

# 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

# Esquemas de identificación mestiza: Continuidades, cambios, y posibilidades de solidaridad interétnica<sup>1</sup>

Barry J. Lyons

*En los vínculos cotidianos que se establecen entre profesores indígenas y no indígenas se encuentran vigentes percepciones de índole racial. Son todavía muy persistentes los esquemas interpretativos que establecen la discriminación del mundo indígena. Aparece también la complejidad de la elaboración de una identidad mestiza que pueda tender lazos y convergencias con la cultura indígena.*

**E**sta frase apareció en las paredes de Quito en junio de 1990, en respuesta al primer levantamiento indígena: “Amo lo que tengo de indio.”<sup>2</sup> Para algunos no-indígenas, el resurgimiento indígena suscitó un rechazo a la ideología del blanqueamiento y un deseo de re-identificación con lo indígena. En las décadas siguientes, ¿qué ha cambiado en las formas no-indígenas de pensar las identidades, y hasta qué grado persisten esquemas viejos de raza y etnicidad?

Para indagar en esta cuestión, se realizaron unas 75 entrevistas sobre temas de identidad con profesores y otro personal de varias instituciones educativas, principalmente primarias, en las provincias de Bolívar y Chimborazo.<sup>3</sup> Se eligió básicamente a los profesores por ser actores importantes en la difusión de las construcciones identitarias. Lo que además, ofrece la posibilidad de evaluar el impacto del resurgimiento indígena entre los no-indígenas mediante la comparación de los profesores que

- 
- 1 AGRADDECIMIENTOS: Agradezco el apoyo financiero recibido para la investigación de parte de la Fundación Wenner-Gren, American Philosophical Society, y Wayne State University y su Humanities Center. Mónica Rodríguez y Katherine McFadden asistieron en el trabajo de campo en 2007. Además nos prestaron su colaboración y apoyo la FLACSO y la Dra. Carmen Martínez Novo, las Direcciones Provinciales de Educación Bilingüe e Hispánica de Chimborazo y Bolívar, los directores y el personal de las instituciones educativas donde realizamos el trabajo de campo, y muchos otros profesores y funcionarios educativos, estudiosos, y otros amigos y familiares que no puedo nombrar, que han compartido sus experiencias y perspectivas. Cualquier error es de mi responsabilidad.
  - 2 Una búsqueda de esta frase en el internet (31 oct. 2010) reveló que se la sigue rememorando en proyectos culturales por repensar la identidad mestiza; ver <http://video.mogliik.com/v/wi9pqjBca6l/amo-lo-que-tengo-de-indio-desktopm4v.htm> y [www.accioncreativa.org/Archivos\\_html/Amo.htm](http://www.accioncreativa.org/Archivos_html/Amo.htm).
  - 3 El trabajo de campo se realizó en 2007 y 2008, con un breve seguimiento en 2012.

laboran en instituciones bilingües con los de la Dirección Hispana, ya que ese impacto ha sido más directo y fuerte en aquellos.

### Esquemas y etnicidad

Lo que pretendo aquí es bosquejar la estructura de algunos esquemas que definen y caracterizan a los mestizos, es decir las maneras de entender el concepto de *mestizo*.<sup>4</sup> Se trata de especificar las ideas que se manifiestan o que se presentan implícitamente en el discurso de los entrevistados. Por ser relacionales los conceptos étnico-raciales entre sí dentro de un sistema de categorización, al tratar los esquemas sobre *los mestizos*, necesariamente también trataremos sobre *los blancos* y *los indígenas*, aunque éstos no sean nuestro enfoque principal.

Tomo la idea de “esquemas” de la antropología y la psicología cognitivas, que definen a un esquema como una estructura de conocimientos. El término abarca desde conocimientos relativamente simples, como el concepto de un objeto, hasta estructuras más complejas compuestas de varios esquemas en interrelación, como por ejemplo narrativas y guiones para la interacción.

El enfoque cognitivo ha sido a veces criticado por ignorar las estructuras de poder y desigualdad y reducir lo social a lo psicológico. Si entendemos a la cognición de manera que reconozca el

papel de la cultura y la interacción social en ella, sin embargo, no es necesario contraponer lo social y lo psicológico como términos opuestos. Brubaker y sus colegas subrayan que “los esquemas de percepción e interpretación a través de los cuales se experimenta el mundo social... son conocimientos socialmente compartidos,” de manera que este enfoque vincula “la cultura y la cognición, las cuestiones de nivel macro- y micro.”<sup>5</sup> Tomando en cuenta que la expresión de los esquemas siempre tiene contextos sociales y manifestaciones materiales, se puede integrar al análisis cognitivo con la aproximación discursiva, que enfatiza las estructuras sociales y el discurso como acto social, como perspectivas complementarias.<sup>6</sup>

El enfoque cognitivo tiene ciertas ventajas importantes. Define al objeto de estudio no como “los grupos étnicos,” atribuyéndolos a esos grupos implícitamente una solidez y permanencia fuera de sus representaciones, sino más bien como las categorías étnicas, los sentidos de esas categorías, y los procesos de circulación, asimilación, y reproducción o cambio de esas categorías y sentidos. Permite reconocer tanto las coherencias entre las representaciones (esquemas), coherencias que apoyan la percepción de que existen grupos bien definidos, y al mismo tiempo las incoherencias y contradicciones que hacen imposible delinear tales grupos de ma-

4 Utilizo letra itálica para subrayar que me refiero al concepto o término, no a las personas.

5 Rogers Brubaker, Mara Loveman y Peter Stamatov, “Ethnicity as Cognition,” *Theory and Society* 2004, 33(1), p. 52

6 Dorothy Holland y Michael Cole, “Between Discourse and Schema: Reformulating a Cultural-Historical Approach to Culture and Mind,” *Anthropology & Education Quarterly* 1995, 26(4), pp. 475-489.

nera objetiva. Hace posible estudiar a las estructuras de poder que difunden ciertas representaciones—por ejemplo, los censos estatales y sus formas de categorización—y al mismo tiempo los grados y formas muy variables en que los actores sociales asimilan o modifican esas representaciones.<sup>7</sup>

### Definiciones de conceptos e identificación de personas

En su análisis de la estructura lógica y cognitiva de las categorías étnicas, Gil-White destaca la distinción entre la “representación del concepto,” es decir en nuestro caso la definición de *mestizo* o *indígena*, y los “procedimientos de identificación,” es decir lo que se considera como evidencia para identificar a una persona como mestiza o indígena.<sup>8</sup> Se puede asociar varias características a determinada categoría y usarlas como indicios para identificar a una persona con la categoría de manera probabilística. En ese caso puede haber excepciones: un mestizo puesto poncho rojo, o un indígena sin poncho. Eso no es lo mismo que conceptualizar a una característica como definicional, cuya ausencia en la persona significaría que la categoría no cabe.

