchos más. Aquí estamos en el dominio del discurso vulgar -las 'malas palabras'- el lenguaje de la calle, no de la casa. Cuando calificativos como los mencionados anteriormente, que van desde términos genéricos como 'indio' y 'negro' a términos raciales y politizados como 'Moti y Pescao', son usados para denominar a la gente que en realidad no forman parte de la élite, la clase alta-media o la clase política, reina la violencia estructural (epistemic violence).

Para poder llevar a cabo la transformación que se requiere de la etnografía y la historia, necesitamos prestar cuidadosa atención a los múltiples modos alternativos de conceptualización relacionados al poder, a la hegemonía, a la resistencia y a la oposición.

El paradigma de la conquista está siendo desafiado en todas partes y en diferentes esferas. Para concluir esta conferencia, mi sugerencia es que debemos encontrar los medios para poder percibir las múltiples voces que se levantan y re-

claman un mundo reestructurado en el cual las perspectivas culturales de multinacionalidad y multiculturalidad trasciendan las barreras racistas de las antípodas étnicas que una vez organizaron los sistemas de explotación del trabajo y ganancia basados en profundas construcciones culturales de separación racial. Seminarios como éste claramente nos permiten avanzar un paso más hacia esta dirección.

Quisiera concluir mi conferencia agradeciendo a los organizadores por la invitación para comentar sobre las dimensiones paradigmáticas del concepto de 'las razas' y de racismo. Espero que a partir de este seminario podamos entender el racismo en el caso de Ecuador como un microcosmos de uno de los problemas más incómodos y urgentes de las Américas modernas. Quiero agradecer a la gente ecuatoriana en varias regiones de Esmeraldas, Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua y Pastaza que no están aquí esta noche. Ellos me alentaron a analizar los rasgos del paradigma mental de racismo en las Américas para de esta manera iluminar, si es posible, lo que tanto a mí como a ellos nos desagrada.



## Bibliografía

- Anderson, Benedict  
1991 (1983) *Imagined Communities*. New York: Verso.
- Bermejo de C., Esther  
1992 *Antonio Preciado, De Sol a Sol*. Estudio Introductorio. Quito: Editorial Libresa, Colección Antares.
- Cabello Balboa, Miguel  
1945 [1582] *Obras*, Vol. 1 Quito: Editorial Ecuatoriana..
- Canclini, Nestor García  
1995 *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Carballo, A.L.  
1989 Prólogo. *José Vasconcelos*: Edición Justina Sarabia. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Chiriboga, Argentina  
1997 *Diáspora: Por los Caminos de Esmeraldas*. Quito: Ardilla Editores.
- Civrieux, Marc de  
1976 *Los Caribes y la Conquista de la Guayana Española*. Montalbán 5:875-1021.  
1980 [1970] *Watunna: An Orinoco Creation Cycle*. Traducido y editado por David M. Guss. San Francisco: North Point Press.
- Columbus, Christopher  
1989 (1492-1493) *The diario of Christopher Columbus's First Voyage to America, 1492-1493*. Abstracted by Fray Bartolomé de las Casas. Traducido al inglés, con notas por O. Dunn y J.E. Kelley, Jr. Norman: University of Oklahoma Press.
- Córdoba, Juan  
1983 *Etnicidad y estructura social en el Chocó*. Medellín: Editorial Lealon.
- Davis, Natallie, Zemon  
s.f. *Braided Traditions*. Manuscrito en preparación.
- Déluz, A.  
1975 *L'initiation d'un chamane embera*. Bulletin de la Societé des Americanistes 39:511.
- Donoso Pareja, Miguel  
1998 *Ecuador: Identidad o Esquizofrenia*. Quito: Eskeletra Editorial.
- Espinosa Apolo, Manuel  
1997 *Los Mestizos Ecuatorianos y las Señas de Identidad Cultural*. Quito: Editorial Tramasocial.

- Estupiñán Bass, Nelson  
 1997 *Bajo el Cielo Nublado*. Quito: Colección País Secreto, Sistema Nacional de Bibliotecas.
- Forbes, Jack  
 1993 *Africans and Native Americans: The Origins of Race and the Evolution of Red-Black Peoples*. Urbana: University of Illinois Press.
- Friedemann, Nina S. de  
 1974 *Minería, descendencia y orfebrería artesanal: Litoral Pacífico (colombiano)*. Bogotá: Universidad Nacional, Facultad de Ciencias Humanas.  
 1988 Cabildos negros: refugios de Africanía en Colombia. *Montalbán* 29:121-134  
 1993 *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Bogotá: Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana.
- Friedemann, Nina S. de and Richard Cross  
 1979 *Ma Ngombe: Guerreros y Ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- García, Juan  
 1988 *Cuentos y Décimas Afro-Esmeraldeñas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Geertz, Clifford  
 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books  
 1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.  
 1995 *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge: Harvard University Press.
- González, Nancie L  
 1988 *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garfuna*. Urbana: University of Illinois Press.
- Guss, David M.  
 1993 The Selling of San Juan: The Performance of History in an Afro-Venezuelan Community. *American Ethnologist* 20:451-473.
- Guss, David M., and Lise Waxer  
 1994 Afro-Venezuelans. *The Encyclopedia of World Cultures*. Boston: C.K. Hall & Co. 7:24-29.
- Helms, Mary  
 1977 Negro or Indian? The Changing Identity of a Frontier Population. *Old Roots in New Lands: Historical and Anthropological Perspectives on Black Experiences in the Americas*. Editado por Ann Pescatello, Westport: Greenwood Press.
- Herzfeld, Michael  
 1997 *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.

Hill, Johanthan D. editor

1996 *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Américas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press.

Hurtado, Osvaldo

1980 (1977) *Political Power in Ecuador*. Traducido por Nick D. Mills, Jr. Albuquerque: University of New Mexico Press.

1997 (1977) *El Poder Político en el Ecuador*. Quito: Editorial Planeta-Letra-viva.

Jaramillo Uribe, Jacinto

1963 *Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII*. Anuario Colombiano de Historial Social y de la Cultura I (1): 3-62.

Jijón y Chiluisa, Jacinto

1997 *Longos: Una Crítica Reflexiva e Irreverente a lo que Somos*. Quito: Abya-Yala.

Jurado Noboa, F.

1995 *Historia social de Esmeraldas: indios, negros, mulatos, españoles, y zampos del siglo XVI al XX*. Quito: Editorial e Imprenta Delta.

Kane, Stephanie J.

1994 *The Phantom Gringo Boat: Shamanic Discourse and Development in Panama*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Lane, Kris E.

1997 *Buccaneers and Coastal Defense in the Late-Seventeenth-Century Quito: The Case of Barbacoas*. CLAHR: Colonial Latin American Historical Review. 6 (2): 143-173

Leach, Edmund

1976 *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*. New York: Cambridge University Press.

1982 *Social Anthropology*. New York: Oxford University Press.

Losonczy, A.M.

1997 *Les saints et la forêt: rituel, société et figures de l'échange avec les Indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó*. Paris y Montreal: L'Harmattan.

Middleton, David

1997 *Reconnaissance of Africa. Oxford Atlas of Exploration*. London: Reed International Books Limited., George Philip Limited, pp. 34-35.

Moreno, Isodoro

1983 *Los cuadros de mestizaje*. Madrid: José Porrúa Editoriales.

1997 *La Antigua hermandad de los negros de Sevilla: Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de Historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla y la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

- 1999 Festive Rituals, Religious Associations, and Ethnic Reaffirmation of Black Andalusians: Antecedents of the Black Confraternities and Cabillos in the Américas. *Representations of Blackness and the Performance of Identities*, editado por Jean Matebu Rahier. Westport: Bergin & Garavey, pp. 3-17.
- Muñoz, A.G.  
 1996 Handling Hungry Spirits: Shamanic Rituals of the Emberá. *Shamans Drum*, (Fall): 36-48.
- Ortiz, Adalberto  
 1943 *Juyungo*. Historia de un negro, una isla y otros negros. Buenos Aires: Editorial Americalee.
- Ortiz, Fernando  
 1960 *La Antigua Fiesta Afrocubana del Día de Reyes*. La Habana: Ministerio de Relaciones Exteriores. Departamento de Asuntos Culturales.
- Palencia-Roth, Michael  
 1993 The Cannibal Law of 1503. Publicado en el libro editado por Jeremy M. Williams and Robert E. Lewis, *Early Images of the Américas*. Tucson: University of Arizona Press.
- Pané, Ramón  
 1984 (1498?) The 'Relación' of Fray Ramón Pané. Publicado en la serie de libros editados por John H. Parry y Robert G. Keith, *New Iberian World*, Vol 1: The Conquerors and the Conquered. New York: Times Books and Hector & Rose, pp. 18-26.
- Parry, John H. and Robert G., Keith (editores)  
 1984 The Conquerors and the Conquered. Vol I de la serie *New Iberian World: A Documentary History of the Discovery and Settlement of Latin America to the Early 17th Century*. New York: Time Books and Hector & Rose.
- Pérez, Berta  
 1997 Pantera Negra: An Ancestral Figure of the Aripaños, Maroon Descendants in Southern Venezuela. *History and Anthropology* 10 (2-3):219-240.  
 1998 Pantera Negra: A Messianic Figure of Historical Resistance and Cultural Survival among Maroon Descendants in Southern Venezuela. *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*, editado por Norman E. Whitten, Jr., y Arlene Torres. Vol. 1. Bloomington: Indiana University Press.
- Phelan, John Leddy  
 1967 *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*. Madison: University of Wisconsin Press.

Price, Richard, editor

1979 *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Quiroga, Diego

1994 *Saints, Virgins, and the Devil: Witchcraft, Magic, and Healing in the Northern Coast of Ecuador*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Rahier, Jean Matebu

1998 Blackness, the "Racial"/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-1996. *American Anthropologist* 100 (2): 421-430.

1999 (editor) *Representation of Blackness and the Performance of Identities*. Westport: Bergin & Garvey.

Rangles Lara, Rodrigo

1995 *Venturas y Desventuras del Poder*. Quito: Carvajal

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1960 Notas etnográficas sobre los indios del Chocó. *Revista Colombiana de Antropología*, 11:75-158.

Rosaldo, Renato

1995 Foreword al libro de Nestor García Canclini. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Russell-Wood, A. J. R.

1995 Before Columbus: Portugal's African Prelude to the Middle Passage and Contribution to Discourse on Race and Slavery. *Discourse, and the Origin of the Americas*, editado por V. Lawrence Hyatt y R. Nettleford. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Salomon, Frank

1981 Killing the Yumbo: A Ritual Drama from North Quito. *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por Norman Whitten, Jr., Urbana: University of Illinois Press, pp. 162-208.

1983 Shamanism and Politics in Late Colonial Ecuador. *American Ethnologist* 10 (3): 413-428."

1986 *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*. New York: Cambridge University Press.

Savoia, Padre Rafael

1988 El negro Alonso de Illescas y sus descendientes (entre 1553-1867). El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia. *Actas del Primer Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y Sur de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, pp. 29-60.

- Stutzman, Ron  
 1981 *El Mestizaje: An All Inclusive Ideology of Exclusion. Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por Norman Whitten, Urbana: University of Illinois Press, pp. 45-94.
- Taussig, Michael  
 1978 *Destrucción y Resistencia Campesina: El Caso del Litoral Pacífico*. Bogotá: Punta de Lanza.  
 1980 Folk Healing and the Structure of Conquest in Southwest Colombia. *Journal of Latin American Lore* 6 (2): 217-278.  
 1986 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thornton, John  
 1995 Perspectives on African Christianity. *Discourse, and the Origin of the Americas*, editado por V. Lawrence Hyatt y R. Nettleford Race, Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 169-198.  
 1998 (1992) *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. New York: Cambridge University Press.  
 1998 *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. New York: Cambridge University Press.
- Torres, Arlene and Norman E. Whitten, Jr. (editores)  
 1998 *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*. Vol. II: Eastern South America and the Caribbean. Bloomington: Indiana University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph  
 1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon.
- Vasco, L. G.  
 1985 *Jaibanas: los verdaderos hombres*. Bogotá: Banco Popular.
- Wade, Peter  
 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.  
 1995 The Cultural Politics of Blackness in Colombia. *American Ethnologist* 22 (2): 342-358.
- Whitten, Dorothea S. and Norman E. Whitten, Jr.  
 1993 (editores) *Imagery and Creativity: Ethnoaesthetics and Art Worlds in the Americas*. Tucson: University of Arizona Press.  
 1996 Poder y Fuerza Estética en la Amazonía Moderna. Publicado en el libro compilado por Fernando Santos Granero, *Globalización y Cambio en la Amazonía Indígena*. Vol 1. Quito: Abya-Yala, pp. 289-340.

Whitten, Norman E., Jr.

- 1994 (1974) *Black Frontiersmen: Afro-Latin American Culture of Ecuador and Colombia*. Prospect Heights: Waveland Press.
- 1981 (editor) *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1985 *Sicuanga Runa: The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1988 Historical and Mythic Evocations of Chthonic Power in South America. En el libro editado por Jonathan Hill, *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1995 *Pioneros Negros: La Cultura Afro-Latino Americana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- 1996 The Ecuadorian Levantamiento of 1990 and the Epitomizing Symbol of 1992: Reflections on Nationalism, Ethnic-Bloc Formation, and Racialist Ideologies. En *Culture, Power and History: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, editado por Jonathan Hill. Iowa City: University of Iowa Press
- 1997 *Clase, Parentesco y Poder en un Pueblo Ecuatoriano: Los Negros de San Lorenzo*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.

Whitten, Norman E., Jr. and Rachel Corr

- 1999 Imagery of "Blackness" in Indigenous Myth, Discourse, and Ritual. En *Representations of Blackness and the Performance of Identities*, editado por Jean Matebu Rahier. Westport: Bergin & Garavey, pp. 213-134.

Whitten, Norman E., Jr. and Diego Quiroga

- 1998 "To Rescue National Dignity": Blackness as a Quality of Nationalist Creativity in Ecuador. En *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*, editado por Norman Whitten y Arlene Torres, Vol. 1. Bloomington: Indiana University Press, pp. 75-99.

Whitten, Norman E., Jr., and Arlene Torres

- 1992 Blackness in the Americas. *NACLA: Report 4 on the Americas* 25: 16-22, 45-46.
- 1998 (editores) *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*. Vol. I. Bloomington: Indiana University Press.

Whitten, Norman E., Jr., Dorothea S. Whitten and Alfonso Chango

- 1997 Return of the Yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito. *American Ethnologist* 24 (2): 355-391.

Williams, Jeremy M., and Robert E. Lewis (editors)

1993 *Early Images of the Americas*. Tucson: University of Arizona Press.

Wynter, John

1994 *1492: A New World View. En Race, Discourse, and the Origin of the Americas*, editado por V. Lawrence Hiatt y R. Nettleford. Washington: Smithsonian Press, pp. 169-198.



## **PARTE II**



## Mami, ¿que será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991

Jean Rahier

No hay tal cosa como un mundo que exista independientemente de los discursos de representación. Las representaciones constituyen, en parte, el mundo en el cual vivimos. Como Michel Foucault lo explicó ya hace algún tiempo, las formaciones discursivas, o modos de pensar, o modos de representación, son utilizados por la gente para pensar el mundo, para pensar sus propias existencias, así como para pensar la existencia de 'otros'. Los grupos dominantes producen y reproducen representaciones de ellos mismos y representaciones de los 'otros' que justifican su posición en la cima de los órdenes raciales y espaciales, y la explotación de los 'otros' quienes aparecen como seres fundamentalmente negativos.

En efecto, como lo formula el intelectual inglés negro Stuart Hall, el racismo debe ser entendido como una "estructura de conocimiento y representaciones"<sup>1</sup>, con una energía simbólica y narrativa que trabaja para asegurar nuestra posición acá, arriba, así como para asegurar que los 'otros' se queden allá abajo, fijando a cada uno "en su puesto social 'natural'" (Hall 1992). Esa es la razón por la cual un aspecto importante de la lucha de los pueblos dominados ha consistido en cuestionar, manipular, combatir, negar, y a veces hasta invertir representaciones de ellos, reproducidas en el discurso dominante de su sociedad nacional, o de la sociedad en la cual viven.

Las identidades culturales, étnicas, o 'raciales' deben ser entendidas dentro de los siempre fluctuantes procesos políticos, económicos y sociales inscritos en contextos espacio-temporales particulares, que son constituidos dentro de dimensiones locales, regionales, nacionales y transnacionales. Las identidades y sus representaciones, son constantemente imaginadas y re-imaginadas, actuadas y re-

---

1 Todas las traducciones en este artículo son mías.

actuadas dentro de situaciones específicas y dentro de contextos socioeconómicos y políticos que siempre cambian y que proveen sitios por sus negociaciones y re-negociaciones, sus definiciones y re-definiciones.

Cuando anteriormente hice referencia a Stuart Hall, no fue por casualidad. Él es considerado como uno de los fundadores del movimiento de los Cultural Studies o Estudios Culturales en Inglaterra. Los intelectuales que participan en este movimiento han dedicado una parte importante de sus investigaciones al estudio del racismo y de sus varias formas y expresiones en 'culturas populares' alrededor del mundo. Ellos han evidenciado la manera por la cual el racismo muestra su cara fea en los lugares más sorprendentes, en donde 'nadie' lo hubiera esperado y hasta donde algunos -usualmente los que no sufren por sus consecuencias- proclaman que no está<sup>2</sup>.

En este artículo, mi atención está concentrada en las representaciones de gente negra hechas en la revista *Vistazo*, desde su creación en 1957 hasta el año 1991<sup>3</sup>. He pasado horas buscando representaciones de negros en *Vistazo*, página por página, tomando diapositivas y fotocopiando artículos y fotografías. El focalizar esta investigación sobre la revista *Vistazo* se justifica por el hecho de que es la revista más popular en el Ecuador. *Vistazo*, así como otros medios de comunicación, provee a los grupos dominantes de un sitio privilegiado donde expresar su cosmovisión, o lo que se podría llamar una versión oficial del llamado 'sentido común nacional'.

Cualquier persona que alguna vez tuvo en sus manos un número de *Vistazo* puede darse cuenta de que lo que vende esta revista a sus lectores no es sino la mirada blanca o blanca-mestiza sobre los varios pueblos del Ecuador y del mundo. Obviamente, las representaciones de negros hechas en *Vistazo* son producidas desde una posición elitista, masculina, blanca o blanca-mestiza, y desde una perspectiva urbana. El 'nosotros' de *Vistazo* no es un 'nosotros' que incluye a las subjetividades negras e indígenas, ni las perspectivas de las poblaciones rurales, sino al contrario<sup>4</sup>. Las representaciones de negros en *Vistazo* muestran que el concepto de 'negros' que tienen las élites ecuatorianas no es monolítico. A pesar de que casi siempre es negativo o a veces agresivamente racista, la manera por la

---

2 En el seminario "Entender el Racismo: El Caso del Ecuador" organizado por la FLACSO en noviembre del 1998, en donde una versión de este trabajo fue presentada, un participante ecuatoriano blanco-mestizo fue hasta el punto de repetir en varias ocasiones que no había huellas de racismo en la prensa ecuatoriana. El presente artículo demuestra el carácter erróneo de tal punto de vista.

3 Tengo el proyecto de llegar hasta el año 1998.

4 Para un estudio similar conducido en otro contexto nacional, ver Lutz 1993.

cual estas elites comprenden o se acercan a lo negro está enraizado en términos contradictorios: repulsión pero también deseo, miedo extremo pero también atracción.

Estas contradicciones explican la presencia, en diferentes períodos y en diferentes números, de imágenes antitéticas, como la del gentil cantante, del músico o deportista y la del depredador social o criminal; la imagen del o de la posible amante exótico(a) y la del sucio doméstico perezoso. Antes de compartir los avances de mi investigación, preciso primero explicar lo que entiendo por el concepto de orden 'racial'/espacial.

## El orden 'racial'/espacial ecuatoriano

Desde el inicio de la vida republicana del país, al igual que en otros países latinoamericanos, la elite blanca y blanca-mestiza ha reproducido una 'ideología ecuatoriana' de identidad nacional que proclama al mestizo como el prototipo de la ciudadanía moderna ecuatoriana (Clark 1998a, 1998b; Rahier 1998; ver también Anderson 1991 [1983]; Arocha 1998; Gould 1993; McCallum 1996; Needell 1995; Pérez-Torres 1998; Radcliffe 1996). Esta ideología está basada en la creencia de la inferioridad de la población indígena y en una incondicional y a veces contradictoria admiración e identificación con lo que llaman 'la civilización occidental' (Silva 1995; Stutzman 1981; Whitten 1981).

A pesar de esta tentativa hegemónica de homogeneizar racial y étnicamente, esta ideología ecuatoriana de identidad nacional fabrica una lectura racista del mapa del territorio nacional. Los centros urbanos son asociados con la modernidad y la población blanca y blanca-mestiza, mientras las áreas rurales son vistas como lugares caracterizados por una inferioridad racial, violencia, retraso de todo tipo, salvajismo, etc. Estas áreas, mayormente habitadas por no-blancos o no-blanco-mestizos, han sido vistas por estas elites como inmensos desafíos para el desarrollo nacional encaminado hacia la consecución de los ideales de la modernidad.

De esta manera, Ecuador comparte similitudes con Colombia, como lo ha expresado Peter Wade en su libro *Blackness and Race Mixture*: "hay un distintivo patrón espacial en la estructura de ... la nación y su orden racial" (Wade 1993; ver también Ching 1997; Feld 1996; Ferguson 1992; Gupta 1992; Malkki 1992). 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', una especie de aberración histórica, un ruido dentro del sistema ideológico de la nacionalidad, una contaminación del patrimonio genético ecuatoriano. No hacen parte de este "mestizaje oficial" (Stutzman 1981: 63).

## Representaciones de la identidad nacional en Vistazo

Vistazo ha publicado una variedad de artículos, fotografías, imágenes y otras representaciones que ilustran la 'ideología oficial' de identidad nacional. Varias publicidades, por ejemplo, codifican la visión que las elites tienen de la 'ecuatorianidad'. Estas publicidades se caracterizan por la ausencia de la población negra, tienen por tema dominante el mestizaje, presentado como la esencia misma de la 'ecuatorianidad'. Y cuando hacen referencia a los indígenas, aparecen como individuos que son vestigios del pasado: deben ser cambiados, 'civilizados', 'blanqueados' (ver también el trabajo de Blanca Muratorio 1994).

Esta idea, según la cual los pueblos indígenas representan nada más que el pasado nacional, es un tema de mucho interés para los redactores de Vistazo. Uno de estos artículos se titula "Sondeando el pasado del hombre ecuatoriano" (24 de noviembre, 1978). Se refiere a investigaciones arqueológicas conducidas por investigadores del Banco Central del Ecuador de la sucursal de Guayaquil y está acompañado por una fotografía de unas muchachas chachis de la Provincia de Esmeraldas, de pie con los senos desnudos, vestidas en trajes tradicionales -de la cintura para abajo-. Bajo la fotografía se puede leer la siguiente leyenda: "Estas bellas chiquillas son cayapas, de la provincia de Esmeraldas. Mantienen características que el tiempo ha respetado" (:27). El artículo va del pasado arqueológico al presente tradicional como si se tratara de la misma cosa. Leyendas como esta apuntan hacia la permanente influencia que tienen las tesis evolucionistas del siglo XIX (Darwin, Tylor, y otros) en el 'sentido común' blanco-mestizo. Otro artículo, titulado "Tribus condenadas a muerte" (15 de marzo, 1985: 36-41), explica la "degeneración" de pueblos indígenas que no pudieron adaptarse a la civilización, por el hecho de que "todavía son víctimas de viejas tradiciones malsanas" que les llevarán hacia la muerte. Una frase dice: "Los Waoranies tienen una población con alto grado de anormalidades a causa del matrimonio endogámico entre padres, hijos y hermanos" (: 41).

Otro artículo, obviamente paternalista, presenta los resultados de una investigación conducida por un psiquiatra en la Provincia de Cotopaxi, y proclama un gran descubrimiento del año 1972: "En el indio, sí hay inteligencia superior" (enero de 1972: 100-102). Este descubrimiento le da más valor al mestizaje porque limita o más bien corrige, el 'aporte negativo' del ingrediente indígena.



Fotografía 1: Enero de 1972: p.100-101

Estas representaciones de gente indígena son marcadas por el contraste que se hace, desde una perspectiva blanca-mestiza dominante, con las imágenes de personas blancas nacionales, norteamericanas y europeas. Al contrario de aquellas, estas evocan a seres civilizados, modernos y respetables. Las características de sus cuerpos definen lo que se considera bello, atractivo, deseable, ilustrando la ideología del blanqueamiento. Como argumenta Norman Whitten, 'blanqueamiento' no quiere decir que el blanco se 'indianiza' o 'aindia', sino al contrario, es el indio quién debe blanquearse cultural y físicamente. En cuanto a los negros, ellos no hacen parte de la química nacionalista. Ni son considerados como uno de los ingredientes del mestizaje oficial. En lugar de ser simplemente invisibles, como se ha argumentado numerosas veces en el pasado, ellos más bien son contruidos, ideológicamente, a través de sus representaciones, como los 'últimos otros'.

## Los negros como 'últimos otros'

Se ha argumentado en el pasado que en el Ecuador y en otros países latinoamericanos con similares proporciones demográficas, los negros eran simplemente invisibles o totalmente ausentes de los 'imaginarios' blancos y blanco-mestizos de las identidades nacionales. En parte, ese argumento es el resultado de la falta de interés por los negros que ha caracterizado a las investigaciones en ciencias sociales y en las humanidades ecuatorianas. Nina de Friedemann ha demostrado la falta de interés hacia 'lo negro' en el caso de Colombia (Friedemann 1984).

Por otro lado, este argumento sobre la 'invisibilidad del negro' está inscrito en una relativamente larga tradición de investigación sobre los estados-nación y las nacionalidades modernas. En efecto, muchos investigadores del surgimiento de los nacionalismos y de los estados-nación del final del siglo XVIII y del siglo XIX han compartido la tendencia a enfatizar, de manera exclusiva, lo que llamaron "los procesos homogeneizantes" de las ideologías que están detrás de las nacionalidades modernas. Esto es precisamente lo que hace, por ejemplo, Benedict Anderson en su famoso *Imagined Communities* (Anderson, 1991[1983]: 47-66). Esto lo hace también Stuart Hall cuando escribe que las "culturas nacionales" ayudan a "coser juntos" (stitch up) diferencias dentro de una singular identidad.

A pesar de que esta tendencia homogeneizante de las ideologías de identidad nacional sea bien concreta y pueda ser observada en varios lugares del mundo, y no solamente en el Ecuador, estas ideologías también están marcadas por otro fenómeno que aparece, luego de una primera lectura superficial, como contradictorio a esta ambición homogeneizante. Se podría referir a este fenómeno como la necesidad de construir a un 'otro', u 'otros'. Varios investigadores prefirieron focalizar su atención sobre esta necesidad de los mitos que constituyen las ideologías de identidad nacional de crear a un 'otro'. La premisa de estos autores es la siguiente: las identidades jamás existen por sí mismas, solas. Las identidades existen oposicionalmente, es decir que, su naturaleza profunda, o su condición de existencia es estar opuesta a otras identidades, dentro del espacio nacional y fuera de él. Sin esta oposición no habría necesidad de tener identidad alguna.

En los años '60, investigadores trabajando sobre el surgimiento de nacionalidades, como Ernest Gellner (1964; 1983) o Karl Deutsch (1966), y más tarde gente como Anthony Smith (1986), Walker Connor (1978; 1993), Elie Kedourie (1992) y Anna Triandafyllidou (1998) ya estaban haciendo esto. Más recientemente, uno de estos investigadores, el antropólogo del Medio Oriente quien vive en los EE.UU., Talal Asad, desarrolló la siguiente argumentación: "para asegurar su unidad -para hacer su propia historia- los poderes dominantes siempre han trabajado mejor con prácticas que diferencian y clasifican... En este contexto el poder es constructivo y no tanto represivo. Además, su habilidad para seleccionar o



construir las diferencias que sirven a sus propósitos ha dependido de su explotación de los peligros y de las oportunidades contenidas en situaciones ambiguas” (Asad 1993:17).

Peter Wade, en su recientemente publicado estudio de la incorporación de formas musicales afro-colombianas dentro de los géneros de la ‘música nacional colombiana’, sigue el mismo argumento (ver también a Moore 1997):

La diversidad es necesaria para las ideas nacionalistas, en parte porque es solamente con relación a la diversidad que la unidad puede ser imaginada, pero también porque la diversidad casi siempre involucra a relaciones de poder. De la misma manera que en las relaciones de poder colonial, el colonizador tiene un sentido de dominación que es nutrido por un deseo narcisista para la sumisión del subordinado Otro, los constructores de naciones definen su propia superioridad en relación con la diversidad que ellos observen y construyen-y desean. Distinción como excelencia depende de distinción como diferenciación; discriminación como refinamiento y gusto superior depende de discriminación en contra de la gente definida como inferior y diferente (Wade 1998:4).

Construcciones de indígenas aparecen de manera muy visible en comparación con construcciones de negros en los mitos de ecuatorianidad desde los inicios de la vida republicana. Los afro-ecuatorianos ocuparon desde siempre un lugar periférico. Su visibilidad marginal dentro de estos mitos no puede ser comparada con la relativa centralidad de los grupos indígenas. En las narrativas blancas y blanco-mestizas sobre la identidad nacional, en las producciones artísticas costumbristas, y en otras representaciones, los indígenas fueron construidos, como lo demostró admirablemente Blanca Muratorio, a veces como los descendientes de los nobles incaicos, como los salvajes del Oriente o ‘jibaros’, o como paganos requiriendo el trabajo de las misiones evangelizadoras y civilizadoras (Muratorio 1994). Pero aparecen claramente como uno de los más importantes componentes o ingredientes de la identidad mestiza o blanco-mestiza nacional -de acuerdo al período histórico-, aún cuando se especifique que deban ser cambiados, evangelizados, civilizados, y blanqueados.

La lectura de textos escritos por intelectuales ecuatorianos blancos y blanco-mestizos evidencia la construcción del negro como ‘último otro’. Me refiero principalmente a textos escritos al inicio del siglo XX por Alfredo Pérez Guerrero, Víctor Gabriel Garcés, Julio Moreno, Humberto García Ortiz, Manuel José Caicedo, Gabriel Cevallos García, Leopoldo Benítez Vinuesa, etc.<sup>5</sup> El carácter

---

5 Se trata de una investigación en marcha. Planifico extender esta lista en un futuro cercano.

periférico del negro se manifiesta, usualmente, en textos destinados a desarrollar ideas y comentarios sobre el estado de la cultura, identidad e historia nacional, en donde las referencias sobre los afro-ecuatorianos son muy escasas y breves. Hasta ahora, nunca he visto que en estas limitadas referencias, se sugiera que ellos sean ecuatorianos o, si no son pensados como ciudadanos al igual que los indígenas, al contrario de ellos no son incluidos en el grupo de los que podrían volverse ciudadanos luego de un proceso de 'enculturación' o de 'civilización'.

Los términos utilizados para referirse a ellos, 'africanos', 'raza negra', 'negros' o 'morenos', jamás son precedidos -como es el caso para 'indios', 'raza india' o 'indígenas'- por el posesivo paternalista 'nuestros', lo que los ubica clara y definitivamente fuera del proyecto de identidad nacional. Además, cuando sí se hace referencia a la existencia de negros dentro del territorio nacional, se lo hace en las partes más descriptivas de estos textos, sin regresar a ellos ni a su presencia cuando se escribe sobre la solución que hay que aportar a los 'problemas raciales y culturales del país' -el famoso 'problema indio' o 'problema indígena'-. La solución del 'problema racial y cultural del país', de acuerdo a estos intelectuales blancos y blanco-mestizos, involucra solamente a los indios, jamás incluye a los negros, quienes sí están allí, pero tienen que quedarse 'afuera'; que ni son concebidos como 'problema' que afecta la cuestión nacional. He aquí algunos ejemplos: en un texto titulado *La Misa de las Lanzas*, Leopoldo Benítez Vinueza escribe en 1950, sobre el 6 de marzo de 1845, lo que él llama "el inicio de la vida auténticamente nacional". La última frase añade, -con la fuerza del último argumento retórico- a la lista de calamidades, el antagonismo de un negro vestido de general, y dice:

Quince años duró la tutela providencial del Caudillo. Quince años de sangre y lágrimas en que sólo se oyó en un pueblo pavorido el golpe de los cascos de las caballadas genizaras y el ruido metálico de los sables. Quince años en que pasaron por un país desesperado las lanzas extranjeras, los bárbaros de uniforme, las fieras galoneadas cuyo ejemplar más representativo y arrogante era el general negro Juan Otamendi (Benítez Vinueza 1950:201).

En un texto publicado en 1922, Alfredo Pérez Guerrero escribe sobre la historia y la cultura nacional en un estilo positivista, haciendo muy pocas referencias a los negros o a la 'raza negra'. En un pasaje caracterizado por el determinismo geográfico, menciona a los negros una sola vez, como una fuerza de trabajo maleable. Él escribe:

... el medio y la vida son círculos máximos que circunscriben las fuerzas sociales: en otros términos, indican lo que no puede ser, más no lo que será. Esta sola circunstancia es importantísima; si, por ejemplo, sabemos que se pres-

tará menos para el comercio un país montañoso que otro que se encuentra al lado de los mares y ríos, ese pueblo debiera hacer menos esfuerzos para dedicarse al comercio que a la agricultura; si sabemos que la raza negra soporta fácilmente los climas ardientes, no la dedicaremos a cultivos de climas fríos, etc. (Pérez Guerrero 1922:142).

