

ECUADOR Debate

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera Vélez, Marco Romero.

Director: Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez Parga. 1982-1991
Editor: Hernán Ibarra Crespo
Asistente General: Margarita Guachamín

REVISTA ESPECIALIZADA EN CIENCIAS SOCIALES

Publicación periódica que aparece tres veces al año. Los artículos y estudios impresos son canalizados a través de la Dirección y de los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones, comentarios y análisis expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

© ECUADOR DEBATE. CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$ 45

ECUADOR: US\$ 15,50

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 15

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$ 5,50

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito-Ecuador

Tel: 2522763 . Fax: (5932) 2568452

E-mail: caaporg.ec@uio.satnet.net

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

PORTADA

Magenta

DIAGRAMACION

Martha Vinuesa

IMPRESION

Albazu! Offset

ECUADOR DEBATE 88

Quito-Ecuador, Abril 2013

PRESENTACION / 3-6

COYUNTURA

Diálogo de Coyuntura: Proyecciones de un contundente triunfo electoral / 7-20

Conflictividad socio-política: Noviembre 2012-Febrero 2013 / 21-30

TEMA CENTRAL

Anotaciones sobre las diferencias étnicas y el mestizaje en Ecuador y Perú (1950-1970)

Hernán Ibarra / 31-50

Esquemas de identificación mestiza: Continuidades, cambios, y posibilidades de solidaridad interétnica

Barry J. Lyons / 51-68

Mestizaje montubio: rompiendo y manteniendo esquemas

Karem Roitman / 69-86

Ser kichwas evangélicos en Guayaquil

Gabriela Bernal Carrera / 87-102

El debate sobre la autodeterminación de Cataluña. Dificultades de encaje de una nación minoritaria en un Estado homogéneo

Joan J. Pujadas / 103-130

DEBATE AGRARIO-RURAL

Hegemonías culturales e impertinencias tecnológicas: reflexiones en torno a la potencial introducción de transgénicos en el agro ecuatoriano

Nicolás Cuvi / 131-146

ANÁLISIS

¿La Revolución tiene cara de mujer? La feminización de la participación democrática en Venezuela

Rickard Lalander y *Juan Velásquez-Atehortúa* / 147-168

2 Índice

La infancia transnacional y el debate en torno a la “cadena del cuidado”

Elisabeth Rohr / 169-182

El malestar Moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo

Eduardo Gudynas / 183-206

TEMA CENTRAL

Anotaciones sobre las diferencias étnicas y el mestizaje en Ecuador y Perú (1950-1970)

Hernán Ibarra

Esta revisión de algunos estudios sobre las diferencias étnicas en Ecuador y Perú entre 1950 y 1970 procura establecer los modos de reflexión vigentes, para ese período, en los dos países, notándose que la perspectiva peruana contenía una mayor profundidad que la ecuatoriana, lo que se debe parcialmente al desigual desarrollo de la disciplina antropológica. La visión ecuatoriana se encontraba atrapada en una matriz indigenista y el ensayismo de modo predominante. En los dos países existieron corrientes indigenistas que tuvieron un relativo impacto en las políticas estatales pero cuya influencia declinó en la década del sesenta.

Las ideas sobre etnicidades que se hallaban vigentes en Ecuador y Perú entre 1950 y 1970, corresponden a un período de intensa modernización social y política caracterizado por procesos de urbanización, migraciones internas, cambios agrarios y una mayor intervención del Estado, por lo que, estas ideas sobre las etnicidades requieren ser observadas en sus propios contextos. En términos muy generales, se produjo una crisis de las interpretaciones de tipo indigenista, como percepciones dominantes de las etnicidades. De hecho, el enfoque dependentista de los años sesenta tendió a diluir la problemática étnica al dar mayor importancia a las relaciones de clase y a la cuestión de la marginalidad. Importa también precisar cómo estaba siendo concebido el mestizaje en los dos países.

Conviene señalar que se advierte una problemática de análisis que da lu-

gar a malos entendidos, entre los conceptos de raza y etnia. Peter Wade sostiene que tanto los conceptos de raza y de etnia son construcciones sociales que han tenido un origen y una utilización en momentos históricos determinados requiriéndose también entender sus variaciones y cambios en el tiempo. Como se sabe, el concepto de raza ha cambiado históricamente desde su origen colonial en una acepción cercana a casta hasta la definición biológica de poblaciones inferiores en el siglo XIX y el establecimiento de fenotipos que daban atributos basados en el aspecto exterior de los individuos. Mientras que la noción de etnia ha tendido a establecer rasgos culturales predominantes en las poblaciones indígenas y de origen africano. De allí se ha derivado la definición de grupos étnicos para caracterizar a poblaciones localizadas en determinados espacios geográficos. De hecho

el concepto de raza perdió terreno por sus implicaciones negativas y peyorativas asociadas a marcadores biológicos.¹ Se debe por ello tratar de entender cómo ocurrieron las interpretaciones de las etnicidades en Ecuador y Perú en una circunstancia histórica específica.

A Magnus Mörner se le debe la primera gran síntesis sobre el tema del mestizaje en América Latina. Desde las definiciones raciales en el período colonial hasta la configuración del mestizaje como ideología del nacionalismo latinoamericano.² Wade ha propuesto ir más allá de la definición convencional de mestizaje que ha puesto énfasis en sus aspectos ideológicos vinculados a las discusiones de la identidad nacional. Para él, es necesario tomar en cuenta la experiencia vivida, o sea, desplazar la discusión al punto de vista de los sujetos. Esto supone encontrar las concepciones del mestizaje en las prácticas culturales.

En realidad el mestizaje como ideología nacionalista apela al pasado de los indígenas y afroamericanos como un sustento nacional, pero que puede estar realmente ya disuelto en el mestizaje que evoca estos ancestros. Se trata de una ideología de la inclusión que tiene como contrapartida prácticas racistas de exclusión en la vida real. Más allá de esto habría que considerar que el discurso del mestizaje incluye dentro de sí mis-

mo también la diferenciación y una posibilidad de inclusión parcial que no hace desaparecer la diferenciación.³

El mestizaje como realidad vivida por las personas remite a genealogías familiares e historias personales que pueden identificar ancestros de algún origen racial con un antecedente de exclusión, en tanto que la persona mestiza puede vivir un tipo de inclusión. El punto sería el como el mestizaje tiene aspectos complejos de inclusión y exclusión que depende de las experiencias de los sujetos. Como postula Wade, el mestizaje incluye la similitud y la diferencia, la homogeneidad y la heterogeneidad, la inclusión y exclusión como elementos constitutivos. Las elites constructoras de la nación, las clases medias mestizas, la clase trabajadora negra y el pueblo mestizo viven estas tensiones constitutivas internamente como una experiencia que abarca más que oponerse a la producción y consumo de ideologías.⁴

Debido al estado actual de los conocimientos sobre la problemática, es todavía difícil abordar las perspectivas de los sujetos, en un período histórico como el que proponemos, por lo que el alcance que se presenta es más una aproximación a los modos de percepción y categorización de las diferencias étnicas en Ecuador y Perú que permitan establecer un acercamiento comparativo.