Esa diferencia entre definición de la categoría e identificación de la persona estructura el “campo de juego” social,

las posibilidades de “disfrazar,” equivocarse, discutir, o cambiar las identificaciones propias y de otros y las características asociadas a ellas. En este extracto de una entrevista, se ve como una característica normalmente asociada con la categoría *indígena*—el dominio del quichua—puede dar lugar a una identificación discutible. La profesora entrevistada conversa de una ex compañera de trabajo quien

hablaba muy bien el quichua... Decía que ella sabe quichua porque sus parientes tenían sus haciendas y tenían mucha gente que le sirvió y que aprendió muy bien el quichua. Sí, por eso hablaba perfectamente. Yo, me parece que más bien era porque tenía sus raíces. Debía haber tenido raíces, sí si por sus rasgos era, sí. Entonces, estaba rechazando a sus propios orígenes ... [Adriana, H]<sup>9</sup>

Aunque la palabra “indígena” no aparezca en este extracto, queda claro que se trata de una identificación de la excompañera como indígena o de orígenes indígenas. Tanto la entrevistada como su excompañera comparten un presupuesto básico: el hablar “perfectamente” el quichua identifica correctamente a la persona como indígena únicamente si se debe a las “raíces” familiares y no a otras circunstancias. En este caso, la entrevistada apoya esta inter-

7 Brubaker, Loveman, y Stamatov, op. cit.

8 Francisco Gil-White, “Are Ethnic Groups Biological ‘Species’ to the Human Brain? Essentialism in Our Cognition of some Social Categories,” *Current Anthropology* 2001, 42(4); p.520.

9 Se refiere aquí a los entrevistados por seudónimos, en algunos casos números escogidos por ellos; la letra “H” o “B” indica si trabajaba en una institución hispana o bilingüe.

pretación apelando a otro indicio, los “rasgos” fenotípicos. El idioma y los “rasgos,” en el término barthiano, son “marcadores” étnicos. El marco de Gil-White nos permite ver que estos marcadores son solamente pistas, indicios que sostienen una identificación que se intenta hacer de acuerdo a algo más profundo, las “raíces”.

Estas distinciones conceptuales también permiten analizar con precisión los procesos de cambio. Con cambios en los nombres de las categorías, ¿han cambiado también la forma de conceptualizarlas? Los cambios en los discursos y relaciones sociales ¿han producido cambios en los procedimientos de identificación, o en las definiciones fundamentales de las categorías? Es importante distinguir entre las varias posibilidades para apreciar claramente la naturaleza del cambio. De hecho, como veremos en el acápite que sigue, algunos sujetos de la investigación ahora desechan el término “razas” para referirse al sistema de clasificación, prefiriendo hablar de “culturas”. Esto sugiere un cambio fundamental en las definiciones de las categorías, pero habrá que analizar el tema con cuidado para evaluar si es que realmente se ha dado tal cambio tan profundo.

### ¿Razas o culturas?

En el proceso de solicitar la participación en la investigación, presentamos a los profesores hojas informativas que llevaban la palabra “raza” en el título, como parte del nombre del proyecto de investigación. Más de una vez, los profesores reaccionaron con alguna variante de lo siguiente: “Ya no hablamos de

‘razas’. Los animales tienen razas, no los seres humanos.” Más aceptables eran las palabras “etnias” o “nacionalidades,” pero la palabra más común, más usada espontáneamente en las entrevistas para referirse a las diferencias entre categorías o supuestos grupos, era “culturas”. Este cambio de “razas” a “culturas” parece ser mucho más acentuado entre los profesores que laboran en instituciones bilingües; algunos profesores que laboran en instituciones hispanas todavía hablaban muy libremente de “razas”. La tendencia de cambio entonces parece ser efecto de la difusión de los discursos de las organizaciones indígenas y del trabajo al lado de compañeros indígenas. Otro cambio que parece apuntar en el mismo sentido, asimismo más acentuado entre los que laboran en instituciones bilingües, es la adopción de los términos *hispanos* y *bilingües* como etnónimos, con sentido paralelo a *mestizos* o *blanco-mestizos* el primero e *indígenas* el segundo. Es decir que hay indicios de un descenso en la creencia o el énfasis en las diferencias biológicas y un aumento en la atención a las diferencias culturales y sobre todo lingüísticas, igual a la tendencia que se ha notado a nivel mundial con el auge de los discursos de multi- e interculturalidad.

No obstante, la cuestión es compleja. Por una parte, tal como han destacado muchos estudios, ya desde medio siglo veinte o antes, las concepciones de *raza* en el Ecuador y Latinoamérica admitían la posibilidad de que una persona se cambiara de raza con adquirir otras costumbres y comportamientos, con vestirse y hablar como “blanco” o “mestizo”, y sobre todo con la educa-

ción formal. Ahora que muchos indígenas acceden a la educación formal sin dejar de identificarse como indígenas, se podría hasta argumentar que la ascendencia ha llegado a cobrar mayor importancia, no menos. Por otra parte, las concepciones etnobiológicas de la manera de transmitir o adquirir determinadas características corporales son variables. Algunos autores han llamado la atención a la importancia en los Andes y otras regiones de concepciones de las características corporales como indicios del modo de vida y de las relaciones sociales, y también de modelos lamarckianos de su transmisión, así que la oposición conceptual entre *biología* y *cultura* no es absoluta.<sup>10</sup> Gil-White sugiere que la tendencia generalizada humana en conceptualizar a los grupos étnicos es presuponer que alguna esencia categórica se transmite biológicamente, siguiendo el modelo cognitivo de especies naturales. Eso implicaría que los esquemas predominantes resisten la distinción que quisiéramos hacer entre *raza* y *etnicidad*, y la tendencia entre los profesores de descartar la palabra “raza” podría responder a las presiones y modas discursivas y políticas más que a un cambio cognitivo de fondo. Finalmente, notaremos la persistencia en algunas entrevistas de la atención en los rasgos físicos y la ascendencia como determinantes de diferencias de personas o de su valor, así como en el extracto arriba citado. En este trabajo me refiero

a lo “étnico-racial” para destacar esas ambigüedades. Pasamos ahora a examinar un esquema que define a *los mestizos* en base a la ascendencia.

### La ascendencia mestiza

La definición más común de *mestizo* entre los entrevistados es la que lo define como hijo o descendencia de la unión sexual de blancos con indígenas. No sorprende esta definición, ya que fue la definición original del término en los años que siguieron a la conquista española. Sin embargo, hay ciertos matices de la definición y su difusión que vale destacar.