Luego, después de indicar que su anhelo es mejorar al Ecuador, continúa escribiendo sobre el 'problema indio' precisando que ". . . [me] circunscribiré a la Raza India, por ser ésta uno de los problemas al cual van enlazadas las principales trabas que para el adelanto tenemos; y porque conceptúo que, después del problema de límites con el Perú, éste es el más grave y palpitante" (ibid.:143). Los negros ni siquiera son incluidos como problema.

Otro intelectual blanco-mestizo, Víctor Gabriel Garcés, en un artículo sobre las nacionalidades americanas publicado en los *Anales de la Universidad Central* de Quito en 1933, es mucho más elocuente en cuanto a la presencia de negros. En este texto, Garcés termina por celebrar al mestizaje como una de las consecuencias primordiales de la conquista. Escribe: "Indios, blancos y negros son los matices primarios de la población continental" antes de dar cuenta de cada uno de estos elementos raciales. Sobre los negros, indica:

El negro africano, material humano cotizabile en larga etapa de la civilización, debió también venir a América, mercado sin competencia para las empresas exportadoras de la "caoba" viviente. . . Las necesidades industriales de aprovechamiento de la rara energía del hombre de color, avezado, adaptado fisiológicamente a los climas tropicales enervantes, exigió y determinó la demanda de aquella mercancía necesaria. Y aún las colonias rubias del Norte, con el recelo puritano de su contextura étnica, tuvieron que admitir al negro fornido y alegre, risueño a pesar de sus nostalgias ancestrales, para dedicarlo a la indispensable tarea, en las zonas adecuadas para el negro pero insoportables para el inglés de América. Por todas las estribaciones de América Hispana en donde el clima solicitaba al negro, se extendió este aporte racial traído del fondo inagotable del Africa ecuatorial (Garcés 1986 [1933]:104).

Luego, Garcés justifica la dominación del español sobre el indio y el negro en estos términos:

El español, conquistador, luego hacendado, industrial, comerciante, hombre de mundo. . . , hombre de cultura. . . tenía que superar al indio y al negro. Al indio, porque se impuso sobre él y lo atemorizó y sometió. Al negro, porque a pesar de su altanería característica, no tiene el suficiente sentimiento de clase, de grupo, que da vigor formal a la colectividad en que se vive. El español estaba mucho más apto para un pronto aprovechamiento de su energía así individual como social. Y fue él precisamente quien había de formar la jerarquía

dominadora en el vivir colectivo de los pueblos de América. En lo político, en lo social, en lo económico, en toda esfera de actividad, el blanco en primer lugar. El indio superior en número, se replegó a las quebras andinas, o se adentró en la inmensidad inhollada de la selva. El negro, que llegó al último, no era estorbo mayor porque vivía confinado en determinadas zonas territoriales. El blanco, pues, se enseñoreó de sus dominios (ibid.:107).

En el resto de su artículo, durante casi veinte páginas, Garcés -teniendo al Ecuador en mente- trata el tema del mestizaje, y el negro se esfuma como por arte de magia... Claramente, el negro no forma parte de esta imaginación de las nacionalidades americanas ideales, en la perspectiva blanca o blanca-mestiza de Garcés. Al contrario, Garcés se lanza en la otra dirección, en una ruta que apunta a Europa como modelo biológico y cultural, citando a los países del Cono Sur en donde una más importante inmigración de europeos ocurrió, lo que explica el estado más avanzado de estas naciones. Garcés avizora un proceso de blanqueamiento de los indios pero no de los negros, que siguen “confinados en determinadas zonas territoriales”, es decir ‘afuera’.

Los demás autores consultados, quienes escribieron en varios períodos de la historia del país, se reparten entre las siguientes tendencias: (1) referirse a los negros sólo de paso, marcando su presencia periférica, o más bien, (2) haciendo referencias directas a ellos para luego, cuando se trata de comentar o elaborar sobre el futuro de la ‘identidad, cultura e historia ecuatorianas’, olvidarlos donde ‘pertenecen’: en los márgenes (frontier areas).

Me parece interesante subrayar aquí el paralelo entre esta marginalidad -o condición de ‘último otro’- del negro en los procesos imaginativos de intelectuales blancos y blanco-mestizos de fines del siglo XIX y de principios del siglo XX y la misma marginalidad de los negros en las investigaciones académicas ecuatorianas. Esta última contrasta excepcionalmente con la abundancia de investigaciones sobre poblaciones indígenas. Haré aquí dos breves ilustraciones con textos escritos por investigadores hacia los cuales, a pesar del presente comentario, tengo mucho respeto.

En *Los Mitos de la Ecuatorianidad*, Erika Silva (1995) nunca menciona la existencia de negros dentro del territorio ecuatoriano. Además, ignora la cuestión y la significación de su invisibilidad en estos mitos de la ‘identidad ecuatoriana’. En un artículo titulado *La Cuestión de las Identidades en Quito*, Hernán Ibarra (1995) trata la historia de Quito dentro de la perspectiva de los procesos de identidad de sus poblaciones, en términos de las categorías étnicas de ‘blancos’, ‘blanco-mestizos’, ‘indígenas’, ‘cholos’, etc.

A través de un análisis muy interesante de sucesivas modas musicales, de la historia del itinerario de las fiestas de Quito, así como de varios textos literarios,





GENCIA LA ETNIA...  
CA LA BONDAD...  
FACILIDAD, en que...

En otros términos: Terro...  
piel blanca, los ojos azu...  
el cabello rubio no conf...  
ninguna superioridad INTE...  
LECTUAL, FISICA O MO...  
RAL, y el hecho de que en...  
Ecuadoriano, sean los...  
de piel blanca los que

...al burdo no ap...  
"lobo de indio", e...  
"vomos esorbio, no...  
de veces a los pande...  
de a época

...al negro de color...  
n padre, hay, antezar la...  
"negativa", sangre de todo m...  
cabin, de aquellos a quienes...  
mexicos la brillante civiliza...  
con percolombina mancha, es...  
guero que el apellido mestizo

...tenemos en el Ecuador...  
...estas regiones del mis...  
...por el crimen- violencia...  
...del tipo de las de Little...  
...ya con superadas, cruel...  
...des y severas como las de la...  
...frica Sudafricana, el país del...  
...apartheid, de la discrimina...  
...concedida a los últimos ex...  
...tremos, pero de cuando en...  
...estado en algunas provincias...  
...se más indios cual se fueren...  
...nuestro estremo...

...er 4 500 000 de ecuatoriano...  
...4 500 000 hombres unidos por...  
...el idioma, por la religión...  
...por la historia, por la gloria o...  
...por las viculaciones de las...  
...razas en fusión permanente.

...Que los mestros ecuatoria...  
...nos, que los sacerdotas, que...  
...los intelectuales, explican, a...  
...quienes necesitan saber...

Fotografías 2 y 3: Tomadas de un artículo sobre el censo de 1962, titulado "¿Cuántos Somos y Quiénes Somos?" (No. 68, enero de 1963: 71-73). La fotografía 2, contrasta con la fotografía 3 por el hecho de que los "mestizos geniales" sí tienen nombres cuando los "tipos étnicos de la población ecuatoriana" (para el periodista esto quiere decir "no-mestizo y no genial") no tienen

## Carácter negativo de 'lo negro' - en general- en Vistazo

Varias representaciones de 'lo negro' en las páginas de Vistazo no tienen especificaciones étnicas precisas. No se refieren a negros particulares como afro-esmeraldeños, afro-choteños, afro-brasileños, yorubas, etc. Estas imágenes funcionan simplemente como si estuvieran pidiendo al lector acordarse del significante 'negro' que está profundamente enterrado dentro del inconsciente colectivo (blanco y blanco-mestizo) ecuatoriano y, más allá de ello, en el inconsciente colectivo occidental. Son imágenes fundamentalmente estereotipadas y altamente negativas. Algunas aparecen bajo la forma de chistes. Uno de estos, por ejemplo, marca a los negros como seres estúpidos. Representa a una pareja de negros que se encuentran en la obscuridad. Se puede adivinar que son negros por los estereotipos de los rasgos de sus caras: grandes ojos blancos, grandes dientes, labios enormes. El hombre dice a la mujer: "¡Nos cortaron la luz! ¡Al fin podremos hacer nuestros ahorros!!" (Nº66, noviembre de 1962:98). Otro chiste representa a cinco negros vestidos solo con un pañuelo alrededor de la cintura. Están sentados alrededor de una mesa en la cual se encuentra un hombre blanco, cocinado... Uno de los

negros tiene una Biblia en las manos y dice: "Gracias, Señor por habernos permitido traer a esta mesa... el pan de cada día. Amén" (N°82, julio de 1972:138). En otro chiste, lo negro evoca a la farra incontrolada, a la pereza, a la sensualidad 'natural', a los ritmos musicales, etc. Un hombre blanco, quién está en la playa con su esposa, se levanta y dice, rodeado por negros con sombreros de paja e instrumentos musicales: "¡Inés! No sé lo que pensarás; pero yo no vuelvo a casa..." (N°125, octubre de 1967:138), como si hubiera decidido abandonar el estrés de la vida moderna por la vida fácil de los negros gozadores.



Fotografía 4: Julio de 1972. No. 82: p. 138. La leyenda dice: "Gracias, señor por habernos permitido traer a esta mesa... el pan de cada día. Amén."

Otras representaciones de negros sin indicaciones étnicas son hechas en artículos que tienen por objetivo tratar a la humanidad de manera relativamente abstracta, en un ámbito geográfico global. Uno de estos, titulado *Muerte prematura de la humanidad* (octubre de 1974:53), discute las tesis de Malthus y evoca a los negros como constituyendo un problema social permanente: no saben cómo cuidarse; siempre necesitan ayuda de algún tipo; hacen niños como conejos; etc. En pocas palabras, no nos -esto es un 'nosotros' blanco o blanco-mestizo, por supuesto- dejan en paz. El contenido del artículo podría ser resumido en la siguiente cita, que fue publicada debajo del subtítulo *¿Quiénes perecerán primero?*: "En esta muerte colectiva, avanzando inexorable, inicialmente perecerán las gentes de escasos recursos, los hogares pobres. Morirán primero las mayorías desposeídas...". La fotografía que acompaña al artículo presenta a un niño negro, extremadamente flaco, con la mano derecha tendida como para pedir limosna.

Otro artículo, titulado *¿Desaparecerá la raza blanca?* (Junio 06, 1978:82-84), contradice la argumentación del artículo anterior. Sugiere que dentro de pocas décadas, las razas negra y amarilla dominarán la población humana mundial. Comentando sobre datos demográficos y también sobre la crisis petrolera contemporánea (fines de los años '70), el periodista escribe:

Por consiguiente, es posible prever con un elevado nivel de certidumbre, que la crisis actual y próxima de la energía tendrá no solamente un efecto sobre la civilización industrial, sino sobre la distribución de las poblaciones y de las razas humanas. La especie humana cambiará de color. Los blancos, que jamás estuvieron en mayoría, se volverán una pequeña, luego una muy pequeña minoría... La especie humana cambiará de piel.

Luego, en el mismo artículo, el periodista añade con gran optimismo -utilizando el término obviamente negativo de 'inflación'-: "Pero la proporción de las poblaciones y de las razas estará finalmente -después de una fase de inflación amarilla, o morena, o negra- próxima de la proporción actual." Estas pocas referencias fueron escogidas entre muchas otras. Ellas anuncian los temas muy repetidos y 'tejidos' dentro de las representaciones de negros en las cuatro categorías con las cuales estoy trabajando.

## Representaciones de Africa y africanos

Africa es definitivamente un lugar firmemente marcado como negativo en las páginas de Vistazo. Es un lugar en donde ocurren desorden político y golpes de estado. Es un lugar en donde se encuentra un número impresionante de tiranos. El



Africa de Vistazo parece ser un continente donde los líderes políticos, mucho más que en cualquier otra parte, y por lo tanto mucho más que en América Latina, no tienen ninguna consideración para sus pueblos. Es un lugar donde, para usar el vocabulario evolucionista de Vistazo, la vida salvaje y cultos extraños todavía ocurren. Es un lugar de hambrunas y otras calamidades. En pocas palabras, el Africa de Vistazo es caracterizado por la irresponsabilidad: los africanos no son nada más que niños inmaduros.

No he encontrado, en cuanto al período que cubre a los años entre 1957 y 1991, ni un artículo que presente a Africa de manera positiva. De los 61 artículos sobre Africa publicados entre 1957 y 1991, más de 50 se refieren a algún tipo de desorden político: guerra de independencia, golpes de estado, excesos de tiranuelos, masacres políticas, etc. Uno de estos artículos, publicado en el número de enero de 1965, relata la guerra civil en la República del Congo-Leopoldville. El periodista escribe: "Una lucha salvaje se desarrolló en las calles de la bella ciudad (colonial), tropas del gobierno legal avanzaban por las desiertas avenidas sembradas de muertos, moscas y autos volcados, guerreros semi-salvajes de Soumialot [the rebel leader], entonando cantos rituales y fórmulas de magia negra, se lanzaron al contraataque apoyados por fuego graneado de ametralladoras y fusiles automáticos chinos." Se necesita enfatizar aquí el hecho de que solo los rebeldes son 'racializados'. Además, el periodista se refiere a ellos con todos los adjetivos -negativos- atribuidos a 'lo negro' o 'lo africano': 'guerreros' no 'soldados', 'semi-salvajes' y 'magia negra'. Adicionalmente, el origen de los fusiles automáticos es satanizado también: son fusiles 'chinos', lo que era muy malo en estos tiempos de Guerra Fría. No es posible entrar aquí en los detalles de esta guerra civil. Pero ya se puede indicar que los soldados del llamado 'gobierno legal' -en realidad era un gobierno de marionetas manipulado por varios gobiernos occidentales, dentro de un contexto claramente neo-colonialista- tal vez no estaban luchando por el lado del 'bien' como lo sugiere el periodista.

Antes de la mitad de los años '60, casi no hubo reportajes sobre Africa. Después de esta fecha su presencia limitada en la revista está marcada por catástrofes. Una variedad de artículos, desde la segunda mitad de los años '60 hasta los '80 se refiere a la sangrienta secesión de la región de Biafra en Nigeria, a las atrocidades del dictador Idi Amin Dada, quien fue muy visible; y fue notable en los números de Vistazo de los años '70<sup>6</sup>, las 'payasadas' de otro dictador: el Mariscal Bokassa de la República Centro-Africana, etc. Muchas de las expresiones uti-

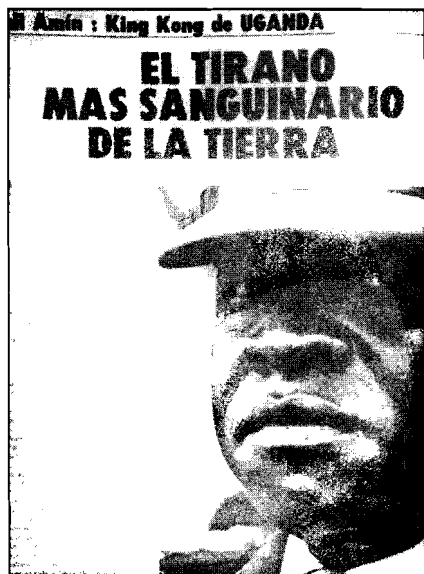
---

6 En la historia de Vistazo, más de 10 artículos fueron dedicados al dictador Idi Amin Dada, como si él fuera un emblema, una buena ilustración de lo que es Africa.

lizadas por los periodistas reportando estos eventos traicionan sus interpretaciones racistas y esencialistas. *Africa Ruge* dice el título de un artículo sobre una masacre política en Rodhesia: en vez de culpar a los autores del hecho deplorable, culpan a la llamada 'raza africana' entera. *Africa: corazón del SIDA* (27 de marzo de 1987: 60) dice otro, sugiriendo de cierta manera que estos negros salvajes y africanos son responsables por este nuevo mal.

En un artículo sobre Africa del Sur de principios de los '80 (febrero de 1981: 58-63), los negros africanos son identificados como gente tradicional, retrasada y exótica, cuando, al contrario, los blancos sudafricanos son claramente asociados con la modernidad, la vida urbana, los edificios altos, la civilización, etc.

En este artículo, se presenta a mujeres negras africanas con senos desnudos, de pie o en cuatro patas en una página, cuando en otra página del mismo artículo está la fotografía de una mujer blanca de la cual se ve solamente la cara: tiene lentes y mira hacia el cielo. El divulgar o esconder el cuerpo femenino tiene mucho que ver con la distinción -muy importante en América Latina- entre los conceptos de 'mujer' (usualmente más oscura de piel sino negra, asociada con vulgaridad, falta de educación, de acceso sexual fácil, etc.) por un lado; y 'señora' (blanca o de piel más clara, respetable, casada, cultivada, etc.) por el otro. (Ver también a Melhuus 1996). Al respecto, un artículo de los años '70 (N°194, julio de 1973:80-82) presenta a bailarinas africanas, de Senegal, con el busto descubierto. Un subtítulo en el artículo dice "Nadie ha criticado que las bailarinas actúen con el busto descubierto". Las fotografías fueron tomadas durante una gira que el Ballet Nacional de Senegal hizo en Guayaquil. En aquella época, ningún cuerpo de mujer blanca había sido aún expuesto de esta manera en Vistazo.



Fotografía 5: La fascinación de Vistazo para los dictadores africanos. Idi Amin Dada en el número de abril de 1977: p.38



Fotografía 6: Otro dictador africano que tuvo mucha cobertura en Vistazo: Jean Bédel Bokassa de la República Centro-Africana (20 de enero de 1978: p. 31)



Fotografía 7: Tomada de un artículo sobre la guerra civil en Zimbabue (ex-Rodhesia) (junio de 1977: p. 72-73).



Fotografía 8: Tomada de un artículo sobre Africa del Sur (febrero de 1981: p. 58-59)



Fotografía 9: Bailarinas del Ballet Nacional de Senegal (No. 194, julio de 1973: p. 80-81).



Fotografía 10: Número del 27 de marzo de 1987: p. 60.

## Representaciones de afro-ecuatorianos

Una de las constantes más importantes en los artículos de Vistazo con representaciones de gente afro-ecuatoriana es, sin lugar a duda, la diferencia en el tono de voz del periodista cuando habla -en los textos escritos y/o a través del material visual- sobre negros de zona rural (Provincias de Esmeraldas, Imbabura, Carchi, y particularmente el Valle del Chota) y sobre negros de zona urbana (principalmente Guayaquil y Quito). Los negros aparecen como fuera de su lugar 'natural' en la zona urbana, donde son fundamentalmente 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.

Los negros rurales son representados como si estuvieran viviendo en un sitio reservado, más cerca de la naturaleza, su 'sitio social natural', como dice Stuart Hall. Se los ve muchas veces como las víctimas de calamidades naturales y otros problemas de salud. Imágenes simplemente positivas de negros ecuatorianos son muy raras en la historia de Vistazo.

En algunos casos limitados, aparecen en la revista como héroes nacionales y atletas que ganan medallas y otros títulos durante eventos deportivos internacionales. La mayor figura que jugó este papel fue seguramente Alberto Spencer, en los años 1950 y 1960. Más tarde, se ve a Lupo Quiñónez, Liliana Chalá, y un sinnúmero de otros. La mención de deportistas afro-ecuatorianos siempre viene acompañada de un adjetivo como 'negro', 'moreno', 'de ébano', etc. Esto denota el malestar de los periodistas blancos y blanco-mestizos, así como de los editores de la revista, para quienes es imposible no 'racializar' a un individuo negro cuando se le ve en una fotografía, como si el color de su piel no pudiera ir sin ser mencionado. Por supuesto, los deportistas que no son negros jamás son 'racializados': el color de sus pieles es considerado 'normal'... Es así que tenemos, a Liliana Chalá, "la negra de oro" (19 de diciembre de 1986: 87-88); "el negro Italo Estupiñán", quién también es llamado "el gato salvaje" (7 de abril de 1978: 92-95); o en otro registro "el chino negro", para referirse a Jaime Hurtado.

Las imágenes negativas de afro-ecuatorianos tienden a ser de hombres más que de mujeres. Las imágenes de mujeres afro-ecuatorianas usualmente vienen asociadas con algún aspecto 'menos negativo', aún si ello consiste en la manipulación de ellas y sus cuerpos como una encarnación del mito de la Venus negra, objeto sexual por excelencia. Esto ocurre, raras veces, principalmente en representaciones en contextos rurales al final de los '70 y en los años '80. Hay que esperar la segunda mitad de los años '90 para ver a mujeres negras ocupar una posición de mujer deseable en el contexto urbano. Y aún en este caso -Fernanda Sta-

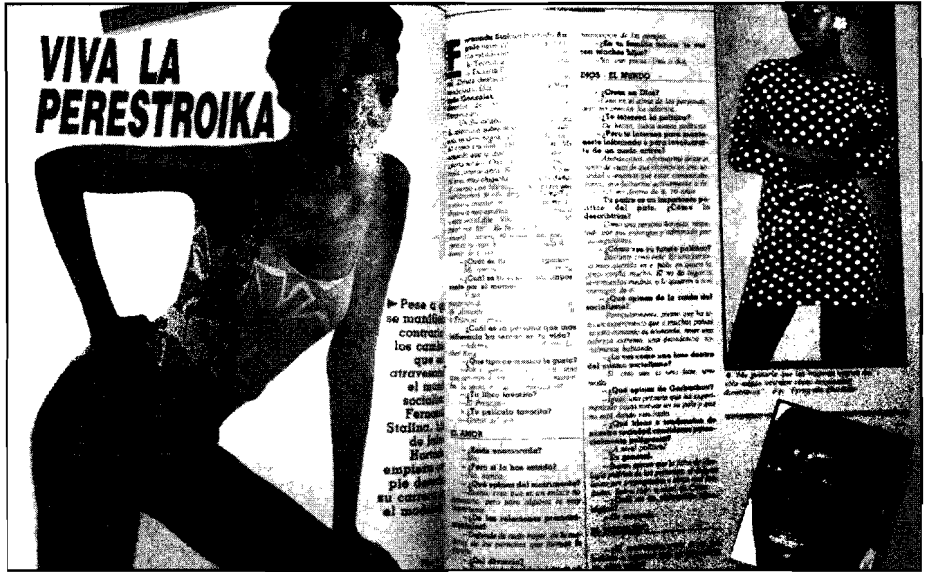
lina Hurtado, la hija de Jaime Hurtado (18 de julio de 1991: 38-40) y Mónica Chalá (16 de noviembre de 1995)- esta visibilidad es criticada por muchos ciudadanos blancos y blanco-mestizos (ver Rahier 1998).



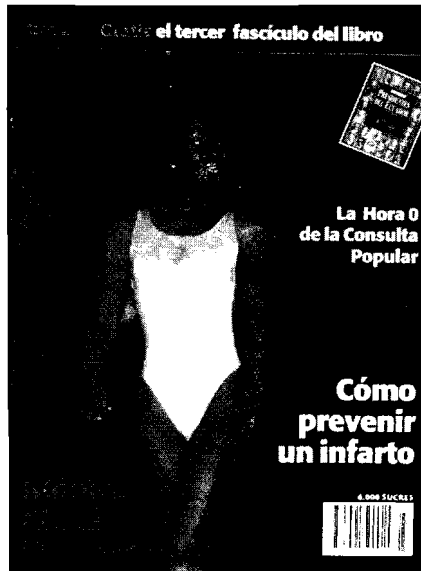
Fotografía 11: Tomada de una serie de 3 fotografías con 2 mujeres negras esmeraldeñas posando en la playa de Las Palmas, en la ciudad de Esmeraldas. Las tres fotografías son acompañadas de un texto muy breve: el objetivo principal es mostrarlas a ellas.



Fotografía 12: Representación caricatural de una mujer negra en una publicidad para llantas. Esta publicidad era muy común en los años 1970 en Vistazo. En muchas ocasiones, al contrario del contenido de la presente fotografía, las llantas son llamadas "negras" en los textos de estas publicidades. Estas publicidades constituyen una de las pocas representaciones de mujeres negras en contexto urbano en Vistazo antes del inicio de los años 1990.



Fotografía 13. Tomada de un artículo sobre Fernanda Stalina Hurtado, la hija de Jaime Hurtado (18 de julio de 1991: 38-39).



Fotografía 14: Mónica Chalá en la portada del número 678, del 16 de noviembre de 1995.

Las representaciones de afro-ecuatorianos como peligrosos criminales son abundantes y empezaron desde los primeros números de la revista. En 1958, un artículo titulado *En las garras de la hierba maldita* (julio de 1958: 47-48, 85) marca el inicio de esta larga historia de denigración 'racial' o étnica. Las dos ilustraciones de marihuaneros son hombres negros. Uno de ellos se llama Santos Benigno Blackman Morales. El periodista escribe acerca de él: "Santos Benigno Blackman Morales', tiene una contradicción en sus nombres. En efecto: no debe ser muy benigno ni muy santo cuando está donde está. Y eso de Blackman le viene al pelo: su color es 'pura raza'. Africa ruge."

El mes siguiente (agosto de 1958: 4-6, 71), otro artículo continúa la saga: "5000 ladrones en Guayaquil": está acompañado por la fotografía de tres hombres negros en la cárcel. Al año siguiente, un artículo demuestra que esta imagen negativa del negro está tan enraizada en el inconsciente colectivo blanco y blanco-mestizo que es utilizada para interpretar un evento histórico que ocurrió en el siglo XVI en lo que hoy se llama 'Provincia de Esmeraldas'. El artículo tiene por título *El negro quien fue rey de Esmeraldas* (octubre de 1959: 72-74). El subtítulo principal dice: "De cómo los negros llegaron al Ecuador. Un rey sanguinario de las selvas. España actúa diplomáticamente". El texto que sigue relata, de una manera distorsionada la historia del grupo de Sebastián Alonso de Illescas y de Antón, en el siglo XVI, que fue salvada del olvido en la crónica del padre Miguel Cabello Balboa (ver Cabello Balboa 1965; Phelan 1967; Rueda Novoa 1990; 1992).

Es interesante notar que el periodista jamás cuestiona la institución de la esclavitud, su inhumanidad, etc. Al contrario, parece que está preocupado por pintar a estos negros como salvajes que se escaparon de su condición 'normal' o 'natural' de esclavos, que son sanguinarios, que actuaron como bestias y eso particularmente -dice el periodista en un impulso paternalista- con los grupos indígenas que ocupaban la zona donde llegaron. El periodista revisa la historia para reforzar el estereotipo del negro delincuente. En ningún momento quiere celebrar la valía de estos seres humanos que se rebelaron en contra de sus opresores para recuperar su dignidad y libertad. El dibujo que acompaña al artículo sugiere la intención del periodista y del redactor: se ve a un negro musculoso con un cuchillo en la mano, quién mató a un líder indígena que está en el piso, muerto... Debemos recordar que la llegada del grupo de Sebastián Alonso de Illescas dio el inicio a lo que los historiadores llamaron "la República de Zambos".





Fotografía 15: Tomada de un artículo sobre la llegada del grupo de Sebastián Alonso de Illescas en Esmeraldas (número de octubre de 1959: p. 72-73)

Los ejemplos de este tipo de representaciones siguen a lo largo de la historia de la revista. En 1961, la bestialidad de un prisionero negro está enfatizada por la presencia, al lado de su fotografía, de la siguiente leyenda: “¡Si salgo vuelvo a matar!” (Julio de 1961: 53-54). Esta historia de denigración entusiasta de los hombres negros, que cuando no los presenta como delincuentes ‘naturales’ o animales salvajes que no pueden controlar sus impulsos, los presenta como otro tipo de problema social: madres adolescentes, pobres sin educación, ‘hombres ratas’, etc., llega hasta el presente. En el año 1997, Vistazo festejó sus 40 años de existencia con un número especial. En este número presenta entrevistas a varias personas que cumplieron 40 años de edad en el año 1997. Así uno puede leer entrevistas de un policía, de un médico, de un abogado, de una secretaria, de un pescador, etc. En la página 118 del N° 715 del 5 de junio de 1997, se presenta la entrevista y la fotografía de “El Delincuente”: un afro-esmeraldeño que lleva, dice la leyenda, 20 años en la delincuencia y 16 preso.



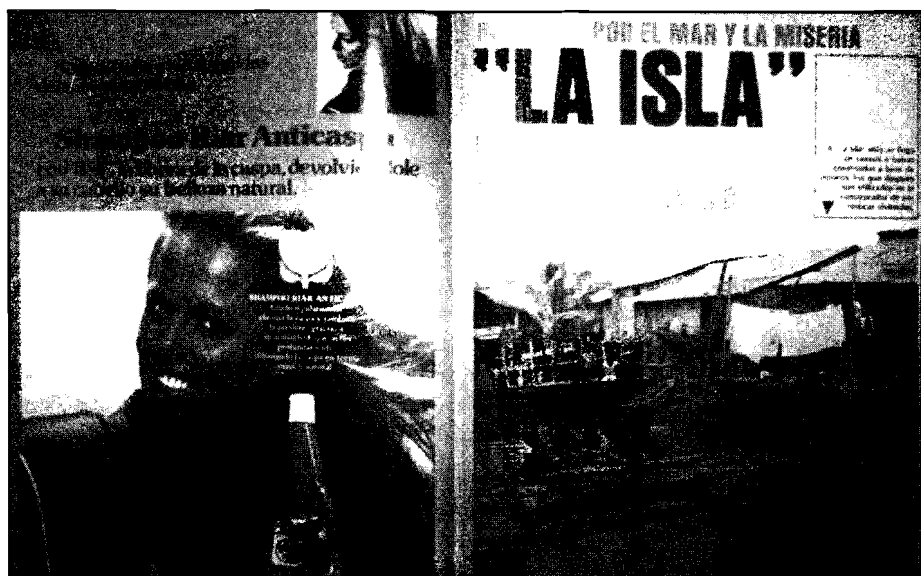
Fotografía 16: Tomada de un artículo sobre la delincuencia en Guayaquil (julio de 1961: p. 54).



Fotografía 17: Tomada de un artículo publicado en el número de septiembre de 1977: p. 124.



Fotografía 18. Tomada de un artículo publicado en el número del 22 de junio de 1984: p. 90-91



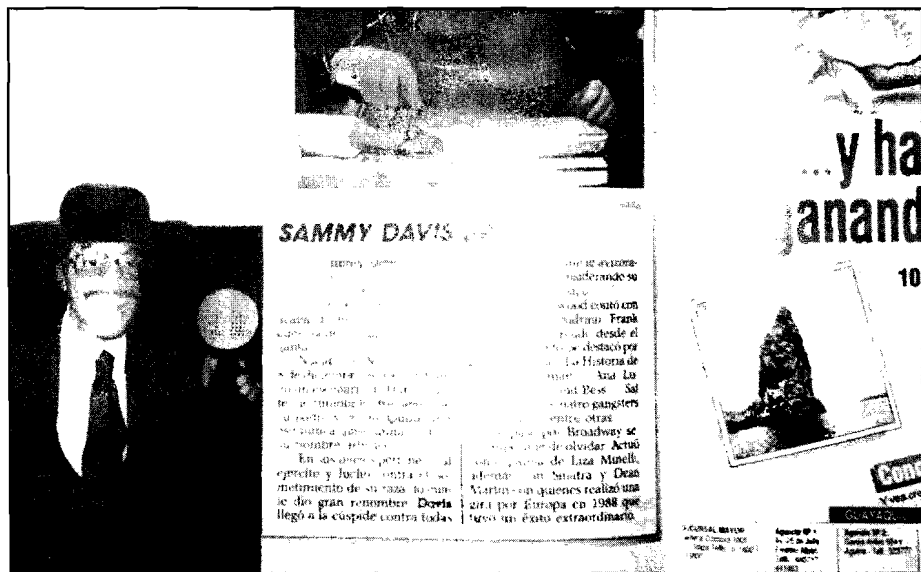
Fotografía 19: Interesante contraste entre el refinamiento urbano (blanco) por un lado, y la miseria negra del barrio pobre llamado "la Isla Piedad" en la ciudad de Esmeraldas. (4 de julio de 1980: 22-23).

## Representaciones de negros norteamericanos

Los negros norteamericanos, al contrario de los negros afro-ecuatorianos, no son representados como delincuentes. Es decir que si de vez en cuando se hace referencia a la delincuencia cuando se escribe sobre ellos, esta no aparece como su primera característica. Dentro de la lógica de lo que llamo el “orden ‘racial’/espacial”, los negros norteamericanos están mucho más asociados a la civilización occidental que los demás. Por lo tanto, se les considera, en las páginas de Vistazo, así como en las calles y en las mentes del Ecuador, de una manera mucho menos negativa, y en ciertos casos casi positiva. Pueden hasta ser pintados como un pueblo que lucha, con muy buenas razones, en contra de injusticias inhumanas, en contra de una situación racista que es el producto de una larga historia de discriminación basada en el color de la piel y el origen africano. Esta última representación es hecha sobre todo en los números de la revista de los años 1960 y 1970, cuando ocurrían los eventos, ahora famosos, de las manifestaciones para la obtención de una legislación que aseguraría los ‘derechos civiles’ para todos los ciudadanos, de cualquier raza.

Es interesante notar aquí que cuando los periodistas y editores de Vistazo tienen la habilidad, sensibilidad y clarividencia para no solamente reportar sino también condenar el racismo de la sociedad estadounidense, quedan totalmente ciegos frente a los procesos clara y dolorosamente racistas, así como frente a las prácticas discriminatorias en contra de las poblaciones negras ecuatorianas desde los inicios de la Colonia. El racismo es algo que se encuentra ‘fuera’, no dentro del espacio nacional. Los afro-ecuatorianos son fundamentalmente delincuentes urbanos o pequeños agricultores que no saben cómo superarse en zonas rurales. Nada más. El racismo es un mal que existe solo en el exterior.

