

EL RACISMO EN ECUADOR:

Experiencias de los indios de clase media

Carlos de la Torre Espinosa

Colección CAAP EC Ecuador

El racismo en Ecuador: Experiencias de los indios de clase medias

Carlos de la Torre Espinosa

Septiembre de 1996

INDICE

PRESENTACION	
INTRODUCCION	
1) LA SOCIOLOGIA DEL RACISMO	5
- Conceptos Claves: Racismo, Raza y Etnicidad	7
- Los Cambios en la Formación Etnico-Racial Ecuatoriana	14
- ¿Hacia la Democracia Etnico-Racial?	20
2) LA LETRA CON SANGRE ENTRA	24
- La Escuela y el Colegio	26
- La Universidad	48
- Conclusiones	53
3) RACISMO Y VIDA COTIDIANA	59
- La Discriminación del Pasado	61
- Viajando a los Espacios Públicos	63
- Interacciones en Espacios Públicos	67
- Pidiendo un Préstamo Bancario	73
- Conclusiones	77
4) IDENTIDADES Y SEXUALIDADES	80
- El Estigma de ser Indio	81
- El Anheló de ser Blanco	91
- Raza y Sexualidad	96
- Buscando Nuevas Identidades Indias	102
- Conclusiones	106
5) ¿QUE HACER? ¿COMO ERRADICAR EL RACISMO?	110
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	121

Introducción¹

Esta investigación es un aporte para iniciar el debate sobre un tema tabú en el Ecuador. Pese a la innegable fuerza de la discriminación racial no existen trabajos ni discusiones académicas sobre el tema. Este libro busca desnaturalizar un fenómeno social que, al no ser discutido, adquiere características de normalidad. Además, para comprenderlo y superarlo se tienen que conocer las experiencias y las propuestas de quienes lo sufren. A diferencia de quienes han contrastado el racismo estadounidense con la experiencia latinoamericana para concluir que el racismo es ajeno a nuestra realidad, en este trabajo se utilizan teorías y metodologías desarrolladas por las ciencias sociales norteamericanas para analizar cómo funciona el racismo en el Ecuador. Se estudian las experiencias microsociológicas o interpersonales de discriminación racial en la vida cotidiana de los indios de clase media; las respuestas de éstos ante las agresiones racistas y cómo se construyen las identidades raciales y étnicas en el Ecuador actual. Se busca construir una sociología sobre el racismo desde las perspectivas de quienes lo sufren. Por lo tanto, son los relatos y vivencias de los indios de clase media la base para analizar cómo funciona el racismo y cuáles son las estrategias para resistirlo y superarlo.

Para escuchar las vivencias de quienes son oprimidos por el racismo se llevó a cabo un total de cuarenta entrevistas en profundidad a veinte y seis indios y a catorce indias de clase media de la Sierra Ecuatoriana. La mayoría de nuestros entrevistados, cuyas edades oscilan entre los cuarenta y dos y los veinte y dos años, han cursado estudios universitarios. Estos se desempeñan como estudiantes universitarios, dirigentes indígenas locales, empleados de cuello blanco y prósperos comerciantes. Las entrevistas fueron realizadas de febrero a junio de 1995 por entrevistadores universitarios indígenas a

1 * Esta investigación fue financiada por el Centro Andino de Acción Popular (CAAP) y por un Faculty Research Grant de la Drew University (Madison, NJ). Agradezco a Fredy Rivera por coordinar la recolección de datos. Blanca Vega, Guillermo Churuchumbi, entrevistas. A ellos y a quienes compartieron sus vivencias y nos dieron su tiempo mis más sinceros reconocimientos. Pese a que la responsabilidad de las ideas y argumentos de este trabajo son sólo del autor, este proyecto fue colectivo. Algunas personas leyeron varios borradores del manuscrito y sus sugerencias e ideas fueron claves para clarificar y profundizar mis argumentos. Agradezco a Felipe Burbano, Carlos de la Torre Reyes, Andrés Guerrero, Carmen Martínez, Francisco Rhon y Hernán Vera.

indígenas que ellos consideraban de clase media. Definimos "clase media indígena," de manera amplia, a los pequeños industriales, comerciantes y agricultores relativamente prósperos; profesionales y estudiantes universitarios que se están preparando para ocupaciones de cuello blanco. La mayoría de los entrevistadores -Guillermo Churuchumbi, Cecilia Llasag, Milton Llasag y Patricio Ulcuango- son estudiantes o egresados de la Universidad Politécnica Salesiana de Quito. Blanca Vega, al momento de este estudio, estaba trabajando en su tesis de doctorado en Derecho en la Universidad Central.

Es importante anotar que las entrevistas fueron hechas por indios a otros indios, asumiendo una perspectiva metodológica por lo que, en sociedades basadas en la opresión racial y de clase los sectores subalternos tienen dos lenguajes: un lenguaje oficial, con el que se complace a los sectores dominantes, ocultando percepciones y opiniones, y otro el que los sectores dominados tienen como un lenguaje propio y oculto para los sectores dominantes. Cuando articulan este discurso mantienen su orgullo, se mofan de los sectores dominantes se resisten a la dominación.² Es evidente que los entrevistados se sintieron más cómodos y dispuestos a compartir y elaborar sus vivencias con otros indios que con entrevistadores blancos o mestizos.

Las preguntas de las entrevistas fueron vagas y se motivó a los entrevistados a que elaboren sus puntos de vista, analicen y reconstruyan sus historias personales y familiares. Los temas abarcaron preguntas generales sobre los espacios de la discriminación racial, los tipos de actos discriminatorios, las respuestas ante la discriminación y los efectos de la discriminación. Las entrevistas incluyeron preguntas sobre identidades indígenas y concluyeron con propuestas para un Ecuador en el que impere la democracia étnico-racial y se acepten las diferencias. Se aseguró el anonimato a los entrevistados y cada entrevista duró más de una hora.

El trabajo está dividido en cinco capítulos: en el primero se definen conceptos claves tales como racismo, raza y etnicidad. El segundo capítulo analiza y narra las experiencias de los indios de clase media en el sistema educativo. El tercer, estudia los diferentes mecanismos de discriminación y las respuestas ante la misma en los espacios públicos donde se vive lo cotidiano. El cuarto capítulo estudia

2 Para una elaboración de estos puntos consúltese el libro de James Scott, Domination and the Arts of Resistance, (New Haven: Yale University Press, 1990).

las identidades y sexualidades indígenas y blanco-mestizas. El último capítulo discute las propuestas de los indígenas para superar la discriminación racial.

Capítulo 1

La Sociología del Racismo

El problema de las relaciones raciales desafía la conciencia de los sociólogos como, probablemente, ningún otro problema.³

El análisis del racismo despierta profundas pasiones y emociones; confronta y cuestiona percepciones. El estudio de este fenómeno impugna la epistemología y la metodología positivista del investigador objetivo y distante de su objeto de estudio y obliga a tomar partido. Por esta razón en este trabajo se analiza al racismo desde la perspectiva de quienes son blanco de la discriminación racial.⁴ Se parte de la premisa que "cualquier sistema de dominación puede ser visto con mayor claridad desde las posiciones de los sujetos oprimidos por estos sistemas."⁵ Siguiendo a Bakhtin, se:

reconoce una posición epistemológica privilegiada a quienes son [étnicamente] oprimidos y, por lo tanto, bi-culturales. Debido a que los oprimidos están obligados por las circunstancias y por los imperativos de la sobrevivencia a conocer tanto la cultura dominante como la marginada, están idealmente localizados para deconstruir las mistificaciones del grupo dominante.⁶

Este trabajo se aparta de las visiones e interpretaciones que reducen a los sectores subalternos al papel de víctimas de la opresión, ya que al estudiar a los indios como víctimas se les niega su agencia: su

3 Jonh Rex, "The Concept of Race in Sociological Theory." En Sami Zubaida, ed., Race and Racialism, (London: Tavistock Publications, 1970), p. 35.

4 Para estudios sobre el racismo que usan entrevistas en profundidad para estudiarlo desde la perspectiva de los oprimidos conséltese, Philomena Essed, Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory, (Newbury Park: Sage Publications, 1991); Joe Feagin, "The Continuing Significance of Race: Antiblack Discrimination in Public Places," American Sociological Review, 1991, Vol 56 (febrero: 101-116). Joe Feagin y Melvin Sikes, Living with Racism. The Black Middle-Class Experience, (Boston: Beacon Press, 1994).

5 Ruth Frankenberg, White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), p. 4.

6 Robert Stam, "Bakhtin, Polyphony, and Ethnic/Racial Representation." En Lester D. Friedman, ed., Unspeakable Images. Ethnicity and the American Cinema, (Urbana: University of Illinois Press, 1991).

capacidad de resistir, cuestionar o colaborar en su dominación.⁷ También se resiste la tentación de reducirlos a sujetos heroicos que constantemente se rebelan contra el poder. La imagen del "indio heroico" al igual que la del "indio pasivo" no dan cuenta de la diversidad de vivencias de los actores sociales. Al analizar las experiencias de la vida cotidiana: la educación, los espacios públicos y, en menor medida, las relaciones amorosas, se busca comprender qué significa ser un indígena de clase media en el Ecuador actual. Las historias biográficas e interpretaciones de nuestro entrevistados sobre sus vivencias son la base para analizar el funcionamiento del racismo, sus efectos y las propuestas para superarlo. Se usan sus vivencias diarias cómo "fuente para el análisis de la sociedad... Estas experiencias sólo se las puede entender adecuadamente si se las contextualiza en procesos sociales más amplios... y como fuente para la construcción crítica de teorías y estrategias" de lucha antirracistas.⁸

Conceptos Claves: Racismo, Raza y Etnicidad

El estudio del racismo se complica por la falta de un consenso sobre su definición. Por un lado, el término racismo es utilizado en los discursos de todos los días. Este puede ser un insulto o una descripción de actitudes, pensamientos, sentimientos y prácticas de un grupo ante otro. El uso indiscriminado de la noción racismo y la confusión sobre sus significados también se manifiesta en las ciencias sociales. En términos generales, hay dos aproximaciones al estudio del racismo. Para algunos autores el término racismo se refiere a ideologías sobre la superioridad y la inferioridad racial.⁹ Los contenidos de estas ideologías pueden variar desde argumentaciones teológicas y religiosas, al uso de la ciencia (la biología y la genética), hasta razonamientos culturales. Todas estas elaboraciones sobre el racismo comparten argumentos esencialistas, reduccionistas y deterministas sobre la superioridad y la inferioridad de grupos humanos. De acuerdo a estas visiones existen "esencias humanas reales que existen fuera de o sin la influencia de contextos históricos y sociales."¹⁰

7 Consœltese bell hooks, "Refusing to be a Victim. Accountability and Responsibility." En bell hooks, Killing Rage. Ending Racism, (New York: Henry Holt and Company, 1995), p. 58.

8 Ruth Frankenberg, White Women, Race Matters, p. 7.

9 Por ejemplo consœltese Robert Miles, Racism, (London: Routledge, 1989).

10 Michael Omi y Howard Winant, Racial Formation in the United States. From the 1960s to

Los autores que analizan el racismo como una ideología sostienen que tanto los blancos como los no blancos pueden ser racistas, basta que se suscriban a ideas esencialistas sobre la superioridad y la inferioridad de los grupos raciales. Para otros autores, el racismo no es sólo una ideología. El racismo es entendido como una serie de prácticas sociales, actitudes e ideologías que en sociedades en que dominan los blancos niegan a las personas de color la dignidad, oportunidades y libertades que se brindan a los blancos.¹¹ El racismo incluye discursos y representaciones, sentimientos y prácticas que se "articulan en torno a estigmas de la alteridad."¹² Para estos autores es importante diferenciar los prejuicios raciales del racismo. Los prejuicios son las actitudes negativas y hostiles que se pueden sentir hacia un grupo racial, un grupo étnico o un grupo sexual. Los prejuicios tienen componentes cognocitivos basados en generalizaciones falsas y una fuerte dosis emocional negativa.¹³ Si bien, de acuerdo a este grupo de autores, tanto los blancos como los no blancos pueden tener prejuicios, en sociedades postcoloniales sólo los blancos tienen el poder para imponer un sistema basado en la dominación y en la subyugación racial. En conclusión, a diferencia de quienes reducen el racismo a una ideología y de quienes lo ven como una aberración personal, entendemos al racismo como un componente clave de la estructura social y de las identidades de los actores sociales. El racismo es un "fenómeno social total" que se manifiesta en ideologías, sentimientos y prácticas sociales de dominación.¹⁴

Además, el racismo no es una desviación de la modernidad. El racismo es parte constitutiva de los procesos de modernización capitalista.¹⁵ Si bien la xenofobia existió con anterioridad a la creación del

the 1990s, (New York: Routledge, 1994), p. 187.

11 Joe Feagin y Hernán Vera, White Racism, (New York: Routledge, 1995), p. 7.

12 Etienne Balibar, "¿Existe un Neoracismo?" En Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, Raza, Nación y Clase, (Madrid: IEPALA, 1988), p. 32.

13 Joe Feagin y Clarice Feagin, Discrimination American Style, (Malabar: Robert E. Krieger Publishing Company, 1978).

14 Etienne Balibar, "¿Existe el Neoracismo?" p. 32.

15 Immanuel Wallerstein, "Universalismo, Racismo y Sexismo, Tensiones Ideológicas del Capitalismo." En Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, Raza, Nación y Clase; Roger Sanjek, "The Enduring Inequalities of Race." En Steven Gregory y Roger Sanjek, eds., Race, (New Brunswick:

mercado capitalista mundial, los primeros debates teológicos racistas se dieron como resultado del "Descubrimiento de América."¹⁶ Con el tiempo los argumentos teológicos fueron perdiendo fuerza. Con el Iluminismo la razón se convirtió en la única fuente para explicar los fenómenos sociales y naturales. Las ciencias naturales se utilizaron para definir diferentes razas en términos biológicos y genéticos. Luego del nazismo los conceptos científicos de raza perdieron fuerza y validez. Se "concluyó que no hay relaciones causales entre características físicas o genéticas y características culturales."¹⁷

En la actualidad se recurre cada vez más a argumentos culturales. En palabras de Etienne Balibar, se crea un "racismo sin razas... un racismo cuyo tema dominante no es la herencia biológica, sino la irreductibilidad de las diferencias culturales."¹⁸ En este caso la "cultura puede funcionar como una naturaleza, especialmente como una forma de encerrar a priori a los individuos y a los grupos en una genealogía, una determinación de origen inmutable e intangible."¹⁹ En palabras de Paul Gilroy, La cultura es concebida bajo líneas étnicas absolutas, no como algo intrínsecamente fluído, cambiante, inestable y dinámico; como una propiedad fija de los grupos sociales en lugar de un campo relacional en el que se encuentran y se viven relaciones sociales e históricas. Cuando la cultura es puesta en contacto con la raza se la transforma en una propiedad pseudobiológica de la vida comunal.²⁰

Por lo tanto el racismo es un fenómeno protéico que tiene muchas manifestaciones, "no únicamente entre sociedades sino que también dentro de ellas... No hay racismo en general y por lo tanto no puede desarrollarse una teoría general de las relaciones raciales."²¹ Los análisis sobre los racismos son siempre específicos a coyunturas históricas y a sociedades particulares.