En primer lugar, a pesar de sus orígenes coloniales, varios autores han observado que la categoría *mestizo* no siempre ha sido de uso amplio y cotidiano. Así en su estudio de la provincia de Chimborazo a finales de los '60, Burgos Guevara escribe, “Los mestizos se denominan a sí mismos como blancos”.<sup>11</sup> Todavía por los años '70 y '80, cuando era niña en una parroquia rural en la zona de Riobamba, según se acuerda una entrevistada, sus familiares se consideraban “blancos,” de acuerdo a una clasificación que reconocía a “blancos,” “cholos,” e “indígenas” (Amistad, H).

Las instituciones educativas han difundido el uso del término *mestizo* junto con su definición por ascendencia. Cuando yo vivía en una parroquia rural del cantón San Miguel de Bolívar en el

10 E.g., Peter Wade, *Race and Ethnicity in Latin America* (London: Pluto Press, 1997); Mary Weismantel, *Cholas and Pishtacos* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

11 Hugo Burgos Guevara, *Relaciones interétnicas en Riobamba* (Quito: Corporación Editora Nacional, 1997), p.67.

primer quinquenio de los '80, donde la mayoría por lo menos en el centro poblado se consideraba "gente blanca," eran los jóvenes que traían del colegio en San Miguel la noticia que en realidad eran "mestizos". Lo mismo constató Stutzman a finales de los '70 en la Sierra norte: en el proceso de su sondeo, muchas veces los niños o jóvenes enseñaban a sus mayores la contestación "correcta" de que "somos mestizos".<sup>12</sup> Muchos entrevistados afirman haber aprendido en la escuela o el colegio una narrativa de la formación de la "raza mestiza" en la época de la conquista. A pesar de lo que podría ser interpretado como un rebajarse al aceptar la identificación de *mestizo* a cambio de *blanco*, esa auto-identificación entonces vendría a ser una señal de ser una persona con buen nivel de educación formal, valor importante entre el magisterio por supuesto.

Los profesores entrevistados recuerdan y reproducen la narrativa en varias formas. La forma más sencilla se reduce al elemento de la mezcla racial histórica: "con la llegada de los españoles, se mezcló los blancos con los indígenas; de los dos, se dieron los mestizos" (160655, B). Aun esta narrativa minimalista tiene implicaciones importantes que van más allá de la definición del mestizaje como mezcla racial. Al colocar el momento de mezcla y formación de los mestizos en el primer encuentro de los españoles (blancos) con los indígenas, da lugar a la distinción que se

hace comúnmente entre *mestizos* y otras categorías como, principalmente, *cholo*, que para algunos se refieren a una mezcla más reciente, dentro de las últimas generaciones, de mestizo con indígena. Es decir, tal como en el sistema colonial de castas, no todo mestizaje es igual. Una cosa es tener antepasados indígenas en el imaginario histórico de los orígenes de la raza mestiza. Otra cosa y más estigmatizante es tener antepasados indígenas recientes, en la genealogía conocida o sospechada. La decisión de distinguir entre diferentes grados o historias de "mezcla" o de manejar la categoría *mestizo* de manera niveladora dependería del contexto social.

Para algunos entrevistados, solamente los españoles fueron "blancos," y no hay blancos ecuatorianos:

Los pudientes, los poderosos ... que ... allá [en su parroquia natal] tenían haciendas ... se creían [ser blancos]. Se creían. Pero nosotros habíamos dicho, no, que definitivamente no hay blancos ... sino que simplemente todos somos mestizos, que hay dos razas aquí netamente. Mestizos e indígenas, y punto... Quien dice ser blanco, tiene que ser español... Pero yo creo que aquí, ninguno hemos españoles [Rodrigo, B].

Tales afirmaciones son muy comunes en las entrevistas, y se las debe entender como respuesta ante las estrategias de cierre social de parte de las élites en base a su supuesta pureza y superioridad raciales. Si la élite se proclama

---

12 Ronald Stutzman, "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion," en *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, ed. Norman E. Whitten, Jr. (Urbana: University of Illinois Press, 1981, pp.79-80).

superior por pura y blanca, otros responden con cuestionar no tanto el valor de la blancura sino más bien su realidad empírica: ellos también son mestizos, también tienen algo de indio.

Si bien el “mito de origen”<sup>13</sup> de los mestizos aprendido en la escuela los distancia cronológicamente de los antepasados indígenas, no se puede sostener que esta concepción del mestizaje signifique siempre fundamentalmente un rechazo hacia lo indígena y un anhelo de “blanqueamiento”. En las narrativas más elaboradas, muchas veces los entrevistados manifiestan una identificación nacionalista compleja tanto con “la raza indígena” como con la mestiza, mas no con los invasores españoles. Por ejemplo, “Amistad” dice haber aprendido en el colegio

que nosotros o sea los mestizos somos ya la mezcla de los indígenas con los españoles que nos conquistaron acá... Que ... la raza indígena ... era la raza autóctona de acá. Sino que en realidad la conquista de los españoles nos vino prácticamente a destruir la raza propia que era de acá pues. [Amistad, H; énfasis del autor]

Es notable que el referente del pronombre “nosotros” vacila entre “nosotros los mestizos” y “los indígenas” conquistados, identificándose éstos implícita-

tamente como los ecuatorianos de la época.<sup>14</sup> Nadie habla en términos de una mezcla “de los españoles con los indígenas que conquistamos.”

Se podría suponer que la asociación preferencial del “nosotros” nacional con la población autóctona es consecuencia lógica de la relación entre nación y territorio, pero no es inevitable. Al contrario, un discurso nacionalista y racista hasta mediados del siglo XX sostenía que solamente los españoles y sus descendientes criollos habían podido dominar la “loca geografía” del Ecuador e integrarla como territorio nacional.<sup>15</sup> En su estudio de los libros escolares de los '70, Stutzman observa que algunos textos siguen a Juan de Velasco en caracterizar a los shyris y su Reino de Quito como “fundación de nuestra nacionalidad” por haber unificado el territorio nacional y haberlo defendido frente a la invasión incásica.<sup>16</sup> A lo mejor es esa asociación de los autóctonos (shyris) con el territorio y la nacionalidad que recuerda y expresa “Amistad” y muchos otros al identificarse en los pronombres con los autóctonos. Es posible que el resurgimiento indígena a partir de los '90 refuerce esa identificación.