Una representación de los negros estadounidenses muy común en Vistazo es la que consiste en caracterizarlos como importantes deportistas, atletas y artistas de renombre mundial. Cuando hasta el final de los años ‘70 la presencia de imágenes de negros norteamericanos en Vistazo era muy limitada, a pesar de los reportajes sobre los eventos de los derechos civiles, en los ‘80 su presencia aumenta considerablemente, a través de la cobertura de los éxitos de Michael Jackson y sus hermanos y hermanas; el Cosby show; la salida en la televisión de “Roots”, escrito por Alex Haley; el actor negro de “Misión Imposible”; etc. En estos artículos, se puede observar la sorpresa y fascinación de los periodistas de Vistazo con el éxito económico de estos artistas negros de EE.UU. Varios artículos cortos, acompañados de fotografías son titulados: “Los negros más ricos del mundo...”, o “Negros millonarios”, etc. expresando cuán sorprendentes han sido estas imágenes desde una perspectiva ecuatoriana.



Fotografía 20: Uno de los varios artículos dedicados a Sammy Davis Jr. en los años 1970.



Fotografía 21: "Los negros más ricos de América"; uno de los numerosos artículos con este tema en los años 1980.

## El resto de la diáspora africana

Representaciones de negros que no sean de afro-ecuatorianos, de africanos, o de negros norteamericanos son relativamente raras a lo largo de la historia de Vistazo. Las pocas que he podido encontrar en el período indicado apuntan principalmente a poblaciones afro-caribeñas y a Brasil. Mucho más que para los negros de las otras categorías, y si se hace excepción de la República de Haití -ver a continuación- y de los numerosos artículos sobre Pelé -el rey brasileño del fútbol-, las representaciones de deseables mujeres negras son aquí dominantes, y eso desde los primeros años de la revista<sup>7</sup>. Sin embargo, sobre todo en cuanto a poblaciones caribeñas, estas representaciones también son marcadas con constantes referencias al África salvaje, con sus rituales misteriosos y extraños, que definitivamente los marcan como exóticos. En 1958, un artículo titulado *Calipso en Guayaquil* (N°16, septiembre de 1958:71) está acompañado por dos fotografías: en la primera se puede ver, en su centro, una atractiva mujer negra bailando con las piernas descubiertas y moviendo la cintura sensualmente entre dos hombres negros, de rodillas, que abren los brazos como para proclamar y celebrar su belleza. En la segunda, se ve a tres hombres negros vestidos con nada más que pedazos de tela en la cintura imitando la piel de tigre, bailando con lanzas en las manos. El periodista, quién es corresponsal viajero para Vistazo en Lima, escribe:

Vi a los negros del “Calipso de Trinidad” aquí en Lima debutar en el mejor teatro de la ciudad, el “City Hall”, y luego volví a aplaudirlos en “Embassy”, la mejor boite de Lima. Son soberbios: quise entrevistarlos para Vistazo y con un intérprete, ya que sólo hablan inglés, además de su dialecto interiorano, el que me transportaba a mis años jóvenes en que me emocionaban las películas de Tarzán, rodeado de negros y más negros, logré una corta charla con ellos. El que hace de líder me dijo: “Nuestro espectáculo es nacido como una respuesta a la prohibición policial inglesa contra nuestras tradicionales bandas africanas. Despertamos curiosidad y hacemos ver nuestro folklore, creo que demasiado crudamente”.

Otro artículo, titulado *Con el diablo en el cuerpo* (N°443, 7 de febrero de 1986: 42-44), refuerza esta imagen de la mujer afro-caribeña como mujer caliente, capaz de las más extravagantes habilidades sexuales: la fotografía principal del artículo ocupa una página entera y muestra una mujer negra de frente que baila fro-

---

7 La cuestión de género y raza en Vistazo merece un estudio mucho más detallado de lo que estoy haciendo aquí.

tando su trasero contra la pelvis de su compañero bailarín, que podemos ver bailando detrás de ella. La fotografía fue tomada durante un carnaval en Trinidad. Entre otros artículos y fotografías que van en la misma dirección, se puede también hacer referencia a un texto publicado el 5 de septiembre de 1986: 83-85, que está dedicado a Miss Brasil 1986. A veces, el periodista la llama “la bella mulata”. Otras veces utiliza frases dramáticas como “el sueño de la cenicienta negra”. Muchas de las fotografías la muestran en traje de baño. La última foto viene con la leyenda: “Gesto de ensoñación, magia y pasiones desbordadas. Miss Brasil es un poema del mulataje”.



Fotografía 22: Tomada de un artículo titulado “El nuevo Pelé” (24 de noviembre de 1978: p. 57).



Fotografía 23: Tomada del número 443, del 7 de febrero de 1986: p. 42-43.

No podría terminar esta sección sin comentar sobre dos fotografías que me sorprendieron por ser únicas dentro del conjunto que he recopilado. La primera fue tomada en Brasil durante el carnaval de febrero de 1959 y publicada en el número 22, del mes de marzo del mismo año. Acompaña a un artículo sobre el carnaval en Río que relata varios eventos, entre los cuales está la tentativa de un grupo de admiradores por desnudar a Jayne Mansfield. En esta fotografía se puede ver a un hombre negro besando en la boca a una mujer blanca o blanca-mestiza, quien con algo de ternura le responde con afecto acariciándole el torso. Esta fotografía cae, por supuesto, dentro del marco de la reputación del carnaval de Río, momento liminal en el cual puede pasar cualquier cosa. Sin lugar a dudas, es por la sensación que crea en la sociedad ecuatoriana de la época, que fue escogida por el periodista y los editores de la revista. La leyenda impresa debajo de la fotografía dice: "Un ejemplo para el pueblo de Little Rock -en EE.UU, donde acababa de ocurrir un evento racista-, aquí un "PRIETO" (negro) besa a una linda "Sarota" (chica). La alegría de los cariocas, los hace olvidar toda clase de prejuicios..." La situación inversa, es decir de un hombre blanco o blanco-mestizo besando a



una mujer negra, sería seguramente menos sensacional. La historia de relaciones raciales en contextos coloniales y neocoloniales en las Américas, así como en Africa, esta llena de tales casos que expresan nada más que el poder de las elites socio-económicas y políticas. Para continuar con el tema, la segunda fotografía sigue el orden 'natural' de las cosas y, por lo tanto, es menos subversiva que la precedente: representa a un hombre blanco y vestido -un sacerdote anglicano- dominando, al menos con la mirada, a una mujer negra desnuda que apenas tiene un pedacito de tela sobre los muslos. El lector la puede ver de espaldas con el trasero descubierto. El artículo está titulado: "El sacerdote que pinta desnudos" y cuenta la historia de un sacerdote anglicano que tiene pasión por pintar mujeres desnudas.



Fotografía 24: Tomada de un artículo publicado en el número 22, de febrero de 1959: p.5.



Fotografía 25: "El sacerdote que pinta desnudos" (número del 3 de octubre de 1980: 76).

En esta categoría de artículos y fotografías sobre el 'resto de la diáspora africana', se destacan las referencias sobre Haití. Haití está fundamentalmente representada de manera muy negativa en *Vistazo*. Al igual que la fascinación que la revista ha tenido con los dictadores africanos Idi Amin Dada y Jean Bédel Bokassa, la dictadura de los Duvaliers inspiró 7 artículos en la revista. Cada uno de ellos enfatiza los aspectos sanguinarios de los regímenes de Papa y Baby Doc, y sus gastos extravagantes frente a la pobreza del pueblo haitiano. En esto, la imagen de Haití hace un paralelo casi idéntico con la imagen de África. Particularmente cuando se toman en consideración los reportajes sobre las tradiciones religiosas de la isla: el vudú. Este último no está representado como una religión respetable como otras, con una cosmovisión propia, un sistema de rituales específicos, un panteón, una jerarquía religiosa, etc. sino como una práctica salvaje de magia negra. Este prejuicio o imagen estereotipada no está limitado, por supuesto, al Ecuador. Varios artículos tienen títulos dramáticos que denotan esta visión negativa del vudú, y de la población de Haití: "El país de los muertos que caminan" (N° 137, octubre de 1968: 49-52); "Los vampiros humanos de Haití" (N°162, noviembre de 1970: 88-92); "Duvalier: fin de un imperio de sangre" (8 de febrero de 1985: 14-17), en el cual se encuentra el subtítulo "'Papa Doc' Duvalier inició hace 28 años en Haití, una dictadura basada en el terror y la magia negra..."



Fotografía 26: Tomada de un artículo publicado en el número 162 de noviembre de 1970: p 88-89.



Fotografía 27: Tomada de un artículo del número 169 de junio de 1971: p. 116-117.

## Conclusiones

Al igual de lo que se puede encontrar profundamente anclado dentro del inconsciente colectivo blanco y blanco-mestizo ecuatoriano, representaciones de la gente negra han sido construidas en Vistazo, a lo largo de su historia, como para ubicarles de una manera definitiva como seres marginales en cuanto a lo que se entiende por 'civilización', 'nación', y 'cultura nacional'. Entre las varias categorías de negros que se encuentran en Vistazo y con las cuales he trabajado, se observa que los afro-ecuatorianos son representados como los más negativos de todos, después de los africanos: no son ricos y civilizados o artistas de reputación internacional como los gringos negros; no son sensual y sexualmente tan atractivos -antes de los '90- como los negros, o más bien las negras caribeñas y brasileñas.

Cuando se encuentran en sus zonas rurales - Provincia de Esmeraldas y Valle del Chota-, son pintados como casi africanos (ver por ejemplo el artículo "Un rincón de Africa en los Andes" en el Vistazo de junio 22, de 1984: 90-96), con todo lo que eso conlleva de negativo. En la zona urbana, en cambio, se vuelven peligrosos, salvajes y sanguinarios delincuentes, parecidos a los africanos, pero en el aspecto del significado que evoca la violencia ("Africa Ruge"). En fin, las representaciones de afro-ecuatorianos los marcan como seres marginales al proyecto nacional de las elites ecuatorianas. Esta marginalidad no es el resultado del relativo número de negros con que cuenta el Ecuador, como fue asegurado en varias ocasiones por intelectuales y hombres políticos blancos y blanco-mestizos. Esta marginalidad es la expresión del hecho de que la gente negra juega el papel de 'último otro' dentro de los imaginarios de identidad nacional.

En la lógica de la ideología hegemónica de identidad nacional que define a la 'ecuatorianidad', los negros constituyen lo que uno (blanco y blanco-mestizo) no quiere ser. El ser negro es definido como lo contrario de 'lo civilizado'. Los negros no pueden encarnar aquello que se proclama como los ideales de la nacionalidad. Juegan el papel de 'otro' tanto dentro de los límites nacionales como fuera de ellos. Ni siquiera son incluidos en los mitos de la ecuatorianidad cuando se habla de 'blanqueamiento'. Siendo este último, un proceso que lleva hacia la 'nacionalidad' -imaginada por las elites- reservada para los indígenas. Esta cualidad negativa de 'último otro' es reproducida por muchos intelectuales ecuatorianos blancos y blanco-mestizos para quienes ni siquiera vale la pena incluirlos en sus investigaciones y otras preocupaciones. Esta marginalidad de los negros ecuatorianos de hoy no es nada más que la continuación de una larga historia de discriminación que empezó durante la Colonia y que fue no solamente reproducida sino reforzada, durante décadas, a través de los diversos medios de comunicación, y en el 'sentido común nacional'.

## Referencias bibliográficas

Anderson, Benedict

1991 [1993] *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Arocha, Jaime

1998 Inclusion of Afro-Colombians: Unreachable National Goal? *Latin American Perspectives* 25, Number 3(100):70-89.

Asad, Talal

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Benítez Vinueza, Leopoldo

1950 *Ecuador: drama y paradoja*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cabello Balboa, Miguel

1965 *Obras*. Quito: Editora Ecuatoriana.

Ching, Barbara and Gerald W. Creed, ed.

1997 *Knowing Your Place. Rural Identity and Cultural Hierarchy*. New York: Routledge.

Clark, Kim

1998a Race, 'Culture,' and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorian Nation, 1930-1950. *Journal of Historical Sociology* 11(2, June):185-211.

1998b Racial Ideologies and the Quest for National Development: Debating the Agrarian Problem in Ecuador (1930-50). *Journal of Latin American Studies* 30:373-393.

Connor, Walker

1978 A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a... *Ethnic and Racial Studies* 1(4):377-400.

1993 Beyond reason: the nature of the ethnonational bond. *Ethnic and Racial Studies* 16(3):373-389.

Deutsch, Karl

1966 *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Feld, Steven and Keith Basso, ed.

1996 *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

Ferguson, James

1992 The Country and the City on the Copperbelt. *Cultural Anthropology* 7(1):80-92.

Garcés, Víctor Gabriel

- 1986 (1933) Ensayo de Interpretación Histórico-Sociológica de las Nacionalidades en América. *En Teoría de la Cultura Nacional*. F. Tinajero, ed. Pp. 101-126, Vol. XXII. Quito, Ecuador: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.

Gellner, Ernest

- 1964 *Thought and Change*. London: Weidenfeld and Nicolson.  
1983 *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Gould, Jeffrey

- 1993 "ÁVana Ilusión!" The Highlands Indians and the Myth of Nicaragua Mes-tiza, 1880-1925. *Hispanic American Historical Review* 73(3):393-429.

Gupta, Akhil and James Ferguson

- 1992 Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7(1):6-23.

Hall, Stuart

- 1992 Race, Culture, and Communications: Looking Backward and Forward at Cultural Studies. *Rethinking Marxism* 5(1):10-18.

Ibarra, Hernán

- 1995 La Cuestión de las Identidades en Quito. *Región* (Cali) (n1/4 3-4, Agosto):3-19.

Kedourie, Elie

- 1992 *Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Malkki, Lisa

- 1992 National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology* 7(1):24-44.

McCallum, Cecilia

- 1996 Resisting Brazil: Perspectives on Local Nationalisms in Salvador da Bahia. *Ethnos* 61(3-4):207-229.

Moore, Robin

- 1997 *Nationalizing Blackness: Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

Muratorio, Blanca

- 1994 Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a Fines del Siglo XIX. En *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. B. Muratorio, ed. pp. 109-196. Quito, Ecuador: FLACSO- Sede Ecuador.

Needell, Jeffrey

- 1995 Identity, Race, Gender, and Modernity in the Origins of Gilberto Freyre's Oeuvre. *American Historical review* 100(1):51-77.

Pérez Guerrero, Alfredo

1922 La Tésis Social y la Raza India. *Revista de la Sociedad de Estudios Jurídicos*, Quito Año IV(28-32, enero-mayo):137-162.

Pérez-Torres, Rafael

1998 Chicano Ethnicity, Cultural Hybridity, and the Mestizo Voice. *American Literature* 70 (1, March):153-176.

Phelan, John Leddy

1967 *The Kingdom of Quito in the 17th Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*. Madison: University of Wisconsin Press.

Radcliffe, Sarah and Sallie Westwood

1996 *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*. London: Routledge.

Rahier, Jean Muteba

1998 Blackness, the "Racial"/Spatial order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-1996. *American Anthropologist* 100(2):421-430.

Rueda Novoa, Rocío

1990 *Zambaje y Autonomía: La Historia de Esmeraldas siglos XVI-XIX*. FLACSO-Universidad del Valle.

1992 La ruta a la Mar del Sur, Siglo XVIII. *Procesos* (Quito) Segundo Semestre(3)

Silva, Erika

1995 *Los mitos de la ecuatorianidad. Ensayo sobre la identidad nacional*. Quito: Abya-Yala.

Smith, Anthony

1986 *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

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.

Triandafyllidou, Anna

1998 National identity and the 'other'. *Ethnic and Racial Studies* 21(4-July):593-612.

Wade, Peter

1993 *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

1998 Music, blackness and national identity: three moments in Colombian history. *Popular Music* 17(1):1-19.

Whitten, Norman, ed.

1981 *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana Chicago London: University of Illinois Press.

## La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de los indios serranos en el Ecuador (1920 a 1940)

Kim Clark<sup>1</sup>

En este artículo, de manera preliminar, examino cómo algunos científicos sociales ecuatorianos, entre las décadas de 1920 y 1940, concibieron las características que distinguían a los indios serranos de la población mestiza dominante. Durante el período liberal ecuatoriano (1895-1925), muchos de los estudios más importantes acerca de los indios fueron escritos por abogados y juristas. Sin embargo, a partir de la década de los 20, médicos de salud pública, antropólogos físicos y sociales, y sociólogos adoptan el tema (los indios también se convirtieron en un tema importante en la literatura y el arte ecuatorianos de este período).

Dentro de la gama de grupos subordinados que podrían ser considerados, aquí me referiré a los indios de la Sierra más que a los indios no serranos, los negros o los mestizos, porque los primeros fueron objeto de extensos estudios realizados por miembros de grupos dominantes.

Antes del censo de 1950, se consideraba que los indios conformaban al menos el 50 por ciento de la población nacional, y que constituían el más importante 'otro' en la construcción ideológica de la identidad de la sociedad dominante en el período analizado. Para Ecuador, el planteamiento general de Peter Wade resulta certero: los indios han cumplido un rol central en lo que él llama las estruc-

---

1 Agradecimientos: Este artículo analiza material de una investigación financiada por el Social Sciences and Humanities Research Council of Canada y la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, hacia los cuales tengo una deuda de gratitud. Muchas de las fuentes publicadas analizadas aquí fueron consultadas en la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, en Cotacollao, y agradezco al director y al personal de esta biblioteca por su asistencia. Agradezco mucho a Fernando Larrea por su traducción del artículo del inglés original y por los comentarios muy útiles al borrador de este artículo. A Emma Cervone por haber organizado el seminario en que fue presentado este artículo, que me dio la oportunidad de compartir estas ideas en un ambiente muy estimulante, y a Andrew Nelson por sus valiosos comentarios.



turas de alteridad en América Latina, más importante del que han cumplido los negros, lo que a lo largo del tiempo ha dado como resultado el prestar mucha mayor atención académica dedicada a los indígenas (Wade 1997:36-37). Dado que mi interés en este artículo es precisamente examinar la naturaleza de una parte de esa atención académica en un período específico en el Ecuador, limito mi consideración a algunas de las ideologías raciales desarrolladas alrededor de los indios de la Sierra.

Me enfoco especialmente en la producción intelectual de los estudiosos indigenistas<sup>2</sup>, quienes dedicaron mucho tiempo y energía al estudio de la población indígena, razón por la cual podemos asumir que tales estudiosos estaban sinceramente preocupados con los problemas que dicha población enfrentó. Como insistía el antropólogo físico Antonio Santiana, los verdaderos indigenistas no debían solamente glorificar el pasado imperial indígena, sino que también debían proveer retratos realistas del presente (Santiana 1948: 79-91). Para lo que, según el mismo autor, se requiere de un análisis honesto, tanto de las características negativas como de las positivas de la población indígena en el contexto de una comprensión de las condiciones históricas, sociales y políticas que condujeron a su presente situación. Así, Santiana aplaudió a los artistas de la escuela del realismo social pues, de acuerdo a él, contribuyeron, a través de descripciones visuales de las privaciones sufridas por los indígenas, al conocimiento público de las condiciones miserables en que vivían. En un pasaje que sugiere haber sido criticado por su énfasis, Santiana insiste en que él ha escrito acerca de la miserable situación de los indios no porque hubiera querido desvalorizarlos, sino porque está suficientemente comprometido con la población indígena como para llevar a cabo un análisis objetivo de su situación<sup>3</sup>.

El énfasis en hacer un análisis objetivo de los problemas que enfrentaban los indios ecuatorianos llevó a varios intentos de los indigenistas de medir y cuantificar las formas de la diferencia representadas por los indios. Precisamente por ese énfasis en cuantificar la diferencia, los indigenistas, en último término, contribuyeron a una noción racial de los indios: esto es, a una visión de los indios como un grupo racial separado, con características innatas y heredadas basadas en la biología. En realidad, los indigenistas bien pueden haber sido las principales

---

2 Este artículo forma parte de un proyecto más grande, todavía sin terminar, acerca de la posición de los indios en la identidad nacional y los modelos de incorporación nacional en Ecuador en la primera mitad de este siglo.

3 Ver también el argumento de Pablo Arturo Suárez, en *Contribución al Estudio de las Realidades entre las Clases Obreras y Campesinas*. Quito: Imp. de la Universidad Central, 1934.

guras en la construcción pública de esta imagen. Mientras sus oponentes produjeron vagas imágenes de degeneración indígena, los indigenistas fueron los que se dirigieron a las comunidades indígenas en los años 30 y 40 para realizar estudios científicos detallados de las condiciones biológicas, de nutrición, higiene y salud indígenas. Estos estudios apuntaban a refutar ciertos estereotipos acerca de los indios pero, paradójicamente, al hacerlo, reforzaron la categorización de los indios como un grupo racial separado.

En este análisis utilizo la discusión de Alan Knight acerca de las ideologías raciales para explorar la forma en que los indigenistas conceptualizaron a los indios ecuatorianos como un grupo racial. Knight sostiene que podemos identificar ideologías raciales no solo en modelos que se fundamentan en explicaciones fenotípicas o genéticas sino, en general, donde quiera que encontremos argumentos de que los grupos sociales tienen características “determinadas al nacer, y sujetas solo a largos y lentos procesos de cambio” (Knight 1990:92). Es importante el hecho de que esta definición se aplique igualmente a características negativas y positivas. Por esta razón, prefiero pensar en las nociones producidas por indigenistas como ‘ideologías raciales’ más que como ‘racismo’ *per se*, un término que tiende a poseer una connotación negativa exclusivamente. De hecho, muchas veces los estudiosos indigenistas sugirieron que los indios tenían características positivas que habían sido transferidas de generación en generación por medios biológicos; desde mi punto de vista, esto debería ser tomado como un argumento racial, aunque pueda no ser *racista*. Si bien, las vagas nociones de transmisión de rasgos a través de las generaciones puedan sugerir que los indigenistas se estaban refiriendo a rasgos étnicos más que raciales,<sup>4</sup> creo que es importante enfatizar que se referían a los indios como un grupo racial, y que la manera en que se entendía que las características indias eran heredadas fue de transmisión por medios biológicos, más que a través de un proceso de enculturación. Esto es, los indios ecuatorianos fueron vistos como caracterizados por profundas y fundamentales diferencias con respecto a la sociedad dominante y la esencia de su identidad fue biologizada por los indigenistas.

Muchos de los intelectuales indigenistas del Ecuador fueron influyentes, no solamente en círculos académicos, sino también en la vida política del país,<sup>5</sup> ocu-

---

4 Me ha ayudado aquí la discusión de Wade acerca de las varias formas en que la raza y la etnicidad han sido analizadas y entendidas en diferentes momentos históricos en América Latina (Wade, op.cit.)

5 Varios de los vocales o directores del Instituto Indigenista del Ecuador fueron ministros de gobierno en las décadas de los 30 y 40. El sociólogo, historiador y estudioso legal Luis Bossano fue Ministro de Relaciones Exteriores durante el gobierno de Enríquez (1938-39). Más a menudo, los

paron importantes posiciones tanto en la Sierra como en el ámbito nacional (y en algunos casos, internacional); no fueron, por tanto, figuras marginales en la vida intelectual y política del Ecuador<sup>6</sup>. Los indigenistas participaron de manera importante tanto en debates públicos acerca del papel y la posición de los indios en la sociedad nacional, como en dictar políticas dirigidas a incorporar plenamente

---

indigenistas ocuparon la posición de Ministro de Previsión Social y Trabajo: estos incluyeron a Carlos Andrade Marín en 1940-41, Leopoldo N. Chávez en 1942-43 y Alfredo Pérez Guerrero en 1948. Muchos sirvieron en varias otras posiciones elegidas o nombradas en el gobierno: Pío Jaramillo Alvarado fue un miembro del Consejo de Estado a principios de los años 30; Pablo Arturo Suárez fue Director General del Servicio de Sanidad Pública a fines de los años 20, y en 1937, fundó el Departamento Médico-Social en el Ministerio de Previsión Social y Trabajo; Carlos Andrade Marín fue Presidente del Concejo Municipal de Quito (1937-1939) y más tarde Alcalde de Quito (1955-1959), así como Director del Departamento Médico del Seguro Social (1945); Luis Bossano fue Presidente del Consejo Provincial de Pichincha (1948-1949); Miguel Angel Zambrano fue Director del Departamento Jurídico del Ministerio de Previsión Social (1940); Víctor Gabriel Garcés fue el representante del Ecuador ante la Oficina Internacional de Trabajo. Muchos de estos hombres también ocuparon importantes posiciones académicas: Bossano fue Profesor de Sociología y, por un tiempo, Decano de la Facultad de Jurisprudencia en la Universidad Central, así como Presidente del III Congreso Latinoamericano de Sociología, que se llevó a cabo en Quito; Reinaldo Murgueytio fue Director del primer Colegio Normal Rural; Antonio Santiana fue, primero, Profesor de Anatomía General y Descriptiva y Director del Instituto de Anatomía en la Universidad Central, y, después, Profesor de Etnología y Arqueología en la Universidad Central y Director del primer museo etnológico y arqueológico en Quito; Pablo Arturo Suárez fue Profesor de Higiene en la Universidad Central y, brevemente, su Rector a principios de los años 30; Víctor Gabriel Garcés enseñó sociología en la Universidad Central; Pío Jaramillo Alvarado impartió clases en la Universidad de Guayaquil. Ellos también ocuparon varias otras posiciones: Pío Jaramillo Alvarado fue el primer Presidente de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, mientras que Gonzalo Rubio Orbe, uno de los más jóvenes miembros de este grupo llegó a convertirse en Director del Instituto Indigenista Interamericano en México mucho más tarde, en 1971. Y Leopoldo Chávez, quien tuvo una trayectoria bastante diferente a la de los otros, estuvo activo en la Cámara de Comercio de Pichincha desde los años 30 en adelante y llegó a ser su Presidente en los años 50. En este artículo no considero el trabajo de todos los autores mencionados, sino que más bien examino un pequeño número de ejemplos relevantes, basados en una lectura más amplia de esta literatura.

- 6 En Perú, un elemento fundamental del indigenismo que emergió en Cuzco asociado con figuras tales como Uriel García y Valcárcel (comparados con la otra corriente de indigenismo basada en Lima y asociada con figuras tales como Mariátegui) fue un proyecto regional para promocionar no solo al indio sino también a la región de los Andes en general, como corazón de la nación, contra el centralismo y la dominación de Lima. Dado que el centro político del Ecuador estuvo en la Sierra más que en la Costa, el elemento de la reivindicación regional, tan evidente en el indigenismo peruano, no constituyó una dimensión importante en la variante ecuatoriana del indigenismo.

a los indios dentro de la nación ecuatoriana. Es importante reconocer, sin embargo, que aún cuando los indigenistas mantuvieron posiciones de dirección y administrativas influyentes, no siempre tuvieron éxito en la aplicación de las políticas, dada la crisis económica experimentada por el Ecuador desde la década de 1920 hasta 1940. Así, el ambicioso programa de salud y educación destinado a los campesinos, propuesto por primera vez por Pablo Arturo Suárez en 1936, fue incluido en el presupuesto gubernamental recién en 1945, y aún entonces, el financiamiento real para el proyecto no se materializó. Finalmente, un programa de gran alcance para establecer Misiones Campesinas en la Costa y la Sierra quedó reducido a un solo programa, establecido en Pomasquí en 1948 (durante el período del indigenista Alfredo Pérez Guerrero como Ministro de Previsión Social), que funcionó solamente unos pocos meses<sup>7</sup>. Es posible, por tanto, que los indigenistas fueran más importantes en la construcción de imágenes de los indios que en llevar a cabo políticas reales de incorporación. Esta es la principal razón por la que he escogido enfocar el análisis en las imágenes de los indios que se proyectan en el trabajo de dichos indigenistas<sup>8</sup>.

Quiero empezar por bosquejar, tal vez, el principal estereotipo de los indios de la Sierra contra el cual argumentaron los intelectuales indigenistas en sus trabajos escritos. Más allá del círculo de estos intelectuales, en discusiones académicas y políticas de amplio espectro acerca de asuntos tales como el problema agrario y el desarrollo nacional, así como en el discurso público más general que aparecía en medios como cartas al editor de los periódicos ecuatorianos, era un lugar común sugerir que los indios eran un 'peso muerto' en el desarrollo nacional, que eran 'miembros pasivos' de la nación, que vivían una 'existencia vegetativa'<sup>9</sup>.

Leopoldo Chávez resumió estas imágenes (antes de argumentar en contra de ellas):

---

7 Ver Síntesis de Investigaciones Sociales en la Parroquia de Pomasquí, *Boletín de Informaciones y de Estudios Sociales y Económicos* 46-47 (1949), 65-78, y otros informes en este boletín del gobierno a fines de los años 40; también, Aníbal Buitrón, Vida y Pasión del Campesino Ecuatoriano, *América Indígena* 8:2 (1948), 113-130.

8 En otros artículos he examinado cómo las imágenes de los indios se tradujeron en políticas. Ver, por ejemplo, A. Kim Clark, Racial Ideologies and the Quest for National Development: Debating the Agrarian Problem in Ecuador (1930-1950), *Journal of Latin American Studies* 30:2 (1998), 373-393.

9 Para ejemplos, ver Clark, Racial Ideologies and the Quest for National Development, y Race, 'Culture' and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorian Nation (1930-1950), *Journal of Historical Sociology* 11:2 (1998), 185-211.

A menudo se habla de él [el indio] calificándole de “peso muerto” en la vida del país; se afirma dogmáticamente que no es susceptible de cultura y que su mente no es apta para desenvolverse al ritmo de la civilización actual, que su abyección lo ha sumido en el círculo estrecho de la vida vegetativa, que su relajación de costumbres le incapacita para la convivencia social; en fin, que tenemos que soportar su existencia en gracia tan sólo de la recompensa que nos reporta su faena torpe, menguada y empírica... (Chávez 1943: 16-17).

En el discurso público general, los indios fueron implícita o explícitamente comparados con otros grupos, grupos que fueron vistos como activos, en contraste con la pasividad atribuida a ellos. Por ejemplo, en los días de debate en el Primer Congreso de Industriales en Ambato, en 1935, al que asistieron representantes de la industria y el comercio, así como altos oficiales de gobierno, el lenguaje de la pasividad asociado con los indios les convirtió en el punto de contraste con respecto a aquellos a los que repetidamente se hacía referencia como las ‘fuerzas vivas’ del país, los industriales y comerciantes (Actas del I Congreso de Industriales del Ecuador 1936). Uno de los grupos de trabajo enfocó su atención en el problema económico representado por los indios, dada su falta de consumo de los productos de la industria nacional. Este grupo propuso que las fuerzas vivas del país dejaran a un lado sus intereses individuales y reconocieran que sus intereses conjuntos de clase requerían una mejora de las condiciones de vida indígena, de tal forma que los indios abandonaran su existencia vegetativa en favor de una participación activa en la economía nacional, como consumidores. Los mismos indigenistas, por otro lado, contrastaron la pasividad de los indios con la desenfrenada actividad de otro grupo subordinado: los montubios de la Costa. Los montubios eran vistos como poseedores de una excesiva energía que eran incapaces de disciplinar o canalizar, lo que llevaba a brotes de violencia, con frecuencia debido a celos sexuales. Así mismo, los montubios fueron vistos como la materia prima para guerras civiles, dada su naturaleza apasionada y su tendencia a la violencia (Jaramillo Alvarado 1924:12). A diferencia de lo que sucedió en Perú, donde se dio una importante tendencia a estudiar la criminología indigenista que examinó el ‘estado peligroso’ permanente de los indios de la Sierra, en Ecuador la población inherentemente peligrosa no pareció haber sido identificada con los indios serranos sino más bien con los campesinos montubios de la Costa (Poole 1990).

Como este ejemplo sugiere, una estrategia usada por los indigenistas para atacar los estereotipos comunes de los indios fue aceptar que había una cierta pasividad o aspecto vegetativo en la vida india, con el objetivo de argumentar que esto era el resultado de una historia de opresión. Al remover estas condiciones opresivas, los indios dejarían de ser pasivos. Así, ellos refutaron que los indios

fueran inherentemente impermeables a las influencias culturales: el hecho de que hubieran desarrollado avanzadas civilizaciones en el pasado evidenciaba que eran capaces de grandes avances. No obstante, ellos habían caído desde aquel tiempo, y esta caída fue vista a menudo en términos bíblicos:

La caída del indio es tanto como la caída del hombre bíblico, saliendo del Paraíso para seguir el camino duro de la vida, con la frente inclinada al suelo y con la eterna angustia de esperar un más allá venturoso que aún no llega (Murguetyio 1943:19).

Los indios se habían encerrado dentro de sí mismos y de sus comunidades como resultado de siglos de abusos, posteriores a la conquista, en que fueron tratados como animales de carga y maquinaria más que como hombres; habían tenido que reducir sus emociones para sobrevivir: más que vivir, ellos simplemente aguantaron<sup>10</sup>.

Sin embargo, los estudiosos indigenistas se dedicaron con mayor énfasis a refutar el estereotipo del indio pasivo y para hacerlo, se enfocaron en la especial cualidad de la 'energía' indígena, analizando lo que ellos llamaron "la energética india". Así, los estudiosos indigenistas exploraron el enigma de que, a pesar de los siglos de explotación, los indios de todos modos tenían una gran fuerza física y, especialmente, una enorme resistencia para el trabajo pesado.

No obstante todos los factores y agravantes sin número de un proceso opresivo a lo largo de cuatro centurias en que la raza sojuzgada puede haber terminado aniquilada o atrofiada, el indio conserva, por regla general, un vigor físico y especialmente un asombroso poder de resistencia que difícilmente es igualado por otras razas. Sólo [debido] a esta energía inagotable puede explicarse como en muchas zonas el rendimiento de la agricultura se produce por el sólo esfuerzo material del indígena (Bossano 1942: 71).