-
- 1 Peter Wade, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, UPS/Abya Yala, Quito, 2000, pp.11-34.
 - 2 Magnus Mörner, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 1969.
 - 3 Peter Wade, "Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience", *Journal of Latin American Studies*, May 2005, vol. 37, No. 2, pp.245-246.
 - 4 *Ibid*, p. 255. El estudio de Karem Roitman, *Race, ethnicity, and power in Ecuador: the manipulation of mestizaje*, (Boulder, London: First Forum Press, Lynne Rienner Publishers, 2009), ofrece un análisis de la visión racializada del mestizaje que mantienen las elites de Quito y Guayaquil a partir de una investigación realizada a comienzos de la primera década del siglo XXI.

Concepciones sobre el mestizaje a mediados del siglo XX

Por la notoria influencia que tuvieron las ideas de Vasconcelos sobre el mestizaje, es necesario recordarlas. "El mestizaje" (1925), de Vasconcelos que a partir de un ensayo, de una reflexión sobre la historia universal, las razas y el conflicto hispano-sajón constata la ausencia de unidad de las naciones hispanoamericanas. Una fragmentación que beneficiaba al mundo sajón.

El énfasis de Vasconcelos apunta a una identidad latina como marco general y opuesto a Estados Unidos. Así, el mestizaje aparecía como un punto de llegada de la humanidad, un crisol de las razas que tendría en una nueva raza mestiza alojada en América Latina una síntesis superior que incluía elementos estéticos de la belleza y los valores del cristianismo. La futura "raza cósmica" para su realización, contaría con un extenso continente con muchos recursos naturales y un clima favorable. El mestizaje aparece como la fase final de la evolución de la humanidad cuando se habrían agotado otras épocas y dominación, particularmente de la raza blanca sajona.⁵ Aunque Vasconcelos se percató de la existencia de procesos históricos de mestizaje en América Latina, su idea de mestizaje es la de una síntesis de la historia humana.

A mediados del siglo XX, el Ecuador era una sociedad ampliamente rural que

sin embargo había ingresado en procesos de modernización social y política. En 1950 se hizo el primer censo nacional de población que no incluyó definiciones de tipo racial, aunque sí una pregunta sobre lengua lo que ha permitido realizar aproximaciones acerca de la magnitud de la población indígena.

Era posible encontrar varias maneras de definir el mestizo y el mestizaje. Por una parte, reflexiones sociológicas como la de Ángel Modesto Paredes que introdujo una consideración sobre la relación entre la condición mestiza y las clases medias. Por otra, Víctor Gabriel Garcés quien deseaba que la población indígena de la sierra ecuatoriana ingrese en un proceso civilizatorio. Su ideal es la de un proceso general de mestizaje en el que implícitamente podrían estar comprendidos los indígenas. Sin embargo, fue Alfredo Pareja Diezcanseco quien en un texto sobre la cultura ecuatoriana señaló la aspiración de una sociedad mestiza general. Las ideas que manejó sobre los grupos étnicos eran sorprendentemente anacrónicas puesto que les dio atributos biológicos y de carácter. Por ejemplo, dice que "El esmeraldeño es un hermoso tipo humano, activo, apasionado por la libertad, honesto, de buen humor y costumbres sencillas. Estas son sus virtudes; su defecto capital, la ociosidad, proveniente acaso de factores étnicos (...)".⁶ En tanto que a los indígenas de la sierra les consideró una "raza sometida" puesto que "el in-

5 José Vasconcelos, "El mestizaje", en *La raza cósmica*, La Oveja Negra, Bogotá, 1986, (1925), pp. 9-38.

6 Alfredo Pareja Diezcanseco, *Las formas de la cultura en el Ecuador*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1960, p. 12.

dio es un niño vivaz, de ojos chispeantes, hasta la pubertad. Pero es un adulto triste, silencioso, derrotado”.⁷ Encuentra la presencia del mestizo desde la colonia, aunque el momento de afirmación mestiza sería la revolución liberal. Lo mestizo se vuelve un atributo inmanente de la cultura ecuatoriana del siglo XX pero más bien desde una perspectiva retórica. En su interpretación de la historia ecuatoriana creía que se forjó un espíritu mestizo en el siglo XIX y se plasmó en la revolución liberal de 1895. Por eso, el liberalismo alfarista sería una expresión de la afirmación del mestizaje en la política y el alma nacional.⁸

Es curioso observar el como la figura de Eugenio Espejo se fue transformando en las atribuciones de su identidad. Considerado un precursor de la independencia nacional, se hizo visible a comienzos del siglo XX; Federico González Suárez en un prólogo a sus escritos lo define como un criollo: “Espejo era un criollo muy sospechoso para los gobernantes coloniales.”⁹ González Suárez, mencionó que el padre de Espejo fue indio y su madre “una mujer del pueblo”. Aunque afirmó que fue un precursor de la independencia y sus escritos tenían el mérito de haber sido producidos en precarias condiciones, consideraba que Espejo no era un buen escritor de acuerdo a los cánones de la escritura del castellano.

Hacia los años treinta, Augusto Arias en una biografía novelada de Espejo, el personaje ya es definido como una “figura de barro indígena, recalentada en el cuasi crisol del mestizaje”,¹⁰ lo que aludía a unos orígenes raciales mestizos que sin embargo se lo describe indígena por sus atributos raciales. Fue también calificado como un “indio visionador de la posteridad” por su obra escrita.

Para el pensador indigenista Gonzalo Rubio Orbe, Espejo era la encarnación del mestizo. Encuentra que existe un ancestro indígena pero que expresa la concreción del mestizo. En esa época ya se había instalado la discusión acerca de si Espejo era indio o mestizo.

“Es que una disección sociológica del nuevo tipo humano que nació con el descubrimiento de estas tierras, se fraguó y perfiló en la Colonia y sigue aún con nosotros en su proceso de unificación y definición, hallará siempre los dos aportes inconfundibles: indio e ibero. Por eso es que nuestro Espejo será ese prototipo ejemplar de estructura somática y anímica. En particular, será el ejemplo eterno, especialmente en el mestizaje de la cultura, de la dinámica sociológica. Porque, si se pretende discutir el mayor o menor coeficiente de los globulos y las células iberas de nuestro personaje, jamás se podrá siquiera dudar de la fusión de las fuerzas y elementos bilaterales de la cultura, de la dinámica en la

7 Ibid, p. 16.

8 Alfredo Pareja Diezcanseco, *Ecuador. La República de 1830 a nuestros días*, Ed. Universitaria, Quito, 1979.

9 Federico González Suárez, “Estudio biográfico y literario sobre Espejo y sus escritos”, en *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, Imp. Municipal, Quito, 1912, p. xv.