Las narrativas nacionalistas de los libros escolares también infundieron imágenes heroicas de los pueblos autóctonos:

- 
- 13 Stutzman (op. cit., p.58) habla de las historias escolares de la nacionalidad y del mestizaje como “mito sagrado” en el sentido antropológico.
- 14 En otra entrevista, se hace casi explícita la identificación de los autóctonos como ecuatorianos al referirse a “la mezcla de indígenas con los españoles que vinieron acá a conquistarnos al Ecuador ...” (Rodrigo, 1958 B).
- 15 Erika Silva Charvet, “Ecuador: El Dilema Identidad Nacional”, en *Cultura y Política en América Latina*, ed. Hugo Zemelman (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1990, p.117; Silva Ch., *Identidad nacional y poder* (Quito: Abya-Yala, 2005), p.98.
- 16 Stutzman op. cit., pp.60-61.

[N]osotros somos descendientes de la civilización antigua que eran los shyrís. Los shyrís era una organización, la mejor, dice. Somos shyrís, somos descendientes de esos indios ... Entonces, nosotros ... llevamos en nuestra sangre, esa sangre héroe que era antes. [551, H]

Como han notado varios autores, en los años '60-'70, esa exaltación nacionalista de los antepasados autóctonos contrastaba con las imágenes denigrantes del indio contemporáneo, de tal modo que la identificación con los antepasados indígenas era fuertemente ambivalente. Para algunos entrevistados, la auto-afirmación étnica y el ascenso socioeconómico de algunos indígenas en las últimas décadas han hecho posible una identificación más plena y positiva. La "Licenciada 14" había trabajado como profesora en una de las zonas indígenas más prósperas en la provincia de Chimborazo. Conversó

que la experiencia que yo tuve ahí es que es gente muy trabajadora, gente honrada, y también inteligentes... y gente con dinero ... Y sin embargo ..., ellos no perdían sus costumbres ... era gente que se sentía orgullosa de ser indígena. Entonces eso ... aprendí de ellos, ¿no? Que uno tiene que sentirse orgulloso ... sentirnos orgullosos de lo que somos, de nuestros orígenes, de nuestros antepasados que fueron ... personas muy inteligentes ... [14, H]

Su experiencia de la identificación "orgullosa" y la "inteligencia" de los padres de familia indígenas le ha ayudado a afirmar orgullosamente la inteligencia de sus presuntos antepasados indígenas.

Eso es importante porque, volviendo a las narrativas históricas, junto con las

imágenes positivas de los shyrís e incas está a veces la idea de la sencillez e ignorancia de los "indios". Además, si la "sangre héroe" es hereditaria, también lo son los "defectos" y el "daño" que trajeron los conquistadores:

Lamentablemente ahí se nos dañó la raza. Porque de España vinieron la peor gente, dice, a Ecuador... Entonces, nosotros somos descendientes de esos ladrones, de alcohólicos, porque antes no había, dice, antes no conocíamos nosotros el alcohol, nada. Era una raza pura. Pero, como vinieron los españoles, vinieron con todos esos defectos, esas taras.

... Y al encontrar a la gente, como todos los hombres son así, depravados, violaron a las doncellas, a las indias que hubo antes. Y no se pudo sacar la cara, ¿por qué? Porque no, por falta de raciocinio, antes ignoraban. Ignoraban lo que iba a suceder. Entonces, no sabían leer, no sabían escribir, y por falta de cultura, no pudieron recibir ... y se dejaron nomás atropellar ... No nos hemos puesto rebeldes ... Les recibimos nomás con los brazos abiertos, sin saber qué defecto nos traían. [551, H]

Otro entrevistado hasta atribuyó la prevalencia de la corrupción en el sistema político a los defectos hereditarios que trajeron los españoles (Gastón, H).

Así que la narrativa histórica del mestizaje apoya una identificación asimétrica con la ascendencia indígena y su valorización positiva, preferencial respecto a la ascendencia española. La auto-afirmación indígena de las últimas décadas también apoya esa valorización de la ascendencia indígena. Sin embargo, sería equivocado concluir este tema dejando la impresión de que esa

jerarquía de identificación y valorización sea generalizada en la vida cotidiana. Si bien algunos profesores en algunos contextos proclaman su identificación orgullosa con los shyrís y el Tahuantinsuyu, para muchos, la auto-identificación como “mestizo” en lugar de “blanco” sigue siendo más bien una concesión obligada a la realidad y a la presión social. La sobrevalorización de lo blanco y la desvalorización de lo indígena siguen muy profundamente arraigadas en los esquemas de percepción estética y en la expresión lingüística de esos esquemas, tema que pasamos a examinar ahora.

### Lo feo y lo bonito

Considero que las percepciones estéticas son de importancia fundamental por varias razones. En primer lugar, a pesar de basarse en esquemas culturales que se aprenden, en la experiencia psicológica parecen imponerse como hechos objetivos de la realidad, sea la realidad de lo percibido o la realidad interna del que percibe. En el primer caso, el objeto simplemente “es” feo y bonito; en el segundo caso, se puede reconocer que se trata de una reacción del que percibe, una sensación de atracción o desagrado, pero igual es un hecho difícil de discutir, resistente al cambio por la voluntad o razonamiento de la persona. De esa manera, una jerarquía de valorización viene a parecer lo más natural.

Además, tratándose de valorizaciones cotidianas de las personas y sus ca-

racterísticas, estas percepciones estéticas pesan mucho en las relaciones sociales, incluso las más íntimas, desde las experiencias de los niños dentro de la familia hasta la vida amorosa de los jóvenes y adultos, y desde el trato recibido de parte de los maestros en la escuela hasta el mercado laboral. Por lo tanto, el impacto psicológico puede ser profundo.

Hay dos clases de “objetos” de percepción estética estrechamente ligados a la ascendencia: los apellidos y los rasgos físicos del cuerpo. Aquí discutiremos solamente los rasgos—el color de la piel, los ojos, y el cabello, la textura del cabello, las facciones de la cara, y a veces la estatura. Todos estos rasgos se mencionan como evidencias del grado de ascendencia indígena o blanca, y a la vez como motivos de calificación estética. En algunos estudios relacionados a este tema, se habla del “color” y el “colorismo” como símbolo condensado de todos los rasgos que motivan tales diferenciaciones y de su jerarquización estética y social.