Rutgers University Press, 1994).

16 Michael Omi y Howard Winant, Racial Formation in the United States, pp. 61-62.

17 Robert Miles, Racism, p. 37.

18 Etienne Balibar, "¿Existe el Neoracismo?" p. 37.

19 Etienne Balibar, "¿Existe el Neoracismo?" p. 38 (Énfasis en el original).

20 Paul Gilroy, "One Nation under a Groove: The Cultural Politics of 'Race' and Racism in Great Britain." En David Theo Goldberg, ed., Anatomy of Racism, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), pp. 265-266.

21 Paul Gilroy, "One Nation under the Groove," p. 265.

El racismo "antecede a la noción de raza, verdaderamente, genera a las razas."²² Únicamente el afán de clasificar a las poblaciones dentro de jerarquías esencialistas produce la noción de grupos humanos marcados por diferencias físicas y culturales. El concepto de raza, al igual que el de racismo, es ambiguo.²³ Por un lado, como lo anotamos anteriormente, la genética ha demostrado que no existen las razas. La imposibilidad de demostrar la existencia biológica de diferentes razas lleva a algunos investigadores a proponer la abolición de este concepto del vocabulario de las ciencias sociales. Se sugiere que se lo reemplace por el concepto de etnicidad que se refiere a las características sociales y culturales que diferencian a los grupos humanos. La sustitución del concepto de raza por el de etnicidad es, a primera vista, una propuesta acertada. Si las razas no existen es un anacronismo y una falta de seriedad científica seguir usando este concepto. Pero por otro lado, el concepto de raza, pese a sus incertidumbres y ambigüedades, "continúa jugando un papel fundamental en estructurar y representar el mundo social. La tarea de la teoría es explicar esta situación."²⁴ Pese a que la biología y la genética digan lo contrario, para la mayoría de personas las razas sí existen y explican, en parte, su realidad social. Siguiendo el dictamen de W.I. Thomas "si los actores sociales definen una situación como real ésta tiene consecuencias reales."²⁵ Los investigadores no podemos decretar la muerte de un concepto, por más ambiguo que sea, si este tiene implicaciones en la vida de los actores sociales.

En el Ecuador el concepto de raza fue ampliamente utilizado en los debates académicos y políticos del siglo diecinueve y principios del veinte.²⁶ En la actualidad, el concepto de raza ha sido

22 Joel Kovel, White Racism. A Psychohistory, (New York: Columbia University Press, 1984), p. ix.

23 Mi discusión sobre el concepto de raza está inspirada en Michael Omi y Howard Winant, Racial Formation in the United States; y en Howard Winant, Racial Conditions. Politics, Theory, Comparisons, (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994).

24 Michael Omi y Howard Winant, Racial Formation in the United States, p. 55.

25 Howard Winant, "The Theoretical Status of the Concept of Race." En Howard Winant, Racial Conditions, p. 16.

26 Pese a que no existe un trabajo sobre las diferentes interpretaciones de raza en la historia de las ideas ecuatorianas, los trabajos recientes de Andrés Guerrero y Blanca Muratorio sobre el siglo

reemplazado por el de etnicidad. Este, como lo anotamos anteriormente, se refiere a diferencias culturales y es utilizado por los investigadores para describir y explicar los conflictos étnicos y las identidades de los actores sociales. Tal vez la única excepción es Joseph Casagrande que en su trabajo sobre los indios de la sierra usa el concepto de raza pero enfatizando que a diferencia de los Estados Unidos es una noción cultural y social, más no física y biológica.²⁷

La sustitución del concepto de raza por el de etnicidad tiene la ventaja de demostrar que las diferencias entre grupos humanos son creadas culturalmente. Se asume que los actores construyen sus identidades étnicas basándose en una combinación de costumbres, creencias, nacionalidad y lenguaje en un flujo continuo que va desde el indio al blanco. El papel del investigador que estudia la etnicidad de los indios, por ejemplo, es identificar sociedades indígenas que viven en una determinada región y que comparten características culturales fijas como lenguaje, rituales, visión del mundo y organización social. Estos análisis sobre la etnicidad india como lo anota Les Field, "incorporan un esencialismo en el que los rasgos culturales o tradiciones constituyen la 'esencia' de ser indio y funcionan como coordenadas Cartesianas con las que el grado de 'indianidad' de un grupo puede ser determinado por los científicos sociales."²⁸ Por lo tanto "la cultura" no escapa al esencialismo de la noción de raza, pues se argumenta

diecinueve y principios del veinte analizan las conceptualizaciones de los blanco/mestizos sobre la raza indígena. Conséltese, Andrés Guerrero La Semántica de la Dominación: El Concertaje de Indios, (Quito: Libri Mundi, 1991); A. Guerrero, "Una Imagen Ventr'locua: El Discurso Liberal de la 'desgraciada raza indígena' a Fines del Siglo XIX." En Blanca Muratorio, ed., Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX, (Quito: FLACSO, 1994); Blanca Muratorio, "Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a Fines del Siglo XIX." En Blanca Muratorio, ed., Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX.

27 Joseph Casagrande, "Strategies for Survival: The Indians of Highland Ecuador. En Norman Whitten, ed., Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador, (Urbana: University of Illinois Press, 1981).

28 Les W. Field, "Who are the Indians? Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America," Latin American Research Review, Vol 29 (3) 1994, p.

que ésta determina las cosmovisiones y los comportamientos sociales.²⁹

Cuando los investigadores sociales reemplazan el concepto de raza por el de etnicidad asumen que en la actualidad hay un corte total con las interpretaciones del pasado reciente sobre las razas. La importancia de nociones raciales en los tiempos presentes, se ilustra con los textos escolares en los que son educados la mayoría de niños ecuatorianos que reconocen al menos tres razas la blanca, la negra y la india. Estas se han mezclado produciendo al mestizo, al sambo, al mulato. El empleo de nociones raciales desde la escuela va de la mano con el uso cotidiano de discursos racistas para explicar diferencias sobre "la cultura, el poder, la etnicidad y la resistencia."³⁰ Es así como cuando la mayoría de agentes estatales, periodistas y miembros de la clase dominante utilizan el concepto de etnicidad lo hacen desde una perspectiva esencialista y racista. Ven al indio como un "Otro" que, debido a su esencia cultural, jamás podrá integrarse a la etnicidad y a la norma cultural de "todos" los ecuatorianos, esto es al mestizaje. Para volverse parte de la nación ecuatoriana, el indio debe dejar de existir culturalmente como tal. Debe asimilarse y dejar de lado su cultura que supuestamente lo mantiene al margen de la sociedad. De esta manera la etnicidad aparece como una esencia cultural que determina los comportamientos de los actores sociales.

La visión de etnicidad (basada en el esencialismo cultural) es tan cercana a la noción de raza (basada en los esencialismos biológicos y/o culturales) que se las puede utilizar reciprocamente. Por lo tanto, en este libro se emplean simultáneamente las nociones de raza y de etnicidad. El uso permutable de las categorías de raza y de etnicidad también da cuenta de cómo los actores sociales dominantes y subordinados comprenden y viven su realidad social.

238.

29 Para una crítica a las nociones antropológicas de cultura que retienen el esencialismo de la noción de raza véase, Lila Abu-Lughod, "Writing Against Culture." En Richard Fox, ed., Recapturing Anthropology. Working in the Present, (Santa Fe: School of American Research Press, 1991), pp. 143-147.

30 Deborah Poole "Introduction. Anthropological Perspectives on Violence and Culture-- A View from the Peruvian High Provinces." En Deborah Poole, ed., Unruly Order. Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru (Boulder: West View Press, 1994), p. 6.

Los Cambios en la Formación étnico-Racial Ecuatoriana

Entendemos formación étnico-racial "como los procesos sociohistóricos a través de los cuales las categorías étnicas y raciales son creadas, habitadas, transformadas y destrozadas."³¹ Siguiendo los trabajos de Andrés Guerrero se pueden diferenciar tres períodos en la formación racial ecuatoriana.³² El primer período abarca desde la Colonia hasta 1857, año en que es abolido el tributo indígena. El segundo va desde mediados del siglo diecinueve hasta aproximadamente los años sesenta. El tercer período, que representa un nuevo corte, empieza a manifestarse con los procesos de Reforma Agraria de los años sesenta y setenta y culmina con el levantamiento indígena de 1990. Este marca la posibilidad de un nuevo Ecuador en el que se democraticen las relaciones etnico-raciales.

Hasta 1857, año en que es abolido el tributo de indios, seguía en pie la administración colonial de castas. El Estado diferenciaba a la población en dos grupos: los blancos, exentos de tributar, y los indios, obligados a tributar. Esta división no sólo excluía de la ciudadanía a los sujetos tributarios. El Estado, además, generó todo un aparato para "identificar, reconocer, explotar, en síntesis para administrar a la población no castiza."³³

Luego de la abolición del concertaje y hasta los procesos de Reforma Agraria de los años sesenta y setenta, las estrategias cotidianas y rituales de dominación entre población blanca e indios fueron centrifugadas del estado central. En las parroquias rurales quedaron relegadas al ámbito de lo privado: en las casas domésticas y las tierras de la gente blanca del pueblo, en la hacienda, las plazas de mercado. Son los lugares donde se urdían y consolidaban las barreras de segregación de la población indígena que reproducía al indio y al blanco mestizo, cada grupo atrincherado en una endoproducción étnica.³⁴

El poder de los blancos y de los mestizos que controlaban los recursos económicos y el poder político permiten caracterizar al sistema de dominación étnico del Ecuador hasta los años setenta como

31 Michael Omi y Howard Winant, Racial Formation in the United States, p. 55.

32 Andrés Guerrero, "La Desintegración de la Administración Etnica en el Ecuador. De Sujetos Indios a Ciudadanos-Etnicos: de la Manifestación de 1961 al Levantamiento Indígena de 1990." En José Almeida, et. al., Sismo Etnico en el Ecuador. Varias Perspectivas, (Quito: CEDIME-ABYA-YALA, 1993); "El levantamiento indígena de 1994: discurso y representación política (Ecuador). (Manuscrito Inédito).

33 Andrés Guerrero, "La Desintegración de la Administración Etnica en el Ecuador," p. 95 (subrayado en el original).

34 Andrés Guerrero, "El levantamiento indígena de 1994: discurso y representación política (Ecuador). (Manuscrito Inédito), p.7.

una dictadura étnico/racial.³⁵ Esta noción explica algunas de las características de la dominación étnica en la época en que la hacienda tradicional fue la institución dominante. El primer censo agrario ilustró que en los años cincuenta, cuando la mayoría de la población serrana era rural (73.8%), las grandes haciendas monopolizaban más de tres cuartas partes del área rural.³⁶ La hacienda fue también un sistema "político e ideológico de dominación que permitió a los terratenientes directamente, o a través de la mediación de curas y tenientes políticos mestizos, monopolizar el poder a nivel local."³⁷ Además, la mayoría de indios fueron excluidos de facto del sistema político debido a los requisitos de alfabetismo para poder sufragar.

Las élites ecuatorianas trataron de forjar una identidad nacional mestiza que excluye la etnicidad del indio y del negro "Otro." "La ideología del mestizaje niega la existencia de clases sociales y la posibilidad de incorporar a los indios [y a los negros] con su identidad propia a la sociedad nacional."³⁸ La dictadura étnico/racial también se expresaba en la fuerza de la etnicidad como mecanismo de estratificación social y de dominación que creó una sociedad de castas en la que los indios fueron relegados al trabajo manual. Aproximadamente hasta los años setenta, en que la hacienda fue la institución dominante,

las características de la situación de campesino y aquellas de indígena aparecían como las mismas... trabajar en la hacienda, con limitado acceso a la tierra y complementar sus recursos con relaciones de ayuda mutua y reciprocidades eran propias del campesinado y del hecho de ser indígenas.³⁹

35 Esta noción es utilizada por Omi y Winant para explicar tres procesos de la historia de los Estados Unidos. 1) La identidad nacional como blanca. 2) El color como la división fundamental de la sociedad. Y 3) la importancia de la conciencia racial en los movimientos de protesta. Michael Omi y Howard Winant, Racial Formation in the United States, pp. 65-66.

36 León Zamosc, "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands," Latin American Research Review Vol 29 (3), 1994, p. 43.

37 *Ibíd.*, p. 53.

38 Blanca Muratorio, "Protestantism, Ethnicity, and Class in Chimborazo." En Norman E. Whitten, (ed.), Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador, (Urbana: University of Illinois Press, 1981), p. 522.