10 Augusto Arias, *El cristal indígena. Biografía de Eugenio Espejo*, Ministerio de Educación, Quito, 2009, (1934), p. 35.

estructura social de este pueblo en su proceso de amplio mestizaje".¹¹

Un escritor conservador, Juan Yepes del Pozo, también advierte en la figura de Espejo su mestizaje por sus raíces raciales y sus rasgos fenotípicos pero con una persistencia del ancestro indígena:

"Es por ello y por el color bronceado de su piel, mayormente definido en su rostro alargado y seño, aunque grave y de líneas modestas, casi humildes, rostro en el que aparece sin embargo, a despecho de todo, un aire inconfundible de un asceta, un iluminado y un sabio, el que Espejo constituya un auténtico símbolo de una raza en perpetua fermentación de ascenso y rebeldía, raza asentada en tierras maravillosas de redescubrimientos y de novísimos engendros de arte, ideales y cultura. Nacido del gran idilio de un suelo feraz y bravío con dos razas batalladoras y antagónicas, se atropellan en su psicología los contrastes de esos progenitores. Desde luego, prevalece en él, con premura y vehemencia, el acicate perentorio de América India".¹²

En otro estudio sobre Espejo, Enrique Garcés fue más lejos, al identificarle como un cholo, más cercano a lo indígena. "Espejo fue cholo y fue pobre. Brillante, tieso, terco, provocador, habría sido un

"insufrible" como dicen hoy las gentes de quienes persiguen a la ignorancia y al desorden".¹³ Sostenía Garcés que el olvido histórico de Espejo provenía de sus rasgos raciales: "Nos debió haber estorbado la cruda indianidad o cholez de Espejo. Por eso le hemos relegado a la historia para que viva su recuerdo entre las polillas". En otra afirmación, en cambio, es mulato: "... verdadero astro mulato de nuestra gloria".¹⁴

Mientras que González Suárez le adscribió a Espejo al estamento criollo, y luego en los años treinta es definido indio por Arias, ya en la década del cuarenta se va tornando mestizo en un mayor consenso. Por eso no causa sorpresa que Leopoldo Benites Vinueza, le convierta a Espejo en el "mestizo genial".¹⁵ Aunque después de 1950 predominó la imagen mestiza de Espejo también se lo siguió mencionando como indio.

Una descripción de las clases medias, atrapada en las determinaciones raciales de sus reflexiones, es la que proponía Ángel Modesto Paredes. Desde un razonamiento biológico, postula que los segmentos medios se hallaban vinculados a los procesos de mestizaje. Esta aparición de un tema de tipo racial, señala que en las reflexiones sociológi-

11 Gonzalo Rubio Orbe, *Eugenio de Santa Cruz y Espejo (Biografía)*, Talleres Gráficos Nacionales, Quito, 1950 [1943], p. 13.

12 Juan Yepes del Pozo, *Francisco Javier Eugenio de Santacruz y Espejo. Ensayo biográfico*, Imp. Municipal, Quito, 1949, p. 12. Esta descripción del rostro de Espejo seguramente se basa en una representación pictórica. También sería necesario poner atención a como Espejo ha sido figurado en los retratos produciendo un imaginario del personaje.

13 Enrique Garcés, *Eugenio Espejo. Médico y duende*, Imp. Municipal, Quito, 1944, p. 29.

14 *Ibid.*, p. 31.

15 Leopoldo Benites Vinueza, *Ecuador: drama y paradoja*, Corporación Editora Nacional/Banco Central, Quito, 1986, (1950), p. 194.

cas de la época estaba muy presente la cuestión de la etnicidad de los grupos sociales.

Aunque, según Paredes, los sectores medios mestizos se encontraban también en el comercio y la industria su mayor componente distintivo estaba en los empleados públicos y las profesiones liberales. Mientras los empleados públicos requerían una mayor protección del Estado, en las profesiones liberales ocurría una aguda competencia que devaluaba sus ingresos. "El aumento de profesionales, en términos de exceder a cualquier servicio necesario, ha vuelto implacable y feroz la competencia. No en el sentido de estímulo y superación, sino para la conquista de clientes".¹⁶ Su esperanza era que se consolide el papel de las clases medias mestizas, que eran también un espejo para las clases mestizas inferiores.

En la sección "cívica" del *Libro del escolar ecuatoriano* para sexto grado, se menciona que los fundamentos de la nacionalidad también son de naturaleza racial: "Entre los fundamentos de carácter étnico tenemos la raza a la que pertenecemos y el idioma que hablamos".¹⁷

Aquí es pertinente un ejemplo de cómo la categorización racial impregnaba las visiones que podían circular en la esfera pública. La fotografía de una niña extraviada junto a un policía de tránsito en Quito, dice en el pie de foto:

"La niña es de raza mestiza, viste bata azul, con adornos de cinta blanca y está descalza".¹⁸

Una figura que condensara el mestizaje rural de la sierra ecuatoriana fue propuesta por Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera, en su estudio sobre el chagra (1960). Intentaron crear un personaje de cierta contextura nacional semejante al huaso chileno o el gaucho argentino. Formaba parte de un discurso de fuerte contenido biológico sobre el mestizaje, asumiendo características específicas en cultura: el lenguaje, la música expresada en coplas, el vestido, simbologías y creencias. Se trataba de entender que había no solo un tipo nacional sino también un tipo regional, con el lenguaje vigente en la década del cincuenta: pupos, chazos y chagras. El ámbito del pupo, es el Carchi, el del chazo, desde Cañar hasta Loja, y el del chagra en el resto de la sierra.

Se debe destacar que la palabra chagra y otras derivaciones, que constan en el diccionario de Alejandro Mateus, tienen una connotación discriminatoria. Así, "**Chagra**, Se dice de todo lo que es propio del campesino/ fig. Cobarde, inurbano." "**Chagramente**, Como campesino: se refiere al vestido, lenguaje, porte, etc./ fig. Inurbanamente, con cobardía".¹⁹

El chagra estaba definido por un hábitat pueblerino y residencia rural. Se

16 Ángel Modesto Paredes, "Estudio de la clase media en el Ecuador" [1949], en *Pensamiento sociológico*, Banco Central/Corporación Editora Nacional, Quito, 1981, p. 351.

17 Fanny Arregui y Rogelia Carrillo, *El Libro del escolar ecuatoriano. Sexto grado*, Ed. Rumiñahui, Quito, 1952, p. 97.

18 *El Sol*, 5/04/1953, p.9.

19 Alejandro Mateus, *Riqueza de la lengua castellana y provincianismos y ecuatorianismos*, Ed. Ecuatoriana, Quito, 1933, p. 85.

describía la cultura chagra en el lenguaje y la música expresada en coplas, el vestido, lenguaje y creencias. La naturaleza campesina del chagra era indudable puesto que “Donde hay un poncho hay un chagra, y donde hay un chagra hay un campesino sufrido”.²⁰ También había un intento de darle al campesino mestizo de la sierra un valor estético, aunque comprendiendo su rusticidad, sencillez y mal uso del castellano.

“El chagra común, el de las parroquias rurales, es un tipo de campesino que aunque trabaja en el campo y en las labores agrícolas, no vive de modo permanente en el pedazo de tierra. Acude a sus faenas desde el pueblo residencia habitual y, en muchos casos en estos pequeños centros poblados desempeña faenas relativas a las artesanías y, a la pequeña industria manual. Esto implica una diferencia que hay que tomarlo muy en cuenta en un estudio social, pues estas gentes han sido una especie de pioneros del incontenible éxodo rural, ya por la decadencia de las artesanías, la escasez de las fuentes de trabajo, las bajas remuneraciones en la mano de obra y especialmente por la falta de tierras, sobre todo en aquellas áreas minifundistas de la sierra.

El otro grupo de chagras, lo constituyen todas aquellas gentes pobladoras de anejos y caseríos, dispersiones (sic), quienes han construido sus viviendas en la chacra y dedican sus actividades co-

tidianas, exclusivamente al cuidado y laboreo de la parcela o chacra. Estas gentes, por lo general, son propietarias autónomas de sus tierras de cultivo, forman las clases privilegiadas del medio rural”.²¹

Se distinguía al chagra situado en la propiedad parcelaria rural, de los chagras de hacienda, que desempeñaban funciones intermedias entre el hacendado y los peones indios. El chagra de hacienda aparece especializado en la vaquería. Observan que estos campesinos mestizos por el contacto cotidiano con los indígenas, tenían un habla “poco pulida”: “El campesino nuestro, el chagra, cuyo vivir diario ocurre entre indígenas, donde predomina el quichua, prefiere utilizar el modismo, muchas veces grotesco, rústico, no pulido ni culto...”²²

Es curioso como observaron las escalas más bajas del mestizaje urbano, que pueden colindar con una noción de clases peligrosas, por ejemplo, “El chashca” que es descrito como un delincuente de rasgos indios y con ciertas especialidades en el delito.