Algunos autores han relacionado el rechazo hacia lo indígena con el deseo de distanciarse de los propios lazos o rasgos indígenas. Almeida observa que “al no poder llegar a la meta planteada por el ‘blanqueamiento’, el ecuatoriano común reprime en su interior todo lo que evoque las ‘razas malditas’ y ... se ensaña en contra de aquellos individuos o grupos que le recuerdan aquello que quiere erradicar de su interior.”<sup>17</sup> El mismo autor cita el dicho de que “no hay peor enemigo del indio ... que aquél

17 José Almeida V., “Racismo, construcción nacional y mestizaje,” en Almeida V., compilador, *El racismo en las Américas y el Caribe*, Departamento de Antropología, PUCE y Abya-Yala, Quito, 1999, p.203.

que ha dejado de serlo".<sup>18</sup> El caso arriba citado de la excompañera de Adriana (H), de "rasgos más indígenas que [de] blanca," podría ser ejemplo de este fenómeno: "decía que si pudiera coger un arma y matar a todos los indígenas, sería muy feliz." Sin duda hay muchos casos cotidianos que, sin llegar al extremo de fantasías genocidas, siguen el mismo patrón.

Mucho menos se ha comentado sobre la posibilidad de que la experiencia de ser discriminado por los rasgos indígenas alimente alguna suerte de identificación con los indígenas. Un ejemplo de esto sería un profesor de tez morena pero apellidos prestigiosos; los abuelos tenían muchas tierras aunque él no ha recibido herencias. Se acuerda que cuando era niño, escuchó a una prima decir de él, "él ni parece ser familia." "Soy el más moreno de la familia," explica, y "eso me ha hecho ver que la belleza no equivale a ser blanco." Dice que "no me interesa" el prestigio de los apellidos, pues "quién sabe" si algunos de los antepasados lograron su fortuna y su estatus social por medio de crímenes. "Nunca me gusta ver tratos despectivos," dice, y pasa a conversar de algunos casos de maltrato hacia gente indígena. Se ve entonces que conscientemente relaciona al trato hacia él dentro de la familia por su color con el racismo dentro de la sociedad más amplia, y rechaza los presupuestos de los dos.

Otra entrevistada "X" (H), una maestra joven, conversa de algunas experiencias de discriminación dentro de la familia, en la escuela, y en el mercado la-

boral. La madre, dice, demostraba "un poquito más [cariño] a mi hermano por ser blanquito." De igual forma, "en la escuela ... a las niñas que eran bonitas, suquitas, gatitas, les trataban más amablemente que a nosotros los morenitos, los feítos ... " Explica a la investigadora, "los feítos somos los que nos parecemos más a la gente indígena."

Cuando se presentó en una escuela para un trabajo temporal de maestra, dice "X", "Se presentó [también] una chica blanca, rubia ... Y tenía ... un poquito menos de preparación que la que yo tenía. Pero la cogieron a ella por sus rasgos físicos... Este señor de la escuela me dijo que era porque realmente necesitaba una persona que tenga más ... presencia."

A la conclusión de la entrevista, manifiesta un deseo de identificación indígena: "muchos quisiéramos ser propiamente indígenas." Aunque esa identificación completa le sea imposible por no ser de padres indígenas, la misma locución, "propiamente indígenas," implica una distinción entre varios grados de identificación. Si bien ella no es "propiamente indígena," sí es una de "los que nos parecemos más a la gente indígena," los que tal vez se podría decir tienen algo de indígena.

Pero ¿por qué desear ser "propiamente indígena" y no solamente parecerse "más indígena"? La respuesta para el caso de esta entrevistada debe ser algo especulativa, pero quizás nos da una clave importante acerca de la relación entre "color" e identidades políticas. En efecto, para ella y para otros que, como

---

18 *Ibid.*, p.208.

diría Weismantel,<sup>19</sup> han tenido que aceptar el “papel” relacional de “indio” en escenarios importantes sin ser “propiamente indígenas,” no existe otra categoría de identificación con matices de reivindicación o auto-valorización ante la discriminación. Tal como observó Stutzman en 1981, las palabras *longo* y *cholo* son despectivas y por lo tanto poco usadas para la auto-identificación; “no existen términos raciales/étnicos no despectivos con los cuales una persona no-quichua-hablante de ascendencia básicamente indígena pueda referirse.”<sup>20</sup> Tampoco los hay para una persona de cualquier ascendencia mezclada que desee reivindicar su posición contextual de discriminado. Hay “indígenas” y “movimiento indígena” que en las últimas décadas han reivindicado la identidad indígena; no hay “movimiento cholo,” “movimiento más-indígena-que-blanco,” o “movimiento feïto,” solamente personas que han sufrido en el trato por ser considerados así. De ser “propiamente indígena,” en lugar de ser una persona “feïta,” desvalorizada por sus rasgos dentro de la categoría mestiza, “X” perteneciera a una colectividad de personas que ahora, dice, “se sienten muy orgullosos de lo que ellos son”.

Este análisis sugiere posibilidades no plenamente realizadas en las estrategias políticas identitarias. Por una parte, he argumentado que las experiencias personales de discriminación contextual ya inciden en las actitudes y respuestas de no-indígenas ante las demandas indígenas, y que el resurgimiento indígena

también ha incidido en la aceptación de “lo que tengo de indio.” Sin embargo, en las estructuras cotidianas de percepción estética, los rasgos indígenas siguen siendo “feos.” La retórica, las categorías discursivas, las estrategias de las organizaciones indígenas y generalmente de la izquierda política muy poco han reconocido alguna relación entre las dos formas de desigualdad, es decir, entre la discriminación por “color” y el racismo contra los indígenas. ¿Será posible politizar el colorismo de modo que las heridas e injusticias sufridas por individuos como “X” se vuelvan materia de reivindicación colectiva? ¿Y de modo que las demandas de de(s)colonización de la relación entre Estado, mestizos, e indígenas nutran y sean nutridas explícitamente por una de(s)colonización de las relaciones entre no-indígenas “más blancos” y “más indígenas”? Y si es posible, ¿bajo qué consignas? ¿Con qué léxico, qué categorías?

Algunos obstáculos son evidentes. Ya se ha mencionado la dificultad fenomenológica de sujetar la percepción estética a la crítica discursiva, y se ha aludido a la profundidad, complejidad, y variación de la psicología de esa percepción. Además, las posiciones intermedias de cualquier jerarquía y las que dependen en un contexto relacional siempre serán más difíciles de politizar que las posiciones más estables al extremo. Pero ahora hay otro factor más que también dificulta llevar más allá a la conciencia personal de experiencias paralelas y relacionadas de discrimina-

19 *Op. cit.*

20 Stutzman *op cit.*, p.81.

ción, para sustentar una política colectiva anti-racista y anti-colorista: es el énfasis creciente en las diferencias culturales, la manera de conceptualizarlas, y su impacto en las relaciones sociales de alianza y competencia.