Al respecto, se ofrecieron dos explicaciones como soluciones a este misterio, basadas en estudios científicos llevados a cabo por indigenistas. Una posición se fundamentó en estudios de anatomía comparada de distribución de pelo (o pilosidad) de los indios. La investigación de Antonio Santiana pretendía demostrar que no había solamente una dimensión de variabilidad sexual asociada con distribuciones relativas de pelo facial y corporal en diferentes individuos (el debate se centró en la relación entre la distribución de pelo y virilidad, es decir que los

---

<sup>10</sup> Ver, por ejemplo, Santiana, op.cit.: 84.

hombres tienen más pelo que las mujeres), sino también una diferencia racial importante (Santiana 1941). De hecho, el médico chileno Lipschütz, quien escribió el prólogo del estudio de Santiana y cuyo trabajo era citado frecuentemente por científicos ecuatorianos, llevó tan lejos su argumento como para afirmar que aplicar a los nativos de América del Sur los mismos estándares de distribución de pelo que aquellos derivados del estudio de la raza europea —en que los indios inevitablemente aparecerían como ‘del tipo infantil-feminoide’—, sería como si un zoólogo aplicara estándares de distribución de pelo entre leones a los lobos (Lipschütz 1941:2). El propósito de este argumento, que los estándares de los europeos no debían ser aplicados a los indios, era demostrar que los indios simplemente eran diferentes a los europeos y no inferiores. No obstante, él enmarcó su argumento de manera tal que sugirió que las diferencias entre europeos e indios sudamericanos eran como las diferencias entre dos especies separadas.

El antropólogo físico Santiana demostró que los indios serranos tenían una pilosidad corporal y facial muy reducida en comparación con la de los blancos, hecho que fue presentado de una manera puramente descriptiva como una contribución al campo de la anatomía comparada. Sin embargo, los resultados de las observaciones de la distribución de pelo entre indios fueron entonces incorporados por otros indigenistas al argumento que sugería que tal vez la energía fisiológica que normalmente iba a la producción de pelo, nutría, en su lugar, a la musculatura. Para algunos, esto sugería que los indios estaban en un nivel más avanzado de evolución que los blancos, pues aquellos habían perdido rasgos residuales innecesarios para invertir su energía en características más útiles, como la fuerza (Bossano, *op.cit.*: 66-74). En la línea de esta interpretación también se sugirió que mientras el tipo de energía desarrollado por los blancos era ‘activo’, los indios habían desarrollado una forma distintiva de energía que les proveía de mucha mayor fuerza y resistencia (consideradas como características muy valiosas). Esta peculiar energía indígena se interpretó como una adaptación física desarrollada por los indios a través de los siglos, a sus condiciones de vida y de trabajo. No obstante y a pesar de la valoración positiva de los rasgos físicos indígenas, es muy claro que este argumento no logró trascender los límites de las imágenes públicas del indio pasivo; solamente intentó cambiar los valores asociados a ellas. Este análisis implicó que indios y blancos fueran considerados constitutivamente distintos, a tal punto que se propuso que estos grupos habían evolucionado en direcciones diferentes, con diversas esencias profundas. En tal argumento subyace la idea de cada grupo como un reservorio genético cerrado: los blancos y los indios, dos razas enteramente separadas. Las implicaciones de este argumento son que, mientras las razas podrían evolucionar —sugiriendo una aproximación fluida y flexible de raza— las divisiones entre ellas eran representadas como fijas.

Un segunda explicación, más pesimista de la fuerza y energía indígenas, sostenía que la inversión evolutiva en mayor musculatura y resistencia había tenido un costo para el desarrollo de otros sistemas corporales, el más importante entre ellos, el sistema nervioso, culminando en el cerebro. Este argumento se basó especialmente en estudios de la dieta indígena que demostraron que los hábitos alimenticios de este grupo privilegiaban alimentos con muchos carbohidratos, suministradores de energía, pero de poca albúmina y proteínas, nutrientes del sistema nervioso (Santiana, op.cit.: 84)<sup>11</sup>. Así, desde el momento de su nacimiento (de hecho, desde antes del nacimiento), los niños indios se desarrollaban físicamente como 'maquinarias vivas' para la producción, más no como miembros intelectualmente conscientes de la nación. Por ejemplo, Santiana argumentó:

Sometido el indio a una inanición transmitida a través de las generaciones y los siglos y disfrutando sólo de una dieta parcial y monótona compuesta de tubérculos, granos y harinas, es decir de sustancias hidrocarbonadas aptas para la nutrición del aparato locomotor, el indio fue tratado, también bajo este aspecto, como simple herramienta de trabajo. Esos hidrocarbonados se le han proporcionado como el combustible a las máquinas. En su dieta apenas si encontramos, en cambio, los elementos reparadores de los sistemas encargados de la actividad cerebral y nerviosa: casi no existen albúminas. Semejantes condiciones de vida y alimentación, perpetuadas en el decurso de siglos, debilitando su organismo han producido, al fin, esos trastornos endocrinos y glandulares que actúan sobre el soma deformándolo, en la constitución debilitándola y en la inteligencia, adormeciéndola. (Santiana, *ibid.*: 84)

Esta interpretación sugiere que redimir a los indios adultos era una tarea muy difícil, dado que ellos ya habían experimentado un prolongado subdesarrollo biológico, por tanto, el gobierno debía dirigir los esfuerzos públicos a salvar a los niños indios de este destino, pues era muy tarde para hacer algo por sus padres. Si bien esta propuesta idealmente involucraba intervenciones en los hogares, fue considerado más práctico llegar a los niños en las escuelas, lo que se transformó en una razón más para promover escuelas en áreas rurales; así, se estableció un amplio debate acerca de cuál debía ser la naturaleza de estas escuelas<sup>12</sup>.

---

11 Ver también Pablo Arturo Suárez, *Contribución al Estudio de la Alimentación y Nutrición del Indio de Otavalo* (Quito: Imprenta de la Universidad Central, 1943); y *Contribución al Estudio de las Realidades*.

12 Discusiones detalladas se produjeron, por ejemplo, en las páginas de la revista *Educación*.



Adicionalmente a las discusiones acerca de la energía india, otro campo de debate donde los indios fueron vistos como constitutivamente distintos a otros grupos sociales en Ecuador, se encontraba en recurrentes referencias, en estudios sociológicos y antropológicos referidos a la noción de una psicología india distinta conceptualizada no como una característica individual (el resultado de la estructuración de la psiquis a través de experiencias de la niñez temprana, al decir de los psicoanalistas), sino más bien como una característica colectiva. Esto es, los indios como grupo tenían una psicología específica. Algunas características presentadas como componentes de su psicología son lo que los antropólogos de ahora llamarían características culturales (aunque probablemente no coincidirían en las especificidades de las características atribuidas a los indios). Sin embargo, en los años 30 y 40, estos rasgos no fueron vistos como transmitidos culturalmente, sino como herencia biológica. Esta psicología colectiva fue entendida en asociación con otro concepto, el de 'temperamento' que, en las palabras de Luis Bossano, se refería a la "actitud total del individuo definida esencialmente por su sensibilidad e impulso particulares" (Bossano, op.cit.: 70). Pero, ¿de dónde venían estos impulsos característicos? El término temperamento se refería a un tipo físico particular asociado con una clase específica de personalidad o perfil psicológico<sup>13</sup>. En general, en la teoría de los temperamentos,<sup>14</sup> se pensaba que los tipos psicósomáticos tenían bases biológicas de influencia endocrina. Para los indigenistas, al usar este marco explicativo, el tipo físico también era resultado del ambiente: no solo de una historia individual de enfermedad, nutrición, higiene y consumo de alcohol, sino también de las formas en que estos elementos habían operado a través de las generaciones. Esto estuvo asociado al concepto de venenos raciales, el cual sugería que el comportamiento individual podía deteriorar el 'plasma germinal' transmitido a la siguiente generación. En el trabajo de Pablo Arturo Suárez, por ejemplo, se plantea que al tomar acciones para cambiar el tipo corporal de los sujetos a través de cambios en la alimentación, mayor ventilación en sus hogares y, generalmente, mejor higiene, entonces las características de personalidad también podían ser alteradas. Así, muchas de las características identificadas con lo indio, melancolía, suspicacia y otras, se concibieron como basadas en una biología distinta, un resultado de si-

---

13 Para una discusión extendida del uso de este concepto en el trabajo de Pablo Arturo Suárez, ver Clark, "Race, 'Culture' and Mestizaje."

14 El principal texto ecuatoriano que trata de la teoría de temperamentos fue compilado por el colega de muchos de los indigenistas, el psicólogo y criminólogo Julio Endara de la Universidad Central (*Los Temperamentos* [Quito: Imp. de la Universidad Central, 1930]).

glos de empobrecimiento y opresión<sup>15</sup>. De esta manera, el consistente uso de los indios como puro músculo, más que permitirles desarrollar (o al menos mantener su noble pasado) sus habilidades intelectuales y artísticas, había causado su retroceso. Suárez lo resumió así:

... Desgraciadamente, sobre el indio actual pesa una larga cadena de males varios: la influencia degenerativa de una raza que va inferiorizándose a través de sus hijos; la fuerza inerte de la rutina, la subalimentación, las toxinas y enfermedades que han minado su fuerza espiritual y física, creando el tipo asténico [un tipo de temperamento] y caduco. La vida exclusivamente vegetativa durante siglos, ha apagado toda luz espiritual y ha mantenido la mente del indio en una penumbra soporosa y aletargante (Suárez 1942:62).

Todo esto sugiere, una vez más, un concepto dinámico de raza, de razas no estáticas, de características estables, sino más bien que las características esenciales de raza podían cambiar a través del tiempo, precisamente la meta de las políticas desarrolladas para incorporar apropiadamente al indio. La distinta psicología del indio se percibe como el resultado de procesos históricos y sociales experimentados por generaciones y, al mismo tiempo, sin embargo, las discusiones sobre el temperamento también sugieren que los rasgos de personalidad característicos de los indios estaban profundamente enraizados en su biología.

Mi objeción en estos estudios no se refiere a la idea de que la población indígena pueda ser físicamente diferente de la población blanca, sino a la interpretación hecha de esa diferencia que implica capacidades diferenciales para el desarrollo intelectual y la participación política y económica. Los estudios analizados sugieren también que los indios poseían un conjunto discreto de rasgos que se transmitían biológicamente a través de las generaciones. Si bien muchas formas de diferencia física tienen en realidad bases genéticas, y los rasgos genéticos son heredados biológicamente, esas formas no son transmitidas como un conjunto dentro de un grupo humano, diferente del conjunto de rasgos heredados por otras 'razas'. Por el contrario, aquellos rasgos que son genéticamente determinados varían independientemente unos de otros, de tal forma que la variación física característica de la especie humana simplemente no se separa en grupos distintos y cerrados, cada uno con su propio conjunto de características, en la forma en que el concepto de raza sugiere. Adicionalmente, los indigenistas se enfocaron

---

15 En estas discusiones se expresa al menos la satisfacción de los indigenistas de que los indios ecuatorianos no presentaran la más peligrosa falla degenerativa de los indios peruanos, que masticaban coca.

menos en rasgos físicos genéticamente determinados que en la esencia profunda de la identidad india, la cual fue interpretada como biológicamente transmitida.

Se puede imaginar una situación en la que las mismas herramientas del racismo científico de principios del siglo XX, tales como mediciones antropométricas, podían ser empleadas para desacreditarlo. De hecho, no se tiene que mirar muy lejos para descubrir un ejemplo: el famoso estudio de Franz Boas de los significativos cambios anatómicos característicos de los niños de inmigrantes a los Estados Unidos comparados con sus padres, demostró que la nutrición y otros factores ambientales influyeron fuertemente en las mediciones antropométricas básicas, tales como las dimensiones de la cabeza. Boas demostró que estas mediciones podían variar durante la vida y, además, que la variación entre generaciones contiguas podía ser mucho mayor que entre las así llamadas 'razas'<sup>16</sup>. El estudio de Boas fue conocido por los estudiosos ecuatorianos: ellos estuvieron muy conscientes de los debates científicos en Norteamérica y Europa, y algunos de ellos incluso citaron la misma investigación de Boas en sus estudios<sup>17</sup>. Sin embargo, en los estudios examinados en este artículo, los indigenistas ecuatorianos no tuvieron éxito en erosionar la visión de los indios como una raza separada. En sus esfuerzos por marcar y medir las formas de la diferencia india para argumentar en contra de la noción de que los indios no podían ser miembros productivos de la nación ecuatoriana, contribuyeron, más bien, a la formación de una imagen asumida como natural, de una imagen de indios como grupo separado con rasgos distintivos de raíces biológicas, y con una identidad esencial que era transmitida a través de generaciones por medios biológicos. Los indigenistas diferían en muchos puntos, sin embargo, un aspecto en el que sus perspectivas coincidían era aceptar, e incluso promocionar, la idea de que los indios eran constitutivamente distintos a otros ecuatorianos. Por un lado, argumentaron que los rasgos raciales eran a menudo maleables y fluidos y que las particularidades indias eran el resultado de una historia específica de explotación. Y por otro, construyeron una imagen de los indios que frecuentemente reforzó las representaciones dominantes de estos como miembros pasivos de la nación, proveyendo documentación de, y ex-

---

16 Para mayor información acerca de la investigación de Boas sobre los inmigrantes y su desafío de las categorías raciales, ver George Stocking, *Race, Culture and Evolution: Essays on the History of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), chap. 8; Stocking (ed.), *The Shaping of American Anthropology. 1883-1911: A Franz Boas Reader* (New York: Basic Books, 1974); y Franz Boas, *Race, Language and Culture* (New York: The Free Press, 1940).

17 Ver, por ejemplo, Gualberto Arcos, *Biotología del Habitante del Altiplano Ecuatoriano* (Quito: Universidad Central, 1938), 6.

plicación para, lo que fue percibido como características con bases biológicas. Simplemente estaba más allá de la habilidad de los indigenistas en los años 30 y 40 el demostrar científicamente la profunda huella que años de opresión habían dejado en los indios y, al mismo tiempo, presentarlos como plenamente capaces de reflexión intelectual y participación política.

Los indigenistas fallaron en esta tarea, tal y como queda claro en la imagen del protagonista indio de la novela del realismo social de Jorge Icaza, *Huasipungo* (1934). Andrés Chilingua es empujado al límite de lo que puede aguantar por la explotación de un hacendado opresor, y finalmente reacciona instintivamente en un momento de rebelión desesperada. Esta imagen literaria de perseverante pasividad lentamente inflamada hasta su explosión, en una furia desesperada, es consistente, en muchas formas, con la imagen de los indios que emerge en los estudios científicos analizados aquí. En contraste, ambos conjuntos de imágenes resultan inconsistentes con la forma estratégica, a veces calculadora y a menudo irónica, en que los indios se presentaban a sí mismos en conflictos agrarios específicos o en peticiones al Estado en la misma época, donde regularmente manipulaban e invertían los discursos hegemónicos para sus propios fines<sup>18</sup>. Esta última imagen es totalmente incompatible, tanto con las imágenes producidas por los indigenistas y los activistas de izquierda en las décadas de los 30 y 40, quienes implícita o explícitamente sugirieron que los indios necesitaban la asistencia de científicos sociales o el liderazgo de la vanguardia política; como lo es con los argumentos de aquellos en el lado opuesto del espectro político, que afirmaron de manera mucho más cruda que los indios eran simplemente incapaces de pensamiento racional y acción responsable. Lo más importante acerca de este punto es que, tal vez, y a pesar de sus intenciones, muchos estudiosos y activistas en los años 30 y 40 en Ecuador fueron atrapados en un campo discursivo que los llevó a reproducir y aún reforzar aspectos de las imágenes que estaban justamente tratando de desacreditar.

Las relaciones de poder que subyacen a la producción de estas imágenes se evidencian en la forma en que estos estudios científicos fueron llevados a cabo. Un comentario de Pablo Arturo Suárez muestra estas relaciones de poder, cuando él admite que veinte por ciento de las mediciones del metabolismo basal que

---

18 Para ejemplos, ver Clark; *Racial Ideologies and the Quest for National Development y New Strategies of Resistance in the Ecuadorian Highlands: Peasant Actions and Discourse, 1930-1950* (manuscrito no publicado); para un período anterior, ver Clark; *Indians, the State and Law: Public Works and the Struggle to Control Labour in Liberal Ecuador*, *Journal of Historical Sociology* 7:1 (1994), 49-72.

tomó durante un estudio de los indios cercanos a Otavalo en 1943, tenían que ser descartadas ya que las lecturas inusuales eran “debido quizá al estado emocional y de temor que demostraban los indígenas ante el aparato del metabolismo” (Suárez 1943:14). Estas relaciones de poder también se evocan en el estudio de Santiana sobre distribución de pelo donde se presentan una serie de fotografías de indios completa o parcialmente desnudos, cada una de ellas enfocada en una zona particular del cuerpo (la cara, la nuca, el pecho o el área púbica). Cabe preguntarse sobre las condiciones cómo los sujetos de estas fotografías fueron persuadidos a posar, o quién convenció a los sujetos de Suárez a cooperar con su estudio. En este contexto, algunas de las contradicciones subyacentes a la meta de estos estudios de mejorar la situación de los indios y reducir su pasividad y opresión por grupos dominantes, surgen claramente.

## Referencias bibliográficas

- Arcos, Gualberto  
1936 *Biotología del Habitante del Altiplano Ecuatoriano*. Quito: Universidad Central.
- Boas, Franz  
1940 *Race, Language and Culture*. New York: The Free Press.
- Bossano, Luis  
1942 Psicología Indígena Sudamericana, *Revista de Derecho y Ciencias Sociales*. Quito, 2da época, 17.
- Buitrón, Aníbal  
1948 Vida y Pasión del Campesino Ecuatoriano, en: *América Indígena*, 8:2, pg. 113-130
- Chávez, Leopoldo  
1943 Discurso del Ministro de Previsión Social en la Inauguración de las Labores del Instituto Indigenista del Ecuador, en *Previsión Social* 14
- Clark, A. Kim  
1998a Racial Ideologies and the Quest for National Development: Debating the Agrarian Problem in Ecuador (1930-1950), *Journal of Latin American Studies* 30:2, 373-393  
1998b Race, 'Culture' and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorian Nation (1930-1950), *Journal of Historical Sociology* 11:2, 185-211.  
1994 Indians, the State and Law: Public Works and the Struggle to Control Labour in Liberal Ecuador, *Journal of Historical Sociology* 7:1, 49-72.  
S/F New Strategies of Resistance in the Ecuadorian Highlands: Peasant Actions and Discourse, 1930-1950 (manuscrito no publicado)
- Endara, Julio  
1930 *Los Temperamentos*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- Gobierno del Ecuador  
1949 Síntesis de las Investigaciones Sociales en la Parroquia de Pomasqui, en: *Boletín de Informaciones y de Estudios Sociales y Económicos*, 46-47.
- Jaramillo Alvarado, Pío  
1924 La Psicología del Indio, *Educación*, 1:1 Loja.
- Knight, Alan  
1990 Racismo, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940, en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.

- Lipschütz, Alejandro  
 1941 Prólogo, en: Antonio Santiana, *La Distribución Pilosa como Carácter Racial: Su Modalidad en los Indios de Imbabura, Ecuador*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- Ministerio de Previsión Social e Industrias  
 1937 Actas del Primer Congreso de Industriales del Ecuador. Quito: Imprenta Nacional
- Murgueytio, Reinaldo  
 1943 Educación de Espíritu Indígena, *Previsión Social: Boletín del Ministerio de Previsión Social y Trabajo*, 14.
- Poole, Deborah A.  
 1990 Ciencia, Peligrosidad y Represión en la Criminología Indigenista Peruana, en: Carlos Aguirre y Charles Walker (eds.), *Bandoleros, Abigeos y Montoneros: Criminalidad y Violencia en el Perú, Siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 335-367
- Santiana, Antonio  
 1948 Pasado y Presente del Indio Ecuatoriano, en *Filosofía y Letras* 1:1  
 1941 *La Distribución Pilosa como Carácter Racial: Su Modalidad en los Indios de Imbabura, Ecuador*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- Stocking, George  
 1982 *Race, Culture and Evolution: Essays on the History of Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press.  
 1974 (ed.) *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader*. New York: Basic Books
- Suárez, Pablo Arturo  
 1943 *Contribución al Estudio de la Alimentación y Nutrición del Indio de Otavalo*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.  
 1942 La Situación Real del Indio en el Ecuador, *América Indígena* 2:1.  
 1934 *Contribución al Estudio de las Realidades entre las Clases Obreras y Campesinas*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- Wade, Peter  
 1997 *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.

## Sobre razas, esencialismos y salud

Diego Quiroga

### Razas y esencialismos

El concepto de 'raza' constituye una fuerza organizativa de la sociedad ecuatoriana codificada, en muchos casos, en el lenguaje neutral de la ciencia. Existe una extensa literatura sobre la manera como las ideas científicas reflejan y sustentan el orden establecido en términos de género y etnicidad (Harraway 1989, Albanese 1996). El proceso de atribución de características inmutables a diferentes grupos humanos, que se manifiesta en ciertas ocasiones revestido por el lenguaje científico, genera un aura de autenticidad y esencializa las diferencias entre etnias.

Una de las definiciones de 'raza' más utilizadas es la de Theodosius Dobzhansky en su libro *Mankind Evolving*: las razas son poblaciones entrecruzadas que se diferencian entre sí por una o más características. En 1940, Ruth Benedict defendió la idea de raza como la clasificación basada en características hereditarias (Visweswaran 1998) y diferenció raza de racismo. Siguiendo este tipo de descripciones, en el Ecuador, las diferencias raciales han sido estudiadas en base a diferencias morfológicas como huesos, dientes, características genéticas, etc. Durante las décadas anteriores y posteriores a la Segunda Guerra Mundial, se correlacionaron estas diferencias biológicas con diferentes comportamientos. Esta biologización de las diferencias se ha convertido en parte de la visión popular.

Contrastando con esta posición, está la de otros antropólogos que consideran que el término raza reduce la compleja dinámica cultural a rasgos genéticos y que no captura la diversidad biológica entre los grupos humanos. Durante la Segunda Guerra Mundial, en 1941, Montague denunció la falta de evidencia para sostener la existencia de las razas en el caso de los seres humanos. Él sostenía que mientras los antropólogos mantienen el concepto de la raza, los genetistas ya se han distanciado del mismo. En ese momento, Montague inició una importante discusión sobre la utilidad del concepto de raza que perdura hasta hoy entre los académicos. Frank Livingston fue otro opositor a la idea de raza, cuando en 1962 sostuvo que la variación entre las poblaciones es un continuo. Para estos autores,



la raza no tiene significado biológico y se basa más bien en construcciones sociales y culturales. Montague (1941) consideraba que el concepto mismo de 'raza' debe ser sustituido por el de 'grupo étnico'. Esta posición se refleja claramente en el documento de 1950 de la UNESCO sobre el tema, del cual Livingston fue uno de los principales autores.

Recientemente varios autores han expresado su inconformidad con el concepto de raza por diferentes razones. Una de las principales objeciones es la dificultad que existe en agrupar a las personas dentro de categorías aisladas y distintas (Weiss and Mann 1985, Kottak 1994). La existencia de un constante flujo migratorio entre las diferentes poblaciones humanas, por la falta de barreras naturales, es una de las causas de esta dificultad. Además, es muy difícil definir cuáles son los rasgos que deben considerarse primarios para dicha clasificación. El color de la piel es uno de los rasgos más comúnmente asociado con la raza, pero desde el punto de vista filogenético tiene muy poca validez, pues parece ser una adaptación a la cantidad de luz y no indica la existencia de variaciones biológicamente importantes. Además, la distribución genética en las poblaciones humanas es un continuo, lo cual hace difícil definir límites claros entre razas.

En relación al tema de la utilidad del concepto de raza, Luigi Lucca Cavalli-Sforza, uno de los genetistas más conocidos concluye:

The idea of race in the human species serves no purpose. The structure of human populations is extremely complex and changes from area to area: there are always nuances deriving from continual migration across and within the borders of every nation, which makes clear distinctions impossible (1995: 237).<sup>1</sup>

En contraste con esta posición, para varias personas las razas biológicas sí son un concepto válido que puede ser utilizado para describir las diferencias entre los grupos humanos. En 1962, Washburn, en un discurso ante la Asociación de Antropólogos Americanos, defendió la idea de razas aunque mantuvo que era difícil llegar a definir cuáles son al momento, debido a que no hay criterios claramente establecidos para hacerlo (Viswerwaran 1998). Fundamentada en la oposición entre biología y cultura, uno de los dualismos más arraigados en el pensamiento occidental, esta discusión sobre la existencia de las razas se repite en diferentes niveles y con diferentes interlocutores.

---

1 La idea de raza en la especie humana no sirve a ningún propósito. La estructura de la población humana es extremadamente compleja y cambia de un área a otra, siempre hay 'nuances' que se derivan de la migración continua a través y dentro de de las fronteras de toda la nación, lo cual hace imposible realizar distinciones claras. Traducción del autor.

Por otro lado, existe también una tendencia a crear otro tipo de esencialismo por parte de ciertos antropólogos que conciben la cultura como algo rígido e inmutable. El esencialismo cultural puede conllevar la falsa idea de que las diferencias culturales son en realidad, biológicas. Estas manifestaciones culturalistas del concepto, sin mantener necesariamente que las características inmutables de las personas pueden ser atribuidas a razones genéticas, sostienen que los elementos distintivos de un grupo humano, ya sean estos positivos o negativos, son parte de la naturaleza cultural de dicho grupo. Este esencialismo cultural (Visweswaran 1998) es el resultado de una solidificación de la cultura y desconoce la fluidez y plasticidad que caracteriza a los complejos procesos de interrelación cultural. Las perspectivas genetistas comparten con este esencialismo cultural el adscribir a los grupos marginales comportamientos y pensamientos inmutables y ancestrales. Es debido a la importancia de estos dos modelos paralelos en el pensamiento popular, que creo conveniente examinar los dos modelos en conjunto y discutir las premisas fundamentales que comparten, así como su influencia en la opinión popular de diferentes grupos sociales ecuatorianos.

Sin lugar a dudas, en Ecuador también existen múltiples discursos y discusiones raciales que reflejan este dualismo entre cultura y biología. Modelos y visiones que construyen, de manera contrastante y conflictiva, el imaginario popular sobre las personas y grupos que conforman el país. En cierta forma, estos discursos se alimentan uno del otro para crear y mantener diferencias atribuidas a una topografía moral y racial.

## **Concepto de raza en Ecuador**

Los modelos populares sobre la raza afirman la existencia de diferencias biológicas y rasgos culturales innatos a cada grupo. Dichas discusiones se basan en una larga historia de conquista, esclavitud y concertaje, en la cual grupos humanos enteros se dedicaron a explotar y utilizar a otros grupos. Esta visión sostiene que son los grupos blanco-mestizos los encargados de modernizar y civilizar a la sociedad ecuatoriana (Whitten 1981, Stutzman 1981). Acorde con esta visión existe una topografía moral que distribuye a los grupos en el espacio geográfico ecuatoriano.

Se considera que los negros son proclives, por naturaleza, a la pereza, a la violencia y al crimen. En muchas de sus representaciones son 'sexualizados' y 'musicalizados'. En 1995, el Diario Hoy publicó las declaraciones del director de la OID (Oficina de Investigación del Delito) quien sostenía que el problema de la criminalidad en Quito se debe a la invasión de personas de raza negra y

su tendencia innata a la violencia. De manera similar, aunque quizás más sutil, muchos de los reportajes hechos por la televisión y los diarios sobre los grupos que viven en Esmeraldas, enfatizan la sexualidad y la música como las características que definen la negritud. Acompañan a estas representaciones, prácticas cotidianas de exclusión, como son en Quito la dificultad de personas negras para ingresar a bares y discotecas -hecho que generó protestas en Lima-, y los obstáculos que enfrentan los migrantes negros para encontrar trabajo y un lugar de alquiler. Para lograr ingresar y ser aceptados en la sociedad blanco-mestiza excluyente, tanto indios como negros deben ser domesticados y blanqueados (Rahier 1998).

En ciertas zonas de Esmeraldas y Colombia, existe además la imagen del negro brujo, cuyo poder se basa en pactos con el diablo. Su fuerza y su magia causan enfermedades y hasta la muerte. Esta asociación de magia, demonio y negritud constituye una metáfora clave del pensamiento occidental y ha sido parte de la cosmovisión satánica desde la Edad Media (Kibckhefer 1989).

A los indígenas se los concibe generalmente como pasivos, ignorantes y sucios, habitantes olvidados de los páramos andinos. Los indígenas son, para muchos blanco-mestizos, el verdadero lastre de la sociedad ecuatoriana. Otra representación común, en especial durante las protestas organizadas, es la de que son violentos e irrespetuosos, fácilmente azuzados por fuerzas extranjeras. También otros, como los indígenas 'salvajes' del oriente, o de ciertos lugares de la sierra, constituyen la amenaza de la civilización mestiza nacional.

En un proceso de inversión simbólica, descrito por Michael Taussig (1987), estos indios se convierten en la fuente de salvación y redención. Son los curanderos y shamanes, a los cuales acuden las personas en busca de cura para los males causados por sus vecinos envidiosos. La visión del indígena como 'yumbo' o 'brujo', y de su poder para curar y redimir lleva a la práctica de constantes peregrinaciones médicas a los trópicos. Estas imágenes, narrativas y discursos raciales se basan en la larga historia de la conquista y en la asociación del indígena pagano con el diablo.

Es necesario reconocer, sin embargo, el 'multivocalismo' que gira alrededor de las discusiones y construcciones sobre raza y etnicidad. Dicho multivocalismo se refleja en eventos como la elección de Mónica Chalá para Miss Ecuador en 1995 (Rahier 1998), y se construye en base a las experiencias y mensajes, cada vez más transnacionales, que reciben los ecuatorianos. De diversas formas y en diferentes espacios, aunque todavía de manera muy incompleta, se empieza a cuestionar el discurso del mestizaje y la discriminación. Sin embargo, a pesar de este cuestionamiento, muchos sectores sociales mantienen y reproducen premisas y modelos fundados en antiguos procesos sociales.

## **Las ciencias biológicas y el concepto de raza**

Otra concepción importante la constituyen las ideas científicas y médicas sobre las diferencias raciales. Durante la década de los años '40 y '50, estas se basaban en características fenotípicas corporales superficiales, como la pilosidad, la mancha mongólica, la forma de los ojos y el color de la piel, pero cada vez más se basan en caracterizaciones genéticas como el grupo sanguíneo, las características dentarias, o estudios de los alelos.

Las primeras publicaciones científicas en Ecuador trataron de describir al 'hombre andino' tanto en términos biológicos como culturales. En 1952, Antonio Santiana publica una serie de libros y artículos en los que describe tanto la biología como la cultura de las personas de la sierra ecuatoriana. Entre las características físicas típicas de las personas de los Andes, destaca la mancha mongólica, una formación pigmentaria ovoide o elipsoide que se asienta, en la gran mayoría de los casos, sobre la región dorsal sacro-lumbar (Santiana 1952). La mancha, mantiene el autor, va cambiando con la edad. En el recién nacido es verdosa o azul y, a medida que la persona crece, cambia de color, adquiriendo un tinte gris pizarroso, hasta que finalmente desaparece con la edad. El autor presenta, además, gráficos en los cuales discute la manera como se puede identificar dicha mancha. La mancha mongólica es hasta ahora un motivo de vergüenza y burla para muchos ecuatorianos. Santiana también realiza un estudio de los grupos sanguíneos de las sociedades que viven en las zonas amazónicas o andinas y deduce que de un total de 9.167 individuos estudiados, el 95% tiene el tipo O, el 3% tiene A y el 1% tiene B.

Algunos autores describen las características psicológicas asociadas con dichos rasgos biológicos: "el antropólogo que quiera analizar los rasgos físicos e intelectuales de ese hombre perdido en la inmensidad andina se encuentra con que no solamente los signos del polimorfismo antiguo son reveladores del mundo desaparecido, sino que la mímica del rostro revela también el contenido de introversión psíquica del complejo racial" (Sachetti 1950). Se crea así una descripción esencialista de los grupos andinos que reduce la cultura a la biología y plantea que, ciertos tipos de comportamiento, son el resultado de las adaptaciones genéticas al medio andino y reflejan las características de este medio. Este tipo de paradigma todavía es común entre personas de clase media y alta en Ecuador.

En descripciones genéticas más recientes, no se mencionan las implicaciones de las diferencias biológicas en términos del comportamiento, pero sí se asocia a los grupos genéticos con los grupos étnicos, creando así la idea de un continuo cultural-biológico. En un análisis se sugiere que la identificación de nuevos alelos entre las poblaciones Chachi, refleja su aislamiento de otros grupos indígenas y de los grupos afro-ecuatorianos que los rodean (C. Bernis et. al. 1994;

Garber, et. al. 1995). De esta manera, se genera un discurso científico que plantea una concordancia entre las diferencias biológicas y genéticas, y analiza las diferencias étnicas como resultado de la adaptación a enfermedades y a otros aspectos del medio ambiente; tal y como se explica en un artículo escrito en 1994: “La identificación de nuevos alelos, así como la peculiar incidencia de algunos marcadores genéticos, han caracterizado a esta población como un óptimo modelo para analizar los fenómenos que son la base de la historia evolutiva de las poblaciones humanas, como es el mestizaje, la derivación genética debida a procesos de despoblamiento o de aislamiento geográfico y/o cultural, la selección política direccional como es la resistencia a algún agente patógeno infeccioso” (De Estefano, et. al. 1994: 504).

En los discursos y las discusiones médicas y desarrollistas, los temas de raza y etnia también se mezclan para construir el imaginario de la pobreza y la desnutrición. Arturo Escobar (1995) describe la forma como el desarrollo de los sistemas médicos crea nuevas visibilidades y genera la construcción del ‘otro’ como pobre, oscuro y malnutrido. Las diferencias codificadas en un discurso científico, se convierten en verdades evidentes y neutrales. La medicalización de la mirada política transforma lo que antes había sido un discurso racista en un discurso salubrista y al ‘Tercer Mundo’, la nueva creación de los años cincuenta, lo visualiza -en términos de salubridad-, como sucio, malnutrido, ignorante, y fisiológicamente débil (Escobar 1995:30).