39 Jorge León Trujillo, De Campesinos a Ciudadanos Diferentes, (Quito: CEDIME-ABYA-YALA, 1994), p. 80.

El levantamiento indígena de 1990 simboliza el fin de estos mecanismos de dominación étnico/raciales.⁴⁰ El levantamiento, en todo caso, debe analizarse como el resultado de una serie de cambios estructurales y políticos. Las Leyes de Reforma Agraria de los años sesenta y setenta erosionaron el poder económico y socio-político de las haciendas. Para mediados de los años ochenta las propiedades pequeñas, medianas y grandes tenían un acceso proporcional a la tierra.⁴¹ La transformación del sistema de poder de la hacienda tradicional, también permite que surjan organizaciones indígenas. Andrés Guerrero señala que del total de 2.783 comunidades, cooperativas y asociaciones creadas desde 1911, el 68% fueron fundadas entre 1964 y 1992.⁴²

Estos cambios en la tenencia de la tierra, el acceso al mercado, las artesanías y el turismo permiten el surgimiento de clases medias indígenas. Esta diferenciación social de los indígenas, que no ha sido suficientemente estudiada, es un fenómeno reciente. En 1974 el antropólogo norteamericano

Joseph Casagrande pudo aseverar

que yo conozca ningún indígena ha alcanzado prominencia como profesional o personaje público reteniendo su identidad indígena. No existen médicos, abogados, ingenieros, escritores o funcionarios públicos electos indígenas.⁴³

En la actualidad se observa la presencia de una clase media indígena. Estos no sólo han adquirido un relativo poder económico, las políticas educacionales de los gobiernos civiles de la última etapa constitucional (1979-presente) también los ayudó a consolidarse. En 1980 el gobierno de Roldós-Hurtado organizó un programa de alfabetización en Quichua y otras lenguas indígenas. El gobierno de Rodrigo Borja otorgó a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) la responsabilidad

40 Existe una literatura muy interesante sobre el movimiento indígena y sobre los levantamientos indígenas de 1990 y 1994. Véase, Andrés Guerrero, "El levantamiento indígena de 1994: discurso y representación política (Ecuador) (manuscrito); Jorge León, De Campesinos a Ciudadanos Diferentes, (Quito: CEDIME-ABYA-YALA, 1994); León Zamosc, "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands," Latin American Research Review Vol 29 (3), 1994; Diego Cornejo, ed., Indios, (Quito: ILDIS, 1991); José Almeida, et al., Sismo étnico en el Ecuador. Varias Perspectivas, (Quito: CEDIME-ABYA-YALA, 1993); Diego Cornejo, ed., Los Indios y el Estado-País. Pluriculturalidad y Multiétnicidad en el Ecuador: Contribuciones al Debate, (Quito: ABYA-YALA, 1993).

41 Segøen Zamosc en 1985 el 36,2% de la tierra estaba en manos de grandes propietarios, el 30,3% en poder de medianos propietarios y el 33,5% en poder de pequeños propietarios. "Agrarian Protest," p. 43.

42 Andrés Guerrero, "El levantamiento indígena de 1994: discurso y representación política (Ecuador)," (manuscrito).

43 Citado por Linda Smith Belote y Jim Belote, "Drain from the Bottom: Individual Ethnic Identity Change in Southern Ecuador," Social Forces Vol 63 (1), 1984, p. 33.

de dirigir el programa de educación intercultural bilingüe en las áreas indígenas del país. Además, la Iglesia y Organizaciones No Gubernamentales implementan programas de desarrollo, salud, cooperación tecnológica que a la vez que otorgan recursos a las comunidades indígenas, al interpelarlos como indios generan y consolidan identidades indias.

El retorno a la democracia señala un nuevo tipo de dominación política para los indígenas. Estos por primera vez acceden en grandes grupos al voto y se convierten en ciudadanos. De acuerdo a Rafael Quintero y Erika Silva el electorado nacional se incrementó en un 23,3% y en las provincias con fuerte presencia indígena y campesina en 45%.⁴⁴ Los votos indios cuentan en los juegos electorales y se abren posibilidades para sus luchas por la ciudadanía plena. Los indígenas que han tenido la oportunidad de educarse y que se han politizado como representantes de sus comunidades se van convirtiendo en líderes indígenas.⁴⁵ Los indios a partir de los años setenta se autorepresentan a través de su intelectualidad y de sus organizaciones autónomas de las izquierdas y de las iglesias. Demandan en su vivir cotidiano, y a través de sus organizaciones, la democratización de las relaciones étnicas en el país. Este proceso es entendido como el acceso a recursos económicos que eliminarán el racismo institucional. Se lucha también por la ciudadanía y el reconocimiento de su diferencia e igualdad como indios. Por lo tanto, "los objetos [denigrados] por la ideología racista se reconstituyen en sujetos del cambio social, cultural y político, haciendo activamente su historia, aunque en circunstancias que ellos no escogen."⁴⁶ La pregunta clave es si se está avanzando hacia esta democratización. ¿En qué medida han cambiado las interacciones étnicas cotidianas en la sociedad ecuatoriana de los años noventa? ¿Se están democratizando las relaciones étnico-raciales en el Ecuador?

¿Hacia la Democracia étnico-Racial?

44 Rafael Quintero y Erika Silva, Ecuador: Una Nación en Ciernes, Vol. III., (Quito: FLACSO y ABYA-YALA, 1991), pp. 265-266.

45 Andrés Guerrero, "El levantamiento indígena de 1994," p. 10.

46 Kobena Mercer, "Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics." En Kobena Mercer, Welcome to the Jungle. New Positions in Black Cultural Studies, (New York: Routledge, 1994), pp. 270-271.

A diferencia del pasado, los indígenas de clase media tienen los recursos económicos y el capital cultural para circular en espacios antes restringidos a los blancos y a los mestizos. Los indígenas ingresan a colegios predominantemente mestizos y a las universidades. Tienen el poder necesario para solicitar préstamos bancarios y renegociar sus vínculos económicos con los blancos y los mestizos. Además, cuentan con el dinero para acceder a lugares de diversión antes reservados a los blancos y mestizos.

La presencia de los indígenas de clase media en espacios públicos antes restringidos obliga a blancos y mestizos a reevaluar sus identidades. Estos sectores dominantes sufren una crisis de identidad al ver que sus estereotipos y fantasías racistas sobre el indio oprimido, pobre y sumiso ya no corresponden a la realidad. Las identidades raciales y étnicas de los indios, así como de los blancos y de los mestizos, son cuestionadas, dejan de aparecer como naturales, estables y fijas. Al discutirse la naturalidad de las identidades, se abre la posibilidad de su rearticulación democrática.⁴⁷ La pregunta política interesante es: ¿cómo se articularán estas nuevas identidades que están en crisis? ¿En qué medida los sectores dominantes estarán dispuestos a reevaluar su supuesta superioridad y aceptar a los indios como iguales y diferentes? Existe el peligro de que, al igual que en otros países donde las identidades raciales están en crisis, ésta encuentre expresiones políticas reaccionarias que nieguen la posibilidad de la democratización étnico-racial.⁴⁸

Los indígenas de clase media no sólo obligan a replantear las nociones dominantes de diferencia, igualdad, superioridad e inferioridad. Estos a través de sus organizaciones están demandando cambios profundos en las estructuras socioeconómicas basadas en las desigualdades raciales y étnicas. Las alianzas políticas que logren construir influirán en la resolución de estas demandas que apuntan a una distribución de los beneficios sociales para que se democratizen las estructuras de poder de la sociedad.

47 Conséltese Howard Winant, "Democracy Reenvisioned, Difference Transformed: Comparing Contemporary Racial Politics in the United States and Brazil." En Howard Winant, Racial Conditions.

48 Para el caso británico conséltese, Kobena Mercer, "Welcome to the Jungle." El caso estadounidense es analizado en Michael Omi y Howard Winant, Racial Formation; y en Howard Winant, Racial Conditions.

Sin la democratización de las estructuras sociales racializadas es imposible pensar en una reestructuración real de la sociedad ecuatoriana.

Este estudio se concentra en los cambios que la presencia de los indios de clase media demanda en la vida cotidiana. "Retomando la tradición fenomenológica de Husserl y Schutz [se] invierte el enfoque para plantear la vivencia subjetiva de las condiciones estructurales como una línea de reflexión sobre la sociedad."⁴⁹ Si bien no se analizan las estructuras socioeconómicas que garantizan la dominación étnica, se parte de la premisa que la democratización de estas tiene que ir de la mano con la de las relaciones cotidianas. Además, este libro no se concentra en los actos de acción colectiva. No sólo existe una buena literatura al respecto, sino que es importante estudiar cómo se articulan la dominación y la resistencia en la vida cotidiana.

Capítulo 2

La Letra con Sangre Entra

"Decían que los indios no servíamos para el estudio... Ellos nos decían: ustedes qué hacen, tienen que ir a pastar chivos. Ustedes son de los animales. Al menos, mujeres ¿para qué vienen? Pero, pese a eso, nosotros continuamos el colegio" (Gloria María).

"Mi padre cuando me puso en la escuela me dijo que aprenda, porque los blancos no quieren que aprendan los indios, porque cuando aprendan los indios nos han de quitar la hacienda" (Angel).

Nuestros entrevistados, como la mayoría de personas que viven en condiciones de subordinación étnica/racial, ven a la educación como una herramienta que les permitirá el ascenso social y el conocimiento de los códigos de la cultura dominante.⁵⁰ A diferencia de sus padres que tuvieron sólo acceso a la educación primaria debido a que el Estado recién asume el proceso alfabetizador a partir de 1963, nuestros entrevistados cuyas edades oscilan entre los cuarenta y dos y los veinte y dos años han alcanzado la educación universitaria. Para sus padres el aprendizaje se centró en "manejar los elementos básicos que le[s] permitiera leer y escribir el Español, para apropiarse, conquistar y descubrir un secreto que antes correspondía al dominio de los blancos."⁵¹ Ahora se busca el conocimiento de los códigos de la sociedad blanco-mestiza no sólo para integrarse y poder sobresalir en ella, sino también cómo una manera de resistir a la dominación étnico-racial.

El sistema educativo no brinda únicamente la oportunidad de acceder a los secretos del conocimiento anteriormente vedados y prohibidos. El ingreso a las instituciones educativas predominantemente blanco/mestizas es también el primer contacto de muchos niños y niñas indígenas con las instituciones que garantizan y reproducen las jerarquías raciales y étnicas. Es así como los indios de clase media viven una gran tensión durante su experiencia educativa. Por un lado, el conocimiento es un posible mecanismo de ascenso social. Por otro, el sistema educativo recrea y reproduce las jerarquías raciales de la sociedad ecuatoriana. Pese al discurso estatal que garantiza la posibilidad universal de la educación, las instituciones controladas por los blanco-mestizos discriminan a los indios. Es más, la

50 Para el caso norteamericano conséltese Joe Feagin y Melving Sikes, Living with Racism, pp. 78-134. El caso ecuatoriano es discutido por Galo Ramón, "Ese secreto poder de la escritura," en Diego Cornejo, ed., Indios (Quito: ILDIS, 1991).

51 Galo Ramón, "Ese secreto poder de la escritura," p. 367.

mayoría de educadores reproducen las jerarquías raciales en sus salones de clase. Por lo tanto, el paso por la escuela, el colegio y la universidad son, por lo general, experiencias traumáticas llenas de vejámenes y obstáculos.

Este capítulo narra y analiza las experiencias de los indios de clase media en el sistema educativo. Primero se analizan los martirios y suplicios de los niños y niñas indígenas al ingresar a la escuela. También se estudian las estrategias que usan los estudiantes y sus padres para sobrellevar estas situaciones racistas. La segunda parte afronta las experiencias del racismo en la universidad, las diferentes formas de racismo y las respuestas de los indios de clase media. El capítulo concluye con una reflexión sobre los cambios de las respuestas de los indígenas. Gracias a sus recursos económicos, a la fuerza de las organizaciones indígenas, a la valoración de su identidad de indios y a la lucha por la ciudadanía plena, los indígenas de clase media en la actualidad tienen más recurso para impugnar los actos racistas.

La Escuela y el Colegio

"Yo me acuerdo que me pegaban duro en la escuela... Además nos decían que eramos indios ignorantes, mudos... Nos han tratado como a los animales los profesores" (Carmen).

La primera experiencia traumática de los indígenas con el racismo, por lo general, se da al entrar a la escuela. Fidel, indígena Otavaleño que en la actualidad se desempeña como próspero comerciante, recuerda:

Mi primer día de clases lo hice lleno de alegría. Recuerdo que me habían comprado una ropa fina, una lonchera que estaba a la moda. Yo siempre había querido ser importante como los demás y muy querido por todos.

Y ¿qué pasó ese primer día de clases?

Verás, pasó que llegué a la puerta de la escuela y vi un montón de niños que entraban. Me entró un poco de miedo tanta gente desconocida, pero pensé los hijos de los vecinos que eran mestizos están aquí. Ahora que estoy aquí en la escuela me han de hacer caso, han de jugar conmigo como antes, ahora voy a ser igual que ellos cómo yo también estoy en la escuela. Hasta ese día siempre había pensado que a mi papá le trataban mal era porque no sabía hablar bien el Castellano. Entonces la gente se le burlaba al oírle hablar mal. Entonces yo pensaba que de mí jamás se burlarían y que al estar en una escuela éramos iguales. Pero grande fue mi sorpresa cuando una vez que estuve en el patio, esperaba que toquen la campana para formarnos, cuando traté de acercarme hacia un grupo de niños mestizos que eran mis vecinos pues cuando habíamos sido más pequeños, recuerdo incluso que jugábamos. Pero ese día cuando quise acercarme a mis vecinos, éstos estaban con otros amigos mestizos. Fingieron no conocer, así que yo decididamente les dije: ¡Hola!; y los otros niños mestizos preguntaron a mis vecinos mestizos:

¿le conoces al de chimba? Ve te está diciendo hola un indio verde,⁵² todos se echaron a reír y mis vecinos dijeron frontalmente no, no lo conocemos quien también será, ándate, lárgate de aquí longo sucio o sino le aviso a mi papá. Y como te había dicho, mis papás para ese día me habían comprado ropa fina y sin embargo, me dijeron longo sucio, mi asombro, mi reacción en primer instante fue grande, deseos de llorar y ni siquiera pude preguntar por qué me desconocían, si nos habíamos conocido de siempre. En esos momentos... que me arrepentía haberme ido a la escuela y todas mis ilusiones se me vinieron abajo. Recuerdo que enseguida sonó la campana de formación a clases. No me formé al último. Sin embargo, yo no sabía que a los indígenas les ponían al último sea alto o pequeño. Siempre tenían que ir atrás porque lo importante era que no se mezclaron con los niños mestizos. La profesora que también era mestiza, me cogió bruscamente de la trenza diciéndome: vení acá bruto, fórmate aquí longo rudo y jalándome la trenza me arrastró al final de la fila de los indígenas.

Unos padres de familia vieron lo sucedido, pues estaban la mayoría de los padres de familia en la inauguración del primer día de clases. Así que unos padres de familia mestizos vieron y no dijeron nada, al contrario, me miraron haciendo gestos negativos. Entonces me sentí avergonzado de lo que me había pasado. El resto del día en la escuela me sentí nervioso y desanimado. Ni siquiera quise jugar en el recreo. Todos los niños indígenas creo que instintivamente buscábamos un rincón donde no nos puedan ver, donde no nos puedan lastimar.