### Cultura mestiza, cultura indígena

Vale empezar este acápite reconociendo que en las entrevistas, algunos profesores destacan más las semejanzas que las diferencias culturales entre mestizos e indígenas. El caso más notable, aunque muy excepcional, es Nelson (B), que proviene de una parroquia rural de Chimborazo. El distingue a los mestizos de los blancos por la proveniencia rural o urbana y por la clase social, y con eso explica la relación estrecha que ve entre mestizos e indígenas y la brecha que les separa a los dos de los blancos. Incluso encuadra la lengua dentro de ese esquema de semejanzas y diferencias:

Nosotros, por ejemplo, decimos en el medio [rural], de “guagua”; ellos [los blancos] dicen “el bebé” o “el niño”. Entonces, son más refinados ... nosotros siempre, en las parroquias o en las comunidades ... escuchamos ... a los indígenas, o los indígenas escuchan a los mestizos, entonces a veces las palabras que utilizamos, utilizamos los dos. Pero no es como los blancos.

Al salir de su parroquia a la ciudad para seguir sus estudios secundarios, Nelson dice que encontró que

ahí habíamos tres grupos, de ... los blancos de gente rica, los mestizos, y unos poquísimos indígenas... ellos [los blancos] tenían mayor fluidez en hablar... por ejemplo, decíamos ... “ya me voy ... a mi llaeta.” Entonces, eso les causaba a ellos chiste, ¿no? ... Entonces,... esos choques siempre había, o sea para uno, ¿no?

Aunque pocos profesores lo comenten como Nelson, no hay duda de que influencias culturales y lingüísticas fuertes hayan atravesado cualquier frontera étnica, especialmente entre las clases populares. El intercambio lingüístico ha afectado no sólo el léxico del castellano ecuatoriano sino también su gramática.<sup>21</sup>

Sin embargo, lo más común en las entrevistas es que la lengua, la vestimenta, “las costumbres,” las actitudes y comportamientos, y en general “la cultura” aparezcan como factores de diferencia entre indígenas y mestizos (y de semejanza entre mestizos y blancos, si es que el entrevistado acepta distinguir entre estas dos categorías). En algunos casos, la lengua o cultura hasta desplaza a la ascendencia como factor decisivo en la categorización como indígena o mestizo. Tal es el caso de Viviana, que empieza con la historia convencional de mezcla, pero luego para su auto-identificación privilegia la lengua:

[L]os mestizos que nos consideramos tal vez mestizos, es porque con la venida de los españoles ha habido la mezcla con el indígena... Yo tengo raíces indí-

21 Ver por ejemplo Marleen Haboud, *Quichua y castellano en los Andes ecuatorianos: Los efectos de un contacto prolongado* (Quito: Abya-Yala, 1998); Hella Olbertz, “Dar + gerund in Ecuadorian Highland Spanish: Contact-induced grammaticalization?,” *Spanish in Context* 5:1 (2008), pp. 89-109.

genas, digo yo... Tal vez me considero mestiza. Porque según como nos han contado nuestros papás, nuestros abuelitos, nuestros bisabuelitos, nuestros tatarabuelitos han sido indígenas. No sé pues, como considerarme ahora. No soy indígena tal vez porque no hablo quichua. [Se ríe.] Lo único. Si no seguiría siendo. [Viviana, B]

Su manera de hablar del tema manifiesta evidente incertidumbre e incomodidad, tal vez por el mismo conflicto entre la definición por ascendencia y una definición lingüística, tal vez porque en tal caso, existen otras palabras más despectivas que "mestiza" que algunos usarían para calificarla. Hay otros entrevistados, más seguros de su propia auto-identificación como mestizos, que también dicen que el hijo de padres indígenas criado en la ciudad sin hablar quichua se vuelve mestizo, o hasta proponen que tal puede haber sido la historia de sus antepasados o de los orígenes de los mestizos en general.

Pero sería prematuro concluir que los marcadores culturales y lingüísticos hayan desplazado a la ascendencia como factor decisivo de categorización entre los profesores en general. En una institución bilingüe, hay un profesor que se crió en una comunidad indígena donde en la época de su juventud, dice, ya no se hablaba mucho el quichua. Por lo tanto, no domina el quichua, y lo entiende tal vez menos que uno de sus compañeros mestizos que se crió en una parroquia rural. A pesar de eso, se identifica y se le sigue considerando co-

mo indígena. Aun cuando los marcadores culturales son aducidos como prueba contundente de la verdadera identidad en casos de duda, es en forma de indicio de una verdad esencial ligada a la ascendencia, algo que se puede esconder pero no cambiar a voluntad. Por ejemplo, en el caso de un profesor que dice ser mestizo y no saber quichua, otro comenta que se le ha escuchado hablar en quichua de borracho; se supone que lo ha de haber aprendido de los padres y la comunidad natal. Algo parecido sería la forma tal vez más común de resolver las dudas o desenmascarar la verdad: circulan las historias de cómo se ha llegado a descubrir que la madre "ha sido de anaco."<sup>22</sup>

Es de notarse la relación asimétrica en el uso de marcadores culturales para la identificación de una persona como "indígena" o "mestiza/o". La vestimenta sirve para identificarla como indígena, pero no para establecer una identificación de mestiza/o: hay profesores y funcionarios indígenas que se visten de leva y corbata, y una que otra de falda. El dominio del quichua como idioma materno ayuda en la identificación de una persona como indígena, pero es más la falta o el "olvido" del quichua que el dominio del castellano que hace posible la identificación mestiza. Es decir que la *presencia* de marcadores culturales de diferencia indica una identificación de indígena, y su *ausencia*, una *posible* identificación de mestizo, pero dejando la posibilidad de una diferencia escondida. Eso sostiene el estatus de la

22 Con eso se establece por lo menos la ascendencia por línea materna; claro que según la categorización del padre y la definición, aun con madre indígena podría ser "cholo" o "mestizo".

categoría *mestizo* como “normal” o “no marcado,”<sup>23</sup> identificado más con la ausencia de marcas de diferencia que con algún rasgo cultural propio.

Stutzman hizo un comentario parecido hace más de tres décadas, hablando no sólo de marcadores étnicos sino más generalmente de la ausencia de un contenido cultural específico ligado conceptualmente a la identidad mestiza. Según Stutzman, al promover una identidad mestiza así conceptualizada, la ideología del desarrollo nacional hacía un llamamiento a los actores étnicos a “despojarse” de cualquier “bagaje” cultural que obstaculizara el “progreso.” Al aceptar esa identidad, se abrirían a lo que traigan “los nuevos conquistadores,” es decir los técnicos y expertos en desarrollo y las compañías extranjeras.<sup>24</sup>

Desde ese entonces, el Ecuador ha pasado por algunos ciclos de cambio en el imaginario de la nación y el papel del Estado, como los resume Hernán Ibarra: “la irrupción de las demandas étnicas que cuestionaron las ideologías predominantes”—incluso como dijera Stutzman los modelos imperantes de desarrollo, motivo de pugna entre el estado y sectores del movimiento indígena hasta ahora; “un período de retracción estatal y la parcial ejecución de las políticas neoliberales”; y últimamente el “regreso del Estado” y “una nueva apelación a los imaginarios nacionalistas en

una reedición de antiguas imágenes y símbolos.”<sup>25</sup> Como otros factores que han afectado la relación entre nación, culturas, y “progreso,” se puede señalar además el enorme crecimiento de los nexos migratorios, económicos, y culturales con el extranjero y la conciencia creciente de la crisis ecológica mundial.