Muchos programas médicos en Ecuador se basan en la expansión de los valores blanco-mestizos para modernizar, limpiar y salubrizar a la raza india o negra. La frecuente representación del indio como cretino y retrasado -treinta años atrás-, se ha transformado en el discurso moderno de la pobreza, la malnutrición y su combate por medio de las prácticas desarrollistas y la tecnología occidental.

Al equiparar raza con etnia, y biología con cultura, se simplifica y elimina la dinámica cultural. Estas epistemes, que son tomados de manera parcial y modificada por la cultura popular, alimentan la visión segregacionista y esencialista de estos grupos marginados. En las reuniones sociales y en las conversaciones diarias de los grupos blanco-mestizos, se considera que uno de los problemas más serios del país es la herencia genética de las personas negras e indias.

## **Entre las ciencias sociales y el indio utópico**

Tradicionalmente, en el imaginario occidental, el indio -y en muchos aspectos también el negro- ha sido polarizado entre el indio caníbal y salvaje (Robe 1972; Palencia-Roth 1993) y el indio bueno, ordenado y puro; antítesis del blanco civi-

lizado, corrupto y desordenado (Arias 1993). Una versión moderna de esta visión romántica concibe al nativo como un ser perfectamente adaptado a su ecosistema, cuyas costumbres y tradiciones perduran a pesar de las influencias siempre negativas del mundo externo. Se establece, de esta manera, una dualidad en la que todo lo bueno proviene de los grupos tradicionales y lo malo de los factores externos. Este esencialismo atribuye a los grupos nativos una bondad casi biológica y natural.

Esta visión, generada por algunos intelectuales, ha sido utilizada por movimientos políticos indigenistas y neo-revitalistas en su muy justo deseo de conseguir mejoras sociales, culturales y económicas. También desde otros intereses económicos se da la apropiación de este discurso, típico caso de agencias turísticas y ecoturísticas que venden la imagen del indígena como parte del paisaje natural. Es común ver afiches y panfletos turísticos en los cuales se presenta a un jaguar, un guacamayo, alguna palmera, una orquídea o heliconia y un indígena.

Esta representación del indígena se fusiona con el movimiento 'New Age' y el reencuentro con shamanes y curaciones ancestrales. Cada vez más, mestizos y extranjeros peregrinan en busca del 'yachaj', indígena al cual atribuyen poderes provenientes no tanto de pactos con el diablo -según sostiene el pensamiento mestizo tradicional sobre el brujo indio- como de su contacto con la naturaleza y las supuestas energías positivas que de ella se derivan. De este modo se genera una tradición inventada, según la cual el shamán es visto como creador de orden y curación; el orden que se basa en una naturaleza idealizada.

La creación de esta tradición es un elemento importante en la formación de estructuras simbólicas, necesarias para la legitimización y valorización de grupos y procesos políticos. Sin embargo, cuando estos movimientos intelectuales actúan de manera poco crítica, se genera lo que Orin Starn (1992) ha censurado y que denomina 'andeanismo': construcción de los indígenas como seres inmutables y utópicos que algunos antropólogos recrean en sus textos. Tanto la utilización del presente etnográfico (Fabian 1983) como la del aislamiento de los grupos de las corrientes migratorias y culturales modernas (Appadurai 1991; García 1990) constituyen tipos de esencialismos que construyen y recrean una imagen de las personas marginadas. Incluso cuando a esta imagen se la codifica en términos culturales -y no genéticos- las categorías creadas ignoran la dinámica cultural característica de todo proceso transformacional. A pesar de que dichos planteamientos no atribuyen las características a razones genéticas, este culturalismo comparte, con las construcciones raciales, la generación de categorías naturales y esencialistas cuyo verdadero origen histórico y cultural se esconde tras una supuesta objetividad.

## Conclusión

El ordenamiento político funciona por medio de la negociación de límites que se consigue con el ordenamiento de las diferencias. Este ordenamiento se ha convertido en perdurables esquemas sociales. A pesar de las transformaciones culturales por las cuales ha atravesado la sociedad ecuatoriana, y de nuevos actores sociales que mantienen novedosos planteamientos sobre el tema racial, las ideas sobre la situación de las diferentes razas no han variado considerablemente. Uno de los más importantes elementos paradigmáticos del esquema racial que aún perdura, es la esencialización de las características, tanto positivas como negativas, de los diferentes grupos humanos marginados, y la adscripción de dichas características a su propia naturaleza. Todos estos discursos comparten la idea de la existencia de varias diferencias esenciales entre los grupos; además de concebirlos como entes ahistóricos de naturaleza inmutable. En el caso de las ideas sobre la raza como una realidad biológica, se desconoce el hecho de que las razas son construcciones sociales y culturales que no toman en consideración la existencia de un constante y cada vez más acelerado proceso de intercambio genético. En el caso del esencialismo cultural, esta 'naturalización' de las diferencias, contrasta con la idea de que la cultura es dinámica y cambiante.

La atribución de características culturales a un grupo genético, o la esencialización de dichos rasgos, representan diferentes versiones del fundamentalismo biológico escondidas en el lenguaje social y cultural. Estas atribuciones que definen a los grupos que se encuentran en la periferia, y que no comparten los valores y modelos dominantes, son parte de complejos procesos de dominación y control. Estas esencializaciones ignoran los complejos procesos de negociación de identidades y de transformaciones culturales que se dan en todo contexto social. Para entender el proceso de negociación de identidades, en una sociedad que está experimentado constantes redefiniciones, es necesario mantener modelos que contemplen el dinamismo de los procesos de apropiación e hibridación.

## Referencia Bibliográficas

Appadurai, Arjun

- 1991 Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. En Richard G. Fox ed. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.

Arias, Santa

- 1993 Empowerment through Writing of History: Bartolomé de Las Casas's Representation of the Other(s). En: Jerry Williams and Robert Lewis Eds. *Early Images of the Americas: Transfer and Invention*. Tucson: The University of Arizona Press.

Benedict, Ruth

- 1940 *Race, Science and Politics*. New York: Viking

Carvalli-Sforza, Luigi y Francesco Cavalli-Sforza

- 1995 *The Great Human Diasporas: The History of Diversity and Evolution*. Reading: Addison-Wesley Publishing Company.

De Estefano G.F.; et. al.

- 1994 Contribución al Estudio de la Variabilidad Genética en las Poblaciones Nativas Americanas: Los Indios Cayapas de Ecuador. En *Biología de Poblaciones Humanas: Problemas Metodológicos e Interpretación Ecológica*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Escobar, Arturo

- 1995 *The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Fabian, Johannes

- 1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

García Canclini, Néstor

- 1990 *Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. México D.F.: Grijalbo

Garber, Theodore; et. al.

- 1995 HLA alleles of the Cayapa of Ecuador: new B 39 and B 15 alleles. *Immunogenesis*. 42:19-27.

Harraway, Donna

- 1989 *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. Routledge.

Kieckhefer, Richard

- 1989 *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.



Livingston, Frank

- 1962 On the Non-Existence of the Human Race. *Current Anthropology* 3:279-281.

Montague, Ashley

- 1941 The Meaningless of the Anthropological Conception of Race. En *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*. Pp. 27-36. New York: Columbia University Press.

Palencia-Roth, Michael

- 1993 The Cannibal Law of 1503. En: Jerry Williams and Robert Lewis, Eds. *Early Images of the Americas: Transfer and Invention*. Tucson: The University of Arizona Press.

Rahier, Jean

- 1998 Blacknes, the Racial/ Spacial Order Migrations, and Miss Ecuador 1995-96. *American Anthropologist* Vol. 100, No 1 March 1998

Robe, Stanley

- 1972 Wild Men and Spain's Brave New World. En: *The Wild Man and Within*. Edwacd Dudley and Maximilian E. Novak, eds. 39-56. Pittsburgh: University of Pittsburg Press.

Santiana, Antonio

- 1952 *Panorama del Indio Ecuatoriano*. Quito: Impresa de la Universidad Central.
- 1958 *La Pilosidad en los Indios y Mestizos Americanos: Desarrollo y Modalidades de su distribución*. Quito: Separata de Humanitas, *Boletín Ecuatoriano de Antropología* 1:1.

# Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica

Emma Cervone

## Introducción

En el campo de los estudios ecuatorianos sobre racismo y sus diversas manifestaciones y formas, son más comunes los enfoques que analizan las maneras en las que la discriminación se construye y se reproduce a lo largo de los procesos históricos y sociales. Partiendo de la noción de micropoderes dada por Foucault (1992), en este trabajo quiero mantener un enfoque relacional y analizar las prácticas discriminatorias en conjunto; ataques y respuestas; es decir, tomar en cuenta también el punto de vista del grupo que es víctima de la discriminación.

Mi análisis se enfocará en la vida cotidiana, es decir, en aquel entramado de relaciones y conflictos que tiene lugar en la trivialidad de la vida de todos los sujetos, un juego en el que los actores son los mismos pero que ofrece posibilidades para cambiar las reglas y las relaciones de poder.

Para ello, recurriré a la diferenciación establecida por De Certeau entre estrategias y tácticas, donde las primeras se basan en el cálculo de las relaciones de fuerza, necesitan de un cuerpo visible que las produzca y defina sus ámbitos de acción, y son finalizadas a la postulación del poder (De Certeau, 1988:XIX, 38). En oposición, las tácticas se insinúan en el campo del otro de manera fragmentaria, dependiendo del tiempo, cogiendo al vuelo las ocasiones para manipular el orden establecido y transformando los eventos en oportunidades (ibid.: XIX). En el caso de la cultura indígena andina, Abercrombie define esto como “cultura de resistencia clandestina” (Abercrombie 1991:120). Las tácticas alimentan la práctica de la vida cotidiana y son según De Certeau “el arte de los débiles” (De Certeau 1988:37).

El análisis que expondré a continuación, además, quiere replantear la misma noción de débil y fuerte (cf. De Certeau 1998; Scott 1985). Una vez en el juego, los débiles pueden llegar a redefinir las relaciones de fuerza existentes,

que limitadas al espacio de una sola transacción, y dejar por un momento de ser débiles.

El caso que voy a analizar se refiere a la práctica de la vida cotidiana en una parroquia rural de la sierra ecuatoriana, Tixán, en la provincia de Chimborazo. La población local está compuesta mayoritariamente por indígenas de las comunidades, mientras la población mestiza, los 'tixaneños', reside en la cabecera parroquial. Aunque el análisis tomará en cuenta principalmente las relaciones que se tejen entre esos dos grupos, cabe mencionar la existencia de un tercer grupo de actores cuya identidad está marcada por oposición a los otros dos en base a criterios raciales: el grupo de los chagras, es decir los campesinos no indígenas que viven en las comunidades y que los mestizos del pueblo definen como "indios que se creen blancos".

Las interacciones entre estos tres grupos siempre han estado caracterizadas por la discriminación racial en contra de indios y chagras. Entre los dos últimos, las relaciones se han replanteado a raíz de la conformación de una organización indígena de segundo grado, la Inca Atahualpa, a la cual las comunidades de chagras han decidido afiliarse en pos de los beneficios (proyectos de desarrollo) que podían adquirir a través de ella.

Si bien en este trabajo no analizaré la práctica política de la Inca Atahualpa, es necesario señalar que, desde su formación se ha establecido un diálogo entre sus actuaciones políticas y las tácticas de defensa étnica del sector indígena de la parroquia. Las dos dimensiones de la etnicidad se retroalimentan mutuamente y en algunos casos, como señalaré, la misma vida cotidiana adquiere un valor simbólico de reivindicación dentro del contexto de conflicto interétnico.

## Los escenarios del conflicto

Para el análisis de la vida cotidiana tomaré en cuenta algunos ámbitos de interacción en los que el conflicto se teatraliza en el sentido de que los códigos de comportamiento interétnico están ya más o menos establecidos, como si se tratara de un guión: en cada circunstancia, las personas saben que tienen que decir y como tienen que comportarse y sobre esta base pueden anticipar las reacciones del otro. Y esta metáfora, además, puede ser sugerida por el mismo uso que se hace, en las ciencias sociales, de la definición de actores sociales (cf. Salmond 1982).

Esta teatralización, en el caso de Tixán, es posible gracias a que la interacción constante ha producido campos semánticos comunes, producto de décadas de contactos, donde los diversos actores sociales han aprendido a conocerse y a entenderse. El conflicto, entonces, ha tomado un matiz diferente: se oculta en las

interacciones de la cotidianidad, sin embargo, está latente. Es como un juego, cuyos participantes conocen bien las reglas y las normas y las aplican para ganar, aunque disponen de espacios de creatividad y de improvisación. Esto no quiere decir que, en ciertos momentos, estas reglas se puedan romper: en este caso el conflicto pierde su disfraz de juego y sale a la luz provocando rupturas más o menos violentas.

Como ya señalé, en el caso de los juegos de la vida cotidiana hay que hablar de tácticas, más que de estrategias; es decir, acciones que se insinúan en el territorio del otro sin poder conquistarlo del todo, esperando que se presente la ocasión para manipular los eventos y tomarlos a favor propio. En este sentido, añadiría que las tácticas, por su dependencia del tiempo y de la ocasión que este ofrece, no siempre son conscientes de sus fines, a diferencia de las estrategias que, por lo general, por ser productos de un cuerpo visible que dispone de su propio territorio para preparar y lanzar ofensivas (De Certeau 1988:XIX), son conscientes de los objetivos perseguidos. Las tácticas se desarrollan de acuerdo con las mismas características que Bourdieu describe para el *habitus*, es decir, “sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos” (Bourdieu 1991:92).

Los campos de interacciones interétnicas más frecuentes en la parroquia son: el mercado y la compraventa, el compadrazgo, el deporte y las actividades productivas. En estos casos, los débiles son indios y chagras; y los dueños del territorio, los tixaneños. De hecho, esas relaciones se desarrollan en el pueblo, el terreno del otro. Intentaré demostrar, además, como la definición de débil -entendida en relación a las ventajas y/o desventajas del jugar en territorio ajeno- entra en el campo de las relaciones de fuerza entre los diversos actores, provocando que los débiles, es decir los que juegan en desventaja, no siempre sean los mismos. De hecho, como demostraré a lo largo del trabajo, las relaciones de dominación, sobre las cuales De Certeau (1988) define débil y fuerte, han sido cuestionadas y replanteadas en el ámbito parroquial desde el nacimiento de la organización Inca Atahualpa.

## **El transporte y los abusos**

Una de las primeras relaciones de interdependencia étnica está ligada al transporte. Para ir a los mercados cercanos de Alausí y Guamote, a vender y comprar, los indígenas necesitan medios de transporte. Muchos hombres del pueblo -Tixán-son transportistas, dueños de los vehículos; son quienes viajan a las ferias; los domingos a Alausí y los jueves a Guamote. Los indios siempre viajan en el balde del camión; el transportista y unos pocos ‘mishus’ que van a la feria, se sientan adelante, al amparo de las lluvias, del frío, del polvo y del sol.

La distancia física se convierte en un elemento de diferencia que define una frontera simbólica; los tixaneños, en este caso dueños del transporte, son los que gozan de un asiento privilegiado, con un cómodo asiento en la parte delantera del transporte. Además, nunca se mezclarían con la 'indiada' que viaja atrás. Esta separación de espacios la encontramos muy a menudo en otros contextos y en varias manifestaciones del vivir social. En los buses interprovinciales, los indígenas siempre ocupan los asientos de atrás y, en algunos casos, esto se repite en las iglesias (cf. Crespi 1981:486).

En Tixán, ciertos lugares, cuando se convierten en espacios, -es decir, lugares practicados (De Certeau 1988)- establecen barreras que marcan diferencias: hay una rocola<sup>2</sup> para 'los del campo' y una para tixaneños; así como antes existían chicherías para indios y estancos donde iban a comprar los tixaneños; se celebra la misa para indios a las ocho de la mañana, y la de los tixaneños a las once. Sin embargo, la distancia impuesta, instrumento simbólico de poder de los dominantes, ha sido aprovechada por los dominados, transformándose en elemento usado para reivindicar el derecho a tener un espacio propio: no solo se mantienen y respetan las distancias de siempre sino que se crean otros espacios para reafirmarlas, como por ejemplo, la casa comunal y la sala de sesiones de la Inca Atahualpa. Los tixaneños solo entran cuando han sido convocados por alguna razón específica. Se trata, entonces, de un manejo equilibrado de ciertos códigos de comportamiento que subrayan, desde ambas partes, exclusión: el 'aquí no, no es para indios' versus 'esto es nuestro, de los quichuas'.

En el primer caso, se trata de un mecanismo de exclusión usado siempre para marcar el rechazo y confirmar la superioridad y, que con la formación de la organización indígena, ha empezado a funcionar también como táctica de defensa de un espacio de poder adquirido a lo largo de siglos y que ahora hace falta defender porque está amenazado. En el otro caso, es el sector percibido como ame-

---

2 La 'rocola' es el lugar donde se reúnen las personas para tomar, jugar cartas y escuchar música a través de una rocola. Por lo general, es territorio masculino y el tipo de música que se escucha es el 'pasillo', un ritmo derivado del bolero que acompaña canciones melancólicas que narran casi siempre penas de amor, en general hombres no correspondidos o traicionados. De origen costeño, parece que en los años treinta el pasillo era una música refinada escuchada principalmente por las clases altas e intelectuales del país. Sin embargo, se hizo poco a poco tan famoso que llegó a ser uno de los símbolos más elocuentes de la ecuatorianidad. Una vez en manos de las clases populares, 'degeneró' en música rocolera, capaz de llenar estadios enteros que durante horas se transforman en grandes cantinas. Las rocolas a nivel urbano, de hecho, son frecuentadas por las clases bajas y son muy difundidas en los pueblos.

nazante, constituido por los indios y los chagras, que intenta conquistar espacios de poder que hasta ahora le habían sido negados. Este juego de defensa y empoderamiento es lo que orienta toda interacción en los juegos interétnicos de la vida cotidiana.

La misma distancia es mantenida en los mercados, pero ya no en términos espaciales sino de comportamiento. Burgos (1977) y Bromley (1981) han descrito detalladamente la discriminación étnica que se da en los mercados. En el primer caso, en Riobamba, la actitud de los compradores mestizos tiende siempre al abuso. Como describe Burgos (1977:262-275), en "los mercados coloniales", las transacciones empiezan con los regateos, a los cuales siguen insultos y casi siempre terminan con el 'arranche', que consiste en arrancar al vendedor indígena el costal con el producto en venta y darse a la fuga con el mismo. Otra forma válida de abuso, hasta los años sesenta, era cobrar a los indios la entrada a los mercados. En la plaza de Alausí y Guamote, el 'arranche' todavía es practicado.

Tal vez sorprenda el hecho de que, a pesar de la existencia de tantas organizaciones indígenas, ciertas manifestaciones de intolerancia y de racismo estén todavía al orden del día. Son más que rezagos del régimen colonial del pasado. Es un habitus, no tan inconsciente, que alimenta la práctica social, sobre todo en contextos donde la interacción entre los varios agentes sociales es cotidiana. Sin embargo, la respuesta ha cambiado. Muchos tixaneños lamentan que ahora los indios sean 'alzamenteros', rebeldes. Antes vivían tranquilos, en paz: "antes había bastante aprecio de parte y parte y amistad; vivían los del campo pero unidos; lo único que había como rebeldía era con la gente de hacienda".

Lo que ha cambiado, entonces, es la actitud de los runas. Han adquirido sus tierras, han conquistado su espacio político y esto ha llevado a una progresiva toma de conciencia de su condición. Actualmente, sin necesidad de discursos reivindicativos, en las confrontaciones de todos los días, los indios se rebelan, responden a los intentos de abusos, sobre todo cuando la contraparte es conocida. En los mercados, esto es difícil, aunque los pobladores de Alausí empiezan a temer a los indígenas: en las manifestaciones que desde 1990 las organizaciones indígenas cantonales organizan para el 12 de octubre en la capital cantonal, los alauseños se esconden en sus casas y espían a los indios desde las puertas y ventanas.

Volviendo al transporte, a menudo, los choferes intentan cobrar más a los indígenas, tanto en los buses como en las camionetas. La actitud de quien se hace protagonista del intento abusivo es clave para que sus víctimas puedan entender sus intenciones. Muchos transportistas intentan cobrar más sobre el valor de incrementos reales de precios. En estos casos, frente a las animadas protestas ceden; pero, si el alza ha sido motivada por un aumento del precio del combustible, la determinación de su voz y de su actitud hará entender a los demás que no es

preciso insistir. El campo de la negociación, en este caso, queda abierto pero la discusión tendrá matices menos agresivos<sup>3</sup>.

Además, cabe subrayar que en el caso específico de intento de cobro injustificado del precio del pasaje, el trato difiere según si el pasajero es indígena o mestizo. En el primer caso, la comunicación es mucho más fría y agresiva y menos dispuesta a la aclaración. Cuando el transportista tixaneño intenta estafar a otro tixaneño, los términos de la discusión son diferentes: no puede dirigirse a su paisano sin tratarle de 'don' y entonces explicarle las razones que determinaron el aumento. Con 'los del campo' es diferente; en el momento de la llegada se exige el dinero ("a ver, pasaje") con un tono de voz muy seco. El pasajero deposita en la mano del reclamante el valor conocido frente al cual el transportista, con el mismo tono de voz, recriminará la falla, limitándose a decir "subió". Estos códigos de comportamiento, perfectamente establecidos por los actores sociales que los practican, son los que abiertamente denotan el conflicto: no todos merecen el mismo respeto y el mismo trato.

En este manejo de códigos aparece la discriminación: no todos los actores tienen igual acceso a diferentes campos semánticos. En general, un indio que quiera hacer negocio con un blanco, aún en la actualidad, se dirige a este con tonos de respeto, tratándolo de 'usted', de 'don' o 'señor' mientras que cuando la situación es contraria, lo que se escucha a menudo es, por ejemplo, "¿a ver tu, hijito, a cómo vendes el quintal?" El uso de la segunda persona singular, el 'tutear', es, en este contexto, una forma de irrespeto, una manifestación de lo que Silvia Rivera (s.f) define como violencia invisible.

El intento de estafa es la táctica social más practicada en Tixán: todos contra todos. Además del caso del transporte, en las tiendas, los precios suben para todos, día a día, sin aparentes justificaciones; en los negocios siempre se intenta sacar el máximo provecho, no importa si la contraparte es indio, chagra, tixaneño o familiar y esto ocurre también entre indígenas y entre chagras. Sin embargo, lo distinto, de acuerdo con la identidad de las víctimas, es la frecuencia de los intentos y el trato. 'Los del campo', en el caso analizado, no merecen explicaciones ni un trato respetuoso. Al conflicto de intereses, transportista vs. pasajeros, se une el conflicto étnico: el indio y el chagra por ser tales tienen que pagar más y para ellos no hay explicaciones. Frente a esta falta de comunicación, las víctimas responden de la misma manera: o ignoran el reclamo abusivo sin emitir ni un sonido o reclaman con pocas palabras, pagan lo que creen apropiado y se van. Fren-

---

3 Una de las demandas presentadas por el MICH (Movimiento Indígena de Chimborazo) a las autoridades provinciales durante el levantamiento de 1990 pide hacer respetar las tarifas establecidas para el transporte (cf. León 1994:65).

te a las malas intenciones de los 'mishus' hay que defenderse. Este tipo de comportamientos entra en la variedad de lo que Casagrande (1981) define como "estrategias comportamentales" (*behavioral strategies*) utilizadas por los débiles, las cuales pueden variar desde la retirada a una actitud hostil y defensiva hasta la deferencia servil o la pretendida ignorancia (ibid.: 262) y cuyo fin es la defensa y la manipulación de los dominantes.

Todo esto no significa que quienes sufren los abusos siempre logren imponerse. El caso del mercado de Alausí es un buen ejemplo. La prepotencia y la arrogancia a veces son más fuertes, sobre todo cuando se combinan con la violencia, y estando en campo ajeno resulta más difícil ganar la batalla. La frustración deja un sabor amargo y lleva a una acumulación de rencores que toman forma de confrontaciones étnicas.

Es importante notar que los ejemplos mencionados son, en la actualidad, acontecimientos que alimentan el conflicto étnico. En ambos casos se trata de interacciones en las que no interviene ninguna relación personal. Es uno contra un grupo más o menos grande (el transportista contra la 'indiada' o el indio contra los compradores 'mishus'); el conflicto de interés, entonces, es utilizado para reafirmar otro tipo de conflicto, el étnico a través de un manejo de códigos de comportamiento que no dejan mucho espacio a la negociación y al diálogo. La comunicación se rompe.

Esto tal vez resulte más claro si se toma en cuenta el mismo intento de abuso, el alza de los pasajes, en autobuses provinciales e interprovinciales. En el caso mencionado antes, el transportista cede porque conoce a sus pasajeros y estos le conocen a él; no es preciso recrudescer demasiado las relaciones, sobre todo sabiendo que todos los indios ahora están con la Inca Atahualpa. Pero con los 'buseros' es diferente; si bien el intento resulta más difícil porque el aumento de las tarifas es comunicado públicamente por el gobierno, no por esto es menos frecuente cuando se dirige en contra de los indios. Siendo en esos casos menos fuerte la presión simbólica de la masa india organizada, los transportistas logran a menudo sus objetivos; en estos casos, la discusión es más violenta y puede llegar a la total ruptura de comunicación y a la pelea.

## Las compras y las palabras

En el ámbito de las actividades económicas, aparece un comportamiento que, aunque no esté relacionado estrictamente con ese ámbito, se enmarca plenamente en el conflicto: el manejo del idioma. En los viajes a los mercados, los indígenas y los chagras que viajan atrás hablan entre ellos, en voz baja, en quichua los primeros y en español los segundos. En los mercados, la utilización de la



madre se acentúa aún más, sobre todo cuando tienen que discutir de precios frente a los 'mishus'.

Este comportamiento se repite en las tiendas del pueblo, cuando mujeres indígenas y chagras entran a comprar. Las conversaciones entre ellas se desarrollan en lengua madre, siempre en voz baja y los temas de conversación se refieren a asuntos familiares o comunitarios. Además, estos son momentos de encuentro con familiares o conocidas que se celebran con la invitación a un pan o a un refresco. En el caso de hombres, los refrescos se transforman casi siempre en trago.

El uso y el valor del idioma tiene una importancia clave en las reivindicaciones del movimiento indígena, pues es considerado como uno de los elementos principales de su identidad. La CONAIE (Consejo de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), organización nacional indígena, ha mantenido una lucha permanente por la educación bilingüe. De hecho, casi todas las escuelas de las comunidades siguen el programa de enseñanza bilingüe, tanto en la sierra como en la Amazonia.

En Tixán, donde no se reivindica un nombre específico para el grupo indígena (como, por ejemplo, saraguros, otavaleños, salasacas, chibuleos en otras provincias, y puruhaes en Cacha, zona norte de la provincia de Chimborazo), la identificación con el idioma es total. Además, la población mestiza del pueblo, a diferencia de los antiguos hacendados y administradores de haciendas, no domina el idioma de los runas, apenas unas palabras. Por tanto, el castellano funciona como lengua oficial en las relaciones interétnicas, y también con cierta regularidad en las sesiones de la organización y entre dirigentes.

El caso de los chagras es más complejo. Su lengua materna es el castellano, pero entienden y hablan el quichua, al punto que el castellano que hablan está lleno de palabras e influencias gramaticales provenientes del quichua, como por ejemplo, la ausencia de artículos, la confusión fonética de las vocales e, i o, u y algunos modismos como, por ejemplo, 'aurítica' o 'aurita' y el uso del verbo hablar en el sentido de regañar. Entre ellos y con los otros, los chagras hablan generalmente en español. Sin embargo, en las sesiones de la Inca Atahualpa, en ciertas situaciones, recurren al quichua.

Como se ha mencionado, en presencia de 'oídos ajenos', los indígenas hablan en quichua (en el mercado, en las tiendas, en el camión) y en voz baja. Es evidente que en esos casos, están creando barreras a la comprensión, están rechazando la comunicación interétnica, creando espacios cuyo acceso está negado a los 'otros', sobre todo a los tixaneños, y no en terreno propio (la comunidad) sino en territorio ajeno (el pueblo, el mercado). Sin embargo, la oficialidad del otro idioma hace que muchos dirigentes hablen en castellano entre sí y en las reuniones de la Inca Atahualpa. Pero no es una regla: muchas veces en

las sesiones mezclan los dos idiomas, para -como afirman- rescatar su lengua madre, o usan el quichua cuando aparece algún oído considerado indiscreto, alguien que no ha sido invitado o alguien que en un momento dado no puede escuchar.

Evidentemente, esta medida defensiva no funciona frente a los chagras, pero, de todas maneras, sirve como marcador de diferencia ya que estos últimos solo recurren al quichua en casos especiales, lo hablan, lo entienden pero no son quichuas. Consideran que la condición de bilingüismo les da ventajas, al menos frente a los mestizos del pueblo, quienes, en ocasiones, tienen que recurrir a ellos para comunicarse con algún indígena que no hable castellano, por lo general los ancianos. Poder entender a los indios siempre es una ventaja. Sin embargo, a pesar de que ellos hablan la lengua de los 'blancos', para estos últimos no es un español correcto; ser 'bien hablado', es decir tener el don de la elocuencia, es habilidad de pocos, incluso entre los mismos tixaneños no todos pueden hablar bien, pero los chagras hablan peor, "hablan como el quichua" y por eso también son "indios que se creen blancos".

Una investigación socio-lingüística ayudaría a comprender las diferencias que existen entre el castellano hablado por los mestizos del pueblo y el castellano que hablan los chagras, pero, una cosa es cierta: a pesar de las diferencias y de las consideraciones despectivas de los tixaneños con respeto al habla de su alter ego del campo, no muestran evidencias de incompreensión en sus conversaciones con ellos.

En resumen, las tiendas son lugares en donde se crean espacios de poder a través de la negación de la comunicación. Se niega al 'otro' la posibilidad de entender e intervenir en las conversaciones, jugando así con la curiosidad frustrada del excluido. Se defiende la privacidad y se crea una barrera en el propio territorio del otro. Pero el manejo no se limita al registro lingüístico sino que abarca también los contenidos de las conversaciones. Los asuntos personales, familiares o comunitarios son temas destinados a la conversación entre indígenas o chagras, y dependiendo de la intimidad que los hablantes tengan entre ellos. En estos casos, al tratarse de compras, las protagonistas de las pláticas son mujeres. Sin embargo, para los hombres valen los mismos criterios de privacidad e intimidad aunque los temas pueden ser diferentes: el estado de los cultivos, la actuación del cabildo, las últimas novedades sobre préstamos, la última reunión de la Inca. En estos casos, los temas de las conversaciones reflejan una división de roles muy clara: para las mujeres el cuidado de la familia, en pocas palabras la comunidad, y para los hombres las actividades económicas y políticas, el espacio ajeno.

Aunque aparentemente se trate de charlas comunes, estas encierran una realidad, un mundo propio que se quiere defender de la intrusión ajena; es ahí don-

de se corta la comunicación. Sin embargo, lo que hace de este elemento una táctica que transforma el momento en una oportunidad de revancha o aprovechamiento en un contexto de conflicto, es el hecho de que el cierre es manejado frente al otro en su terreno de acción como para imponer una presencia y subrayar una condición de ‘ajeno’, el ‘estamos aquí’, ‘hablamos de lo que nos apetece y tú no puedes entendernos’. Esto se evidencia aún más si se tiene en cuenta que los chagras son los que menos hablan en estos contextos; la única arma que tienen ellos es su costumbre de hablar en voz baja, pero esto no elimina el riesgo de llegar a oídos indiscretos.

En referencia a las conversaciones interétnicas, los temas tratados, por lo general, implican intereses comunes: el alza de los precios, deudas pendientes, el estado de los cultivos, la salud de la familia. Se quiere establecer un contacto y al mismo tiempo sondear intenciones: entender qué piensa y qué quiere en verdad el otro. La actitud siempre es de sospecha o prevención: hay que estar alerta porque el otro puede tener la intención de estafar (cobrando demás, engañando con los pagos) o de sacar alguna información reservada (la condición de las cosechas, la disponibilidad económica), o simplemente se quiere satisfacer una curiosidad impertinente para poder alimentar los chismes. Se trata, en todo caso, de momentos de un vivir cotidiano que oculta una situación de tensión y conflicto. Para los dos grupos, estas conversaciones son dirigidas, son pensadas, no son espontáneas aunque la repetición haya hecho de ellas una costumbre y por tanto, no hace falta premeditación. Es una forma de “docta ignorancia” en los términos de Bourdieu, una espontaneidad fingida pero sin la conciencia del simulacro.

## **Todos somos compadres**

Un tercer ámbito de análisis son las relaciones de parentesco ritual. Para comprender mejor la importancia actual del compadrazgo en Tixán, en el contexto del conflicto étnico, es necesario analizar su proceso a partir de la reforma agraria. Los cambios impuestos en la estructura socioeconómica del pueblo desde los años sesenta influyeron de manera determinante en las relaciones de interdependencia de los distintos grupos en conflicto. A partir de entonces, las relaciones de parentesco ritual, como el compadrazgo, tienen una importancia fundamental para el reajuste socioeconómico de la parroquia.

Para iniciar, es necesario aclarar los términos que se utilizan en estas relaciones. Para los bautizos y los matrimonios existe la costumbre de escoger padrinos y madrinas. En el caso de los bautizos, el niño en cuestión será para su padrino y madrina un ahijado; las relaciones de compadres se establece entre las fami-

lias del ahijado y del padrino, estos se tratarán de compadre y comadre. En el caso de los matrimonios, las obligaciones del compadrazgo se establecen entre los novios y sus padrinos.