La narrativa de Fidel no sólo ilustra las dificultades y la tragedia de un niño al que la realidad del racismo le marca para siempre. Este relato también ayuda a entender cómo funcionan los rituales y los espectáculos del racismo. Las experiencias de Fidel con los profesores y compañeros de estudio blancos y mestizos se repiten en las narrativas de casi todos nuestros entrevistados. Ellos relatan una serie de castigos y suplicios físicos y psicológicos a los que les someten profesores y compañeros. El uso de reglas, varas y hasta ortiga abundan en los relatos. Es más, pese a que la filosofía de los pedagogos fue "la letra con sangre entra" y podemos asumir que tanto indios como blancos y mestizos eran golpeados, los relatos de castigos y suplicios van de la mano con insultos racistas tales como: "longo rudo, longo bruto, longo sucio, a cuidar vacas." ¿Cuáles son los significados de estos despliegues brutales de fuerza? ¿Cómo explicar y tratar de entender este odio tan profundo que profesores, compañeros y padres de familia blancos y mestizos sienten hacia los niños y niñas indígenas?

Los rituales racistas, como todo ritual, cuenta con tres protagonistas: víctimas, verdugos y espectadores.⁵³ Las víctimas de estos espectáculos son niños y niñas que hacen uso de sus derechos

52 Este insulto, al igual que el de "rocoto" que es un pimiento verde, hace referencia a la "mancha mongólica" que adscribe al indio con el color verde. Véase, Hugo Burgos, Relaciones Interétnicas en Riobamba (México: Instituto Indigenista Interamericano, 1977), pp. 292-294.

53 Un excelente trabajo que influencia mi estudio de los rituales racistas es Joe Feagin y Hernán Vera, White Racism (New York: Routledge, 1995).

ciudadanos de acceso a la educación. Los verdugos de estos rituales son los educadores que trabajan en instituciones estatales y privadas. Los espectadores, que en la mayoría de las veces son acólitos de estos actos, son los mestizos compañeros de curso y sus padres de familia.

¿Cuál es la transgresión por la que se castiga a estos niños? Parecería que al ingresar en espacios en los que tienen que convivir con mestizos, los estudiantes indios están implícitamente democratizando las jerarquías espaciales-raciales de castas que los relegan al trabajo manual en el campo. Es más, al entrar a competir y compartir en condiciones de igualdad con mestizos, los indígenas pueden transformar las jerarquías de castas raciales en relaciones democráticas de igualdad donde imperen los méritos y los esfuerzos sobre el status adscrito. Entonces, uno de los objetivos de estos rituales es reconstruir los espacios de la dominación étnica. Estos ceremoniales reconstituyen las jerarquías étnicas por un instante alteradas. Los suplicios a los que son sometidos los niños y niñas indígenas, parafraseando a Foucault, reactivan el poder.⁵⁴ El castigo ritualizado que marca el cuerpo de los niños y niñas indígenas con golpes, injurias raciales y humillaciones públicas representan simbólicamente el poder absoluto de los blanco-mestizos. Estas torturas ritualmente recrean la dominación étnica que considera al indio como un ser inferior no apto para labores intelectuales. Los castigos a estos niños transgresores, es más, reconstituyen la identidad mestiza cuya supuesta superioridad se ve amenazada con la presencia de los indios. Los blancos y los mestizos castigan a quienes potencialmente impugnan las jerarquías de dominación étnica y excluyen a los indios del acceso a sus privilegios y símbolos de status social. Siguiendo la tradición durkheimniana de la Sociología, estos rituales reconstituyen periódicamente a la sociedad étnica y racialmente jerarquizada.

Si bien una primera lectura de estos rituales ilustra cómo ante a la posible democratización de las relaciones étnicas y raciales se recurre a rituales que restablecen los códigos de castas del pasado, ¿por qué tanta crueldad? Si descartamos la hipótesis de que los educadores son sádicos por naturaleza y aceptamos el hecho de que el castigo físico es y ha sido utilizado por familiares y educadores en parte entendemos el uso pedagógico del suplicio. Pero lo que no queda claro es, ¿por qué se ensañan con niños

54 De acuerdo a Foucault el suplicio tiene las siguientes características: 1) produce una cantidad de sufrimiento, 2) marca el cuerpo de las víctimas, 3) es un triunfo resonante del poder. Michael Foucault, *Vigilar y Castigar* (México, Siglo XXI, 1976), pp. 39-40.

indígenas? ¿Cuál es la necesidad de castigar y torturar su cuerpo y alma?

Sólo quienes hayan sido socializados en una colectividad construída a base del colonialismo que ha subordinado institucionalmente a los indios y ha desarrollado una serie de mitos para justificar esta opresión pueden ser tan crueles con los niños. Únicamente si se desconoce la plena humanidad de los niños y niñas indígenas se los puede maltratar de esta manera. Y precisamente son los mitos y prácticas racistas, con las que han sido socializados los blancos y los mestizos ecuatorianos con los que se acostumbran sistemáticamente negar la humanidad de el "Otro." El proceso de deshumanización, de acuerdo a Joel Kovel, implica primero "la formación de una idea de que otro ser humano es menos humano, que es una cosa viviente o aún inanimada; segundo, una acción sobre esta persona para afianzar estas ideas que deshumanizan."⁵⁵ Por lo tanto, los niños y niñas maltratados dejan de existir como tales. Su humanidad y su existencia como individuos no importa. Sus cuerpos son evocaciones y representaciones de el "Otro", de los indios genéricos considerados como seres no humanos, bestias que tienen que ser maltratadas. Se castiga la invasión de el "Otro" torturando los cuerpos de estos niñas y niños. Esta deshumanización de los indios destroza los sentimientos de solidaridad. La hostilidad racial impide la capacidad de sentir que esa experiencia "me podría pasar a mí" y que, por lo tanto, las víctimas de estas acciones son tan humanos como los verdugos.⁵⁶

Tanta crueldad, también, demuestra mucho miedo y odio a sí mismo. Miedo de los verdugos a que sus orígenes sociales puedan estar cercanos a los indios y por tanto una necesidad de demostrar constantemente su diferencia y supuesta superioridad sobre éstos. Pero este odio al indio no es más que una forma de auto-odio. El mestizo reniega de su parte indígena y tiene que constantemente demostrar su "superioridad," aun cuando estos despliegues sólo ilustren la imposibilidad de que los mestizos acepten su humanidad blanca e india. También hay un miedo al ascenso social de los indios, que en el caso de Otavalo es vivido y sentido como un conflicto de poder suma-cero. Estos mestizos piensan que si los indios progresan, los mestizos como grupo pierden y por lo tanto se tiene que impedir el acceso a la

55 Joel Kovel, White Racism (New York: Columbia University Press, 1984), p. 36.

(Subrayado en el original).

56 Feagin y Vera, White Racism, pp. 15-16.

igualdad y a la plena ciudadanía de los indios. Estos mestizos tienen miedo de perder el capital simbólico que les da su "superioridad" racial, pues pese a ser pobres, son, al menos, "mejores" que todos los indígenas. Estos despliegues de brutalidad racista confirmarían las hipótesis sicosociales de que quienes ven amenazado su estatus social tienden a ser los más llenos de prejuicios. El racista fanático tiende a venir de la baja clase media, es el "hombre común que vive de las migajas de la cultura burguesa... No concientiza su odio al amo pues proyecta este odio hacia alguien a quien ve más bajo que él."⁵⁷

Este racismo de clase baja por supuesto que no proviene del vacío, se reproduce y está influenciado por el racismo de las clases altas hacia los indios y hacia los mestizos pobres. El racismo de los blanco-mestizos pobres no sólo reproduce el racismo de las clases altas, también es ambiguo. Por un lado, otorga un capital simbólico a los blanco-mestizos pobres; pero a su vez es una forma de auto-odio constante. El blanco-mestizo pobre está muy próximo al mundo indio y muy lejos de los blancos. En cada acto de odio al indio se odia a sí mismo aún sabiendo que la meta de la blancura es un ideal inalcanzable.

Además, tal vez se manifieste un miedo más profundo: un terror a que la "suciedad" de los indios contagie y manche a estos blancos y mestizos. Joel Kovel anota que todo grupo que ha sido víctima del racismo y relegado a las posiciones más bajas de la sociedad ha sido considerado como sucio y apestoso.⁵⁸ El grupo dominante que se considera superior, por lo tanto, independientemente de la realidad de que cada individuo del grupo considerado como inferior esté limpio o sucio, huelga a rosas o a excremento, considera a las personas de este grupo social como sucios, apestosos e intocables que les pueden contaminar y manchar. Esta idea de contaminación puede manifestarse como en los Estados Unidos en prohibiciones de tocar y sobre todo de tener relaciones sexuales con quienes son considerados de una raza inferior, pues el contacto interracial "mancha" la pureza de la sangre blanca. Pero también en sociedades mestizas donde no existen prohibiciones al contacto sexual interracial, existe el miedo y la vergüenza a todo lo que recuerde orígenes y contactos con este mundo de los indios visto como sucio y apestoso. Por lo tanto, se explicaría porque se trata de reducir al mínimo los contactos y roces con los indígenas pues el olor a indio se les puede pegar y en muchos casos estos racistas fanáticos recién se están

57 Joel Kovel, White Racism, p. 56.

58 Joel Kovel, White Racism, pp. 81-90.

"limpiando" de sus vestigios indígenas.

Los auditorios de estos rituales cumplen en la trama, varios papeles. Los compañeros de clase que toman parte en los suplicios a los niños indígenas se familiarizan, aceptan y reproducen las jerarquías raciales. Aprenden que los indios son "brutos, apuestos, deben cuidar borregos o vacas" y ellos por su condición de mestizos, aunque a veces pobres, siempre serán superiores a los indios. Los padres de familia mestizos que presenciaron los insultos y torturas a Fidel, por ejemplo, se sienten reconfortados y reasegurados de su posición en la sociedad. Pese a que los padres de Fidel, o de cualquier otro indio, tengan más dinero que ellos, en su imaginación siempre serán inferiores.

Fidel continúa su relato sobre sus primeras experiencias en el sistema educativo: Cuando volví a la escuela la profesora me trataba tan mal que nos hacía arrepentir de ser indígenas. No tenía ninguna consideración con nosotros. Nos decía, pasa, pasa hijito al pizarrón, longo manavalí [bueno para nada], no tengo tiempo para vos. Entonces como la profesora no nos demostraba respeto y menos consideración, los niños mestizos que eran bien tratados comprendieron lo malo que era ser indígena o longo como ellos nos llamaban. Así que, igual que la profesora, cuando se dirigían a nosotros nos decían longo y aún cuando estábamos limpios nos gritaban: ¡Longo sucio! Además, cuando pasábamos al pizarrón y si nos equivocábamos en algo la profesora gritaba: ¡A cuidar vacas longo rudo, para eso servís manavalí! Sin embargo, cuando un niño mestizo se equivocaba en algo mucho más simple que nosotros los indígenas, la profesora jamás se expresaba mal ni tampoco les decía groserías. Pero, en cambio, a nosotros nos gritaba e incluso nos pegaba. Tal era el trauma que yo tenía que sólo el pensar que tenía que estudiar, por lo tanto, me provocaba desvelo es decir, no podía dormir.

Es interesante que nuestro entrevistado use el plural para narrar sus experiencias. Debido a que la individualidad de la víctima del racismo no existe para los agresores racistas y que cualquier indio, independientemente de su estatus económico o género, pueda ser víctima del racismo, el racismo es vivido como una experiencia colectiva.⁵⁹

El racismo, como lo ilustra el relato de Fidel, es un hábito al que somos habituados y que habita en nuestro cuerpo.⁶⁰ El discurso de la profesora reproduce los prejuicios cotidianos sobre los indios. Dice que los indios son sucios, rudos, seres sin razón, ni la capacidad humana de aprender. Este discurso racista se da en los salones de clase. Así los niños blancos y mestizos aprenden la "verdad" sobre los indios y los niños indios se "arrepienten" de ser indios. El racismo es un discurso y una práctica social

59 Feagin y Sikes, Living with Racism, p. 16.

60 Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

que se da dentro de instituciones concretas. La escuela enseña el racismo. El cuerpo de los niños indígenas es marcado con el estigma de ser indio en una sociedad que desprecia su cuerpo. Por último, lo interesante es que el racismo de la profesora es casi inconsciente. El racismo es parte constitutiva de su ser y ella reproduce y produce el racismo en sus interacciones cotidianas con los estudiantes.

Los rituales racistas pueden ser subvertidos. El público o la víctima pueden desmoronar y cuestionar estos rituales. A continuación analizaremos las posibles respuestas ante la agresión racista en la escuela y el colegio. Analíticamente se pueden diferenciar las siguientes estrategias de respuesta y resistencia: aceptación pasiva, el uso de la reciprocidad desigual (modelo paternalista de la hacienda) para escapar del maltrato dando regalos para comprar un mejor roce social, y la impugnación (de la víctima, de sus padres o del público) de los actos racistas.

Una primera respuesta es la aceptación pasiva, pues la falta de recursos no permite otras estrategias de resistencia. Esta parece haber sido la suerte de la mayoría de indígenas de bajos recursos económicos durante el reinado de las haciendas y antes de los programas de educación bilingüe intercultural de mediados de los años ochenta. Nuestros entrevistados de más veinte y cinco años por lo general recuerdan experiencias de violencia física en las escuelas de sus comunidades o de pueblos aledaños. Por ejemplo, un dirigente indígena de 41 años que fue un campesino pobre en su niñez en San Francisco de Oyacoto recuerda:

Cuando estaba en la escuela, quizás por equivocación de una letra, eramos maltratados con la regla hasta rompernos la cabeza.

- ¿Qué decían los profesores?

Por qué vienen sucios, por qué no se bañan...

- Ante eso, ¿que respondían Uds.?

Nos aguantábamos lo que nos decía el profesor.

- ¿Se acuerda alguna otra experiencia más dentro de la escuela?

La experiencia que me acuerdo es esa pero en esa época habían dos niños de los mestizos que por casualidad vivían por allí, ellos también nos ostigaban mucho.

- ¿Por qué?

Nos decían que eramos indios, nos remedaban porque en esa época no podíamos hablar bien el Castellano, ellos nos humillaban. Muchas veces nos maltrataban y no podíamos hacer nada, más bien teníamos miedo.

- ¿Qué nomás les hacían estos niños mestizos?