Surge entonces la pregunta: ¿Hasta qué punto tuvo éxito el estado desarrollista en difundir una concepción de la identidad mestiza vaciada de contenidos culturales “tradicionales” e inclinado hacia el “progreso”? Y ¿en qué grado persiste tal concepción a través de los cambios mencionados, para manifestarse entre los profesores entrevistados en 2007-08? ¿De qué manera han incidido esos cambios en las concepciones de la identidad y la cultura mestizas?

Como señal de las limitaciones del estado desarrollista o respuesta ante esos cambios, hay profesores que hablan con convicción de “tradiciones” o “costumbres” mestizas, a veces subrayando que son prácticas compartidas con los indígenas. Por ejemplo, Viviana (H) describe las mingas que se practican en su barrio mestizo semi-rural y la costumbre de repartir algo de lo que se cosecha a los vecinos y parientes. Comenta, “eso es la cultura mismo que viene desde mucho más atrás.”

En otros casos, los profesores contrastan los mestizos de los indígenas en términos que concuerdan con el análisis

23 Linda Waugh, “Marked and Unmarked: A Choice Between Unequals in Semiotic Structure,” *Semiotica* 38, 1982, pp. 299-318.

24 Stutzman, *op. cit.*, pp.80, 84.

25 *Estado nación y crisis de las ideologías del mestizaje en el Ecuador*, Texto presentado en el Coloquio “Decolonization in the Andes: Contemporary Debates and Transformations”, Center for Latin American and Caribbean Studies, New York University, New York, 12 de abril 2010, p.1.

de Stutzman: los mestizos son “extrovertidos,” “emprendedores,” abiertos a lo nuevo, “tratamos de salir adelante” y “queremos conocer más al mundo exterior,” mientras que los indígenas son “introvertidos,” tradicionalistas, más “apegados a la tierra,” y rechazan lo nuevo.<sup>26</sup> Sin embargo, algunos toman la misma dicotomía conceptual e invierten los signos, valorizando algunas características asociadas con los indígenas. Los que se preocupan por la pérdida de cultura e identidad nacionales con la invasión de modas y tecnologías extranjeras ven un modelo de defensa de lo nacional en el “apego” de los indígenas a la tierra y a las tradiciones propias. Los que se preocupan por el medio ambiente alaban el amor de los indígenas a la naturaleza. En este comentario, Graciela (B) resume la perspectiva desarrollista de otros profesores mestizos y expone una crítica ecologista:

El profesor mestizo se resiste a hacer verdadera educación bilingüe. Porque dicen, ... “sólo con la cultura, sólo con el idioma, creen que van a salir adelante. Tienen que modernizarse, tienen que utilizar nueva tecnología.” Porque ... [se debería] hacer educación bilingüe con la realidad del pueblo indígena ... dentro del ámbito de la naturaleza, del medio ambiente. O sea, respetando mucho al medio ambiente...

Es otro de los factores por los cuales el mundo está atravesando una crisis terrible. Porque no hemos respetado la naturaleza ... La hemos maltratado ... Las fábricas han contaminado el aire, el agua.

Las petroleras, eso es tecnología... [Los indígenas del Oriente] son los defensores del medio ambiente [frente a las petroleras]... Ya ve que es la visión muy diferente. El mestizo, ¿qué dijera? “No, venga,” ... y si vienen acá la gente extranjera a dar trabajo, nosotros estuviéramos contentos. No nos importaría el medio ambiente, si contaminan o no. En cambio el indígena, ... él sí defiende su naturaleza.

Se trata aquí de una profesora mestiza que en efecto comparte el análisis de Stutzman y critica los presupuestos de la identidad mestiza desarrollista. En esta crítica, que se apoya en el discurso de la educación bilingüe y en la oposición indígena a las políticas extractivistas, “el indígena” deja de ser traba para la nación para ser más bien defensor del medio ambiente nacional y mundial.

Entonces, hay variaciones importantes en las formas de conceptualizar y evaluar las culturas mestiza e indígena. El punto de vista mayoritario parece enfatizar las diferencias entre las dos. El énfasis en las diferencias, acompañada por una fuerte ambivalencia hacia lo indígena, se acentúa especialmente cuando se trata de la diferencia lingüística.

### **Hispanos, bilingües, e ideologías lingüísticas**

La división del sistema educativo a finales de los '80 en dos ramas, la “hispana” y la “bilingüe,” institucionalizó una conceptualización de la sociedad como el conjunto de dos grandes grupos separados entre sí por la cultura y

26 Citas de “43” (H) y Adriana (H).

en especial la lengua, conceptualización que reafirmó la CONAIE en 1994.<sup>27</sup> Como ya se mencionó arriba, entre los profesores se utiliza el término *hispanos* como etnónimo para referir a los no-indígenas en general, sin hacer distinciones entre los que se considerarían mestizos o blancos. Las ideologías lingüísticas que prevalecen en las dos direcciones apuntan hacia la “pureza” como ideal tanto para el castellano como para el quichua. Ese purismo mina las posibilidades de reflexionar el intercambio de influencias entre los dos como forma positiva de interculturalidad o como base para cuestionar la misma conceptualización de una división categórica.

Esa conceptualización impacta las experiencias cotidianas sobre todo de los profesores “hispanos” y “bilingües” que laboran juntos en establecimientos bilingües. Falta espacio aquí para tratar todas las cuestiones que giran alrededor de las diferencias lingüísticas, que abarcan desde las metas y estrategias pedagógicas hasta las políticas y competencias laborales. Me limito a unos comentarios breves sobre la hegemonía lingüística. Visto desde una perspectiva amplia, las políticas lingüísticas de la Dirección Bilingüe pueden entenderse como una respuesta ante la hegemonía del castellano. El desafío a la hegemonía del castellano se alimenta del anhelo de auto-afirmación étnica, pero es ambivalente y limitado—necesariamen-

te, pues como argumenta Sánchez Parga, la institución educativa no es capaz por sí sola de cambiar las estructuras más globales de la sociedad que sustentan esa hegemonía.<sup>28</sup> Aun dentro de las reuniones y funciones de las instituciones bilingües, especialmente cuando está presente algún participante mestizo, el papel del quichua tiende a reducirse al marco ceremonial, como gesto simbólico más que medio de comunicación de los temas sustanciales.