Generalmente, en el caso de compadrazgos intraétnicos, las obligaciones del compadrazgo funcionan como un mecanismo doble: por un lado, garantizan el desarrollo individual de los ahijados y de los novios y; por otro, permiten a las familias involucradas en la relación, acceder a una serie de bienes y servicios como tierras, variedad de productos a través del trueque, y las varias formas de reciprocidad como minga y 'maquita mañachi' (cf. Bourque 1995:102-104). Sin embargo, cuando se trata de compadrazgos interétnicos, cambian las condiciones. Mientras, en el período de las haciendas, las redes de compadrazgo sustentaban las estructuras socioeconómicas internas a cada grupo, es decir la comunitaria y la pueblerina, a raíz de los cambios sufridos por la parroquia en su conjunto, ya no era posible mantener esta división. La búsqueda de ahijados indígenas por parte de los tixaneños, para acceder a las cosechas de indios de 'hacienda' y 'libres', existía desde tiempo atrás. En este caso, el juego del parentesco ritual interétnico era manejado y dirigido por los mestizos del pueblo porque la dependencia de la economía indígena del pueblo era mínima. No obstante, cuando la economía comunitaria se acercó a la parroquial, los indios empezaron a buscar compadres tixaneños que les ayuden con sus gastos rituales, antes cubiertos por los socorros del régimen de hacienda, que les den posada en el pueblo cada vez que lo necesiten, que les ayuden con la educación de los hijos, etcétera.

Poco a poco, mientras se redefinía la nueva estructura de tenencia de tierra, de la que muchos tixaneños quedaron excluidos, la red de compadrazgo es un mecanismo que ayuda a resolver problemas de tierras a través del sistema de aparcería o, por medio de los compadres se establecen trabajos 'al partir' y/o se accede a mano de obra extra cuando es necesaria. El juego, entonces, comienza a ser manejado y dirigido por ambos grupos, pero con una diferencia. Según cuentan los 'mayores' indígenas, los compadres 'mishus' se aprovechaban de los parientes rituales para sus propios intereses, haciéndolos trabajar en sus tierras, comprando las cosechas por adelantado a menor precio de lo que habrían pagado otros, otorgando préstamos a cambio de prendas muy significativas, como por ejemplo, tierras. Además, en las fiestas del pueblo, los compadres del campo tenían la obligación ritual de dar papas, cuyes, borregos; sin embargo, en la fiesta de San Pedro, los compadres del pueblo, a más de la posada no daban casi nada, por el contrario, para ellos era un negocio porque en esa ocasión podían aprovechar de las borracheras de los indios para apropiarse de todas sus pertenencias o aumentar su estado de endeudamiento perenne. Aunque existiese interés de ambos grupos, de hecho, los que salían perjudicados eran los indios.

Cabe subrayar que anteriormente chagras e indígenas no establecían compadrazgos entre sí. A partir de la formación de la organización se logró superar, de cierta manera, las divergencias entre estos grupos, y por tanto, el campo quedaba abierto para ese tipo de relación. Sin embargo, no hay muchos casos de compadrazgo entre ellos; tanto para indígenas como para chagras, los tixaneños son las contrapartes privilegiadas.

Parece ser, entonces, que uno de los conflictos que el mecanismo del compadrazgo puede resolver es el de campo vs. pueblo, o comunidades vs. pueblo. Ciertas necesidades internas a la estructura socioeconómica comunitaria o pueblerina podían ser solventadas por el compadrazgo interno pero otras no. Además, ya que las relaciones interétnicas eran cada día más frecuentes, el parentesco ritual habría ayudado a favorecerlas y canalizar intereses mutuos. Pero, justamente, por este camino las cosas se complicaron.

Como se mencionó anteriormente, el compadrazgo se llevaba a cabo en una situación de conflicto en la que los más perjudicados eran los indígenas. Sin embargo, según aumenta el nivel de movilización política del sector indígena y campesino, los mecanismos ocultos de resistencia y de defensa del sector dominado salen de la obscuridad transformándose poco a poco en mecanismos de empoderamiento, entendidos estos como un conjunto de tácticas y estrategias tendientes a la conquista de espacios de poder antes negados.

En el caso del compadrazgo en Tixán, si bien en el establecimiento de las relaciones se mantiene una situación de conveniencia mutua, lo que cambia es el poder de decisión. Antes, no todos aceptaban ser compadres de los runas, ahora ya no lo pueden rechazar. Además, si no quieren enfrentarse a un rechazo tienen que ser 'bien llevados' con los indios porque, de lo contrario, ninguno los tomará en cuenta, a pesar de las posibilidades económicas que puedan tener y esto, por reflejo, se aplica también a los chagras que son parte de 'los del campo'.

Chagras e indios han conquistado el acceso a un campo de poder: la posibilidad de selección y rechazo. Por tanto, los compadrazgos interétnicos proliferan, al punto que en la actualidad son preferidos a los internos por más rentables (especialmente los bautizos), sobre todo por parte indígena. De hecho, para quedar bien, el compadre tiene que gastar, tiene que demostrar su 'generosidad' con ocasión del evento ritual, bautizo o matrimonio, dando lo mejor que pueda, de acuerdo a sus criterios.

Los intereses pueden ser varios y en cierto sentido cambian de acuerdo a la coyuntura. En la actualidad, por ejemplo, los compadres tixaneños más apetecidos son los transportistas porque presentan ciertas ventajas, tales como acceso a transporte con precios convenientes o gratis, en ciertos casos; y, garantías para préstamos, mientras que los compadres del campo pueden garantizar acceso a cosechas buenas y a buen precio, a mano de obra, etcétera. Por ejemplo, gracias a relaciones de parentes-

co ritual con indígenas de un sector, algunos tixaneños establecieron relaciones de aparcería en sus propiedades ubicadas en el mismo sector. A través de estas mismas relaciones los compadres indios, a su vez, compraron tierra a los tixaneños.

De acuerdo a una diferenciación económica, en Tixán no siempre se produce la relación señalada por Bourque (1995:102), según la cual, las familias indígenas que no tienen suficiente tierra y acceso a mano de obra buscan compadres indígenas, por el contrario, con compadres 'mishus' pueden acceder al sistema de aparcería como ocurre, muy a menudo, en las comunidades sin tierras; y los que ya disponen de tierras y relaciones de parentesco que puedan proporcionar mano de obra, buscan compadres 'mishus' para tener acceso a otro tipo de servicios como el transporte y para tener un vínculo útil en el pueblo.

Las relaciones de parentesco ritual atan a padrinos, compadres y ahijados a la obligación, a la disponibilidad y a la reciprocidad. Ninguno de los involucrados puede responder negativamente a un pedido de ayuda por parte del otro, y quien recibe el favor tiene la obligación de devolverlo cuando se presente la necesidad. Todo esto es acompañado por acciones que adquieren un carácter ritual por ser siempre repetidas de la misma manera: para el pedido formal, por ejemplo, el solicitante tiene que ir a la casa de su futuro pariente y brindarle trago y comida. Una vez establecida la relación, las dos partes quedan vinculadas por una serie de pequeñas obligaciones, como son el dar hospitalidad, brindar comida o bebida en todos los encuentros, en donde, además, se utiliza la palabra para revelar ante todos el tipo de compromiso estipulado, así, es común el uso de expresiones como 'querido compadrito' o 'querida comadrita'. Los domingos, por ejemplo, los indígenas y los chagras bajan para las compras, para el fútbol, para visitar el local de la Inca y aprovechan la ocasión para visitar a sus compadres. Las reuniones son, generalmente, en alguna tienda del pueblo y aunque no hay un pedido formal y explícito de las partes, se debe mantener siempre una conducta amable y brindar algo, casi siempre, licor. El 'chupe'<sup>4</sup> entre compadres es, en este sentido, un ritual de reforzamiento de la relación, una manera placentera de recordar obligaciones mutuas.

Cuando estas reglas del juego se rompen por alguna razón, se crea un conflicto. Un ejemplo específico: una señora del pueblo entró en conflicto con la organización indígena por la compra de un terreno, a pesar de que su ahijado era un indígena dirigente de la organización, quien violó sus compromisos de compadrazgo y plegó en favor de la Inca. En este ejemplo es evidente que, en algunos casos, la reivindicación étnica y el compromiso político pueden pesar más que ciertos intereses y alianzas cuando estas involucran al 'otro'. La táctica del 'good

---

4 'Chupe' es una modismo popular que significa libar, beber, tomar licor.

indian' señalada por Crespi (1981:487) que implica ser suave en el hablar y razonable se contrapone al indio 'alzamentero' que ya no permite que 'le pisen el poncho'. Esta es la imagen del indígena que se impone cada vez más en la escena política y cotidiana, amenazando la supremacía y el control de los 'mishus'. En estas situaciones, el convivir pacífico demuestra su fragilidad: el equilibrio puede romperse en cualquier momento y evidenciar un conflicto latente.

Por lo anotado anteriormente, no es posible interpretar el compadrazgo mixto simplemente como la expresión de una relación asimétrica (Guerrero Arias 1993:98) porque se corre el riesgo de ignorar el potencial de empoderamiento que el manejo de esas relaciones puede tener en manos de los débiles. Si bien es cierto que en el caso de relaciones de aparcería entre compadres se puede hablar de asimetría ya que los dueños de la tierra son siempre los tixaneños, esta misma relación se da también entre compadres al interior de las comunidades, entre indígenas y entre chagras. Además, el hecho de que toda interacción en la vida cotidiana se inserte en un contexto de reivindicación mantenido por la organización, permite que cualquier relación por asimétrica que pueda ser, se desarrolle bajo un mecanismo de control de abusos que opera en el ámbito consciente de las partes involucradas en el pacto.

## **La pelea de la cancha**

Los episodios de los que he hablado hasta ahora se refieren a dos tipos de enfrentamiento: uno en el que se prohíbe la interacción y otro en el que no solamente hay contactos directos (como el caso del mercado), sino en el que el enfrentamiento es ritualizado. Este es el caso del deporte y en particular del fútbol. Bromberger (1991:174) define el espectáculo futbolístico como una "teatralización de las relaciones sociales", en el sentido de un espacio en el que se manifiestan antagonismos a través de un combate directo que el autor define como una "ritualización de un combate militar" (ibid.: 171).

En la fiesta de la cosecha que se realiza en agosto, a través del acto deportivo, se ritualiza una rivalidad inter-institucional interna al mundo indígena: son las selecciones de las diferentes organizaciones cantonales que se disputan el título. La Inca Atahualpa es la organización anfitriona que compete con sus invitados en un juego que reafirma y recuerda el conflicto.

Desde 1991 se realizan campeonatos de fútbol intercomunitarios que se juegan en las canchas de las comunidades que disponen de ellas y en la del pueblo. Los criterios de organización de los campeonatos son diferentes a los establecidos para los eventos internacionales y nacionales. No tienen un fin, cada equipo se enfrenta con todos los participantes en una primera ronda y luego, en una segunda ronda, hasta que los ganadores sean derrotados y viceversa. Todos los equi-

pos tienen que tener, por lo menos, una derrota y una victoria por cada equipo contrario que enfrenten. Todo tiene que acabar en un equilibrio. Los campeones serán los que tengan más victorias. El árbitro siempre es el mismo, un tixaneño bien llevado con los 'runas'. Los organizadores del evento son siempre los mismos, dos indígenas que por su constante migración a la costa se han ganado el apodo de 'monos'.

El manejo territorial es clave: el enfrentamiento intercomunitario se dirige hacia las comunidades, el espectáculo de la rivalidad se orienta a los mismos indios, es de unos comuneros contra otros. Las canchas comunitarias son consideradas poco apropiadas por su tamaño y calidad del suelo, por ello es necesario recurrir a la cancha del pueblo. Esto implica que los partidos jugados en las comunidades tienen menos importancia, con poco público asistente; sin embargo, cuando el partido es en Tixán adquiere otra relevancia: solo los mejores equipos juegan en el pueblo, es una conquista de la que se puede estar orgulloso frente a las otras comunidades y además, el espectáculo es admirado por más ojos.

Como señala Bromberger (1991:164-165), un espectáculo deportivo como el fútbol crea mecanismos de identificación entre los miembros de los equipos y entre estos y los hinchas. En el caso de los torneos intercomunitarios se verifica un fortalecimiento de las identidades comunitarias, además de reforzar o replantear redes de alianzas internas, más allá de los resultados finales.

Sin embargo, el hecho no se limita a lo comunitario. A partir del año 1992, la Organización Inca Atahualpa participa con su propia selección y, desde entonces, los indios se han ganado definitivamente la cancha del pueblo, pues todos los partidos de la selección de la organización se desarrollan en esta. Se trata de otro tipo de enfrentamiento: las comunidades contra la Inca, es decir, las bases contra un cuerpo visible de poder. En este sentido, la organización reafirma su identidad y su legitimidad frente a sus bases a través del reconocimiento público de su habilidad y valor en el campo de juego. Se fortalecen además, alianzas que en algunos momentos resultan conflictivas y se desahoga esta conflictividad en el juego. Una moderna forma de 'pukllay', no menos ritualizada que la anterior.

A través de este mismo mecanismo, además, la Inca ha extendido su radio de acción. Desde 1993 participa en torneos de fútbol invitada por organizaciones de otros cantones. En esos casos, el evento deportivo no es únicamente un momento de confrontación, sino de contacto que favorece la creación de una red de comunicación intercantonal entre organizaciones indígenas. El evento deportivo, más que terreno simbólico de rivalidades inter-organizaciones como en el caso de la fiesta de la cosecha, se transforma en un campo de comunicación donde se intercambian informaciones y se establecen redes de alianzas para fortalecer el movimiento a nivel provincial.



Debido a la toma simbólica del pueblo por parte de la organización, desde 1992 también se ha involucrado en el torneo, la selección de fútbol de tixañeos. Esto ha dado mayor relevancia al torneo; se ha debido mejorar la calidad del juego para poder ganar a los nuevos participantes que ganaban siempre los partidos.

El campeonato de fútbol se ha transformado en un evento complejo, donde se disputan identidades y rivalidades múltiples: intercomunitarias e interétnicas. Los tres grupos, indígenas, chagras y 'mishus', se enfrentan cada domingo en el campo de juego. La ritualidad del evento recuerda constantemente la rivalidad; y, el conflicto, ya sea intercomunitario, interinstitucional, o interétnico, momentáneamente controlado y resuelto (cf. Platt 1986). Sin embargo, funciona también como instrumento para establecer contacto y crear un diálogo; es un momento de encuentro y este aspecto favorece el control de la conflictividad. De hecho, el evento deportivo no acaba en la cancha sino que continúa en las tiendas, donde los ganadores son obsequiados por los perdedores con refrescos y cervezas; y, entre los que se encuentran también aquellos que han perdido las apuestas y tienen que pagar sus deudas. En estos casos, la trama de relaciones establecidas a nivel colectivo e individual a través del juego, lleva al contacto pacífico que debido las tensiones interétnicas permanentes puede adquirir un tinte reivindicativo oculto. Es una demostración de la capacidad de los indios y de los chagras frente a los mestizos que se creen superiores y la ritualidad de la bebida es su reconocimiento oficial. En esos momentos se toma entre iguales, todos son jugadores que han disputado un partido.

Esta eficacia simbólica deriva de la apropiación de elementos ajenos. La popularidad del fútbol en el mundo indígena se debe, según Guillet (1974) a "la penetración de rasgos populares urbanos" (ibid.: 144) a raíz de la modernización. Estos rasgos, según el mismo autor, han llegado a ser fuente de prestigio para los jóvenes, sustituyendo el sistema tradicional de cargos (ibid.: 148). De hecho, los organizadores de los campeonatos y excelentes jugadores han ganado prestigio a raíz de esta actividad en el nivel comunitario y al interior de la organización.

En la ciudad, el fútbol es un canal que expresa la rivalidad interbarrial. En Riobamba, por ejemplo, la población proveniente de distintas parroquias tiende a agruparse en el mismo barrio, así, la mayoría de los tixañeos residentes en esa ciudad viven en el barrio La Primavera. A través de los campeonatos interbarriales de fútbol, esas comunidades recreadas, se aglutinan y construyen su identidad. Por esto, muchas veces, los campeonatos no se definen como interbarriales sino como interparroquiales, a pesar de que los miembros de los equipos son, casi todos, residentes en la ciudad.

En el caso de Tixán, ese tipo de evento deportivo, a más de reforzar la identidad comunitaria, se ha transformado en un instrumento de reivindicación étnica

que ha adoptado las reglas de un juego no propiamente indígena pero comprendido por todos y, por tanto, útil para que la reivindicación sea clara para todos; es otro medio para ganar un espacio en el pueblo, la cancha, y también en la fama. Se trata, por tanto, de otro caso en que el conflicto étnico es manejado, no a través de la ruptura y del rechazo, sino a través de un diálogo en idioma común; un caso, cuyo rasgo a rescatarse es que los proponentes, los que invitan no son los 'mishus' sino los indios, quienes conquistan espacios y se hacen anfitriones en territorio ajeno. Una invitación que los tixaneños no pueden rechazar pues es otra oportunidad de defender públicamente su espacio amenazado e invadido. La victoria en el campo de juego significa la reconquista simbólica del territorio y la reafirmación de la superioridad.

### **A manera de conclusiones**

De acuerdo con Eriksen, las diferencias étnicas no se pueden reducir a elementos concretos, la cultura no es 'cosificable', estas emergen de la interacción social. Entonces, lo que permite hablar de conflicto étnico es una situación donde la defensa étnica lleva a la ruptura de los equilibrios entre las partes y la comunicación y el entendimiento son rechazados. Este es el caso del episodio del mercado de Alausí y de los arranches. Sin embargo, el choque directo no es la única forma de traslucir el conflicto. Está latente y permea toda interacción social, pero necesita un campo común de entendimiento: las reglas del juego deben ser entendidas por todos, tiene que haber comunicación. Este es el caso de los enfrentamientos que buscan la interacción, sea ritualizada, como en el caso del fútbol; o, como en el caso del compadrazgo. Pero existen también enfrentamientos que niegan la interacción para establecer, a través de la distancia y del autoaislamiento, fronteras simbólicas y reafirmar las diferencias; creando espacios de poder inaccesibles a los ajenos, por ejemplo, los casos de imposición de la distancia física y del manejo del idioma. No hay choque porque las reglas son entendidas por todos.

Sin embargo, es necesario recordar que el conflicto étnico, en todas sus formas, se da en una situación de discriminación cuyos efectos han sido guardados en la memoria durante siglos. Esto ha ocasionado que, de acuerdo con las coyunturas históricas vividas, los juegos estén articulados por una dinámica de defensa y de empoderamiento. Hasta la década pasada, por ejemplo, eran los 'mishus' en todas sus expresiones, como hacendados y como patrones pueblerinos, los que se empoderaban, los que manejaban los espacios de poder en el nivel parroquial, individual e institucional y frente a los cuales 'los del campo' tenían que defenderse. Sin embargo, ahora la situación es contraria: los indios y los chagras son los que amenazan, los que están conquistando espacios de poder antes negados, obli-

gando a los 'mishus' a la defensa. El empoderamiento de los discriminados se traduce en empoderamiento de instrumentos y mecanismos de discriminación de los dominantes para transformarlos en espacios propios de poder y esto es lo que permite la comunicación, jugar con las mismas reglas de juego. Este es el caso del manejo de la distancia física: antes eran los indios y los chagras los que eran rechazados y mantenidos lejos; ahora son todos, también los rechazados, rechazan. Otro ejemplo es el compadrazgo interétnico: antes era un mecanismo para imponer superioridad y al mismo tiempo perseguir intereses personales por parte de los blancos, ahora ambos compadres tienen algo que ofrecer y que pedir, así como intereses que defender, pero los que antes solo podían aceptar, ahora pueden proponer, obligando al otro a la aceptación. Los 'runas' han conquistado un campo de poder: el de la elección, donde ellos pueden aceptar o rechazar.

En este sentido, las tácticas que, según De Certeau, son el arte de los débiles, también llegan a ser un instrumento para los tixaneños que, en ciertas situaciones, tienen que defenderse como débiles. Esto lleva a otra conclusión: si se participa en el juego, el choque, la ruptura no solamente se produce por falta de entendimiento, sino también por falta de respeto a las reglas del juego, como en el caso de la pelea de la señora del pueblo y su ahijado, por el conflicto de tierras. En ese caso, el conflicto mantiene su denotación étnica porque la ruptura, el rechazo momentáneo de las reglas del juego, es motivado por un sentimiento de reivindicación étnica. La imposición de la voluntad y de los intereses de los discriminados, a través del choque y de la pelea, es otro mecanismo de empoderamiento.

Sin embargo, si el conjunto de tácticas descritas puede replantear las relaciones de fuerza entre débiles y fuertes, este replanteamiento es momentáneo y no necesariamente implica una reestructuración de las relaciones de poder locales. Para ello es necesario, en los términos de De Certeau, un cuerpo visible de poder que pueda formular sus estrategias. En el caso específico, ese cuerpo es la organización de segundo grado Inca Atahualpa cuya actuación política ha afirmado al sector indígena frente a la población mestiza del pueblo. Gracias a sus estrategias de empoderamiento, los indígenas han conquistado espacios de poder tales como el manejo de la justicia en el pueblo, desplazando simbólicamente a la autoridad mestiza, el teniente político. Esas conquistas permiten que las tácticas de la defensa étnica en la vida cotidiana adquieran un sentido más político, hasta incidir en las percepciones e imaginarios existentes sobre los indios quienes de pacíficos, léase sumisos, se han convertido en 'alzamenteros'.

## Referencias Bibliográficas

- Abercrombie, Thomas  
 1991 To be Indian, to be Bolivian: 'Ethnic' and 'National' Discourses of Identity. En Urban - Sherzer (eds.) *Nation-States and Indians in Latin America*. USA:University of Texas Press: 95-130.
- Bourdieu, Pierre  
 1991 *El Sentido Práctico*. Madrid: Taurus
- Bourque, Nicole  
 1995 Savages and Angels: the Spiritual, Social, Physical Development of Individuals and Households in Andean Life-cycle festivals. En *Ethnos* vol.6, (1-2):99-114.
- Bromberger, Christian  
 1991 Per una etnologia dello spettacolo sportivo. En: AA.VV, *Identità Culturali*, Milano: Franco Angeli: 150-176
- Bromley, Ray  
 1981 Market Center and Market Place in Highland Ecuador: a study organization, regulation and ethnic discrimination. En Norman Whitten (ed.) *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana-Chicago-Londres: University of Illinois: 233-259.
- Burgos G, Hugo.  
 1977 *Relaciones Interétnicas en Riobamba*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Casagrande, Joseph B  
 1981 Strategies for survival: The Indians of Highland Ecuador. En: Norman Whitten, (ed). *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana-Chicago-Londres: University of Illinois Press: 260-277.
- Crespi, Muriel  
 1981 St. John the Baptist: the Ritual Looking glass of Hacienda. Indian Ethnic and Power Relations . En Norman Whitten (ed.) *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana-Chicago-London: University of Illinois Press, 1981: 477-505.
- De Certeau, Michel  
 1988 *The practice of everyday life*. USA: University of California Press.
- Foucault, Michel  
 1992 *Microfísica del Poder*. España: La Piqueta.
- Guerrero Arias, P.  
 1993 *El Saber del Mundo de los Cóndores*. Quito: Abya-yala.
- Guillet, David W.  
 1974 Transformación, Ritual y Cambio Socio-Político en una Comunidad Campesina Andina. En *Allpanchis* V:143-159.

Platt, Tristan

- 1986 *Mirrors and Maize: the Concept of Yanantin among the Mancha of Bolivia*. En John Murra, N. Watchel, J. Revel (eds.), *Anthropological Histories of Andean Politics*. Cambridge: Cambridge University Press: 228 - 259.

Rivera, Silvia

- (sin fecha) *Violencia e Identidades Culturales en Bolivia*. Bolivia: (mimeo).

Salmond, Anne

- 1982 *Theoretical Landscapes: On cross - cultural conceptions of Knowledge*. En Parkin (ed), *Semantic Anthropology, ASA Monograph 22*.

Scott, James

- 1985 *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.

## **PARTE III**



# Construcciones raciales, reforma agraria y movilización indígena en los años setenta

Amalia Pallares Ayala

## Introducción

En esta ponencia analizo el discurso sobre reforma agraria y movilización indígena entre 1973 y 1976, durante el gobierno militar de Guillermo Rodríguez Lara. El marco teórico utilizado es el de Michael Omi y Howard Winant (1986). El concepto de raza es visto como una construcción social y como un complejo de significados que surgen en un determinado contexto histórico y político. Tanto los sectores dominantes como dominados contribuyen al desarrollo de este complejo de significados. En la lucha discursiva y práctica entre diferentes sectores, el Estado y los movimientos sociales, se forma lo que Omi y Winant llaman 'una determinada formación racial', que se distingue de una anterior formación racial hacia la cual no se puede simplemente regresar.

En una determinada formación racial, todos los actores comparten un campo semántico e, inclusive, suelen utilizar un lenguaje similar para defender sus posiciones. Así, Omi y Winant (1986) sostienen que el período que sigue a la lucha por los derechos civiles en EEUU está caracterizado por el desarrollo de una nueva formación racial, cuya génesis yace en la lucha de los años sesenta, y cuya consolidación se realiza en los setenta y ochenta.

En base a este marco, quiero explorar la noción de 'formación racial' en Ecuador y concentrarme particularmente, en un período en que se podría hablar del surgimiento de nuevos y diferentes significados raciales; en definitiva, de creación de una nueva formación racial en el Ecuador. En mi disertación doctoral he argumentado que los movimientos sociales no forjan nuevas identidades en abstracto, sino en el proceso de movilización. Esto significa que, entender el movimiento indígena contemporáneo a partir del levantamiento de 1990, sin analizar el período anterior en el que se va constituyendo una identidad india en relación a un 'otro', no tiene sentido.



Quizás, después de la gran ausencia del indio en el debate nacional a principios de siglo, podríamos hablar de una reinserción del indio como tema y sujeto en el debate, una reinserción que ocurre no en 1990, sino antes, y en la que participan tanto elites no-indígenas, particularmente terratenientes, así como una naciente dirigencia indígena nacional. Este trabajo se enfoca particularmente en la dialéctica entre el discurso terrateniente y el discurso indígena.

## **Reforma agraria y discurso racial**

Quisiera recalcar dos puntos metodológicos. Primero, como ha argumentado Lucius Outlaw en el libro *Anatomy of Racism* (1990), el racismo no yace únicamente en el discurso biológico, sino también en el filosófico, económico, político y cultural. Lo que distingue al racismo es su naturalización de la diferencia, es decir, el reducir la distinción social a algo derivado de una diferencia física, que es implícitamente 'natural' y por lo tanto, insuperable. El discurso racial deriva cualidades metafísicas de las físicas, reduciendo a un grupo o categoría a un status particular. Si estas diferencias establecidas conducen a diferencias de poder, a la subordinación de unos a otros en base a estas distinciones, entonces podemos hablar de un discurso racista. Es así que discursos económicos, y particularmente el debate sobre la segunda reforma agraria analizado aquí, contiene significados raciales, algunos explícitos y otros más bien implícitos.

Segundo, el discurso racial no debe reducirse al discurso sobre el indígena. Por un lado, esto borraría la presencia de afro-ecuatorianos, chino-ecuatorianos, cholos, montubios, y una serie de otros grupos. Por otro lado, la construcción del mestizo y de las elites blanco-mestizas ameritan nuestra atención porque también constituyen discursos raciales en los cuales los blancos se autodefinen y definen, implícita y explícitamente, al 'otro' como el opuesto. Mi primer enfoque, por consiguiente, es el discurso que proviene de los terratenientes, de sí mismos como protagonistas de la modernización agraria, y de los indígenas - en su rol de minifundistas- como personas faltas de protagonismo y hasta anti-protagonistas.

## **La segunda reforma agraria y la reconstrucción del terrateniente**

Como anotó Reidenger (1993) en su discusión sobre la reforma agraria en Filipinas, los debates sobre reformas agrarias conllevan la idealización de los terratenientes y la satanización de los campesinos. En este marco, el análisis del discurso sobre la segunda reforma agraria que se dio en el Ecuador, debe incluir, pero

ir más allá de un estudio de implementación de política y redistribución de tierra, abarcando la conceptualización del productor y del minifundista y de sus respectivos roles en el desarrollo agrario nacional.

Hay tres aspectos del discurso terrateniente alrededor de la segunda reforma agraria de 1973 que cabe enfatizar. El primero es la utilización de la historia. Se caracteriza al tiempo histórico como algo en estado de degeneración. Se parte de la presunción de que el período gamonalista era un período de mayor riqueza, luego del cual sigue un deterioro y caos propiciado por la reforma agraria de 1964. Segundo, se apela al ideal de la modernidad como un fin hacia el que debe acercarse el Ecuador, y que estaba seriamente amenazado por la reforma. Finalmente, se reduce al indio a minifundista, restringiéndolo a su función productiva. Esto les permite argumentar en favor de la reforma, basados en consideraciones históricas y/o culturales, y enfocarse solamente en la productividad -o falta de ella- como la única medida que se debe utilizar para evaluar políticas rurales.

A principios de 1973, el Gobierno había revelado que la propuesta de ley incluiría casos de alta presión demográfica y, a la vez, fijaría controles más estrictos sobre la cantidad de tierra que un individuo podría poseer. Los terratenientes, organizados en la Cámara de Agricultura, se opusieron a esta propuesta y plantearon alternativas. No se supo más detalles hasta que, un texto misteriosamente enviado a los principales medios de comunicación en julio, reportó que la nueva ley expropiaría a cualquier dueño que explotase menos de 80% de su terreno (Mensajero, julio de 1973)<sup>1</sup>. Los agricultores, organizados en la Cámara de Agricultura de la Primera Zona, atacaron, de inmediato, el plan de reforma. Iniciaron una campaña intensa, vía los medios de comunicación, pronunciándose en contra de -según ellos- un 'gobierno comunista' que amenazaba la propiedad privada. Además, pidieron terminar con los 'poderes excesivos' del IERAC. Argumentaron que, en lugar de promover el bienestar de los campesinos, el Estado debería estar más preocupado por defender el derecho individual a la propiedad privada de los 'productores agrarios', término que habían creado y reservado para sí mismos.

En una astuta estrategia, las elites agrarias buscaron legitimidad política, modernizando su discurso. No se aferraron a un concepto de propiedad absoluta -defensa a la propiedad privada como un derecho natural que debe ser prote-

---

1 Más tarde se descubrió que este texto era una versión anterior de la propuesta de ley que ya había sido descartada por el comité. El apareamiento misterioso de este texto en la prensa llevó a la especulación de que un grupo de hacendados habrían sido los responsables de su publicación.

gido a toda costa- sino que redefinieron el significado de propiedad con 'función social'. El concepto de función social de la propiedad, originalmente, fue utilizado por las organizaciones que proponían la reforma agraria para cuestionar la santidad histórica de los derechos absolutos de propiedad. Se argumentó que las prácticas de los terratenientes de dejar proporciones significativas de tierra sin uso -un fenómeno común en la sierra- era nocivo para la prosperidad del país porque borraba todo el potencial para el mejoramiento de la productividad agraria. En estos casos, la reforma agraria era necesaria, no solamente porque era una política justa, sino porque impulsaría el desarrollo agrícola. Los campesinos indígenas de las zonas hacendatarias en particular, merecerían la tierra sin uso porque podrían utilizarla e incrementar la producción agraria.

Inicialmente, este argumento persuasivo a favor de la reforma, fue atacado por los terratenientes quienes reclamaban que la implementación rápida de tecnologías agrarias modernas requería de nuevos criterios para determinar si un terreno cumplía su función social. La base para juzgar los casos de expropiación ya no debería ser la cantidad de tierra aprovechada, sino la calidad del cultivo, las técnicas de cosecha y el tipo de maquinaria utilizada. Dada su propensión a utilizar estas técnicas y maquinarias superiores, los 'productores' serían más eficientes que los campesinos, aún si usaban menos tierra. Si un terrateniente usaba tecnología moderna que mejorara sustancialmente la producción -y nunca especifican si es producción doméstica o para exportación- la tierra definitivamente estaba cumpliendo su función social, y cualquier preocupación sobre la cantidad de tierra sin explotar sería secundaria. Adicionalmente, argumentaron que la productividad mejoraría fácilmente en terrenos más amplios y no en minifundios. La función social de la tierra, por consiguiente, debería basarse en la productividad y eficiencia del productor. La redistribución fue considerada perjudicial para el enriquecimiento de la nación porque restaba recursos a aquellos más capaces de cumplir con la función social de la tierra (Acción 1979).

La construcción de las elites mestizas terratenientes como productores modernos borró al gamonal. El desasociarse del gamonalismo, ahora considerado un sistema de producción vencido, permitió a los productores representarse como símbolos de la modernidad. Más importante aún, les permitió colocarse en un simulado plano de igualdad con los campesinos indígenas y así convertirse en receptores de las políticas de crédito e infraestructura del Estado. Esta aparente igualdad también les permitió acusar al Estado de favorecer los derechos de los campesinos sobre los de los productores, privilegiando la redistribución a costa de la productividad (Mensajero 1973).

Esta campaña fue exitosa en varios planos. Puso al Gobierno a la defensiva, sus declaraciones públicas fueron marcadamente contradictorias. Primero, el Go-

bierno defendió la reforma como un apoyo a los campesinos, intentando, simultáneamente, apaciguar a los terratenientes. Caracterizó su gestión política como reconciliadora de los intereses de los productores y de los campesinos sin amenazar a la producción: “La peor falacia es decir que la reforma agraria bajará la producción: nos hemos propuesto el reto de que en Ecuador incrementará” pronunció el Ministro de Agricultura, Maldonado Lince (El Comercio, 1973-9-9). Rodríguez Lara sostuvo que los campesinos que se beneficiaban de la reforma eran un apoyo y no un obstáculo al desarrollo agrario. “Las masas campesinas serán incorporadas a nuestro desarrollo nacional, añadiendo a nuestra riqueza, incrementando el capital invertido en agricultura y en el manejo de la explotación eficiente” (ibid.) .