Nos maltrataban, nos perseguían a golpes y puñetes.

- ¿Ustedes no hacían nada?

No porque teníamos miedo.

- ¿Por qué tenían miedo?

No se pero sentíamos, la mayoría corríamos.

¿Cómo explicar este pavor a los mestizos? De acuerdo a Manuel Antonio Garretón

analíticamente se pueden diferenciar dos tipos de miedo: el miedo al cuarto oscuro -a lo desconocido- y el miedo al perro que muerde.⁶¹ El miedo a los blancos y a los mestizos se explica, en parte, por la falta de conocimiento del mundo de estos seres que dicen ser superiores. Por ejemplo, un educador intercultural bilingüe recuerda que su profesor de la escuela le inspiraba horror.

Por lo que era misho [mestizo] creíamos que era sabio, que venía de otro mundo, no sabíamos como crecían, ni conocíamos el destino de ellos, nunca se presentaban, de pronto se ponían al frente y nos ponían las letras como debíamos aprender y si no aprendíamos nos maltrataban.

Este miedo es además producto de la violencia cotidiana y ritual a la que fueron sometidos los indios en las haciendas.⁶² Cuando nuestros entrevistados de origen campesino asistieron a la escuela, la hacienda continuaba siendo la institución social que dominaba el campo ecuatoriano y luego de la disolución del sistema hacendario la memoria de la violencia, de la dominación étnica/racial seguía siendo muy fuerte. Además, el miedo era el resultado de las estrategias que los profesores, padres de familia y compañeros mestizos utilizaron para marcar su superioridad y la inferioridad de los indios. Es así cómo la presencia de los mestizos aterrorizaba a los niños indígenas y a sus padres que, al no tener

61 Manuel Antonio Garretón, "Fear in Military Regimes: An Overview," en Juan Corradi, Patricia Weis Fagen y Manuel Antonio Garretón, eds., Fear at the Edge (Berkeley: University of California Press, 1992) p. 14.

62 Véase el excelente análisis sobre la violencia en la hacienda de Andrés Guerrero, La Semántica de la Dominación (Quito: Libri-Mundi, 1991), pp. 194-212.

recursos para impugnar los vejámenes, tenían que aceptar pasivamente los actos racistas. Esta resignación pasiva fue principalmente una estrategia defensiva ya que la falta de recursos no permitían acciones contestatarias más directas.

Aparte de recrear las jerarquías étnicas, de atemorizar y de aterrorizar a los niños, la escuela trataba de destruir todo vestigio de la cultura indígena. Un entrevistado recuerda:
Por otro lado, era prohibido hablar el idioma Quichua. Si es que hablabamos nos decían que eramos ignorantes, que debíamos botar, que no servía, aquí deben aprender a hablar el idioma Castellano. Igual la vestimenta que nos poníamos nos rechazaban, yo me iba con pantalón y alpargatas así había crecido, por el hecho de que estábamos con alpargatas nos decían que los pies estaban sucios, nos ortigaban, nos fregaban con piedra. Eso mismo es una humillación. Muchas veces nos encontraban hablando en Quichua. Gritando venía el profesor, nos ponía un palo en la boca para que no hablemos, y así una serie de cosas.

Este relato ilustra la manera como la educación en las comunidades indígenas, más que impartir conocimientos, era vista como una estrategia colonial para "civilizar" y transformar en mestizos a los indios. La aculturización se practica a través de los castigos físicos y de las prohibiciones a todo lo que recuerde al mundo indígena. La solución al "problema indio" es vista como su aculturización y transformación en mestizos a través del "lavado" y de la erradicación de su cultura. Por eso, el profesor friega con piedra a los niños y les ortiga para erradicarles su cultura, costumbres e identidad india.

El miedo paralizante y la impotencia de padres y niños ante el terror a los blancos y a los mestizos omnipotentes contrasta con las estrategias de los indios de clase media. Estos, como veremos a continuación, no sólo tienen acceso a escuelas y colegios predominantemente mestizos, sino que también tienen los recursos económicos para negociar un mejor trato con sus profesores mestizos. Esta negociación se basa en la reciprocidad desigual que imperaba en las haciendas y que los indios trasladan a otros ámbitos de su vida cotidiana. Los indios, que no son considerados como ciudadanos y cuyos derechos se pisotean constantemente, tienen que recurrir al uso de regalos para negociar un mejor trato de los profesores mestizos. Estos intercambios son "plataformas de entendimiento" a través de las cuales los sectores dominantes y subordinados aceptan y negocian los términos de la dominación.⁶³

Fidel cuenta que su padre,
un día me dijo, hijo báñese, cámbiese de ropa y yo le pregunté ¿para qué? El me respondió: es que tengo una buena idea. Así que sin más preguntas hice lo que mi papá me dijo y cuando ya estaba bien arreglado, me hizo subir al carro. Yo pensaba dentro de mí ¿a donde me llevará?
Cuando de pronto me dió tanto miedo porque mi papá se estacionó frente a la casa de la profesora

que era mía. Yo le dije a mi papá: ¿papá para que vamos acá? Y él me contestó: hijo la profesora nunca más te pegará. Ahí supe que mi papá sabía todo lo que me pasaba en la escuela, pues a pesar de que iba con un chibolo en la cabeza o con la oreja sangrando por un rasguño, yo siempre había dicho que me había caído nunca dije que la profesora me había pegado. Nunca dije que nos pegaba con tremendo puntero o reglazos siempre dije que me caí o simplemente: ¡Ay me he rasgado! no me he dado cuenta, mi papá se quedaba callado, triste apretaba los labios y no decía nada. Ese día supe que mi papá sabía todo lo que me había pasado y si me estaba diciendo en ese momento, que la profesora no me pegaría nunca más pensé que iba a reclamarle a la profesora y por lo tanto, ella me haría perder el año o me castigaría más. Así que traté de seguir ocultando la verdad y le dije a mi papá pero la señorita profesora nunca, nunca me ha pegado, no piense así papi. Pero mi papá me miró de una forma tan especial que no pude seguir negando y lo único que hice fue quedarme callado y esperar a ver lo que pasaba.

Por momentos rezaba, rogaba para que la profesora no estuviera en la casa. Cuando mi papá golpeó la puerta de la casa de mi profesora, mi corazón me latía fuertemente. De pronto se abrió la puerta y salió la hija de la maestra y dijo despectivamente ¿que quieren? Entonces, mi papá preguntó por la maestra. Entonces, ya le voy a avisar si es que quiere recibirles y gritó: ¡Amamá te están buscando unos longos, unos guangudos son! La maestra salió y al mirarnos dijo: ¿qué querís? ¿a qué venís? Entonces mi papá respondió, señorita profesora venimos a hablar con usted y ella siguió muy agresiva diciendo, yo no tengo nada que hablar con vos rosca, atrevido. Seguramente la profesora pensó que mi papá le iba a reclamar porque le dijo: tu hijo es tan travieso que anda como tonto cayéndose de cabeza, tienes que decirle que esté quieto en clase. Entonces mi papá dijo, así ha de ser señorita pero es otro asuntito que quiero hablar con usted. Pero que quieres, decí no más, decía la profesora con tono muy despreciativo. Así que como la profesora no nos dejara pasar adentro de su casa para tratar el asunto, mi papá le dijo, señorita yo sólo quería regalarle un regalito por el día del maestro y quería decirle que si no le gusta, usted puede venir a mi almacén, que usted si conoce, para que cambie por alguna otra cosa que a usted le guste, no importa el precio. Yo quiero hacerle este regalo porque usted es la profesora de mi hijo. Diciendo esto, me puso en frente de ella pero como estaba muy nervioso bajé la mirada. Entonces ella se turbó un poco y dijo, ah hijito no era de que te molestes, vení al zaguán, no vale que la gente vea que estás haciéndome regalos y siguió diciendo, así que este es tu hijito? Si dijo mi padre, ella contestó, poco rudo es y mi padre contestó así creo, por eso vengo a pedirle de favor que le ayude, no que le haga pasar el año sin saber nada, yo creo que no es mucha molestia, que le ayude enseñándole todo lo que él tiene que aprender, que le ayude con voluntad, con cariño. Entonces la profesora respondió: si yo les tengo cariño a todos, ¿no es cierto? y me miró. Yo tenía mis ojos hacia abajo y dije, si, si nos tiene cariño y mi papi dijo, claro señorita yo se, sólo que al decirle eso es como que le estuviera recomendando a mi hijito para que le enseñe todo lo que pueda. Al decirle esto la profesora dijo, bueno ya entiendo y dándole unas palmaditas en la espalda a mi papá le dijo, tranquilo hijo, tranquilo, andate nomás, pero no dirás a nadie que me sabes hacer regalos y mi papá dijo, claro que no. Al momento en que mi papá se subía al carro, la profesora le preguntó, tuyo será ese carrito, si, le contestó mi papá. ¡Ah! dijo con asombro y se despidió. Yo me sentía algo confundido y al mirarle la cara a mi papá, pude ver como un sudor cubría toda la cara, y al mismo tiempo con satisfacción y melancolía me dijo: ¡Ojalá nunca te vuelva a pegar!

Esta interacción entre el padre de familia pudiente y la profesora mestiza ilustra el carácter de las relaciones interétnicas durante el reinado de las haciendas. Este diálogo debe haber ocurrido en Otavalo a finales de los años sesenta. En esa época la hacienda tradicional, aunque debilitada y en transición, seguía siendo la institución social dominante en el campo serrano. La interacción del indio rico con la

mestiza de clase media baja, pero de alto status, reproduce el tipo de interacciones entre el hacendado con "sus" indígenas. El uso del lenguaje con el que no sólo se insulta a los visitantes tratándoles de "longos, guangudos, roscas," sino también el uso del vos frente al respetuoso usted que usa el padre de Fidel y la imitación del hablado indio con frase como "a que venís" crea una situación de superioridad-inferioridad en el trato. Además, el padre de Fidel recrea las mismas interacciones indio-patrón, de la hacienda, en otros espacios sociales.⁶⁴ El indio haciendo uso del modelo paternalista de la hacienda pide y suplica un favor. La mestiza, como el patrón, interroga al indio para crear un compromiso en el que, a cambio de regalos, no castigará ni humillará al niño. Es importante recalcar que el indígena acepta el paternalismo y lo usa de manera estratégica para mejorar sus interacciones con los opresores.

La profesora se comporta de dos maneras con los indígenas. En un primer momento demuestra agresividad, desprecio y hostilidad. Luego de reconocer que está frente a un indio adinerado, que además tiene auto, es relativamente amable. Pide a los visitantes que entren al zaguán, no a la sala, y cambia su trato del insulto al paternalista "hijo" que es el término utilizado por los patrones para dirigirse a sus indios.⁶⁵ Es importante anotar que al dirigirse de hijo a un adulto, que además tiene un mejor status económico, la profesora infantiliza al indio. Este no es sólo visto y tratado como un ser inferior, también es despojado de su virilidad. No es un hombre, no es un señor, es un niño, un ser asexual, que como tal no representa ningún peligro para la profesora. Además, al infantilizar al indio, como lo anota Andrés Guerrero el indio es transformado en "'hombre niño,' un ser estático, que jamás alcanzará una etapa de madurez... y, tampoco, de plenos derechos ciudadanos."⁶⁶

Los costos de esta humillación ritual se dejan ver en el rostro del padre de Fidel completamente cubierto de sudor y lleno de satisfacción y melancolía. Podemos asumir que el sentimiento de satisfacción proviene de saber que sus esfuerzos económicos librarán a su hijo de los castigos corporales

64 Véase el análisis de la reciprocidad en la hacienda de Andrés Guerrero en La Semántica de la Dominación, pp. 175-194.

65 Andrés Guerrero, La Semántica de la Dominación, p. 203.

66 Andrés Guerrero, "Una Imagen Ventrilocua: El Discurso Liberal de la 'Desgraciada Raza Indígena' a finales del Siglo XIX." En Blanca Muratorio, ed., Imágenes e Imagineros, (Quito: FLACSO, 1994), p. 211.

y de melancolía, al saber que pese a tener dinero tuvo que rebajarse y aparentar humildad y resignación frente a la profesora.

Fidel continua su relato,

Al día siguiente que fui a clases, la profesora se había transformado totalmente, claro que me seguía tratando de vos, hijito, pero ya no me pegaba, ya no me insultaba de gana, pero me pude dar cuenta que ese cambio era sólo conningo porque a los otros niños indígenas les seguía maltratando igual y algo que me llamó la atención fue que me preguntó si yo tenía dinero. En ese tiempo tener cinco reales era bastante para la colación, así que yo le indiqué un sucre y me dijo anda a comprar caramelos y regresa. Eso fue en recreo, así que cuando volví con muchos caramelos donde la profesora, ella estaba con muchos niños mestizos y les dijo, cojan los caramelos que este longo les regala, jugarán con él no! Y los niños me quedaron viendo sorprendidos. Yo volví a sentirme avergonzado, era como pagarles para que me dejaran jugar con ellos.

Esta plataforma de entendimiento basada en la reciprocidad desigual con la que se negocian las relaciones interétnicas es exitosa para Fidel. Logra comprar el respeto de su profesora y escapar a las torturas físicas. Además, su categoría de indio rico le abre un espacio de tolerancia, más no de amistad, con sus compañeros mestizos. El dinero le permite a Fidel acceder a privilegios que le son negados por su raza. Clase y etnia son constantemente negociados y le abren espacios a nuestro entrevistado.

Los rituales racistas para ser exitosos en recrear las jerarquías étnico-raciales, como se anotó anteriormente, deben contar con la aprobación del público. Si el público participa como acólito el ritual es exitoso. También hay la posibilidad de que el público de estos rituales se niegue a participar y subvierta el acto. A raíz del levantamiento indígena de 1990, que simboliza la culminación de un proceso histórico más largo de cambio en las relaciones interétnicas, hay cada vez más una oposición de los indígenas y de algunos blancos y mestizos a que continúen estas humillaciones. Pese a que las antiguas actitudes racistas, producto de la matriz colonial y de la hacienda, todavía perduran, se observan nuevas estrategias para enfrentar al racismo. Por ejemplo, en la ceremonia de graduación de bachiler en

Cayambe de Edwin, parte del público se niega a aceptar las viejas formas de discriminación racial.