Un hecho llamativo es como para los Costales, se esfuma la noción de blanco de las clasificaciones étnico raciales. Ya solo encuentran mestizos e indígenas en las zonas rurales serranas. Según sus estimaciones, en 1960, de 1'306.446 habitantes rurales de la sierra, 600.000 eran indígenas y 706.446 mestizos.²³ No es posible determinar

20 Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera, “El chagra. Estudio socioeconómico del mestizaje ecuatoriano”, *Llacta*, No. 11, Quito, 1960, p. 230.

21 *Ibid*, p. 24.

22 *Ibid*, p. 80.

23 *Ibid*, p. 19.

cómo se pudo llegar a estas cuantificaciones que no constaban en el Censo de 1950.

En 1962 se realizó un nuevo Censo de Población que no realizó ninguna cuantificación ni clasificación de la población por raza. Sin embargo, un reportaje de la revista *Vistazo* estableció que había un 42% de raza mestiza, un 38% de raza india, un 14% de raza blanca y un 6% de raza negra. Se concluía que estos datos evidenciaban que el Ecuador ya era un país mestizo. Probablemente estas cifras provenían de alguna institución pública.²⁴

En una entrevista a comienzos de 1960, Jorge Icaza, el más notorio literato indigenista se refiere al mestizaje como un factor de salvación que puede ir más allá de las fronteras nacionales: “quiero decirle a la juventud (...) que diga la verdad (...) y salve por el mestizaje, por la nueva organización social, por la justicia social, no sólo a mi país, sino a Hispanoamérica. Y ojalá al mundo.”²⁵

Hacia los años sesenta, se produjo un impulso modernizador del agro ecuatoriano con la reforma agraria de 1964. Ésta fue inicialmente ejecutada por una dictadura militar que duró brevemente entre 1963 y 1966. Un discurso del Contralmirante Castro Jijón, principal representante de ese gobierno militar afirmó en 1965 que exaltaba lo mestizo de la cultura ecuatoriana tomando como referencia la importancia

de lo folklórico como esencia del “espíritu nacional”.

“Además, es honrar en alto grado el mestizaje indohispánico de que procedemos y que tanto enaltecen a la América criolla. Aquí están en fusión de sangre, de espíritu y de costumbre, la España conquistadora y colonizadora y la América aborigen, para generar la raza cósmica de que hablara Vasconcelos.

Lo indígena de nuestros pueblos y lo vernáculo, se mezclan con lo vernacular hispano, y las naciones hispanoamericanas del hemisferio del Occidente prestigian lo mismo a la civilización cristiana que a la humanidad entera. Para este prestigio es indudable que el Ecuador porta una contribución de gloria y de vigor racial indiscutibles.”²⁶

Este es un ejemplo de cómo en el discurso oficial se había producido una recepción de las ideas del mestizaje inserto en una imagen, alimentada por la idea de la raza cósmica de Vasconcelos que seguía siendo mencionada en la década de 1960.

Una crítica contra las nociones predominantes del mestizaje fue planteada por Agustín Cueva en *Entre la ira y la esperanza* (1967). Sostuvo que no existía una cultura mestiza de modo estructurado y creía que los modos de existencia de rasgos culturales o expresivos de la cultura mestiza eran inconsistentes. Observó con escepticismo la fiesta rural que le parecía un abigarrado espectáculo

24 *Vistazo*, No. 68, enero 1963, pp. 71-73.

25 Jorge Icaza, “De huasipungo a atrapados”, *Re/incidencias*, No. 4, junio 2007, Quito, p. 482.

26 “Paz social, con fraternidad cívica, concordancia nacional. Discurso del Contralmirante Ramón Castro Jijón en Ambato después del Desfile de la Fiesta de las Flores y las Frutas”, *La Calle*, No. 419, 18/03/1965.

lo configurado por “piezas residuales, juntadas al azar, de fantasmales e irreconciliables conjuntos culturales en girones, cuya presencia más se adivina que se ve”.²⁷ En un razonamiento influido por Fanon, dice que “el colonizado estaría devolviendo al colonizador la imagen de su fracaso final”. Constatava la distancia que tenían los intelectuales con el mundo indígena y mestizo popular. De allí que el mestizaje cultural era “más bien una expectativa, un proyecto, una posibilidad; una a la cual tenemos que llegar, antes que un hecho cierto y configurado ya”.²⁸ Cueva se lamentaba que los intelectuales no hayan producido reflexiones sobre el mestizaje cultural de la clase media que sobre todo evidenciaba un sujeto social carente de autenticidad. En contraste advertía que entre los sectores populares urbanos, de tipo mestizo, se había producido la recepción de la música y el cine mexicanos que ofrecían modelos culturales preferibles a los norteamericanos.

Etnicidad y regiones de refugio

Desde la antropología mexicana fue impulsada en los años sesenta una visión sobre las regiones de refugio. Estas serían las sociedades locales donde persistía una estructura social colonial, caracterizada por relaciones de dominación étnica de los mestizos hacia los indígenas. El eje era una ciudad mercado que controlaba el poder político y dominaba un hinterland rural indígena. La región de refugio era un hábitat monta-

ñoso o selvático de grupos étnicos, donde se reproduce una sociedad indígena o grupo étnico particular. En términos del desarrollo económico latinoamericano, la cuestión de las regiones de refugio, correspondía a la permanencia de poblaciones indígenas en una nueva fase de desarrollo capitalista, el llamado período de la sustitución de importaciones, cuando persistían formas de dominación económica y política sobre los indígenas en regiones específicas.

Regiones de refugio de Gonzalo Aguirre Beltrán ([1967], 1991, FCE, México D.F.) es una síntesis del conocimiento alcanzado por la antropología indigenista mexicana respecto a las poblaciones indígenas que se encontraban en una situación de sujeción a la población ladina que ejercía el control socioeconómico y político sobre esas poblaciones, un resultado histórico, de naturaleza colonial, que había impregnado a los Estados nacionales surgidos en el siglo XIX. Aguirre Beltrán habló de “Mestizoamérica” y aunque su visión estaba centrada en el caso mexicano también comprendía América Central y los Andes. Por tanto, era una teorización de un alcance más general que condensaba una perspectiva de la antropología indigenista.

Dice Aguirre Beltrán que en las regiones de refugio, “es fácil advertir una estructura dominical que contiene una suma asombrosa de elementos arcaicos totalmente extintos en las regiones cultural y económicamente más avanzadas. En las regiones de refugio viven, en

27 Agustín Cueva, *Entre la ira y la esperanza*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1967, p. 195.

28 *Ibid.*, p. 203.

relación comensal, los ladinos dominantes y los indígenas subordinados; los primeros como una *élite* señorial, los segundos corporados en comunidades sa-télites de un establecimiento ladino; ambos en poblamiento dual, segregados unos de otros, en vecindad pero separados por una barrera mutua de prejuicios y preconceptos de raza". (p. 75).