Sin embargo, el Gobierno también asignó un lugar central a las preocupaciones de los terratenientes. Adoptó la definición de función social propuesta por los mismos; postura evidenciada en la declaración de Maldonado Lince sobre el propósito de la nueva ley: “cumplir la función social de la propiedad con un criterio de producción eficiente”. Además, se aseguró a los terratenientes que “la ley no es un atentado contra la propiedad privada, ya que las tierras solo serán afectadas si no cumplen su función social.” (ibid.) En la misma declaración que defendía los derechos de los campesinos a la tierra, Rodríguez Lara aseguró que la ley no infringiría los derechos de los productores: “La reforma agraria no será para campesinos ni para terratenientes, sino para una distribución justa de tierra” (ibid.).

Cuando se firmó la versión final de la ley, en noviembre de 1973, la propuesta original había sido considerablemente transformada y la redistribución, como objetivo, ocupó un segundo lugar después de la productividad. Aunque la ley sí incluyó una importante cláusula sobre la presión demográfica como una causa válida para la expropiación, explícitamente subraya al incremento de la productividad como el objetivo principal de la reforma. Este ya no era democratizar el uso y la propiedad de la tierra, sino presionar a todos los agricultores a ser más eficientes, bajo amenaza de expropiación si los terratenientes no cumplían con los objetivos productivos señalados por el Estado. A los terratenientes se les facilitó el asunto al añadir una cláusula que permitía dar a los terratenientes -con previo aviso- un período de gracia para hacer su producción más eficiente y evitar la expropiación.

La versión final de la ley reveló las limitaciones del primer gobierno militar a los sectores populares, quienes habían estado esperanzados en una mayor radicalización de la reforma. Presionada por los terratenientes y con poco apoyo de las elites industriales, la administración de Rodríguez Lara abandonó mucho de su agenda rural inicial. Las consecuencias políticas de esta lucha entre terratenientes y sectores del Estado fueron serias: Maldonado Lince renun-

ció bajo fuertes presiones, y la facción de los militares proclives a las elites tradicionales había ganado fuerza política. Posteriormente, esta fracción toma el poder en 1977.

Una vez que las elites terratenientes habían redefinido sus intereses y asegurado su posición, la productividad fue el criterio de evaluación de todas las políticas estatales, así como de las actividades económicas de productores y campesinos. Sin embargo, dos factores importantes impedían a los campesinos producir de manera eficiente. Primero, el Gobierno promovió subsidios urbanos a costa de los precios de productos rurales. A pesar de su expresa preocupación por la pobreza rural, el modelo de sustitución de importaciones e industrialización favoreció a la urbe al establecer límites de precio a los productos rurales más consumidos por los sectores populares urbanos, como son el maíz, el trigo y la cebada. Esto exacerbó la desigualdad rural-urbana: entre 1971 y 1983 el ratio entre los ingresos urbanos y rurales se incrementó de 3.31% a 6.49%, mientras que los precios de los productos industriales consumidos por indígenas, se incrementó substancialmente, produciendo una baja en la capacidad adquisitiva de los indígenas (Silva 1992). El segundo factor que obstaculizó la productividad de los campesinos fue su exclusión de ciertas oportunidades de crédito. Entre 1973 y 1976, el 75% del crédito agrícola fue para agricultores que invirtieron en productos de exportación o productos domésticos considerados económicamente provechosos, como los productos lácteos y ganado; mientras, cantidades mínimas fueron canalizadas hacia la producción para el mercado doméstico, a cargo de los campesinos indígenas (Chiriboga 1989). Pocos indígenas tenían el capital, los recursos, o la cantidad de tierra necesaria para reorientar su producción a la exportación.

El efecto de estas políticas fue la institucionalización de un sistema de producción agraria organizado por raza y constituido por productores mestizos adinerados, muchos de los cuales abandonaron la producción de granos por otra que generara más ingresos; un segundo sector de mestizos dueños de terrenos medianos, quienes se aventuraron en la producción capitalista en pequeña escala; y una gran masa de productores indígenas quienes producen los granos domésticos menos remunerados. Estos últimos pueden dividirse en una minoría de pequeños comerciantes con suficiente productividad y tierra para mantenerse y vender con ganancia, y una amplia mayoría de minifundistas con necesidad de vender su fuerza de trabajo para sobrevivir.

Esta racialización de la producción se facilitó por el uso de la representación del indígena como 'no productivo'. Si ya el mismo diseño de la política era desventajoso para los campesinos, los indígenas fueron acusados, además, de no tomar ventaja de la reforma para elevar su nivel de productividad y mejorar su status socioeconómico. La representación de los gamonales como pro-

ductores fructíferos, eficientes, mecanizados y capaces de producir una ganancia, fue acompañada por la representación contrastante de los indígenas como atrasados, primitivos en sus tecnologías de cultivo, carentes del espíritu capitalista y consecuentemente, destinados a permanecer en los niveles más bajos de la producción.

El discurso terrateniente de este período revela que las caracterizaciones raciales se vuelven centrales sobre el eje de dos temáticas: la modernidad -como desarrollo productivo agrario-, y la nación. Representaciones de los indios como indios, y no como campesinos, son utilizadas para justificar un rol de segunda, no de protagonistas, de los productores indígenas en la modernización agraria. Para apoyar su posición, en el debate de 1973, los terratenientes organizados pusieron en circulación estudios que reportaban que la producción agraria doméstica no estaba alcanzando sus metas, y especulando sobre la capacidad de los campesinos indígenas para aumentar la producción. Hacia 1976, los terratenientes pedían poner fin a la reforma, denunciando lo que llamaron 'la tragedia de la minifundización' como la principal razón de la disminución de la producción y la paralización del desarrollo nacional. Esta posición tiene un paralelo revelador con el positivismo del siglo XIX, en el cual la fuerte presencia demográfica de indígenas y negros fue considerada como un impedimento al desarrollo nacional.

La segunda temática en torno a la cual sale a relucir el discurso racial es la nación. La reforma es vista como una amenaza a la nación. En 1978, El Comercio publicó un editorial describiendo a la reforma agraria como "anti-productiva, anti-ecuatoriana, anti-social y anti-humana" (El Comercio 1978-3-9). Fue juzgada anti-ecuatoriana y acusada de ser responsable de la baja de la productividad y del deterioro económico general en el sector rural. El deterioro era comparado a un tiempo anterior, un Ecuador mítico de tiempos mejores, el cual había derivado en un presente lleno de pobreza y miseria. En esta perspectiva, el desarrollo ecuatoriano se había paralizado por la reforma agraria. Por ejemplo, en 1983, cuando el Gobierno reevaluaba su política agraria, la Cámara de Ganadería denunció una nueva propuesta de código agrario:

Esta ley intenta reactivar y profundizar la reforma agraria, la cual ha traído la destrucción de unidades eficientes de producción, la escasez de comida, y a los llamados 'beneficiarios' de la reforma ha traído pobreza y desempleo. (Revista Nueva 1983, 94:30)

El perjuicio, entonces, aparentemente ha sido para toda la nación, incluyendo a los receptores de tierra. Al analizar una cláusula que proponía el fortalecimiento de los derechos de propiedad colectiva, la Cámara encontró inadmisibles que el ar-

título 17 apoyara la transferencia de tierras de dominio privado al dominio público, reclamando que

esto no es algo positivo, porque ha llevado a una grave deficiencia de la producción y a la destrucción de importantes unidades económicas que hoy se encuentran en un lamentable estado de abandono y deterioro (Revista Nueva, 94:31).

Todos estos términos, deterioro, destrucción, etc., recalcan la importancia del uso del tiempo como un mecanismo de construcción racial. Un grupo racial, capaz de producir, ser eficiente, y hacer que la tierra cumpla su función social, es asociado con el futuro y con un mejor presente. Otro, improductivo, pre-moderno, incapaz de contribuir al desarrollo nacional, es fuertemente asociado con el pasado y el deterioro. Hacia principios de los noventa, y particularmente después del levantamiento indígena, las cámaras de agricultura y ganadería contrataron expertos extranjeros para confirmar sus argumentos sobre la relación positiva entre reforma agraria y deterioro económico. Completando la inversión de roles, representantes de la cámara, en una reunión en 1993, llamaron a los indígenas 'terratenientes', ya que estos eran ahora dueños de la mayor parte de la tierra. Por la falta de habilidades de estos nuevos terratenientes, su distinción cultural de la sociedad blanca-mestiza, y su tradicionalismo, -elementos que les impedía modernizarse- fueron nuevamente acusados de ser responsables por la baja de la productividad.

## **Movilización y discurso indígena**

En 1973 surge ECUARUNARI, la primera organización indígena a nivel nacional, creada con el apoyo de la Iglesia Católica y la Izquierda Cristiana. El discurso de la dirigencia de ECUARUNARI es, a la vez, una respuesta y una alternativa al discurso terrateniente. Si estos últimos utilizan la noción de un pasado diferente para explicar la situación contemporánea y justificar sus posiciones; de igual manera, la modernidad y la nación son ejes centrales en el discurso político de esta organización. Estas similitudes no son casuales, sino que pueden ser analizadas como formas de respuesta y de resistencia, al tomar las temáticas presentadas por los terratenientes y utilizarlas para desarrollar interpretaciones alternativas.

Primero, cabe recalcar el uso del tiempo de una manera diferente. Para la dirigencia de ECUARUNARI, el tiempo que precede a la movilización indígena se divide en dos: un tiempo anterior en el que estaban despiertos y fueron invadidos,

y un tiempo más reciente en el cual estaban dormidos. La época de oro de los 'agricultores' pertenece a este tiempo de sueño. Se utilizó la metáfora del sueño para describir el proceso de concientización a través del cual los indígenas ecuatorianos podrían reclamar sus derechos históricos. Explicando la razón de su nombre, en un documento dicen:

Richarimui significa nuevamente despertar, el despertar del indio ecuatoriano, el ser nuevamente lo que una vez fue y con los mismos derechos y obligaciones que otros ecuatorianos (Citado en Rhon 1978: 133-135).

El ser nuevamente lo que uno fue, el recobrar un tiempo perdido, el dar vuelta a la historia, son también un eje de enfoque para los indígenas. Ellos, como los tratenientes, utilizan un pasado mítico para señalar lo problemático del presente.

Al intentar incorporar la lucha anti-racista y la autonomía política en su agenda, la dirigencia de ECUARUNARI utilizó un discurso que le permitiera tratar con sus preocupaciones principales y explicárselas a otros. Durante este período, tres diferentes fuentes de ideología política surgen para explicar y justificar la validez de sus demandas: la nación y el rol histórico del indio en esta, el ideal de la modernidad, y el enfoque en la identidad cultural del indio.

Primero, se apela a la temática de la nación, y específicamente al rol de los indios en esta, combinando las demandas históricas con un discurso mucho más contemporáneo de derechos y ciudadanía. Es aquí donde la especificidad de la presencia histórica indígena se vuelve importante. ECUARUNARI sostuvo que era una necesidad nacional responder a las demandas de los indígenas, no solamente en base a su historia de explotación socioeconómica -argumento típico de organizaciones campesinas como la FEI o la FENOC- sino porque hacerlo restauraba una dignidad que los indígenas habían perdido al "quedarse dormidos". Un pasado precolombino que fue interpretado como justo y equitativo se convirtió en la base para la elaboración de un presente más justo y equitativo. En esta lógica, el rol protagónico del indio en este pasado mítico pero superior, justifica su re inserción como protagonista en el nuevo Ecuador. A diferencia del 'productor' que se separa del gamonal y se reinventa, el indígena establece una identificación directa con sus antepasados para crear su identidad política contemporánea. Según esta línea, es, precisamente, la exclusión de esta historia y de estas fuerzas históricas lo que llevó a las fallas políticas contemporáneas del estado-nación:

Hemos sido marginalizados porque nos han dicho que no tenemos la capacidad de analizar los problemas del país. Nuestra cultura es más antigua. Hemos preservado nuestras formas. Nuestra marginalización es la razón por la cual



los problemas nacionales no han sido resueltos. Tenemos nuestras propias formas culturales y organizativas (Carta de ECUARUNARI, anexada en Rhon 1978: 133-135).

Desde un principio, ECUARUNARI se preocupó por enmarcar su lucha dentro del proceso de modernidad, ofreciendo así, una alternativa a la perspectiva terrateniente, pero también atacando la imagen del indio como pre-moderno y tratando de crear un espacio para los indios dentro de la modernidad. Un Estado verdaderamente moderno, según ECUARUNARI, sería aquel que erradicaría la subordinación socioeconómica de los indígenas. Al mismo tiempo, mientras se pedía el regreso a un tiempo anterior en cuanto a concientización, ECUARUNARI apelaba a la preocupación central del régimen militar nacionalista, el desarrollo, señalando la contradicción entre ser un país moderno y la existencia de formas de comportamiento pre-modernas. En este marco, el pre-moderno es el Estado, y no los indígenas.

No podemos decir que pertenecemos a la civilización occidental cristiana cuando las personas aún pueden perseguir a los indios. Ecuador es un país retrógrado. ¿Cómo podemos enorgullecernos de proyectos de desarrollo, de ser anfitriones de OPEC y a la vez ir 400 años atrás cuando los indios eran decapitados? (Boletín de ECUARUNARI. 11 de junio de 1974. Citada en Rohn 1978: 128).

La exclusión histórica y la marginalización de los indios fueron consideradas el paso en falso que había congelado a Ecuador en la historia. Los dirigentes mantenían que, en su intento de progresar deshaciéndose de la indianidad, el Ecuador se había condenado a un atraso del cual se podría salir a través de la incorporación de formas políticas indígenas, las cuales contenían la semilla del potencial nacional. En esta especial variante de nacionalismo, los dirigentes de ECUARUNARI presentan la subordinación indígena como una razón por la cual el Ecuador no puede progresar. La emancipación indígena, por consiguiente, es un camino hacia el progreso futuro.

La tercera temática que intersecta con las anteriores, amerita atención especial. Es el enfoque de la dimensión cultural del indígena que, a diferencia de la identidad campesina expresada como el marginal en el discurso del Estado y el minifundista en el discurso terrateniente, politiza la identidad indígena. Este nuevo enfoque es sumamente importante porque ofrece nuevas plataformas a nivel ideológico y práctico y porque no limita a los indígenas al debate sobre el minifundismo. El discurso terrateniente pretende limitar la identidad indígena a su rol económico, para, según criterios productivos, atacar la legitimidad de sus derechos. En este discurso el indio está y no está, pues se borra su dimensión huma-

na, cultural y política. Al enfatizar la identidad cultural, ECUARUNARI se provee de otros recursos para reclamar sus derechos políticos.

El énfasis en la identidad cultural, sin embargo, no implicó un abandono de la lucha socioeconómica, sino una fusión de lo cultural y lo material, de lo indianista y lo campesinista que lleva a una compleja identidad política india no reducible al minifundismo. Esta fusión se logra a través de una interpretación del capitalismo y del anti-capitalismo que difiere de las interpretaciones usuales de los sindicatos agrarios y organizaciones de izquierda de este tiempo. El anti-capitalismo de ECUARUNARI no se enfoca únicamente en la explotación económica atribuida al sistema capitalista, sino también en la expresión del capitalismo reflejada en la cultura mestiza. El capitalismo se asocia al mestizaje cultural y es considerado culpable de la aculturación de los indígenas y de la pérdida de los valores culturales, especialmente de los jóvenes indígenas. Varias reuniones de organizaciones locales expresaban su preocupación por la propensión de los jóvenes de asemejarse al mestizo y rechazar las tradiciones indígenas. Las historias de niños que se avergonzaban de y rechazaban a sus padres eran muy comunes en estas reuniones, y eran usadas para ejemplificar lo más perverso del sistema. Otro hecho común era el conflicto con colegios que presionaban a los niños a vestirse en uniforme y no en traje. Esto era comúnmente representado por ECUARUNARI como el resultado de una cultura capitalista avasalladora que obligaba a las personas a reformar su vestido y formas de vida.

El rescate de los valores amenazados por el capitalismo fue considerado un objetivo importante desde el inicio de la organización:

[Este es] un encuentro nacional de indígenas para tomar conciencia de la gran fuerza social que representan y a valorar la raza y a la gente de comunidad, contrario a los principios del capitalismo (Reunión de ECUARUNARI. 1 de diciembre de 1972. Citado en Rhon 1978:107).

Así, en ECUARUNARI, el capitalismo y la subordinación racial son entretejidos de manera pública y sistematizada, cosa que no ocurre en una organización más tradicional como la FENOC. El capitalismo es visto no solo como el generador de un sistema de clase, sino como un facilitador de la explotación racial y un usurpador de la cultura que amenaza con desaparecer a los indígenas. Es en este contexto que la indianización de la pobreza ocurre. Los dirigentes no se veían ya como indios que de paso eran pobres, sino que veían que el ser pobre era parte y consecuencia del ser indio.

En este contexto, la recuperación de las formas y cultura tradicionales y el rescate y mantenimiento de la indianidad fueron entendidas como una lucha anti-

capitalista. La recuperación del respeto y la dignidad, y la persecución de una autonomía política fueron consideradas herramientas cruciales en una lucha más amplia contra un capitalismo cuyas ramificaciones culturales y económicas eran vistas como amenazas. Las jerarquías basadas en clase y raza que estaban tejidas semánticamente fueron consideradas responsables de las importantes desigualdades en la distribución del poder, el conocimiento y el acceso a las oportunidades. Si bien la identidad económica campesina no desapareció, fue la indianidad, y no el campesinismo lo que se convirtió en la base identitaria del movimiento indígena contemporáneo.

### **Conclusiones: ¿una nueva formación racial?**

Las prácticas diarias de exclusión, maltrato, discriminación y segmentación del trabajo, existentes en la década de los setenta, revelan un patrón complejo de dominación post reforma agraria. Al integrarse más plenamente a la vida urbana y sus instituciones, la indianidad se convirtió en un enfoque más obvio, tanto para los indígenas como para los no indígenas. Los indios fueron homogeneizados como un grupo racial; vistos, en su totalidad, como inadecuados para la vida urbana, el desarrollo y la modernización rural. Si el discurso a nivel nacional enfatizaba su atraso y su falta de productividad, los mestizos del pueblo enfocaban su supuesta falta de higiene y su naturaleza servil. El racismo no concluyó con la reforma agraria y los cambios en las relaciones de producción. Fue reinventado en el proceso de reconstrucción del orden económico y político. Un nuevo orden económico puede ser racializado, en el sentido de que la diferencia racial es utilizada en diferentes coyunturas para justificar determinadas políticas de distribución. Al establecerse nuevas formas de competencia en el mercado entre mestizos e indígenas, campesinos y terratenientes, viejos y nuevos productores y comerciantes, la diferencia racial se vuelve relevante, no solo como medio de dominación y reorganización del orden político y económico, sino también como generador de conciencia racial y de resistencia.

En este análisis he pretendido mostrar que después de la primera reforma agraria, se ha conformado una nueva formación racial, con nuevos significados y prácticas raciales, y un nuevo sistema de dominación socioeconómico. Por un lado, no hay que ignorar los importantes continuismos. El racismo en sí representa el continuismo de una historia de dominación que viene de la época colonial. Inclusive, algunos de los argumentos racistas, como el de la incapacidad productiva del indio, tienen gran semejanza con el del señorío de los suelos, analizado por Erika Silva en *Los mitos de la Ecuatorianidad* (1992). Pero por otro lado, lo que me ha interesado demostrar en este artículo es lo realmente nuevo (como la in-

vención del productor y del nuevo indio), y la transición de una formación racial, de un sistema latifundista con organizaciones campesinistas, a otra diferente.

La hipótesis de que los setenta marcan el principio de una nueva formación racial, se basa tanto en la transformación de las estructuras económicas luego de la reforma agraria, como en la transformación del discurso político; tanto de los terratenientes y los indígenas, como del Estado. La reestructuración económica fue acompañada por el desarrollo de una nueva formación racial en la cual algunas formas de subordinación persistieron, otras se terminaron, otras fueron reconstruidas, y nuevas fueron inventadas. Estas nuevas construcciones raciales fueron utilizadas como herramientas políticas en la organización del mercado laboral, el mercado productivo y en la distribución de bienes y servicios por el Estado.

La nueva subordinación racial que sigue a la reforma agraria explica la necesidad de reinventar al indio como objeto de dominación y sujeto de resistencia. Los indígenas estaban conscientes de que a pesar de la reforma agraria, o quizás específicamente a causa de ella, el estigma de ser indio -y la responsabilidad de ser improductivo - era inevitable. En el proceso dialéctico entre organización indígena y organización terrateniente, se va forjando una nueva semántica racial caracterizada -entre otros- por los siguientes elementos: la indianización de la pobreza, la politización de una revalorada identidad india, el abandono del racismo abierto por un racismo un poco más solapado, en el cual el terrateniente enfatiza las identidades económicas y se posiciona como superior al indio en el plano productivo, pero igual o inferior en el plano político, jurídico y hasta económico cuando la situación lo amerita; y finalmente, el imperio de la modernidad, entendida como desarrollo agrario y productividad, como el objetivo central hacia el cual todos los actores deben aspirar.

## Referencias bibliográficas

Chiriboga, Manuel

1988 La Reforma Agraria Ecuatoriana y los cambios en la Distribución de la Propiedad Agrícola, 1974- 1985. En *Transformaciones Agrarias en el Ecuador*. CEDIG (ed.) Quito: CEDIG.

Omi, Michael and Howard Winant

1986 *Racial Formation in the United States From the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge.

Outlaw, Lucius.

1990 Towards a Critical Theory of Race. En: *Anatomy of Racism*, edited by David Theo Goldberg. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Reidinger, Jeff

1993 Agrarian Reform in the Phillipines. En: *The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations*. Kay Warren, ed. Boulder: Westview Press.

Rhon, Francisco

1978 Las Movilizaciones Campesinas en el Ecuador, 1968-1977: El caso de Ecuarunari. Tesis. CLACSO-PUCE

Silva, Erika

1992 *Mitos de la Ecuatorianidad*. Quito: Abya Yala

Silva, Paola

1991 *La Organización Rural en El Ecuador*. Quito: CEPP-Abya-Yala.

*Acción. Boletín Informativo Agrario*, No.1 (agosto y septiembre, 1979).

*El Comercio*. 9 de octubre de 1973, 9 de marzo de 1978

*Mensajero* julio de 1973.

*Revista Nueva*, No. 94 (Enero - Febrero 1983)

## Ciudadanos vs. caníbales: la construcción de la identidad ‘mestiza’

Lourdes Endara Tomaselli

Inicialmente había pensado orientar esta ponencia hacia el análisis -importante por cierto- de la manera en que se ha ido construyendo, a pasos lentos, la ciudadanía en el Ecuador y como, en este proceso, las identidades indígenas y afro iban siendo o pretendían ser borradas. Sin embargo, al saber que en el panel me acompañarían un indígena quichua amazónico y un afroecuatoriano, me sentí obligada a hablar no de las otras identidades, sino de la mía propia, como miembro de lo que aquí llamaré ‘sociedad hispano hablante’. Por esa razón, el tema que abordaré en este trabajo es la construcción de la identidad de este sector de la sociedad ecuatoriana, del cual soy parte, principalmente en el transcurso de la última década.

En este trabajo abordaré los tres aspectos que articulan toda identidad colectiva: la propia autoimagen, la imagen que los otros tienen de nosotros, y la imagen que nosotros tenemos de los otros. Para hacerlo, me referiré constantemente a los indígenas; por ello creo necesario hacer algunas precisiones. En primer lugar, su presencia en mi trabajo obedece a que la identidad del hispano hablante tiene como referente protagónico a este grupo cultural; en segundo lugar, porque para el hispano hablante, toda la diversidad cultural que da cuerpo a nuestro país, es reducida al genérico ‘indios’ o ‘indígenas’ y; en tercer lugar, porque pese a haber intentado en repetidas ocasiones analizar el imaginario del ‘blanco’ sobre el grupo afroecuatoriano, no tengo información suficiente para incorporar a este actor en mis planteamientos. Solicito disculpas por este límite de mi trabajo.

Debo hacer una segunda precisión: a lo largo de todo el trabajo me referiré a la sociedad hispano hablante como si se tratara de un grupo homogéneo; sabemos que no es así. En su interior existen múltiples diversidades y también contradicciones. Por lo tanto, solicito que se entienda que estoy trabajando con el estereotipo creado en la construcción de su identidad -es decir con la realidad mental- y no con la realidad ‘real’, como gusta decir Godelier<sup>1</sup>.

---

1 Godelier, Maurice, “Lo real y lo mental”, traducción hecha por Emilia Ferraro, manuscrito, s.n.s.r.

Antes de iniciar el desarrollo de estos puntos, y a sabiendas de que un concepto es solo una convención, empiezo por definir 'identidad', a fin de evitar malentendidos o falsas interpretaciones<sup>2</sup>.

La identidad colectiva no es otra cosa que una frontera simbólica trazada a partir del reconocimiento de ciertos 'hitos' que provienen tanto de la cultura, como de la economía, la religión o la práctica política de los colectivos. Su construcción solo es posible porque todo grupo requiere, para su reproducción cultural, establecer un territorio frente a los otros grupos culturales; un territorio en el cual sepa que puede actuar soberanamente, marcar pautas y comportamientos, establecer derechos y obligaciones entre sus miembros, socializar sus valores, conocimientos y hábitos y proyectarse en la historia.

En esta construcción, cada grupo establece aquellos aspectos que considera como propios, a la vez que determina los ajenos. A los primeros, usualmente los juzga como positivos y válidos, mientras que a los ajenos los piensa como negativos o inviables. Por lo tanto, y pese a que la identidad es un fenómeno profundamente relacionado con la cultura, no es su equivalente -a tal cultura, tal identidad-, menos aún su sinónimo.

Si la cultura es el sistema de representaciones sobre lo natural, lo social y lo sobrenatural que cada grupo ha creado a lo largo de su devenir histórico, la identidad cultural es la selección realizada por el grupo, de aquellos rasgos que en un momento dado, juzga como la esencia de su ser cultural. La identidad cultural, desde esta perspectiva, es solamente uno de los aspectos de la identidad colectiva, aunque, pienso, el más significativo y substancial de ella.

La identidad colectiva, como señalo en otro trabajo<sup>3</sup>, es una frontera absolutamente dinámica y cambiante. Cambian los símbolos propios, cambian los ajenos; a veces quedan los significantes pero varía su significado; surgen lealtades en la esfera de lo político que crean un 'nosotros' diferente; cambian las estructuras económicas y los que eran 'otros' se vuelven parte del nosotros. Por esto, lo que a continuación expongo no debe ser leído como una esencia inmutable, sino por el contrario, como una fotografía instantánea que nos permite ver cómo se presenta actualmente la identidad hispano hablante. Logrado este momentáneo acuerdo conceptual, paso a desarrollar el tema de la ponencia.

---

2 "Un concepto representa un mirar con ojos, cuyo grado de miopía, color e intereses deben ser de antemano definidos", Suess, Paulo, *Evangelizar desde el proyecto histórico de los otros*, Abya Yala, Quito, 1998, pp. 112.

3 Endara, Lourdes, *El Marciano de la esquina. Imagen del indio en la prensa ecuatoriana a raíz del levantamiento de 1992*, Abya Yala - USFQ, Quito, 1998.

## **Nosotros vistos por nosotros**

La manera que elegí para denominar al grupo sociocultural del que soy parte, expresa ya la primera característica de nuestra incierta identidad: su ambigüedad. En efecto, si asumimos como uno de los principales referentes para la construcción de la identidad colectiva, la manera en que cada grupo se autodenomina, constatamos que el sector al que pertenezco no ha logrado encontrar, ni asumir, un nominativo que lo designe con precisión.

Algunas veces nos llamamos 'mestizos'; concepto que alude al hecho histórico innegable de que nuestra cultura, nuestra biología, y por supuesto, nuestra identidad están formadas por distintas vertientes raciales y culturales que están presentes en la mayor parte de quienes hablamos español como lengua materna. Pero, en sentido más profundo, solamente reconoce la presencia de dos grupos socioculturales originales: los españoles y los indios quichuas andinos.

El mestizo, con esta autodenominación, no asume que su conformación cultural tiene múltiples vertientes, ya que cada uno de los dos grupos originales es a la vez suma o mixtura de otros encuentros y desencuentros culturales, producidos mucho antes de la llegada de los españoles al 'nuevo mundo'. Tampoco asume que en su conformación intervienen -aunque tal vez en menor grado- otras particularidades como la afro, la shuar, la japonesa, la italiana, etc., grupos culturales que han entrado en contacto social, cultural y biológico con los descendientes de los quichuas andinos y de los españoles.

Adicionalmente, el genérico 'mestizos' pretende contraponer una identidad mixturada con otras supuestamente puras, aunque sabemos que no hay cultura en toda la historia de la humanidad que pueda reivindicar para sí tal pureza. En esencia, todas las culturas son mestizas, ya que todas contienen elementos provenientes de otras, sea por apropiación o por imposición. Visto así, el nombre de 'mestizos', es ya el reflejo de una mutilación de nuestra identidad.

La suerte de otro de los nominativos empleados en ciertos momentos y por ciertos sectores socioeconómicos, tampoco ofrece una adscripción más integral. Al llamarnos 'blancos', la mutilación es aún mayor. No solo desconoce la presencia de los 'otros' en nuestro ser cultural y biológico, sino que privilegia aquel elemento que aparenta ser menos denigrante. Niega la presencia india o negra y asume solamente la raíz 'aria', pero, al hacerlo, no solo contradice el sentido común -no sé si alguien me puede considerar blanca-, sino también la historia, pues ya sabemos que quienes llegaron inicialmente de España a nuestro continente, aún cuando no se hubieran mixturado con los nativos, no pertenecían realmente a un conglomerado ario puro. El nominativo elegido en este caso es, más que una mutilación, la evidencia de una falsa -por no decir mentirosa- identidad.



El tercer nominativo elegido por mi grupo sociocultural, o mejor dicho, por un sector muy reducido de él, es el que escogí para referirme a mí misma y a mi grupo en este y otros trabajos: hispano hablante. Debería decir 'hispano hablante materna', con lo cual lograría ser más justa con la lingüística, pero no tanto con la identidad. En efecto, si bien todo autodenominado mestizo tiene como lengua materna el español, también otros grupos étnicos nacionales tienen la misma lengua materna. Me refiero, principalmente, al grupo afroecuatoriano, el cual desde hace por lo menos dos siglos completos tiene como lengua de cuna el español.

También algunos grupos andinos de origen quichua, tienen desde hace tres generaciones la misma lengua materna que nosotros; en este caso me refiero, por ejemplo, a los miembros del grupo saraguro. Por lo tanto, reclamar como principio de nuestra identidad el gozo de la lengua española en propiedad exclusiva, nos devuelve al tema de la vaguedad y falsedad de ese postulado. La lengua española, ni es esencia de nuestra cultura, ni es rasgo exclusivo de ella.

Con lo dicho hasta aquí, podemos argumentar a favor de la primera afirmación hecha: la identidad hispano hablante es ambigua. Ambigüedad que se evidencia a lo largo de la historia del país, en la cual encontramos un sinnúmero de contradicciones en nuestra autodenominación: a mediados de la colonia, el criollo renegaba de tal condición, intentando por todos los medios, acercarse y asimilarse al 'ibérico', es decir al nacido en España o hijo de padre y madre ibéricos. Resulta interesante señalar que muchos de los juicios por posesión de tierras se iniciaban con las pruebas de pureza sanguínea de quien hacía el reclamo, intentado demostrar su ascendencia hispana.

Los blasones, colocados en el frontón de las viviendas de los 'nobles' coloniales, era otro llamado de atención sobre su limpieza de sangre, o -en otras palabras- sobre su blancura. Con este desvelo por asimilarse a un grupo étnico, el criollo buscaba ubicarse en el territorio de los propietarios, de los vecinos, de los humanos poseedores de alma, creyentes y cristianos.

El indio, por el contrario, se encontraba en el territorio de los desposeídos, de los marginales, de los carentes de alma, de la barbarie a ser civilizada, de la herejía a ser redimida. Mantenerse en el vértice de esta contradicción, por ser criollo, resultaba sumamente peligroso; un 'mal paso' y se podía caer en el territorio marginal; por ello, era fundamental inclinar la balanza hacia el territorio de los elegidos.

Posteriormente, durante las luchas independentistas, Bolívar y los suyos resaltaron la pertenencia cultural, aunque no política, de América a España; los indios, fundamental pieza estratégica de la Independencia, desaparecieron incluso en el nombre de la nueva nación a construir. 'La Gran Colombia', nombre escogido por el Libertador para el territorio liberado, no alude a la presencia india en el continente, sino al ansia de igualarse al 'descubridor' europeo: Cristóbal Colón. El 'general en su laberinto' no quería ser dominado por los españoles, pero

شعوبنا - ناسنا

sí quería que su cultura -la ibérica- fuera el eje de la construcción de la nueva entidad política.

Ya en tiempos modernos, el 'indio' Alfaro se reconoció como mestizo, y desde esa condición pretendió redimir a la raza indígena, abusada y explotada por los terratenientes 'blancos' de la sierra; pero, en el propio laberinto político de la época que había construido, terminó 'entregando' el poder a uno de quienes se había aliado con ellos y renegaba de su condición de mestizo, a la par que pretendía hacerse un lugar entre los nobles serranos.