Fue un halago salir del colegio y salir como el mejor egresado y ahí fue también una de las últimas discriminaciones que recibí. Primero, me nombran como el mejor egresado del colegio y como siempre dan una medalla al mejor egresado tuve la oportunidad de pasar adelante a la tribuna, de que me ciñan la medalla de oro que siempre dan y es cuando, salen gritando unos jóvenes en los graderíos: a ese indio no le den. En toda esa multitud que estaban en el coliseo de Cayambe, porque él no se merece, y han estado justo a lado de unos primos y de mi hermano. Te cuento que se arma un relajo mi hermano y mis primos defendiéndome, se comienzan a pelear entre ellos. Ahí fue como que me dieron un balde de agua fría al momento que escuche eso y es cuando también me tocaba hablar y agradecer a nombre de todos los estudiantes que egresábamos en esa ocasión alrededor de unas doscientas gentes. Te cuento que de esa frase que me dijeron en los graderíos me ayudaron mucho a tomar conciencia. Primero en el discurso que pude dar, tomé

en cuenta mucho eso, dije que muchas de las personas lamentablemente a pesar de haber cursado en una escuela o en un colegio y de haber, tal vez, llegado a la universidad son más ignorantes que el mismo indio les dije, porqué a nosotros no nos dan una oportunidad, le dije también que me sentía orgulloso de ser del campo, de ser indio.

Recibir una medalla es para mí un halago y esto es lo que me ayudará a seguir adelante y lo que es más me ayudará a ser yo mismo y muchas gracias por hacerme caer en cuenta de que soy indio. Pero indio con orgullo y con capacidad y estuve a punto de llorar, pero no fue así al contrario recibí del resto del público que se encontraba ahí los aplausos y lo que es más de mi madre y de mi padre que de alguna manera me ayudaron en ese momento. Imagínate en el momento más alegre que te hagan sentir mal.

La reacción de familiares, amigos y de algunos asistentes a este acto ayudan a que los gritos de indio se transformen de insulto en símbolo de orgullo étnico. Este episodio ilustra la importancia del público que de acólitos se transforman en críticos del racismo. Al impugnar el comportamiento de estos muchachos racistas, los asistentes ayudaron a nuestro entrevistado a tomar orgullo de su identidad y a seguir superándose. En la actualidad Edwin es estudiante en la Universidad.

Desafortunadamente, la mayoría de blancos y mestizos no impugnan los actos racistas. El relato de una próspera comerciante ilustra como en Otavalo, debido a la fuerza económica de los indígenas, a sus organizaciones y al orgullo étnico, los indígenas cuentan con más recursos para resistir el racismo: Mi hijo llegó de la escuela y me dijo, mamá vaya a hablar con la profesora porque dicen que nos van a cortar el pelo que para el desfile tenemos que ponernos una chaqueta y zapatos y que también lo principal es que nos corte el pelo. Y le pregunté a mi hijo: ¿y qué dices vos? Con toda su inocencia me dijo: yo no quiero cortarme el pelo. Me fui a hablar con la profesora y le dije: señorita vengo a saber si será cierto que le ha dicho a mi hijo que hay que cortarse la trenza para el desfile. Entonces me dijo: verás hijita todos los niños tienen que estar uniformados y no ha de valer que unos estén bien cortados el pelo y otros estén con el pelo largo, cabezones.

- ¿Qué hiciste ante esta respuesta de la profesora?

Yo le dije: muy bien sabe que nosotros somos indígenas, no podemos cortarnos el pelo. Entonces la profesora dijo: verás hijita ese no es mi problema pues, si tu guagua no viene el día del desfile sin el guango aquí va a estar el peluquero y yo le he de rapar bien. Ahí si ha ser un verdadero hombre, porque andan con su chimba larga como que fueran mujer. Ni se puede saber bien si son hombres o mujeres. Ya sabes, córtale por tu propia voluntad el guango, ya es hora de que sean civilizados. Yo tenía tantas iras. Nosotros si somos civilizados y nuestra civilización dice que nuestros varones tienen que tener trenza. Entonces la profesora me dijo: hay hijita, vos también, ya es hora de que se modernicen. Créeme que es mejor que le cortes a tu guagua el guango. Diciendo esto se alejó como para cortar la conversación. Me dijo, mañana hay reunión a las tres de la tarde si quieres vendrás. Así que diciendo esto se alejó. Yo sinceramente me quedé preocupada.

- Realmente hablaron de este problema de los niños indígenas que querían cortarles el pelo en la escuela, hablaron de eso en la reunión?

Si, aunque fue difícil tomar el tema.

- ¿Por qué?

Porque en esa reunión de padres de familia, la mayoría eran gente mestiza y habíamos pocas familias indígenas como seis, o sea que éramos menos. Así que entre ellos los mestizos más hablaban de la ropa de los niños, del refrigerio, del baile, del carnaval. En fin, hablaban de todo pero menos de los niños indígenas a los que les querían cortar el pelo. Así que yo fui definitivamente a darme cuenta de que nadie hablaría, tomé la palabra. Yo dije, tenemos aquí algunas madres de familia un problema y es que a nuestros hijos para el desfile, los profesores están diciendo que les van a cortar el pelo.

Cuando terminé de hablar surgieron murmullos, unas risas, en fin se hizo una gran bulla. Así que unos dijeron casi gritando ¿Qué más quieres que les hagamos gente! Otros decían ¿Ya es hora de que se corten el guango! Es decir, que mi preocupación la llevaron a cháchara, la reunión se acabó. Todos los padres de familia mestizos comenzaron a salir diciendo esta longa está loca. Se fueron dejándome con la palabra en la boca. Así que cómo me dieron la espalda y ante esa reacción, me quedé callada y preocupada.

Esta confrontación sobre un símbolo de identidad, la trenza de los hombres y niños Otavaleños, ilustra los cambios y continuidades en las relaciones interétnicas en el Ecuador actual. Las profesoras y la directora de la escuela continúan interactuando con los indígenas con los cánones del racismo directo y vulgar producto de la matriz colonial. Se sienten con el derecho de insultar, gritar y no respetar los derechos de las madres de familia indígenas. También el lenguaje que usa la profesora en su trato con Maruja ("hijita") busca recrear los antiguos cánones de interacciones jerárquico-raciales de la hacienda que infantilizan a los indígenas.

Los padres de familia mestizos tampoco han cambiado. Ante la preocupación y el reclamo de la minoría india se burlan de éstos, les insultan de "longa loca" y articulan, al igual que el personal docente de la escuela, el discurso dominante de la sociedad blanco-mestiza sobre los indios. Este discurso usa las oposiciones binarias de civilización versus barbarie; modernización versus atraso; gente versus animales, para negar el valor y la humanidad de los indios, reafirmar la supuesta superioridad de la cultura blanco-mestiza e indicar a los indios la futilidad de mantener su cultura presentando a la suya como el punto inevitable de llegada de la evolución histórica. Es interesante que los blancos y los mestizos de Otavalo se aferren al racismo como una defensa de sus privilegios de casta ante la fuerza económica de los indígenas sin darse cuenta de que su odio al indio no es más que un odio a sí mismos, una negación de su ser mestizo que es, en parte, indígena.

Las madres de familia de esta escuela recurrieron a las organizaciones indígenas locales para resistir y afirmar sus derechos ciudadanos de ser diferentes. Maruja relata:

Hicimos una comisión para ir a hablar en la organización indígena.... Nosotros les comunicamos lo que estaba sucediendo, además les indicamos que en la escuela ni siquiera nos querían tomar en cuenta que nos decían, que dejemos nomás cortar el pelo a los guaguas. Así que los dirigentes indígenas dijeron... que hagamos una comisión para hablar directamente con el Director Provincial de Educación. Hicimos una comisión de padres de familia acompañados por un dirigente indígena provincial.

- ¿Tuvieron algún problema para hablar con el Director Provincial de Educación?

Afortunadamente las elecciones eran próximas. Así que los candidatos tenían que estar muy corteses. Así que el Director nos recibió nomás. Nosotros expusimos el problema de la escuela, que a nuestros hijos querían cortarles el pelo. Parecía, sinceramente, que el Director se horrorizó de este problema, así que envió un comunicado a la escuela indicando que no podía cortar el pelo a los niños indígenas porque eramos la raíz cultural de la nación... Fuimos llevando el comunicado que nos dio el Director de Educación a la escuela. Entregamos este documento a la Directora y ella se puso muy molesta y dijo bruscamente: cuando una trata de ayudarles para que salgan del atraso estos longos quieren vivir como salvajes. Yo le contesté que no debía tratarnos así, que todos deberíamos ser iguales. La Directora dijo, si vas a seguir haciendo problema mejor será que busques otra escuela... Leyendo el documento del señor Director dijeron que no les cortarían el pelo el día del desfile, todas las madres indígenas estuvimos felices de ver a nuestros hijos íntegros con su trenza. Así fue como logramos que no les cortaran el pelo a nuestros hijos.

Es interesante que el Director Provincial de Educación de Imbabura, el otro personaje mestizo de este relato, tenga una actitud diferente ante los indios. Este funcionario estatal no sólo recibe atentamente a la comisión de madres de familia y a los representantes de la organización indígena, sino que también accede a sus pedidos, redacta una carta en la que ordena que no se corte la trenza a los niños, y, a diferencia de los otros mestizos, dice que los indios son, nada menos que, "la raíz cultural de la nación." La actitud del funcionario estatal es explicada por Maruja, con mucha sagacidad, como una maniobra política en busca de votos indios. Pero la actitud de este político y funcionario estatal también es un indicador de la fuerza y legitimidad de las organizaciones indígenas de Otavalo. Estas se han convertido en interlocutores con el Estado y tienen la fuerza para conseguir resultados concretos.

Tal vez, el cambio más interesante que se observa en este conflicto es la actitud de Maruja y de otras indígenas ante el personal de la escuela. A diferencia del padre de Fidel que tuvo que recurrir a la reciprocidad desigual del paternalismo de la hacienda para que mejore el trato a su hijo, ahora se exigen derechos de ciudadanía. Cuando estos derechos son negados se recurre a la organización con otras madres de familia y se usan los contactos con la organización indígena. La lucha por los derechos de estos indígenas como ciudadanos va de la mano de una valoración y afirmación de su identidad. No se aceptan las oposiciones binarias del discurso mestizo que los relega a una condición de inferioridad. Ahora se valora la particularidad de la "civilización" indígena.

La Universidad

"La Politécnica [es] para gente muy inteligente y obviamente ahí no pueden entrar indios, los indios no tienen mucha capacidad para pensar" (Palabras de un profesor de colegio a Luis Alberto).

Idealmente la Universidad debería ser un espacio donde el racismo no pueda manifestarse. Las reivindicaciones que llevaron a la democratización de la enseñanza superior, los slogans de que la Universidad es del pueblo y, en fin, la ideología progresista de muchos estudiantes y profesores llevaría a pensar que los indios que lograron superar los obstáculos institucionales e interpersonales para llegar a la Universidad no tengan que vivir de nuevo las dolorosas experiencias de su niñez y adolescencia. Es más, se podría asumir que sus compañeros de estudio rechazarán las actitudes racistas de algunos profesores y compañeros, subvertiendo la normalidad de las interacciones en las que se recrean las jerarquías étnico/raciales. Pero, a su vez los estudiantes indios que ingresaron a la Universidad en los años setenta y principios de los ochenta fueron pioneros. Estos estudiantes abrieron espacios que, anteriormente, les estaban restringidos, por lo que no asombra que hayan sido víctimas de la agresión de blancos y mestizos que reaccionaron defendiendo su exclusividad de ser los únicos que tengan acceso a estos "templos del saber."

Fidel recuerda su estatus de pionero, literalmente era el único estudiante indígena en la Escuela de Derecho de la Universidad Central a finales de los años setenta. En su primer año, tuvo la siguiente experiencia con uno de sus profesores:

Comenzó a preguntar sobre lo que habíamos visto la clase anterior, me preguntó a mí. Como te dije, siempre trataba de estudiar lo más que podía para no quedar mal. Respondí a todas las preguntas, pero parece que esto no le gustó al profesor, porque frontalmente me dijo, crees que porque me contestaste las simples respuestas has ganado el año. No, te equivocas y ¿sabes por qué? Porque el indio se hizo para el trabajo en la hacienda. ¿Qué haces viniendo acá? ¿Qué quieres ser renegado? Cuidado conmigo, no quiero verte más en clases. Regresa no más a tu llacta, aquí la Universidad es para blancos.

La reacción del profesor al tener un indio en su clase no puede ser más reveladora de como los racistas ven el acceso a ciertos espacios como privilegios de castas. El lugar de los indios es el trabajo manual en el campo. Su condición de indios les prohíbe el acceso a la Universidad, pues es un espacio para los blancos. Fidel en lugar de regresar a su "llacta," que en este caso es un próspero almacén de artesanías en Otavalo, decide seguir estudiando.

Al día siguiente mis compañeros dijeron, dirigiéndose a mí, ¿vas a entrar a clases? Yo dije sí,

pero ¿que te dirá el profesor? Así que entré temeroso y me senté al fondo y no pude ocultarme porque cuando tomó la lista me identificó. Se levantó y vino directamente hacia mi y me gritó: ¡Fuera! Me paré y le dije, no, porque no he hecho nada malo. Además, ¡la Universidad es del pueblo! Entonces el profesor me dijo, tienes razón hijito, la Universidad es para el pueblo no para el indio. Acaso no sabías que el indio no es pueblo. El indio es una herramienta de hacienda, dijo. Diciendo esto, gritó: ¡Fuera! Entonces le dije, disculpe doctor usted de aquí no me saca o me saca sólo a la fuerza. Entonces el doctor se puso rojo de iras y me preguntó ¿cómo te llamas? Yo le dije mi nombre. Entonces respondió estás perdido el año, salvo que te cortes la chimba y te hagas gente como nosotros... Perderé el año le contesté. Entonces el doctor me dijo, lárgate largo rebelde, no soporto largos alzados. Entonces como se me ocurrió esa terrible mentira y le dije, está bien, me iré, le anticipo que el día lunes todos los indígenas de Otavalo vendrán a reclamar, pues yo soy dirigente de casi todas las comunidades indígenas de Imbabura. Cueste lo que me cueste, traeré a mi gente a que reclame esto que usted me esta haciendo. Entonces el profesor riéndose me dijo, esto te ha de costar miles y miles de sucres. Ante esto, quizás con un poco de prepotencia, le dije: ¡Yo soy millonario sería bueno que vaya a conocer Otavalo y pregunte por mi familia! No me importa gastarme dinero, le juro que traeré a toda mi gente diciéndo esto, hice un ademán para salir. Entonces el profesor me dijo, quédate, quédate no quiero pelear con indios locos ya es suficiente contigo, no quiero tener problemas con más indios y todavía más sucios que vos. No entendía porque ese odio tan grande a los indios, después supe o tuve conocimiento que el doctor era hijo del capataz de la hacienda de los Gangotena en Riobamba. Este capataz padre del profesor de la Universidad era hijo de padres indígenas de Chimborazo, entonces comprendí que lo que él trataba, era de esconder al máximo su identidad.