La estructura básica de la sociedad indígena en las regiones de refugio era la comunidad como una organización social sustentada en la existencia de recursos colectivos y un sistema de autoidadades propio. Las modalidades de trabajo se basaban en la reciprocidad y la redistribución. Se enfatizaba en que las tradiciones comunitarias se habían mantenido relativamente inalteradas en el tiempo.

Las poblaciones indígenas se encontraban sobre todo localizadas en zonas aisladas y remotas, alejadas de las redes principales de comunicación, con recursos naturales escasos, practicaban una agricultura predominantemente de subsistencia, con débiles vínculos mercantiles, sometidos a mecanismos de explotación por parte de los centros poblados donde ejercían el poder los ladinos, muy bien justificado por una ideología que consideraba a los indígenas como seres inferiores. Aguirre Beltrán llamó "proceso dominical" a todo el complejo de relaciones sociales y políticas que constituían los lazos de sujeción y dominación a las poblaciones indígenas. El término "dominical" en realidad era una forma figurada de referirse

a la dominación.

En la región de refugio, se localizaba una ciudad metrópoli, en la que vivía la elite dominante que mantenía el vínculo con el Estado nacional (pp. 244-245). Tanto los indígenas como los ladinos constituían castas que por sus características impedían el surgimiento de una estructura de clases.

Otra concepción parcialmente similar a la de las regiones de refugio, fue la del colonialismo interno, correlativa a la situación de dependencia de las sociedades nacionales. El colonialismo interno era la forma en la que en el espacio nacional se reproducía lo que ocurría en la dominación de unos países sobre otros en el espacio internacional. De acuerdo a esta concepción, las zonas rurales o las regiones periféricas de los países con extensas poblaciones indígenas eran proveedoras de excedentes y mano de obra para las regiones exportadoras y los centros urbanos.²⁹ Algunos aspectos analíticos del colonialismo interno serían similares a los proveídos por los estudios inspirados en las regiones de refugio, distinguiéndose en el énfasis en los procesos de explotación socioeconómica y la articulación con la dependencia hacia la economía mundial.

Hugo Burgos, en *Relaciones interétnicas en Riobamba* (1970) produjo un diagnóstico impactante situado en la perspectiva del colonialismo interno recurriendo también a conceptos desarrollados por el enfoque de las regiones de refugio. Al estudiar un espacio regional con una densa población indígena, si-

29 Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, CLACSO/Asdi, Buenos Aires, 2006 (1969), pp. 185-205.

tuó el tema de las poblaciones mestizas como procesos y gradaciones entre los blancos y los indígenas. Los diversos tipos de población mestiza urbana y rural que él encontró, mostraban frecuentemente una situación de conflicto con los indígenas. La información etnográfica muestra a los sujetos mestizos como parte de un engranaje de discriminación y opresión a la población indígena. Un fuerte despotismo caracterizaba a los vínculos de tipo laboral y comercial. Su análisis de las poblaciones mestizas en el marco de la persistencia de una estructura social tradicional, mostraba como se había bloqueado la formación de una estructura de clases moderna puesto que las categorías de tipo étnico impregnaban las relaciones sociales y productivas.

El estudio de Stutzman (1974), sobre la relación entre mestizo y exclusión, si bien no sigue la formulación de los estudios de las regiones de refugio, es una ilustración de como un patrón de estratificación racial se hallaba vigente en Ibarra, donde habían blancos, indios y negros, distinguidos como fenotipos. De allí que pese a la modernización, las sociedades locales conservaban una estructura social colonial. Esto en los albores de la época petrolera.

En una investigación posterior en la misma zona de Ibarra, Stutzman encontró como la autoidentificación de la población en categorías raciales fácilmente

podía asumir la categoría de mestizo, pero no la de cholo, aunque el término servía para identificar cotidianamente y tenía un sentido despectivo. Los libros escolares que él revisó, mostraban que se daba importancia al mestizaje como un efecto de la conquista española. De allí se asumía que había una nación mestiza. La contrapartida a esto era la exaltación de los indígenas como culturas precolombinas. Sin embargo, los gobiernos militares de los años setenta también instalaron en las políticas públicas la categoría de marginalidad en la que podían caber los indígenas.³⁰ En realidad, la noción de mestizo más aceptada socialmente era aquella que estaba más cerca de la cultura blanca. Siguiendo a Whitten también esto evidenciaba que el mestizaje implicaba realmente el blanqueamiento.

Diferencias étnicas y cholificación

En la década de 1950 se produjo en el Perú un importante cambio de óptica en el estudio de la sociedad rural influida por el desarrollo de la antropología como profesión y la incursión de antropólogos norteamericanos y europeos. Ante todo se trató de estudios que se concentraron con mayor énfasis en las comunidades indígenas y el folklore.³¹ Pero en un contexto de modernización, aparecía la constatación de los cambios que ya eran advertibles en el mundo in-

30 Ronald Stutzman, "El mestizaje: una ideología de exclusión", en Norman Whitten (ed.), *Transformaciones culturales y etnicidad en la Sierra ecuatoriana*, USFQ, 1993, Quito, pp. 54-107.

31 Carlos Iván Degregori, "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso", en C.I. Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú/IEP, Lima, 2000, pp. 37-40.

dígena y las estructuras sociales. No obstante, en el Censo de 1940 todavía se utilizaron categorías raciales que establecieron un 46% de indios; negros y amarillos (1%); y fueron sumados blancos y mestizos (53%).³²

El tema del mestizaje apareció reiteradamente en los análisis antropológicos de José María Arguedas como reflexiones generales y estudios etnográficos. En la década de 1950, con un ambiente marcado por las migraciones de la sierra a la costa y especialmente hacia Lima, Arguedas observa varios grados de mestizaje que no podían ser ignorados pero que se hallaban condicionados por una segregación cultural que seguía siendo “cruel, esterilizante y anacrónica”. Pero a diferencia de México donde el mestizaje tuvo mayor dinamismo e intensidad, en el Perú, el proceso había sido de una “lentitud pavorosa”.³³

En un estudio etnográfico de la región del valle del río Mantaro en la sierra central peruana, Arguedas realizó una detallada descripción de una región donde se había producido un intenso desarrollo del mestizaje aunque sin una destrucción de las comunidades indígenas. Se trataba de una situación peculiar donde históricamente la propiedad terrateniente había sido débil y la sociedad indígena había conservado el acce-

so a tierras de cultivo en valles fértiles.³⁴ Las diversas zonas de Huancayo donde predominaban las comunidades de indígenas además habían presenciado el surgimiento de producciones artesanales y manufactureras que dinamizaban la región y la ciudad de Huancayo como un núcleo urbano vital, a diferencia de otras ciudades de la sierra sur que se encontraban estancadas. Este proceso de mestizaje en el Valle del Mantaro no implicaba una ruptura con la cultura indígena evidenciada en tradiciones culturales y artesanías. Se había generado una erosión de las barreras de casta en una región con fuertes articulaciones mercantiles. Arguedas sugiere que las tradiciones indígenas impregnan a la cultura mestiza.

Cambios en Puno de François Bourricaud es una importante etnografía sobre una zona de alta densidad indígena del sur del Perú. Fue el resultado de una investigación realizada entre 1952 y 1953; publicada en francés en 1962 y traducida al castellano en 1967. Puno, situado en el área del Lago Titicaca, era la evidencia de las relaciones entre los blancos, mestizos e indígenas. Los blancos, definidos como mistis eran el grupo dominante sobre los indígenas, pero Bourricaud encontró también el apareamiento del grupo cholo. Su estudio

32 Alberto Flores Galindo, *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*, Sur, Lima, 1999, p. 63.

33 José María Arguedas, “El complejo cultural en el Perú”, [1952], en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México D.F., 1977, 2ª. ed., pp. 7-8. En la introducción a esta antología de textos antropológicos, Angel Rama destaca el lugar conflictivo que fue adquiriendo la cuestión del mestizaje en Arguedas.