Durante la primera etapa del gobierno 'nacionalista y revolucionario' de Rodríguez Lara, él mismo reconoció su identidad mestiza a condición de que los indios también se sumaran a ella y renegaran de sus identidades particulares. Al hacerlo, pretendía borrar las fronteras de las múltiples identidades existentes -de sangre, sudor y lágrimas como dice Anderson<sup>4</sup> - y recrear una nueva identidad genérica y homogénea que desconoce la diversidad real.

Ya en esta década, con la fragmentación social y su aguda atomización, la adscripción a un grupo étnico parece haber perdido importancia para los hispano hablantes, pues priman las urgencias de adscribirse a las identidades económicas. Pero eso no quiere decir que en nuestra memoria no subsistan muchos de los elementos de autodefinición que hemos señalado anteriormente.

¿Cuál sería la respuesta de un ciudadano común y corriente al preguntarle qué es un blanco... o un mestizo... o un hispano hablante?. La pregunta fue formulada en distintos talleres realizados por la Corporación Educativa Macac, a lo largo de los años 1988, 1989 y 1990. Las respuestas, pintorescas algunas, brutales la mayoría, aludían principalmente a cuatro condiciones que reseñamos a continuación<sup>5</sup>.

- 1) La condición racial: las respuestas se referían a la superior condición biológica de los blancos, gracias no tanto a un asunto genético sino a determinadas condiciones socioeconómicas que influyen en la salud y desarrollo físico armónico de los miembros de este grupo. En resumen, los blancos somos más sanos y fuertes que los indios, porque ellos no se alimentan bien, beben y no son aseados.
- 2) La condición religiosa: las respuestas se referían a la pertenencia a la religión católica, vivida y practicada con pureza, según las normas de la insti-

4 Anderson Benedict, *Comunidades Imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

5 Corporación Educativa Macac, Informe de sistematización de talleres de relaciones interculturales con estudiantes de sexto y quinto cursos de los colegios Americano y Einstein, Quito, 1990, documento inédito.

tución religiosa, pero además heredada de España como uno de los principales dones traídos con la conquista y como uno de los aspectos positivos de la nación ecuatoriana.

- 3) La condición educativa: las respuestas se referían a la mayor capacidad intelectual y cognitiva de los blancos, desarrollada gracias al acceso generalizado a la educación; adicionalmente aludían al dominio de la lengua española, reconocida como una lengua superior, en la cual es posible expresar cualquier contenido, a diferencia de las lenguas indígenas, graciosas o interesantes, pero incapaces de transmitir contenidos científicos.
- 4) La condición laboral: en virtud de su buena salud, educación y motivaciones religiosas, el blanco está en capacidad de ser una persona trabajadora, algo indisciplinada y dejada, pero que puede reaccionar positivamente cuando cuenta con estímulos adecuados. Lo extraño es que esta condición es reconocida solamente para los hispano hablantes de clase media y alta, no así para los pobres a quienes se les asigna las condiciones de vagancia y dejadez, espíritu parrandero y desordenado, propias de los indios.

En resumen, el estereotipo construido por los hispano hablantes sobre sí mismos, se resume en que somos sanos, limpios, educados, buenos católicos y trabajadores. Un modelo de virtud y ciudadanía. Difícil pedir más en un país plagado de indios.

## **Nosotros vistos por los otros**

Hace ya varios años, durante una investigación sobre relaciones interculturales, un quichua hablante de la sierra definía a los mestizos de la siguiente manera: “los mishus son los barbudos que andan en auto, nos engañan y se roban los bo-rregos”.

Esta definición, a mi juicio, integra tres elementos interesantes: el primero, histórico; el segundo, estructural; y el tercero, ideológico. Me explico: ya en los lejanos tiempos de la invasión española, y según narran las crónicas de la Conquista, uno de los rasgos que más llamó la atención de los indios sobre los recién llegados, fue la presencia de pelo en la cara de los invasores. Aquel rasgo sirvió como referente visual para trazar la frontera entre las dos identidades; los españoles tienen barba, los indios no; un hito simbólico había sido generado a partir de este frugal signo físico. A partir de él, o gracias a él, se podía demarcar la frontera y construir los espacios simbólicos del ‘nosotros’ y los ‘otros’. Ahora, pese a las múltiples ‘modas’ estéticas, ese rasgo físico sigue siendo un elemento de identificación de la pertenencia a uno u otro espacio.

El segundo elemento nos remite a un aspecto estructural: buena parte de los indios no poseen vehículos; buena parte de los mestizos, sí. La posesión de un bien, cualquiera este sea, y su correspondiente carencia, se convierte en otro hito para delimitar la frontera de las identidades colectivas. También podría ser la tierra, el capital, los medios de producción, o cualquier categoría abstracta; el auto es solo un recurso narrativo para expresar que la frontera identitaria no se construye solamente sobre las diferencias culturales, sino también sobre las económicas, las políticas o las religiosas.

Los mishus, somos, a ojos de los indios, el sector de la sociedad que posee los bienes característicos de la modernidad occidental. Y para contar con esos bienes es necesario poseer algo fundamental: dinero. Por lo tanto, este segundo hito ubica a las dos identidades en polos antagónicos: no sólo somos diferentes por cultura, lo somos también por el acceso diferenciado a los bienes terrenales.

El tercer elemento, finalmente, nos remite al plano ideológico y aún más, al plano ético. El mishu engaña y roba borregos. 'Ama shua, ama quilla, ama llulla'. No robes, no mientas, no seas vago; eso no lo hacen los indios, sino los blancos. El hito de la frontera identitaria ya no alude aquí a la posesión, a lo sensorial o a lo material, sino a los principios y valores morales que el grupo reconoce como buenos, como ideales a seguir, como patrones de conducta. Aquellos que los siguen, los respetan y los cumplen son parte del 'nosotros'; aquellos que los niegan, los violan o los transgreden pertenecen a los 'otros'. La frontera, en este caso, no es dúctil; por el contrario, los principios morales de un grupo son el núcleo de su cultura y constituyen un aspecto casi inmutable en ella. En este campo es casi imposible hacer concesiones.

En síntesis, al menos para un sector de la población indígena, los blancos somos vistos físicamente como seres distintos y extraños, económicamente como aquellos que poseen a condición de que ellos no posean, e ideológicamente, como aquellos que contradicen los principios morales de su cultura. Somos, en otras palabras, la negación de lo que es ser indio; o, de otra manera, somos la versión en negativo de lo que ellos reconocen como propio. El otro lado de la moneda, su antítesis, su negación.

Dejar este punto concluido con esta simple afirmación, sería faltar a la realidad. Esta primera lectura de nosotros, desde el punto de vista de los otros es solamente una parte del rompecabezas. Hay otras imágenes, no más gratificantes por cierto, que merecen ser comentadas.

Me refiero al otro estereotipo que tienen los indios sobre el 'blanco'. Para seguir con el tono del discurso, puedo afirmar que el hispano hablante es visto como extraño, acaparador y mentiroso, pero también como 'dadivoso', 'protector' o 'benefactor'. Los tres términos son sumamente complejos, e inclusive peligrosos si se los descontextualiza. Por ello, antes de seguir, solicito su paciencia para poder explicar el sentido en que empleo estos términos.

A lo largo de las intrincadas relaciones socioeconómicas establecidas entre hispano hablantes e indígenas, la hacienda fue el escenario donde se constituyó el estereotipo referido. El buen patrón, hacendado firme pero caritativo con sus peones, cumplió un papel importante en la sobrevivencia de una gran cantidad de indígenas sujetos al régimen hacendario. El suplido, la ayuda y el compadrazgo, actuaron como estrategias de sobrevivencia muy importantes para la población indígena, durante una larga etapa de nuestra historia.

Al desintegrarse el régimen, el Estado asume el papel del buen patrón a través de los proyectos de desarrollo iniciados en la década de los cincuenta y presentes todavía. 'Entrega' tierras, ofrece infraestructura, se hace presente en las comunidades con una serie de servicios sentidos como vitales (escuelas, centros de salud, letrinas, sistemas de riego, apoyo técnico, etc.), y ahora, en el último mes, con una nueva 'ayuda' llamada bono.

Y no es coincidencia que tanto el buen patrón de la hacienda, como el buen patrón Estado sean 'blancos'. La existencia del estereotipo del blanco bueno en el imaginario de los pueblos indígenas no puede ser negado. Sin embargo, si profundizamos en su verdadero significado, podemos constatar que es una versión más sutil del anteriormente expuesto; tras esa 'bondad' piadosa de los blancos se esconde la aceptación de una serie de condiciones humillantes o denigrantes que la memoria histórica de los pueblos indios no ha borrado.

El patrón de la hacienda daba suplidos, pero se los cobraba en especies; el patrón gobierno da dispensarios médicos, pero no da medicinas, ni médicos. Da el seguro campesino, pero amenaza todo el tiempo con quitarlo. Esa es la imagen de bondad proyectada por el hispano hablante en la mentalidad indígena. Blanco bueno-malo, de acuerdo a las circunstancias, pero que en el fondo representa todo aquello considerado como impropio de un comportamiento humano. La auto-denominación 'runa' del pueblo quichua excluye simbólicamente a los blancos de la humanidad.

## **Los otros vistos por nosotros**

No somos blancos, no somos mestizos, no somos hispano hablantes, pero, igualmente seguimos teniendo la sartén por el mango. Esta parece ser la nueva consigna de nuestra identidad. Y la tenemos por una condición, por cierto ajena a la cultura: como sea que nos llamemos, a lo largo de la historia nuestro grupo étnico es el que ha detentado el poder económico y político en el Ecuador. No está de más hacer un ejercicio mental y contar cuántos indios o negros han sido presidentes, congresistas, gerentes, hacendados, jueces o embajadores a lo largo de la historia republicana. Con seguridad, los dedos de las manos bastan y sobran para el recuento.

Esta es la condición estructural que subyace en la conformación de la identidad hispano hablante y la que ha permitido, además, que sea el grupo hispano hablante el que imponga las reglas del juego político, jurídico y económico. Al hacerlo, ha construido un ideal de ciudadanía y pertenencia al Estado uninacional. A ese ideal, los hispano hablantes llamamos 'ecuatorianidad', abstracción que designa un conjunto de características, comportamientos, deberes y derechos que juzgamos como los únicos válidos y posibles. La pregunta que surge, entonces, es qué entendemos por ser ecuatorianos.

En primer lugar, podemos referirnos al hecho natural de haber nacido dentro de un territorio geográfico -recientemente delimitado- conocido como Ecuador; ese hecho natural impone una serie de condiciones derivadas, por ejemplo, la obligatoriedad de servir a la patria, protegerla y luchar por su soberanía, a cambio, solamente, del honor de hacerlo.

En segundo lugar, ser ecuatoriano designa un conjunto de deberes para con el Estado y los demás ecuatorianos. Esos deberes, entre otros, son no atentar contra su soberanía, su seguridad ni su organización económica, llamada normalmente 'propiedad privada'.

En tercer lugar, ser ecuatoriano significa compartir una cultura, una historia y una tradición. La cultura a compartir es aquella mezcla casi imposible de definir, a la que podríamos llamar greco-latina, judeo-cristiana, indo-hispano-americana; en síntesis, la occidental. La historia, aquella contenida en los libros de estudio oficiales, donde se narran los acontecimientos como una inacabable sucesión de presidentes, obras de los presidentes y caídas de los presidentes -todos hispano hablantes, ya lo dijimos antes-. La tradición, justamente aquella parte de la historia en la cual se presentan los héroes nacionales -indios o blancos, da igual ya que todos están muertos- y sus hazañas guerreras, los santos criollos -esos sí, todos blancos- y sus milagros graciosos.

Cabe preguntarse si, en estas condiciones preestablecidas por los hispano hablantes, es posible ser indio y ecuatoriano a la vez. O mejor dicho, si es posible que el hispano hablante acepte como ecuatorianos a los indios. A partir del levantamiento indígena de 1990, estoy firmemente convencida de que hará falta un esfuerzo enorme para poder lograr tal aceptación. En efecto, cuando el levantamiento indígena se produjo,

de la memoria de los hispano hablantes empezaron a surgir los referentes preexistentes sobre el hecho (la violencia de los indios): indios levantados que quemaron Loreto y Avila; indios salvajes que asesinaron a empleados del censo; indios sanguinarios que lanzaron misioneros evangélicos; indios primitivos que reducen las cabezas de sus enemigos; indios malvados que mataron a Monseñor Labaca; una laguna entera que se tiñó de sangre en una guerra indígena; obrajes incendiados durante la colonia; un drama entre salvajes, etc. (Endara op.cit.:11).

A partir de ese momento histórico contemporáneo, la presencia indígena es leída en el Ecuador hispano hablante como una amenaza, real y simbólica, a aquello que considera su ser: la ecuatorianidad. En el imaginario del hispano hablante, el estereotipo del indio contiene cuatro condiciones características; revisemos cada una de ellas:

- 1) La condición violenta: que incluye todas aquellas representaciones acerca de la agresión hacia la sociedad hispano hablante que contradicen sus valores fundamentales, sean estas levantamientos, confrontaciones guerreras entre subgrupos étnicos, saqueo de propiedades, reclamos desmedidos como el de la territorialidad. En definitiva, todas aquellas actitudes de los indígenas que atentan contra el modelo de desarrollo socioeconómico e ideológico establecido como modelo ideal a seguir.
- 2) La condición intelectual: el indio que no entiende el español, que no sabe comportarse en los espacios públicos, que se deja engañar por los politiqueros, que vota sin saber por quien, que desconoce la realidad nacional, su historia y sus héroes; es entendido como un ser incapacitado mentalmente para integrarse al gran proyecto de construcción nacional
- 3) La condición moral: los indios polígamos, medio ateos, borrachos y parranderos, dados a la vagancia, sucios, enfermos de cólera o paludismo, pobres, analfabetos e improductivos, constituyen el indio feo. Todo aquello que los hispano hablantes no queremos ser o parecer, es asignado al indio.

A estas tres condiciones del presente, se suma la piadosa concepción del indio guerrero y valiente (Rumiñahui, por ejemplo, pero no Daquilema), que por estar muerto, ya no constituye una amenaza al modelo ideal. Por el contrario, dado que no tenemos mejores representantes de estas condiciones admirables, el imaginario hispano hablante ha usurpado el símbolo y lo ha colocado en el territorio de su propia identidad.

### **Algunas reflexiones finales**

La intención de este trabajo no es agotar el tema de la identidad hispano hablante; ya lo señalé al principio, para hacerlo sería necesario tomar en cuenta los imaginarios de los otros actores -afroecuatorianos principalmente-, sobre el blanco y el de los hispanos sobre ellos. Deseaba presentar una rápida fotografía de los tres elementos centrales en la construcción de su identidad.

Al hacerlo, debo reconocer que los planteamientos aquí presentados no son neutrales. Obedecen a la inquietud, y a veces, angustia por encontrar un camino que permita establecer un diálogo equitativo y coherente con los otros actores y

grupos socioculturales del país. Para lograrlo, creo fundamental asumir que el estereotipo de nuestro grupo cultural está marcado por el conflicto entre intereses y posiciones que se han creado a lo largo de más de quinientos años de convivencia sin armonía con los indígenas y afroecuatorianos.

Además, creo fundamental desmitificar el discurso e intentar evidenciar cuántos prejuicios, desprecios y vergüenzas seguimos llevando en nuestras mentalidades. Solo cuando reconozcamos su existencia estaremos en capacidad de enfrentarlos, superarlos, y, ojalá, aprender a vivir con los otros.



## Referencias bibliográficas

Anderson, Benedict

1991 *Comunidades Imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica  
Corporación Educativa MACAC

1990 Informe de sistematización de talleres de relaciones interculturales con  
estudiantes de quinto y sexto cursos de los Colegios Americano y  
Einstein. Quito: documento inédito.

Endara, Lourdes

1996 *El marciano de la esquina. Imagen del indio en la prensa ecuatoriana  
a raíz del Levantamiento Indígena de 1990*. Quito: Abya Yala - USFQ.

Godelier, Maurice

S/f Lo real y lo mental, traducción hecha por Emilia Ferraro, manuscrito,  
s.n.s.r.

Suess, Paulo

1997 *Evangelizar desde el proyecto histórico de los otros*. Quito: Abya Yala

## Entendernos

Carlos Viteri Gualinga

Sí, entendernos, este debe ser el principio – según como yo lo concibo –. No ‘entender el racismo’. Se busca entender algo cuando no se es ‘parte de’. ¿Por qué abstraernos del racismo cuando es algo innato en las personas? Más que entender el racismo está la necesidad de entendernos y cómo entendernos, para aceptarnos entre diferentes y construir un país que tenga, como norma de convivencia cotidiana, el reconocimiento y ejercicio de la pluralidad cultural, basada en una relación ‘inter’.

En la actualidad proclamamos la ‘diversidad cultural’ y hasta la hemos convertido en cliché –inclusive Michel Camdessus, Director Gerente del FMI, que hace poco estuvo en el país, confesó a los dirigentes de la CONAIE que está escribiendo un libro donde defiende la pluralidad cultural como ‘riqueza de la humanidad’–. Bueno, no podía ser de otra manera: ¿cómo un funcionario de la economía mundial, encontraría valor en las culturas indígenas sino asignándoles la categoría de riqueza?

Pero más allá de la incorporación de nuevos términos, ¿hasta qué punto aceptamos en los hechos esa diversidad, el ser parte de ella y su ejercicio; cuando en la realidad, incluso quienes nos jactamos de no ser racistas, identificamos a quienes consideramos diferentes, desde nuestros propios parámetros egocéntricos, creando, consciente o inconscientemente, fronteras para circunscribir todo lo que nos es diverso? Se trata de lo que Andrés Guerrero define como ‘la frontera étnica’, “una suerte de artilugio simbólico de dominación, que se reproduce en los espacios públicos donde transcurre la vida cotidiana” (Guerrero 1998).

Por este motivo considero que no ser racista significa hacer un esfuerzo cotidiano, porque el racismo está en la mentalidad humana. Es como hacer un camino; un ejercicio diario para alcanzar la armonía con lo que nos rodea y quitarnos el velo para aceptar que somos racistas. Esto debería ser – al igual que en una investigación– la primera hipótesis que deberíamos plantearnos, verificar y demostrarnos.

Este debe ser el punto de partida, no otro, porque los seres humanos somos muy hábiles para mimetizar nuestro racismo entre teorías científicas aparente-

mente no racistas, como por ejemplo, analizar o estudiar el comportamiento de los indios bajo categorías occidentales, o utilizar la teoría de la construcción del 'otro', siempre desde nuestros exclusivos parámetros. El primer 'otro', con el que debemos encontrarnos y aceptar, somos nosotros mismos.

La clave está en nosotros, no en el 'otro'. Si logramos romper con los conceptos que grabamos y nos graban en el 'disco duro', y nos acercamos limpios a lo que nos rodea, podremos empezar a construir un nuevo tipo de relación, donde exista aceptación; no tolerancia sino aceptación. Mucho de nosotros contribuye con el 'él' y el 'yo' colectivos, plasmado en actitudes, palabras, conceptos, políticas y normas. ¿Quiénes están detrás de un medio de comunicación, o detrás de la ideación e implementación de políticas, sino personas que influyen, en el entorno social, alimentando y retroalimentando con sus visiones las visiones colectivas?

### **Yo tolero, tú toleras...**

La 'tolerancia' es otro concepto donde se camufla el racismo, porque tolerar no es aceptar: 'Como soy una persona 'civilizada' te tolero, pero si pudiera darte una patada en el trasero, te la daría con muchísimo gusto. Te tolero porque soy más educado que tú, porque estoy en ventaja, es decir, soy superior a ti'. No hay que hablar de tolerancia sino de aceptación de lo diverso, porque la tolerancia es una actitud asumida a regañadientes, y por lo tanto, hipócrita. Se tolera, mas no se acepta.

### **Clichés racistas**

Cuando se habla de racismo, automáticamente se tiende a asociarlo con la imagen genérica y anónima de una persona indígena o negra, como si estuviera implícito que el racismo es un sinónimo genérico de indio o negro; al igual que el término 'etnia' que ha sido reducido a una denominación exclusiva para todo lo relativo a los indios, donde el 'no indio' queda despojado de toda característica o elemento étnico. Absurdo si consideramos que 'lo étnico' es una categoría que atraviesa todo el proceso de construcción identitaria. Sobre todo cuando lo étnico resulta ser un genérico para definir todo lo relacionado con 'lo indígena' —como en la antigua Grecia, donde se definía como 'ethnicus' a los que no eran ciudadanos, y a quienes se los identificaba como bárbaros o extranjeros—, mientras que de hecho la identidad no indígena en nuestro país, tiene y requiere en su construcción, fundamentales elementos indígenas.

Pero lo cierto es que cuando se menciona 'identidad étnica', nadie se pondría a pensar en los inmigrantes libaneses, o en el ciudadano ecuatoriano común y corriente, sino, en un pueblo indígena, porque este concepto se ha convertido en su sinónimo, y con él los no indígenas circunscriben, identifican y califican a estos pueblos con estereotipos que irradian desde su supuesta condición 'no étnica'.

Siendo así, el término 'etnia', como categoría de denominación de los indígenas, forma parte del lenguaje de dominación política que marca distancias, diferencias y que casi siempre está asociado a otra palabra no menos premeditada y cargada de racismo: 'minorías'. Estas palabras forman parte del léxico empleado tanto por los abiertamente racistas, como por quienes no lo son; así como por políticos, intelectuales y antropólogos, y sobre todo, por los medios de comunicación. Sin embargo, ninguna nacionalidad indígena, por pequeña que sea, se reconoce en estos términos propios del 'apartheid', no obstante muchos continúan utilizándolos como sinónimos y genéricos de indios.

El lenguaje y las palabras más racistas se reproducen, precisamente, en los ámbitos donde se construye el conocimiento, es decir, en la educación, donde los textos evidencian no haber superado la visión de tribus y aborígenes respecto a los pueblos indígenas. Situación análoga sucede en los medios de comunicación, principal escenario donde la diversidad sociocultural no pasa del análisis esporádico y superficial; donde con frecuencia escuchamos a los comunicadores —salvo excepciones— referirse a los indígenas con términos rebuscados como 'tribus', 'etnias', 'aborígenes', etc.; o cuando, de los aspectos relacionados con los indígenas, se dice: 'nuestras raíces culturales', dando a entender que los pueblos indígenas son antecedentes de la 'historia patria'. Al parecer, no existe aún la voluntad de cambiar y empezar a informar con el lenguaje y las palabras que respondan al reconocimiento y aceptación de la pluralidad, sino de continuar con los tradicionales parámetros culturales deterministas.

Entonces, si queremos contribuir a la interculturalidad y a la vigencia de una pluralidad viva y dinámica en este país, la condición es romper la rigidez de las categorías occidentales con las que se continúa identificando a los pueblos indígenas y empezar a aceptar su derecho a la autoidentificación.

Ni etnias ni minorías, tampoco las dos cosas juntas. Lo étnico debería continuar siendo la categoría universal de denominación genérica de cualquier cultura humana del planeta, y no la marca racista de identificación exclusiva de los pueblos indígenas. El concepto de minorías también ha sido asociado a los pueblos indígenas en un sentido diametralmente opuesto a las minorías que detentan el poder económico y político del Ecuador, y que generalmente son inmigrantes. Cargadas de racismo, las denominaciones: 'minorías indígenas' o 'etnias minoritarias', equivalen a menos habitantes, menos capacidad, menos cultura, menos necesidades, menos votos, menos ciudadanos, y en consecuencia menos derechos.

Lo que trasciende al hecho numérico poblacional y que diferencia a los pueblos indígenas, es su presencia anterior al Estado y la vigencia de sus instituciones socio culturales como elementos y valores fundamentales del país.

Entonces, el reto es –como dije– superar las categorías exclusivas de denominación, romper esta –por lo general– rigidez académica por donde pasa la condición científica de una interpretación del comportamiento de los pueblos indígenas. Es necesario encontrar instrumentos y categorías menos arbitrarios y más interculturales. Siempre se considera que las únicas corrientes de pensamiento científico válidas, son las que se desarrollan en el mundo occidental. Allí se desarrollan los paradigmas a aplicarse en nuestro medio. Allí nacen las visiones geopolíticas que en un tiempo concibieron a los indios como objeto de integración y no como sujetos de derecho. Allí nacen los conceptos que hoy engalanan las políticas, como: ‘poder local’, ‘desarrollo sustentable’, ‘género’, ‘diversidad’, y con los que se adornan los proyectos de desarrollo para estar a tono con el momento y con las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales.

Esto me recuerda aquella doctrina de la ‘minoridad’ que concibió –y continúa concibiendo– a los niños como objetos de protección, incapaces de pensar y actuar; a los que había que darles un tratamiento patológico, porque requerían de cuidados especiales por ser menores y pobres, y para lo cual se crearon verdaderas prisiones donde el Estado ‘protector’ decidía lo ‘mejor’ para el niño. Esta fue y es una doctrina generada por el pensamiento occidental, que salió al mercado de las recetas, se aplicó y se aplica aún en el país. Hoy, esta doctrina ha cambiado, y se llama ‘protección integral’, donde el niño y la niña son considerados sujetos de derechos y la responsabilidad ya no es solo del Estado sino que es compartida –menos mal– con la familia y la sociedad. Esta también es una doctrina del mundo occidental, otra ola que se incorpora como la anterior. ¿Pero, acaso aquí no existen los pueblos que, a través de largos procesos culturales, desarrollaron también pensamiento, visiones y paradigmas, como para considerar absolutos a los parámetros occidentales? ¿Qué otra doctrina se encontrará más adelante en el gran mercado?

Esta es otra muestra de racismo, cuando los intelectuales, técnicos y políticos actúan como si en estas tierras, los pueblos indígenas no hubiesen desarrollado nada.

## **El racismo de los ‘aliados’**

Este hecho es evidente en las relaciones políticas. Cuando los indígenas incurrieron en el ámbito político partidista, tras el derrumbe del muro de Berlín y el colapso de los partidos de izquierda y del movimiento sindical, los activistas de iz-

quierda dieron por sentado que los indios se hallaban ubicados en la izquierda, y muchos se consideraron como los llamados naturales a asesorarlos, para que transitaran por el correcto camino revolucionario. Sin duda, una actitud racista, porque en el discurso de la izquierda nunca estuvieron presentes las variables de identidad cultural diversa y autodeterminación. Además, es arrogante pretender que los indígenas no son poseedores de una cultura política propia, una visión distinta de la vida y capaces de concebir una alternativa a las dicotomías derecha/izquierda, capitalismo/socialismo.

Racismo de los aliados, cuando los activistas se convierten en jueces de los actos políticos indígenas; racismo que los acusa de ‘venderse a la derecha’ cuando mínimamente comienzan a tomar sus propias decisiones; o, cuando se pretende que los pueblos indígenas son defensores naturales del estatismo y la no privatización, como en el caso de las denominadas ‘áreas estratégicas’. ¿Cómo, a nombre de la no privatización, los indígenas vamos a defender un Estado al que no le importan los indios? Más aún, cuando en el caso del petróleo como propiedad del Estado —o como algo cuasi privado—, su explotación hace tabla rasa de los más elementales derechos de los pueblos. En este caso, el petróleo no es estratégico, ni ‘es del pueblo’, como dice la consigna ‘izquierdosa’. Posiblemente lo será para quienes medran de esta actividad y han alcanzado privilegios que no están dispuestos a cambiar; no, mientras siga habiendo petróleo.

Entonces, no se puede dar por sentado que los indios, por ser tales, son los aliados naturales de los sindicatos o de las fracciones de la vieja izquierda, siempre bajo sus directivas u orientaciones. Hay que superar el racismo político que mira a los indios como masa a ser conducida, carente de una cultura política propia. Las alianzas deben ser, justamente, el producto del reconocimiento y la aceptación de las diferencias; deben ser entendidas como lo que son: un proceso de relaciones interculturales.

Para concluir este diálogo sobre racismo, un ‘patrimonio cultural de la humanidad’, vale citar al poeta camerunés Ndjock Ngana:

¿Quién puede derramar/sangre negra/sangre amarilla/ sangre blanca/ sangre mestiza?

La sangre no es india, polinesia o inglesa.

Nadie nunca ha visto/ sangre judía/ sangre cristiana/ sangre musulmana/sangre budista/

La sangre no es rica, pobre o clase media.

La sangre es roja/ inhumano es quien la derrama/no quien la porta.

(Ndjocka Ngana, Camerún, 1952).

**Referencias bibliográficas**

Guerrero, Andrés

1998 Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria. ICONOS, 4, Quito:  
FLACSO - Sede Ecuador

## Colaboradores:

**Kim Clark**, Ph.D. en Antropología; New School for Social Research en 1993. Desde 1995 es profesora de Antropología en la Universidad de Western Ontario, Canadá. Sus investigaciones se enfocan en la construcción histórica de las ideologías raciales, nacionales y de género en el Ecuador, especialmente durante la primera mitad de este siglo. Su libro, "The Redemptive Work: Railway and Nation in Ecuador, 1895-1930" (1998), recibió el premio Choice Outstanding Academic Book Award. Correo electrónico: akc@julian.uwo.ca

**Emma Cervone**, PH.D en Antropología, University of St. Andrews, Escocia. Ha trabajado en diversos proyectos de investigación sobre temas de género, etnicidad y derechos. Ex-profesora de la PUCE, ex profesora invitada de la University of Illinois at Chicago. Actualmente dedicada a la preparación de su libro sobre etnicidad y conflicto étnico en el Ecuador.

**Lourdes Endara**, antropóloga. Realizó estudios de comunicación audiovisual en Chile. Directora de Proyectos de la Universidad Politécnica Salesiana. Actualmente cursa estudios de maestría en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar.

**Amalia Pallares Ayala**, Ph.D. en Ciencias Políticas (University of Texas). Movimiento indígena, identidades políticas, y movimientos sociales en América Latina; raza y etnia en América Latina y Estados Unidos; Universidad de Illinois en Chicago. Dirección: 601 South Morgan Blvd; 1527 UH; Chicago, IL 60625; (312)413-9170; correo electrónico: amalia@uic.edu

**Diego Quiroga**, Ph.D. en Antropología, University of Illinois, Urbana IL., 1994. Trabaja en el área de Antropología sociocultural, sobre temas de Antropología médica, Antropología del Medio Ambiente en América del Sur. Profesor y Director de Ciencias Sociales de la Universidad San Francisco de Quito. Sus investigaciones se enfocan en las prácticas mágico-médicas de los pueblos de la costa de Colombia y Ecuador. Sus últimas publicaciones son: 1994 (con Norman Whitten). Afro-Hispanic Culture of the Pacific Lowlands. En: *Encyclopedia of World Cultures*. Volume 7: South America; New York: McMillan. 1996 ( y Norman Whitten). *Ecuador Is No Longer Invisible. The Afro Latin Americans*



**Dr. Jean Muteba Rahier**, Universidad de Bruselas y obtuvo su doctorado de la Universidad de París X, en Nanterre (Francia). Estudiante de la diáspora africana, sus investigaciones incluyen análisis de representaciones (en festividades, en la prensa, y en el cine); análisis de procesos de identidad, de relaciones inter-raciales, etc. Entre sus más recientes publicaciones se encuentran: 1999: *Representations of Blackness and the Performance of Identities*, edited by Jean Muteba Rahier, Westport, CT: Bergin & Garvey (Greenwood Press); 1999: "Body Politics in Black and White: Señoras, Mujeres, Blanqueamiento and Miss Esmeraldas 1997-1998, Ecuador," in *Bodywork, issue 21 of Women and Performance: A Journal of Feminist Theory*; 1999: 'Gone with the Wind' versus the Holocaust Metaphor: Louisiana Plantation Narratives in Black and White," en *Plantation Society and Race Relations: The Origins of Inequality*, editado por Thomas J. Durant, Jr. and J. David Knottnerus. Westport, CT: Praeger: Pp. 205-220.

Profesor asociado de Antropología y de Estudios Africanos del Nuevo Mundo; Florida International University; AC1-162, North Campus; North Miami, FL 3318; USA; Ph: (305)919.4567; Fax: (305)919.5267; correo-e: jrahier@fiu.edu

**Fredy Rivera Vélez**. Sociólogo, MA. en Ciencias Sociales por FLACSO México. Profesor-investigador de FLACSO-sede Ecuador. Ex-profesor de la PUCE. Editor de la revista Ecuador Debate del Centro Andino de Acción Popular CAAP.

**Carlos Viteri**, Egresado de la Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana. Editorialista del Diario Hoy. Asesor de la Diputada Nina Pacari Vega, Segunda Vicepresidencia del Congreso Nacional.

**Norman E. Whitten, Jr.** Ph.D. University of North Carolina at Chapel Hill, Antropología, 1964; es Profesor de Antropología y de Estudios de Latino América y del Caribe, University of Illinois at Urbana-Champaign y Profesor Adjunto de Antropología y Estudios Internacionales, Universidad San Francisco de Quito, Quito. Sus áreas de trabajo son: transformaciones culturales, organizaciones sociales, etnicidad, nacionalismo, racismo, culturas afro-latinoamericanas e indígenas de la Amazonia, sierra, y costa del Ecuador y de Colombia. Sus publicaciones más importantes:

Whitten, Norman E., Jr and Arlene Torres (editores), 1998, *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*. Volume 1: Central America and Northern and Western South America. Bloomington: Indiana University Press.

Torres, Arlene, and Norman E. Whitten, Jr. (editores), 1998, *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*. Volume I: Eastern South America and the Caribbean. Bloomington: Indiana University Press.

Whitten, Norman E., Jr., 1992, *Pioneros Negros: La Cultura Afro-Latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.

Whitten, Norman E., Jr., 1997, *Clase, Parentesco y Poder en un Pueblo Ecuatoriano: Los Negros de San Lorenzo*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.

Dirección: Norman Whitten; 507 Harding Drive; Urbana, Illinois 61801, USA. Teléfono: 217-344-1828; Fax: 217-244-3490; correo electrónico: [nwhitten@uiuc.edu](mailto:nwhitten@uiuc.edu)