La tenacidad de Fidel al continuar sus estudios universitarios pese a que este profesor le agreda, insulte y amenace con frustrar su carrera académica es admirable. Ante los insultos del profesor de que un indio no puede ni debe estar en la Universidad, Fidel responde: "la Universidad es del pueblo." Esta frase que recoge la ideología por democratizar la enseñanza, del movimiento estudiantil de finales de los setenta, permite que el profesor replique articulando su definición de pueblo. Para el profesor los indios, que son "herramienta de hacienda," no son parte del pueblo. Para ser del pueblo deben dejar de ser indios y en sus palabras civilizarse es "cortarse la chimba" y "hacerse gente como nosotros." Sólo al dejar de ser indios adquirirán su verdadera humanidad que les permitirá ser parte del "pueblo" ecuatoriano.

La mentira/amenaza de Fidel de transformar este acto racista en evento político obliga al profesor a permitirle continuar en su clase. Cómo Fidel lo anota sólo la organización puede frenar estos actos racistas. Pero cuando no hay otros indios en la Universidad, la única solución fue la amenaza/mentira de la acción colectiva. Es importante constatar que los compañeros de clase de Fidel son acólitos de este ritual racista. Su silencio, el no denunciar a este profesor ante las autoridades y organizaciones estudiantiles, legitima las acciones racistas del profesor. Finalmente, Fidel articula una explicación sico-sociológica sobre el racismo de su profesor. El tener sangre indígena, explican, según Fidel, el odio a sí mismo de este profesor racista.

Además de tener dificultades con profesores y compañeros, los indígenas tienen que bregar con la hostilidad del personal administrativo de la Universidad. Por ejemplo, una estudiante de Antropología de la Universidad Católica relata la siguiente experiencia con una bibliotecaria de la Universidad Central en Quito.

Una vez me fui a la Biblioteca de la Universidad Central a consultar. Estuve revisando algunos libros y de pronto se asomó una señora bibliotecaria. Me dijo, oye sácate el sombrero, aquí no estas en el campo, se trata de una oficina, no estás en el mercado.

La bibliotecaria asume que esta estudiante indígena no debe estar en la biblioteca y que si desea permanecer tiene que aceptar los "buenos modales" de la sociedad blanco/mestiza. Esto es, sacarse el sombrero. El reclamo de la bibliotecaria y sus insultos a la estudiante: "no estás en el campo, no estás en el mercado" ilustran el profundo resentimiento de los blancos y de los mestizos ante la presencia de los indios en sus espacios. Resentimiento que, como lo anotamos anteriormente, no sólo busca demarcar étnicamente el acceso a espacios, sino que también responde al odio de su parte indígena.

En la actualidad, como anteriormente he señalado, están cambiando las relaciones raciales. Además del racismo vulgar y directo de viejo cuño que todavía perdura, un nuevo racismo empieza a manifestarse. Este racismo no es el de los insultos y los golpes. Es más sutil. Se basa en la manera en la que los blancos y mestizos miran a los indios, los gestos que hacen y como los tratan. Por ejemplo, Luis Alberto, para quien las palabras de su profesor, citadas al inicio de esta sección, de que la Politécnica no era para indios se transformó en un reto, ilustra cómo se manifiesta y vive este nuevo racismo.

Si he sentido [racismo] es en la Universidad Católica cuando antes iba a la Universidad a un curso de reflexión. Me topaba con unas muchachas todas muy simpáticas y todas blanquísimas. Ellas cuando veían que entraba tenían una actitud especial para mí. Especial en diferentes términos por un lado un poco despectivas, nunca fueron muy hirientes y las otras en cambio eran muy tranquilas me daban bastante importancia. Yo creo que las dos actitudes expresan lo mismo pero de diferente manera. Las dos sentían que yo era diferente y que de alguna manera tenían que tratarme de forma especial.

Luis Alberto diferencia dos manifestaciones de este nuevo racismo que ya no es el del insulto y el de los golpes. El poder económico de los indígenas y la fuerza de sus organizaciones van proscribiendo las manifestaciones brutales de opresión racial. El nuevo racismo se basa en actitudes condescendientes, en gestos y miradas que son despectivas más no de agresiva vulgaridad. Este racismo de nuevo cuño, que se puede llamar el racismo de la educada frialdad, ilustra como los blancos y mestizos retienen su sentido de superioridad étnico-racial. Estos mantienen su distancia física de los indios. Tratan de minimizar los

contactos pues todavía sienten una repugnancia ante el "Otro." Pero a diferencia de la agresión y de la vulgaridad de viejo cuño ahora se trata con educada frialdad y cortesía al indio. Ya no se le insulta, pero todavía se le ve como un ser inferior cuya presencia puede ensuciar al blanco y al mestizo. Por eso hay que reducir al máximo las interrelaciones con el "Otro" y cuando se tiene contactos hay que mantener una cortés distancia.⁶⁷

La otra manifestación del racismo de nuevo cuño es la que denominaremos "progresista", y que se manifiesta de dar demasiada atención al indio, para redimirse de la culpa de haber vivido en una sociedad racista, esta actitud sobrevalora, da demasiada importancia, a lo indio. Estos blancos y mestizos se han transformado de racistas vulgares en "Indian lovers." Aman todo lo indígena. Pero este amor, esta idealización y sobredimensión de lo indio, no deja de tener connotaciones racistas. Pues como lo anota nuestro entrevistado, el indio es todavía visto como un ser especial y diferente a la norma blanco-mestizo y que, por lo tanto, merece un trato particular. En este caso no es el de la educada frialdad sino el de la idealizada adoración.

Conclusiones

Este capítulo ha analizado las experiencias de indios de clase media en el sistema educativo. Se han documentado los obstáculos que los mestizos y los blancos crean constantemente para impedir el acceso de los indígenas a la educación. El hecho de que pese a los obstáculos estructurales y de la vida cotidiana haya surgido una clase media indígena es en sí un indicador de la tenacidad y del valor de este grupo social, que ha logrado sobrevivir a los vejámenes y frustraciones. Este capítulo ha ilustrado el cómo los indígenas sobrepasaron los límites impuestos y han terminado sus estudios.

Este capítulo también ha demostrado cómo el racismo tiene costos materiales y morales que resultan en una gran disipación y desperdicio de energía social.⁶⁸ A diferencia de concepciones

67 Este análisis está parcialmente inspirado en el trabajo de Joel Kovel, White Racism, pp. 60-61.

68 Feagin y Vera en el libro White Racism introducen la noción de que el racismo es un desperdicio social.

reduccionistas del poder como conflicto suma-cero el racismo ilustra como toda la sociedad desgasta innecesariamente energías que podrían ser usadas para fines que beneficien a la colectividad. Por ejemplo, muchos talentos son sacrificados en los rituales racistas y muchos posibles profesionales y técnicos ven frustradas sus aspiraciones de completar exitosamente sus estudios. Debido a que el racismo ecuatoriano es una forma de auto-odio en la que los mestizos y blancos reniegan de una parte de su ser, éstos no sólo que dilapan energía obsesionándose en cómo diferenciarse y agredir al indio "Otro," sino que también incurren en grandes costos síquicos y emocionales al odiarse a sí mismos y al no aceptar su plena humanidad.

Este capítulo también ha demostrado los diferentes mecanismos de discriminación y las diferentes respuestas ante ella. Si bien todavía perdura y perdurará el racismo de viejo cuño estas formas de opresión brutales son cada vez más difíciles de mantener. La lucha por la ciudadanía y por los derechos de los indígenas, la fuerza de sus organizaciones que están en capacidad de dialogar con el Estado hacen que este racismo brutal sea impugnado.

Muchos estudiosos del racismo han demostrado su calidad proteica, su capacidad para adaptarse a nuevas situaciones. El racismo en el Ecuador parece estar entrando en una nueva etapa. Junto a los mecanismos racistas institucionales y a la brutalidad de la discriminación de antaño aparecen nuevas formas de racismo. Tal vez la menos desarrollada, pero importante en los espacios universitarios, es la de sobrevalorar todo lo indio. Esta es la actitud de quienes tratan de expiar sus culpas transformándose en "Indian lovers." La manifestación más común del nuevo racismo es la de quienes sienten repugnancia de lo indio pero, en lugar del insulto y la violencia, recurren al trato frío y en sus roces no aceptan la igualdad y la humanidad de los indios dirigiéndose a estos como seres especiales de los cuales deben guardar distancia.

Por último, los indígenas impugnan el racismo con demandas de acceso a la ciudadanía. De acuerdo a Charles Tilly la ciudadanía se define por "los derechos y obligaciones mutuas entre agentes estatales y categorías de personas definidas exclusivamente por su pertenencia legal al Estado."⁶⁹ La lucha por los derechos ciudadanos va de la mano con la construcción del Estado de derecho y el

69 Charles Tilly, *Democracy is a Lake*. The Working Paper Series, N 185. Center for Studies of Social Change. (New York: New School for Social Research, 1994), p. 5.

fortalecimiento de instituciones liberales democráticas. En el Ecuador, al igual que en otros países latinoamericanos, la ciudadanía no ha sido la principal mediación entre el Estado y la sociedad civil.⁷⁰ La ciudadanía no sólo es débil, sino que también se han privilegiado los derechos sociales y políticos ante los derechos civiles.⁷¹ Lo importante de las luchas indígenas, tanto de las organizaciones nacionales, como de los conflictos locales como el del colegio de Otavalo que analizamos, ilustran cómo se demanda la plena ciudadanía incorporando sus dimensiones civil, política y social. Estas luchas van junto a la revaloración de las identidades.

70 Consœltese, Carlos de la Torre "Populism and Democracy: Political Discourses and Cultures in Contemporary Ecuador," Latin American Perspectives (en prensa, enero, 1997).

71 Véase José Sánchez-Parga, Lo Pœblico y la Ciudadanía en la Construcción de la Democracia. (Quito: CAAP, 1995).

Capítulo 3

Racismo y Vida Cotidiana

Este capítulo estudia las experiencias microsociológicas o interpersonales de discriminación racial en la vida cotidiana de los indios de clase media. Se analizan los mecanismos de discriminación racial que usan los blancos y los mestizos, así como las respuestas y las formas de resistencia de los indígenas. Se entiende a la discriminación racial como las acciones directas-vulgares, disimuladas y/o sutiles por medio de las cuales personas blancas y mestizas, consciente o semi-conscientemente, excluyen, restringen o hacen daño a los indígenas.⁷² Siguiendo el trabajo de Feagin y Sikes Living with Racism, se diferencian las siguientes dimensiones de la discriminación: 1) el lugar; 2) los actos discriminatorios; 3) el impacto en las víctimas; 4) y las diferentes respuestas ante la discriminación.⁷³

1) Los actos discriminatorios se desarrollan en un continuo espacial que va desde los lugares protegidos en los que no hay discriminación, hasta los espacios desprotegidos en los que los indios son objetos de la discriminación racial.

2) Estas acciones se dan dentro de un continuo que incluye cuatro dimensiones. a) Evitar, por ejemplo, el vendedor que no da la mano al indio, la persona que se levanta del bus para no sentarse junto a un indio. b) Exclusión y rechazo cuando, por ejemplo, se les niega servicio a los indios en restaurantes, bancos, oficinas públicas, o cuando no se les alquila una casa o departamento. c) Ataques verbales y, por último, d) ataques físicos.

3) El vivir en una sociedad racista tiene un gran costo en sus víctimas que siempre deben estar alerta ante posibles ataques o formas más sutiles de discriminación. De manera similar a las mujeres que tienen que vivir tomando una serie de precauciones para no exponerse a posibles asaltos sexuales, los

72 Este capítulo está basado en los siguientes trabajos sobre la discriminación racial: Philomena Essed, Understanding Everyday Racism; Joe Feagin y Clarice Feagin, Discrimination American Style; Joe R. Feagin y Melvin P. Sikes, Living with Racism. The Black Middle-Class Experience; Joe Feagin, "The Continuing Significance of Race: Antiblack Discrimination in Public Places."

73 Joe Feagin y Melvin Sikes, Living with Racism, p. 18-26.

indios tienen que vivir siempre alerta ante posibles experiencias racistas. Es necesario conocer cómo estas circunstancias vitales condicionan a sus víctimas y los costos psicológicos de vivir en una sociedad hostil que les obliga a estar alerta frente a posibles ataques y/o miradas hostiles.

4) Las respuestas ante los actos discriminatorios varían desde la deferencia, el escapar de la situación del posible conflicto, y, por último, el impugnar los actos discriminatorios. El estudio de estas respuestas es muy importante para evaluar en qué medida el país vive dentro de un nuevo orden racial. Es indudable que en la actualidad los mecanismos más directos de segregación racial como la hacienda tradicional y la exclusión a los analfabetos del voto que creó una dictadura étnico-racial han cambiado. La pregunta clave es conocer cómo se estructura la dominación racial en la vida cotidiana del Ecuador de hoy.

La Discriminación del Pasado

"El racismo en el Ecuador está institucionalizado a tal nivel que horrorizará a personas oprimidas de otros lugares."⁷⁴

Estas palabras resumen las conclusiones del grupo de antropólogos norteamericanos que dirigidos por Joseph Casagrande estudiaron las relaciones étnicas en la sierra ecuatoriana a finales de los años sesenta. Estas investigaciones, así como las de los estudiosos del Instituto Indigenista Interamericano, Hugo Burgos y Gladys Villavicencio,⁷⁵ demostraron que los indígenas tenían que recurrir al trato

74 Joseph Casagrande, "Strategies for Survival: The Indians of Highland Ecuador." En Norman E. Whitten Jr., (ed.), Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador (Urbana: University of Illinois Press, 1981), p. 261.