Los profesores “hispanos” de las instituciones bilingües, por su parte, generalmente parece que presuponen la hegemonía lingüística del castellano como lógica y natural; aceptan el valor de “conservar” el quichua pero no contemplan un cambio fundamental en su papel marginal en los espacios nacionales e interétnicos. Cuando los compañeros o autoridades de la Dirección insisten en hablar en quichua en su presencia, algunos “hispanos” lo perciben como forma de excluir y discriminarlos. Igual juicio hacen sobre las políticas de la Dirección de promover y favorecer el dominio del quichua entre los profesores. Miran a las incoherencias en el comportamiento lingüístico de sus compañeros indígenas y sus estrategias de ascenso social no como manifestación de los dilemas inherentes de cualquiera que se encuentra sujeto a estructuras hegemónicas que a la vez lo oprime y le da oportunidades, sino como hipocresía. No quiero negar que los concursos la-

---

27 En su *Proyecto político* la CONAIE habló de las nacionalidades indígenas, la hispana, y la afroecuatoriana (Ibarra *op. cit.*, pp.13-14). Esta última no tuvo lugar distinto en la división del sistema educativo, y tiene relativamente poca presencia en las experiencias y discursos cotidianos de los profesores en la Sierra central.

28 José Sánchez Parga, *Educación indígena en Cotopaxi* (Quito: CAAP, 2005).

borales y hasta disgustos personales puedan adquirir matices de conflicto interétnico, desfavorables para los mestizos dentro de las instituciones bilingües. No obstante, creo que el nudo medular del asunto es la contradicción entre las estructuras globales de la sociedad ecuatoriana que favorecen política, económica, y lingüísticamente a los mestizos y lo hispano, y el desafío a esas estructuras, por limitado que sea, en las instituciones bilingües. Todo eso genera una percepción y un discurso muy generalizados entre los profesores mestizos asignados a esas instituciones de que “se ha virado la tortilla” con un “racismo al revés.”

Esos resentimientos refuerzan la división conceptual para crear en la vida interna social y política de las instituciones bilingües una división en dos grupos étnicos y una tendencia a la unidad de los “hispanos,” que contrasta con la situación en las instituciones hispanas.<sup>29</sup> Los profesores de dos instituciones hispanas, donde no hay personal docente indígena, nos contaron de tensiones internas que resultaban de las pretensiones de superioridad de compañeras que se consideraban blancas. En cambio, en las instituciones bilingües, aun cuando hay varios profesores “hispanos” de distintos orígenes sociales y fenotípicamente diferenciados, parece que esas diferencias tienden a ponerse en un segundo plano, de menor importancia que la división entre “bilingües” e “hispanos”. Eso no quiere decir que no haya amistades, alianzas, hasta compadrazgos que cruzan esta frontera, y tam-

bién a veces disgustos personales dentro del grupo “hispano”. Pero parece que los disgustos con compañeros indígenas, mas no los conflictos entre “hispanos” de instituciones bilingües, se procesan con esquemas de diferencia étnico-racial.

## Conclusión

Arriba se citó algunos comentarios de una joven maestra “X” que había sufrido discriminación por sus rasgos “más indígenas,” incluso cuando se presentó para un trabajo en una escuela, y que manifestaba su deseo de ser “propia mente indígena”. Ella estaba todavía estudiando mientras trabajaba temporalmente en una escuela como reemplazo, y dijo que se esforzaba para aprender el quichua. Sin embargo, ya había adoptado el discurso común sobre las (supuestas) actitudes vengativas de los indígenas y el uso de la lengua para discriminar: “El indígena se cargó mucho rencor... al ver el maltrato que el mestizo le daba, y entonces ahora el indígena quiere humillar al mestizo... Por ejemplo, al mestizo no se le permite entrar a trabajar... en la educación bilingüe mientras no sepa el idioma.” Cuando se le pidió que indicara entre los términos *blanco*, *mestizo*, e *indígena* cuáles son los dos que se asemejan más, su respuesta siguió las pautas de los discursos sobre la cultura que hemos analizado en los últimos acápite: “Son mas similares ... el mestizo con el blanco por lo que tienen casi la misma visión, la misma vestimenta, la misma forma de pen-

29 Este análisis se basa en un reducido número de casos; no puedo generalizarlo con seguridad.

sar ... su idioma." A pesar de sus experiencias de discriminación por los rasgos y su atracción a la identidad indígena, la oposición conceptual e institucional entre las culturas indígena e hispana pesa fuerte en su forma de entender su posición en la sociedad.

Era tal vez algo necesario como proceso inherente al surgimiento de un movimiento étnico el fortalecimiento de la frontera étnica y la acentuación de la diferencia cultural. En base a ese proceso, floreció el movimiento indígena en los '80 y '90, logró importantes avances, y sigue cuestionando los modelos económicos y políticos imperantes. En ciertas etapas ha ganado también solidaridad y apoyo entre sectores no-indígenas.

Sin embargo, lo que he querido sugerir aquí es que ese énfasis en la frontera categórica y las diferencias culturales, y las reacciones suscitadas entre los no-indígenas, limitan el alcance del desafío étnico. Existen posibilidades de solidaridad, de un proyecto político e identitario conjunto, en base a experiencias de discriminación, prácticas culturales, y visiones del mundo compartidas o parecidas—posibilidades no plenamente realizadas sino más bien obstaculizadas por las formas de con-

ceptualizar las categorías y sus relaciones.

Por supuesto, cualquier propuesta de repensar y reconstruir la categoría *mestizo*, su significado y sus relaciones con otras categorías, implicaría tareas que corresponderían más que todo a los que se identifican con esa categoría, no al movimiento indígena (ni a un extranjero como este autor). Solamente se puede sugerir unas ideas que surgen del análisis de las entrevistas. Si se trata de la elaboración de construcciones identitarias y un proyecto político que redima "lo que tengo de indio," implicaría un discurso y una política anti-racista que apuntara al colorismo como forma de racismo. Implicaría afirmar visiones y prácticas culturales de relaciones solidarias con el prójimo y con la naturaleza no solamente como parte de la cultura del "otro" sino también como algo propio. Y para que esa afirmación sea coherente y evite falsos dilemas, creo que implicaría también romper con la sobrevaloración e ilusión de la pureza biológica, cultural, y lingüística. Entre los esquemas variados, complejos, y a veces contradictorios que hemos bosquejado, existen elementos que se pudieran recuperar y elaborar en la construcción de tal propuesta.