34 José María Arguedas, “El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial”, [1957], en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México D.F., 1977, 2ª. ed., pp.80- 147.

cubrió de una manera limitada la zona rural de Puno con pueblos, haciendas y comunidades y la ciudad de Puno que tenía en ese tiempo unos 15.000 habitantes. Sus análisis y descripciones se situaron precisamente en lo que definía a los mistis y los indígenas como una relación interdependiente y de hecho sus anotaciones comprendían estos dos grupos. Según Bourricaud, Puno se encontraba en una situación de cambio y modernización que incluía las migraciones y transformaciones en la vida social y económica que parecía dejar atrás su histórico aislamiento.

Sin embargo, la definición del grupo cholo que surge como un tema sustancial en su investigación, se presenta como una categoría elusiva puesto que aparecía como una denominación despectiva que podía ser hecha a un tipo de personas de rasgos indígenas en distintas circunstancias locales. Alguien que en la ciudad de Puno podía ser identificado como cholo, en un pueblo podía en cambio ser un misti. Todo dependía de quién manejara la capacidad de designación. En medio de esta relatividad de las definiciones, Bourricaud acabó sosteniendo que "...todo indio, un tanto desenvuelto, que hable castellano, que haya viajado por el país, no sólo es un cholo para los demás, sino que él mismo puede reconocerse bajo esa denominación." Y afirmaba de modo concluyente: "El cholo es el indio en vía de ascenso y cambio".³⁵

La ciudad de Puno, según Bourricaud más bien un "pueblo grande",

mostraba las interrelaciones entre los misti y los indígenas residentes en la ciudad. Los misti controlaban los órganos del poder local, ejercían las profesiones y el comercio. Los propietarios de grandes haciendas por lo general no residían en Puno, sino que preferían otras ciudades para vivir. Los intelectuales conformaban un sector débil, puesto que sus actividades eran realizadas después de las labores profesionales aunque se notaban tendencias indigenistas. Los criterios de la jerarquización social situaban a la "gente" y la noción de caballero en el grupo misti como un criterio de mayor estatus. En realidad, en la ciudad predominaban las actividades administrativas y un débil comercio a diferencia de la vecina ciudad de Juliaca donde se había desarrollado una importante articulación mercantil basada en un activo comercio y una nueva elite de comerciantes. Excepto a breves referencias a los cholos en ocupaciones del mercado, Bourricaud no ofrece un estudio exhaustivo de este grupo pero si están muy bien identificados los indígenas residentes en la ciudad y sus ocupaciones.

Otro aspecto que abordó Bourricaud en su estudio fueron las relaciones entre los misti y los indígenas en las haciendas y también las conflictivas relaciones entre las comunidades y las haciendas. Eran relaciones con una tensión y violencia manifiestas y latentes que se habían expresado en el pasado en fuertes confrontaciones. Algo central era que los notables misti que ejercían

35 François Bourricaud, *Cambios en Puno*, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F., 1967, p. 25.

el poder en los pequeños pueblos podían ser vistos también con fuerte animadversión por los indígenas. Los misti eran los blancos y mestizos de los sectores dominantes en ciudades intermedias. “El grupo socialmente dominante está esencialmente constituido por las profesiones liberales, los empleados de alto rango de la administración pública, dos o tres comerciantes notables y algunos hacendados que, aunque no vivan de manera constante en Puno, conservan allí una casa confortable y a veces un simple alojamiento. El contingente de profesiones liberales se recluta entre los médicos y farmacéuticos, abogados y hombres de ley” (Bourricaud, p. 53) Anota que había 70 abogados y que si bien era prestigioso tener la profesión de abogado, no necesariamente eso significaba buenos ingresos, ya que pequeños litigios y querellas de una clientela indígena no eran una buena fuente para ello. Esto plantea la cuestión del estatus de una profesión que no se compadece de los ingresos. Había abogados que también eran hacendados y controlaban sus haciendas a distancia. Bourricaud, define al abogado como un especialista de las relaciones personales.

Concluía que los misti, los cholos y los indios eran grupos interrelacionados por múltiples vínculos sociales y políticos, entre otros, el compadrazgo. Los cholos de Bourricaud aparecen frecuentemente como designaciones de naturaleza externa y ya impregnada por las discusiones y referencias que habían aparecido en Perú a mediados del siglo XX. Una afirmación: “el cholo es un viajero

que mantiene sus lazos y aun cuando deje definitivamente su pueblo de origen es raro que sea un desarraigado total”³⁶, precede a una sugestiva descripción de los camiones y los chóferes que recorren las zonas rurales y las ferias. Al final de su texto, mira la aparición de los cholos en diversos ambientes urbanos del Perú, lo que sugiere una condición general que va más allá de sus observaciones relacionadas con Puno.

Aníbal Quijano en *Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, un texto escrito originalmente en 1964, sintetizó la discusión que sobre la “cholificación” desarrollada desde la década del cincuenta entre los antropólogos peruanos, y tenía que ver con los cambios acelerados que se estaban produciendo en la población indígena, impactada por el desarrollo capitalista y las migraciones (Carlos Franco –entre otros- ha mencionado al respecto que la más grande mutación de los años cincuenta, es la que promovió la migración de la sierra hacia Lima).

En ese texto, Quijano concebía al Perú como una sociedad de transición, entre una sociedad tradicional a una sociedad industrial. Su análisis de la cholificación trataba de entender las dimensiones históricas y sociales que habían producido formas específicas de mestizaje que debían entenderse desde la situación colonial dominada por una estructura de castas, hasta la situación contemporánea que planteaba ya no una problemática racial sino cultural. Observaba que la cultura occidental y la cultura indígena no se habían mantenido estáticas y sin cambios, lo que requería considerar que

36 Ibid, p. 224.

el mestizaje ha variado históricamente. No era lo mismo hablar del mestizaje en la sociedad colonial que en el Perú de mediados del siglo XX.

Desde el origen, el término cholo en el período colonial, cuando tuvo un significado que definía a los mestizos de rasgos indígenas, el término portaba diversas significaciones que dependían de quienes hacían la categorización. En la sociedad de transición se producían dos situaciones contrastantes

a) Que en las regiones más desarrolladas ocurra un paso de la sociedad de castas a una estructura de clases, un postulado similar al de Aguirre Beltrán quien también hizo comparaciones entre México y los Andes.

b) Que en las regiones de fuerte densidad indígena, ocurra en cambio la permanencia de una estructura de castas.³⁷ La condición para que esto suceda, tendría que ver también un débil desarrollo capitalista.

Los rasgos concretos de los cholos implicaban una integración a ocupaciones laborales urbanas, suponían la adopción particular del idioma bilingüe, pero con predominio del idioma nativo; se transformaba el vestido, cambiando a

una imitación del vestido occidental; tenían una escolaridad que ya comprendía los niveles elementales de la escuela primaria; a diferencia de otras épocas, tenían una alta movilidad geográfica, expresada en migraciones y desplazamientos del campo a la ciudad; su contacto con la urbanización, había influido en el modo de consumo: usaban reloj, bicicleta y radio; por su edad, estaban más impactados los más jóvenes y los de edad intermedia, mientras los de mayor edad no dejaban de ser indios.

Por eso, la “cholificación” contemporánea fue definida como “un proceso en el cual determinadas capas de la población indígena campesina, van abandonando algunos elementos de la cultura indígena x, adoptando algunos de los que tipifican la cultura occidental criolla, y van elaborando con ellos un estilo de vida que se diferencia al mismo tiempo de las dos culturas fundamentales de nuestra sociedad, sin perder por eso su vinculación original con ellas”.³⁸

Quijano anota el apareamiento de elementos de identificación y reivindicación de lo cholo en la literatura y la música popular.³⁹ Es decir, había elementos que estaban prefigurando una

37 Aníbal Quijano, *Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Mosca Azul, Lima, 1980, (1964), p. 61. El concepto de cholo que usó el intelectual indígena boliviano Fausto Reinaga es el equivalente a blanco o criollo en Ecuador y Perú respectivamente puesto que se refiere a las elites que han dominado en Bolivia desde la independencia. Señala a un estamento dominante de tipo blanco como el “cholaje boliviano” (Fausto Reinaga, *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Díez de Medina*, Ediciones PIAKK, La Paz, 1964)

38 Quijano, p. 63.

39 Algunas referencias de los años treinta sobre la reivindicación del cholo aluden a la identidad nacional y regional. En el año de la Guerra de Leticia (1932) que enfrentó a Perú y Colombia por un territorio amazónico, un cancionero popular puso en su portada el dibujo de un cholo como representación de la nación. Ver Gérard Borrás, *Lima, el vals y la canción criolla (1900-1936)*, IFEA/PUC, Lima, 2012, p. 487. Así mismo, en 1939 se había constituido en Cusco una Sociedad de los Cholos conducida por un intelectual neindio que reivindicaba el Tahuantinsuyu. Ver Marisol de la Cadena, *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, IEP, Lima, 2004, pp. 74-75.

“grupalización” de los cholos con signos de una conciencia de grupo. El cholo participa en la situación de casta y clase, sin ser ya enteramente casta, ni ser clase definitivamente. Aunque las barreras de casta ya se hallan debilitadas, seguían siendo fuertes obstáculos a la movilidad social.

En aquel tiempo no estaban todavía disponibles estudios históricos básicos sobre la sociedad colonial, de modo que la visión de Quijano sobre el cholo en la etapa colonial, asumía a éste como un fenómeno forzoso para ubicarse en la casta dominante, mediante un proceso de aculturación.

La etapa contemporánea de cholificación, tenía como sus condicionantes la transformación de la estructura agraria, el surgimiento de una nueva estructura ocupacional, con ocupaciones urbanas en expansión así como migraciones estacionales a la minería y agricultura costeña. Quijano interpretaba que la presencia de fuertes contingentes indígenas en la ciudad, era un síntoma de cholificación de esa población, lo que puede ser muy extremo. En la transformación de la estructura de clases, se ubica el surgimiento del proletariado urbano y rural, produciéndose una incorporación de indígenas hacia una inicial cholificación. Estaban también vigentes nuevos canales de ascenso social para sectores provincianos de diverso origen (emergencia de clases medias).

Existían zonas de integración cultural, donde el sistema de hacienda era débil, y habían ciudades intermedias que se modernizan por el desarrollo

mercantil, lo que influía sobre su entorno rural, como en el caso del valle del Mantaro, tal como lo destacó también José María Arguedas.

La cholificación se presenta como una alternativa ante la aculturación total (forzosa o voluntaria):

“...Se trata de una alternativa que permite a la población indígena las mismas posibilidades limitadas de la aculturación total, pero que al mismo tiempo no implica la necesidad de un abandono total de la propia cultura, y solamente una adhesión parcial y selectiva de los elementos de la cultura enemiga”.⁴⁰

Puede decirse entonces que la cholificación es una derivación de la cultura indígena, desarrollada en condiciones de urbanización, pero donde se conservan rezagos de la estructura de castas. Las estructuras de castas, seguirían vigentes en las zonas de fuerte densidad indígena, y tendería a diluirse en los grandes espacios urbanos. Resultado también de la vieja estructura agraria que se está transformando como producto de un conflicto rural creciente. Esta cholificación está vinculada a una adaptación de la cultura indígena a los medios urbanos. Quijano anotaba que la lucha social agraria tenía un liderazgo proveniente de la capa chola rural.

Otro de los canales de cholificación era el ejército. Producía la idea del cholo “alzado”. Había una repercusión de estas experiencias en el ejército, las migraciones y el trabajo urbano en las movilizaciones campesinas con el desarrollo del sindicalismo rural desde los años

40 Quijano, p. 95.

cincuenta. Esto se halla retratado parcialmente en la novela *Todas las sangres* (1964) de José María Arguedas.⁴¹ Quijano percibe la producción de un “nuevo nacionalismo” que revalorizaba lo indígena a través del surgimiento de lo cholo. La opción implícita era la posible gestación de una nueva cultura mestiza que integre lo indio y lo occidental.

Un contrapunto a las ideas sobre la cholificación prevalecientes en los años sesenta, es el que proporcionaba Fernando Fuenzalida, sustentado en una comparación entre diferentes situaciones de modernización y cambios que se habían producido en las comunidades indígenas de diversas regiones del Perú.⁴² Cuestionaba la existencia de una estructura estamental rígida de criollos, mestizos e indios, puesto que los estudios mostraban que estas categorías adquirirían distintos significados. Se trataba de situaciones de poder y jerarquización que decidían desde arriba hacia abajo las definiciones de naturaleza racial. En este sentido, la categoría “misti” podía ser un blanco o un mestizo en una posición dominante, mientras que en otras, un misti podía ser etiquetado como cholo. Las situaciones descritas por Fuenzalida van desde la comunidad de Huayopampa, cercana a Lima, con un intenso proceso de modernización y

mercantilización, a las de una comunidad de Huancavelica impactada por Huancayo como un polo de desarrollo regional que había producido un deterioro del grupo misti y el ascenso de los indígenas. Otra situación era la de Pisac en la región del Cusco donde la dominación misti hacia los indígenas seguía teniendo un patrón anterior de despotismo. El contraste también era proporcionado por la ciudad de Puno con sus rasgos de estratificación tradicional. Todas estas circunstancias tan diversas, eran la evidencia de que se había agotado la visión estática de la sociedad de castas y estaba en marcha un nuevo tipo de estructura social. Y cuestionaba que esta situación tan dinámica pueda ser englobada en la llamada “cholificación” como el apareamiento de un estrato social distinguible:

“Cholo’ es el peón serrano para el peón costeño y el costeño para el de la capital; el estudiante provinciano para el limeño; el médico procedente de Huancayo para el de la ciudad de Lima; el hacendado cuzqueño para el de la costa. En la sierra “cholo” es el indio ins-truido para el “misti” y “cholo” es el hacendado nuevo-aunque sea “misti”- para el que tiene vieja tradición. Es sólo en la perspectiva de las clases invadidas por los grupos emergentes, que el Perú se “cholifica.”⁴³

41 Una célebre reunión realizada en el Instituto de Estudios Peruanos en 1965 dedicada a comentar la novela *Todas las sangres* de José María Arguedas, reunió a críticos literarios y científicos sociales, entre ellos, Aníbal Quijano. Las exposiciones de los participantes muestran puntos de vista acerca de la relación entre literatura y ciencias sociales que sobre todo ponían énfasis en las limitaciones de Arguedas para reflejar la realidad cambiante del mundo indígena. Ver Guillermo Rochabrún (ed.), *La Mesa Redonda sobre “Todas las sangres” del 23 de junio de 1965*, IEP/PUCP, Lima, 2000, 2^a. ed.

42 Fernando Fuenzalida, “Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural”, et.al., *Perú hoy*, México D.F., Siglo XXI, 1970, pp. 8-86.

43 Ibid, p. 83.

Según esto, se trataba de “una cuestión de efecto óptico” derivada de la posición de los observadores que localizados entre los criollos o los mistis, veían a un grupo cholo como un estrato con su propia consistencia. Era nada más que una evidencia de la desintegración de las formas de representación segmentarias de la sociedad peruana. Esto no implicaba que la denominación de cholo no existiera como una designación discriminatoria.

En 1968 se instauró el gobierno militar de Velasco Alvarado que decretó en 1969 una reforma agraria radical. Este proceso produjo un giro hacia la designación general de campesinos a los habitantes del agro con un alejamiento de las categorizaciones de tipo étnico aunque ese gobierno militar reivindicó la figura de Túpac Amaru y oficializó el quechua.

Una observación final

Estas anotaciones provenientes de una revisión de algunos estudios sobre las diferencias étnicas en Ecuador y Perú entre 1950 y 1970 tiene el propósito de establecer los modos de reflexión que estuvieron vigentes en los dos países. Se puede notar que la producción peruana era de mayor profundidad que la ecuatoriana, lo que se debe en parte al desarrollo de la disciplina antropológica. En efecto, la creación del Instituto de Etnología y Antropología en la Universidad de San Marcos en 1946 permi-

tió la formación de profesionales que hicieron monografías derivadas de trabajos de campo en las zonas rurales. La producción ecuatoriana se encontraba en cambio todavía atrapada en una matriz indigenista y el ensayismo de modo predominante.⁴⁴ La mayor excepción fue el estudio de Hugo Burgos influido por la antropología mexicana. En los dos países existieron también corrientes indigenistas que tuvieron un relativo impacto en las políticas estatales pero cuya influencia declinó en la década del sesenta.

En las ideas sobre el mestizaje que prevalecían en Ecuador se nota la búsqueda de referentes que afirmen un imaginario nacionalista o de una posible identidad nacional. De modo diferente, en el Perú, la discusión sobre la cholificación se inscribía en estudios de mayor alcance y con problemáticas de tipo antropológico.

Pese a las diferencias que se advierten en los dos países, estaba claro que se hallaba en decadencia la estructura de castas y que las polarizaciones de tipo racial seguían vigentes en la categorización de los grupos étnicos. Aunque todo esto deja la sensación de que las categorías raciales y étnicas tenían un alcance cercano a las etiquetas y denominaciones de tipo externo donde prevalecían imágenes que remitían siempre a los fenotipos y los rasgos raciales aunque los estudios trataran de escapar o relativizar esas formas de categorización.

44 Sobre los rasgos dominantes del indigenismo ecuatoriano, ver Mercedes Prieto, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*, Flacso/Abya Yala, Quito, 2004.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1991 *Regiones de refugio*, [1967], FCE, México D.F.
- Arias, Augusto
2009 *El cristal indígena. Biografía de Eugenio Espejo*, Ministerio de Educación, Quito, [1934].
- Arregui Fanny y Rogelia Carrillo
1952 *El Libro del escolar ecuatoriano. Sexto grado*, Ed. Rumiñahui, Quito.
- Benites Vinuesa, Leopoldo
1986 *Ecuador: drama y paradoja*, Corporación Editora Nacional/Banco Central, Quito, [1950].
- Borras, Gérard
2012 *Lima, el vals y la canción criolla (1900-1936)*, IFEA/PUC, Lima.
- Burgos, Hugo
1970 *Relaciones interétnicas en Riobamba*, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F.
- Costales, Alfredo y Piedad Peñaherrera
1960 "El chagra. Estudio socioeconómico del mestizaje ecuatoriano", *Llacta*, No. 11, Quito.
- Cueva, Agustín
1967 *Entre la ira y la esperanza*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- Degregori, Carlos Iván
2000 "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso", en C.I. Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú/IEP, Lima.
- De la Cadena, Marisol
2004 *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, IEP, Lima.
- Flores Galindo, Alberto
1999 *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*, Sur, Lima.
- Fuenzalida, Fernando
1970 "Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural", et.al., *Perú hoy*, México D.F., Siglo XXI.
- Garcés, Enrique
1944 *Eugenio Espejo. Médico y duende*, Imp. Municipal, Quito.
- González Suárez, Federico
1912 "Estudio biográfico y literario sobre Espejo y sus escritos", en *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, Imp. Municipal, Quito.
- González Casanova, Pablo
2006 *Sociología de la explotación*, CLACSO/Asdi, Buenos Aires, [1969].
- Icaza, Jorge
2007 "De huasipungo a atrapados", *Re/incidencias*, No. 4, junio, Quito.
- Mateus, Alejandro
1933 *Riqueza de la lengua castellana y provincialismos y ecuatorianismos*, Ed. Ecuatoriana, Quito.
- Mörner, Magnus
1969 *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Paidós, Buenos Aires,.
- Paredes, Ángel Modesto
1981 "Estudio de la clase media en el Ecuador" [1949], en *Pensamiento sociológico*, Banco Central/Corporación Editora Nacional, Quito.
- Pareja Diezcanseco, Alfredo
1960 *Las formas de la cultura en el Ecuador*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- Pareja Diezcanseco, Alfredo
1979 *Ecuador. La República de 1830 a nuestros días*, Ed. Universitaria, Quito.
- 1965 "Paz social, con fraternidad cívica, concordancia nacional. Discurso del Contralmirante Ramón Castro Jijón en Ambato después del Desfile de la Fiesta de las Flores y las Frutas", *La Calle*, No. 419, 18/03.
- Prieto, Mercedes
2004 *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*, Flacso/Abya Yala, Quito.
- Quijano, Aníbal
1980 *Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Mosca Azul, Lima, [1964].
- Rochabrún, Guillermo (ed.)
2000 *La Mesa Redonda sobre "Todas las sangres" del 23 de junio de 1965*, IEP/PUCP, Lima, 2ª. ed.
- Roitman, Karem
2009 *Race, ethnicity, and power in Ecuador: the manipulation of mestizaje*, Boulder, London: First Forum Press, Lynne Rienner Publishers.

Rubio Orbe, Gonzalo

- 1950 *Eugenio de Santa Cruz y Espejo (Biografía)*, Talleres Gráficos Nacionales, Quito, [1943], p. 13.

Stutzman, Ronald

- 1993 "El mestizaje: una ideología de exclusión", en Norman Whitten (ed.), *Transformaciones culturales y etnicidad en la Sierra ecuatoriana*, USFQ, Quito, pp. 54-107.

Vasconcelos, José

- 1986 *La raza cósmica*, La Oveja Negra, Bogotá, [1925].

Wade, Peter

- 2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, UPS/ Abya Yala, Quito.

Wade, Peter

- 2005 "Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience", *Journal of Latin American Studies*, May, vol. 37, No. 2.

Yepes del Pozo, Juan

- 1949 *Francisco Javier Eugenio de Santacruz y Espejo. Ensayo biográfico*, Imp. Municipal, Quito.