75 Hugo Burgos, Relaciones Interétnicas en Riobamba, (México: Instituto Indigenista Interamericano, 1977); Gladys Villavicencio, Relaciones Interétnicas en Otavalo, (México: Instituto Indigenista Interamericano, 1973).

deferencial en sus roces con los blancos y los mestizos.⁷⁶ Los indios eran obligados a volverse invisibles. Tenían que bajar la mirada, aparentar humildad, ignorancia o estupidez en sus relaciones con los blancos y los mestizos. Estos controlaban su mirada y al quitarles la capacidad de ver o reconocer la realidad los convertían en objetos. Es así que en sus interacciones con los mestizos y los blancos los indios pretendían actuar como zombies, robots, máquinas que trabajaban sin ningún tipo de subjetividad. "Mirar directamente era una afirmación de subjetividad, de igualdad. La seguridad residía en pretender ser invisibles."⁷⁷

Los indígenas, como la mayoría de seres humanos que vive en condiciones de opresión brutal, manteniendo un doble lenguaje.⁷⁸ Ante los representantes de la cultura dominante actuaban sin subjetividad, como máquinas. Pero, en sus espacios autónomos crearon una serie de discursos, bromas e historias que cuestionaban y resistían la dominación.⁷⁹

A partir de los años setenta y ochenta y, sobre todo, luego del levantamiento de 1990 los indígenas demandan la democratización étnica del Ecuador. A través de sus organizaciones están cuestionando la identidad del país como nación mestiza que los excluye. Afirman su subjetividad rechazando las imágenes y las representaciones construidas por los representantes de la cultura dominante. Por vez primera controlan el poder de su mirada. También reivindican derechos de la ciudadanía para terminar con la marginalización de los indios. Por lo tanto, es importante estudiar en qué

76 Por supuesto que existían variaciones regionales y los Otavaleños y los Saraguros tenían más recursos para mejorar sus relaciones estratégicas con los miembros de la cultura dominante. El caso Otavaleño fue estudiado por Gladys Villavicencio, Relaciones Interétnicas en Otavalo. El caso de Saraguro fue estudiado por Linda Belote y Jim Belote, "Drain from the Bottom; Individual Ethnic Identity in Southern Ecuador," Social Forces Vol 63: 1, septiembre, 1984.

77 bell hooks, "Representations of Whiteness in the Black Imagination." En bell hooks, Black Looks (Boston: South End Press, 1992), p. 168.

78 James C. Scott, Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts (New Haven: Yale University Press, 1990).

79 Consœltese, Blanca Muratorio, The Life and Times of Grandfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon, (New Brunswick: Rutgers University Press, 1991).

medida han cambiado las interacciones étnicas cotidianas en la sociedad ecuatoriana de los años noventa. ¿Se están democratizando las relaciones étnico-raciales en el Ecuador?

Viajando a los Espacios Públicos

bell hooks teoriza que para los miembros de grupos racialmente dominados el viaje o la movilización desde sus lugares protegidos de residencia hacia espacios controlados por los blancos están llenos de terror. A diferencia de las experiencias de las clases medias para quienes viajar es una aventura que los lleva a experimentar lo exótico, para las minorías raciales "viajar significa enfrentar la fuerza terrorífica de la supremacía blanca."⁸⁰ Estos nunca están seguros de cuando serán víctimas de la agresión de los blancos. Siempre están expuestos a ser vejados sin que importe su estatus socioeconómico. Su condición de minorías raciales y étnicas los convierte en posibles objetos de ataques verbales y/o físicos o de miradas de odio que les recuerdan su posición subordinada en la sociedad.

Los relatos de nuestros entrevistados al salir de sus comunidades a la escuela, al trabajo, al pueblo o a la ciudad recuentan este enfrentamiento con el terror blanco-mestizo. En palabras de un entrevistado: "miedo, miedo sentimos todos." El miedo se acentúa "en la calle [pues] estamos expuestos a cualquier ataque, estamos indefensos."

Pese a que en el Ecuador no existieron ni existen leyes que obliguen a los indios a acupar los asientos posteriores de los buses, muchos lo hacen. "Cuando yo tomaba un bus siempre tenía que irme atrás porque me sentía más tranquilo. Sinceramente pensaba que los asientos de adelante son para los blancos o los superiores, siempre me iba para atrás." Estos comentarios ilustran cómo el uso de los espacios públicos reproducen las jerarquías raciales. Los indios como seres inferiores deben ir atrás, no estorbar y ceder su espacio a sus "superiores." No hacen falta leyes, pues la costumbre y las sanciones informales constantemente indican a los indios cual debe ser su lugar subordinado en la sociedad. El racismo ecuatoriano no necesita leyes que segreguen a los indios del uso de los espacios públicos. Los sectores dominantes y subordinados han aprendido, han sido socializados y se han habituado en las

80 bell hooks, "Representations of Whiteness in the Black Imagination." En bell hooks, Black Looks (Boston: South End Press, 1992), p. 174.

jerarquías étnicas del uso de los espacios públicos. En sus relaciones cotidianas, tanto los sectores dominantes como los subordinados, recrean estos patrones de dominación.

En los buses, más que en otros lugares públicos, debido a la cercanía física en que se viaja, los indios están constantemente expuestos a los insultos. Un estudiante universitario de la Provincia de Cotopaxi narra, "dicen indio pasa para atrás, no te quedes parado, pareces tonto, da paso y así cosas que hieren a la integridad del ser humano." Los blancos y los mestizos evitan cualquier contacto con los indios pues les aterra que se les pegue el "mal olor" y la "pestilencia" de los indios. "Cuando subes al bus la gente te huele si apestas o si estás oloroso a perfume, pero a veces también cuando salgo recién bañado no quieren ni apegarse, ni que les rose con el pantalón."

Los indígenas de clase media, cada vez más, no aceptan los malos tratos. A nivel individual cuestionan e impugnan a los agresores racistas. Un estudiante universitario de la Provincia de Cotopaxi manifiesta, "cuando tengo la ocasión siempre discuto con las personas que ofenden de esta manera a nuestros compañeros, a nuestros hermanos, y creo que las condiciones, de a poco, van a ir cambiando." Otro ejemplo de confrontación verbal es la impugnación del paternalismo que infantiliza al indio. Un estudiante de Antropología reflexiona: "dicen sube nomás hijito, anda para atrás y a veces le digo cuál hijito, acaso soy su hijo."

Nuestro entrevistado interpreta su confrontación como la afirmación de sus derechos de ciudadanía que exigen la igualdad de todos los ecuatorianos. En sus palabras, uno como indio hay que demostrar la dignidad de uno que es libre en un país democrático en donde hablan de igualdad y no sólo debe haber privilegio para los mestizos sino también privilegio y mejores condiciones para los indios. Digamos en un bus debo sentarme, no porque es un indio pase atrás, siga nomás, empuje... Esto de alguna manera significa que los indios estamos tomando presencia en algunas cuestiones.

Las respuestas indígenas ante la falta de un buen servicio de transporte público son también colectivas.

En la presente fecha, algunos compañeros indígenas tienen su propio medio de transporte en cada comunidad. En cada lugar más recóndito de nuestro país hay un medio de transporte, un bus. Cuando hay que salir a la feria, ellos son los encargados de transportar y de esta manera se va dando un mejor trato al indígena, al campesino y se ve la desesperación en cambio del otro que ve afectado su medio de subsistencia, por eso digo yo que las condiciones están cambiando.

El mestizo viendo afectado su modo de vida, viendo que los pasajeros ya no suben a su unidad de transporte, han optado por tratar de una manera más culta, delicada. A lo mejor sea por la necesidad o por el interés de que vuelvan a utilizar las unidades pero para que eso suceda el pueblo indígena está exigiendo un mejor trato, una mejor forma de transporte, exige mayor

comodidad y mayor respeto, sobre todo.

Al transitar por espacios públicos los indios de clase media no sólo tienen que frecuentemente negociar su igualdad con los blancos y los mestizos que los discriminan. No sólo deben estar siempre alertas ante posibles ataques en los que se pretende recrear los jerarquías sociales racistas. También tienen que perseverantemente preguntarse a sí mismo si vale la pena o no responder ante las agresiones o simplemente ignorarlas. Por lo tanto, los indios constantemente gastan energía psicológica y emocional. Los mestizos y los blancos tienen el privilegio de no ser vejados por sus características ascritas, mientras que los indios tienen que negociar tenazmente su posición en la sociedad.

Los indios de clase media también son víctimas de los estereotipos, producto de la herencia colonial de la sociedad de castas, que los relegan a las ocupaciones más bajas de la sociedad. Un entrevistado que está terminando su licenciatura en Antropología reflexiona "date cuenta hasta ahora me ven en la calle y creen que soy albañil, pero no despreciando este oficio, sino esta es la categoría que me dan, ese es el sitio o el status que deben ocupar los indios." Su cuerpo de indio evoca no sólo a un ser humano diferente de la norma, también lo ascribe en el imaginario colectivo blanco-mestizo a la casta que desempeña las ocupaciones más humildes.

Una estudiante indígena de la Provincia del Cañar que paseaba por Quito con una amiga cuenta: nos fuimos por el Camal. Igual todos nos quedaban viendo. Un señor se asoma y dice, disculpe por un acaso están buscando trabajo. Trabajo de que tipo le decimos. De empleada doméstica... Disculpe señor pero, ¿por qué nos considera un objeto de trabajo? ¿Es que nosotros no somos capaces de estudiar o tener otro tipo de trabajo? Pero yo he visto que personas como ustedes sólo vienen en busca de trabajo. Mi amiga reaccionó y dijo, señor para que sepa yo trabajo en una oficina y estudio en la [Universidad] Central, estoy en segundo año de Administración y simplemente estamos haciendo compras.

Los comentarios del blanco-mestizo a estas estudiantes reproduce los estereotipos de que las indias que transitan por la ciudad necesariamente son empleadas domésticas. Las estudiantes indígenas profundamente molestas por la asociación de su etnicidad con las ocupaciones más bajas de la sociedad que los relega a "objetos de trabajo" aprovechan la oportunidad para educarlo sobre la existencia de una clase media india.

Interacciones en Espacios Públicos

El surgimiento de una clase media indígena en las últimas décadas, cómo lo ilustran los ejemplos anteriores, rompe la asociación del cuerpo del indio con la pobreza y la marginalidad del campesino. Los indios de clase media tienen los recursos económicos para acceder a espacios que anteriormente les estaban vedados por su pobreza y por su condición de indios. Los indios de clase media son pioneros. Por primera vez se incorporan a restaurantes, centros comerciales y lugares de vivienda que habían sido exclusivos para blancos y mestizos.

Esta presencia de los indígenas como grupo étnico cuestiona las imágenes que tienen de ellos los grupos dominantes. El cuerpo del indio ya no necesariamente significa campesino pobre y marginado, obrero de la construcción o empleada doméstica. Ahora hay profesionales indígenas, comerciantes y agricultores relativamente prósperos. Howard Winant teoriza que

el acceso a espacios de poder de una minoría racial anteriormente sujeta a mecanismos de exclusión y discriminación intensos provocarán una 'crisis de identidad' del grupo anteriormente considerado como absolutamente superior.⁸¹

Los miembros del grupo dominante, por lo tanto tendrán que revalorar sus mitos y creencias sobre los indios. También serán obligados a renegociar su trato cotidiano con los indios de clase media. A continuación se analiza las reacciones de blancos y mestizos ante la presencia de indios en sus espacios cuando compran un automóvil, van a un restaurante lujoso y buscan vivienda en un barrio de clase media. Me fui a una concesionaria de autos a comprar un carro. Entré sin problemas porque justo en ese momento no había nadie en la puerta y pasé hasta el lugar donde estaban en exhibición los carros. Así que, el primer agente vendedor que me vio ahí adentro corrió apresurado donde mí. Claro que no era para atenderme, sino para mandarme sacando de ahí. Me dijo, rosca carajo, que haces ahí, quien te ha dado permiso para que entres, lárgate. Yo le quedé mirando pero este mestizo histérico gritó, llamen a seguridad para que le manden pateando a este longo. Bueno, me quedé más desconcertado y en el mismo momento se acercaba otro mestizo que también había sido agente vendedor de esa concesionaria. Cuando el otro se disponía a empujarme, yo le dije al mestizo que se me acercaba, yo solo quiero comprar un carro y saqué un fajo de billetes. Entonces el primer agente vendedor que me había agredido, trataba de disimular su asombro y su ira y se marchó, balbuceando groserías pues había perdido una buena comisión. El otro agente, al darse cuenta que compraría el auto, me atendió, sin agresiones, pero sin ninguna amabilidad tampoco.

Esta historia ilustra que los mestizos consideran a los indios indigentes sin recursos económicos

81 Howard Winant, "Racial Formation and Hegemony: Global and Local Developments." En Howard Winant, Racial Conditions. Politics, Theory, Comparisons, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), p. 124.

para comprar un automóvil. La reacción del vendedor es la exclusión y el rechazo. Insulta y amenaza al indio, pues asume que por su condición de indio no tiene nada que hacer en este almacén blanco-mestizo. El racismo delimita los espacios. Cuando un miembro del grupo considerado como inferior ingresa en un espacio de los opresores raciales, éstos reaccionan con incredulidad o con violencia. La respuesta del indígena ante la agresión racista no es salir del establecimiento y llevar su negocio a otro lugar. Decide quedarse y enseña un fajo de billetes. El dinero funciona como un equivalente general que, por un momento al menos, borra las diferencias étnicas. Pero pese a que con dinero se accede a cualquier mercancía, este relato ilustra las dificultades y los vejámenes a los que se somete a los indios que usan sus derechos de consumidores en una sociedad capitalista racista.

Te voy a contar lo que un día me pasó en un restaurante [de Ibarra, narra el mismo entrevistado]. Verás como te dije el único indígena de mi grupo dizque de amigos era yo. Así que el único que gastaba en nuestras diversiones igual era yo, pues era la única manera que aceptarían mi compañía. Así que un día, casi como todos, les invite a comer y mis amigos conocían un lugar que era caro... Una vez que llegábamos, como siempre mis amigos se adelantaban discretamente tratando de dejarme al último. Así no vería nadie que andaban conmigo, que era un indio. Yo estaba acostumbrado a estas actitudes que tenían mis amigos mestizos, así que no me cogió de nuevo. Pero lo que me sorprendió y me dejó quieto fue el hecho de que un camarero que estaba en la puerta para hacer pasar a la gente y como yo me quedé al último mis amigos ya estaban adentro pero que sucede cuando yo trataba de pasar, el camarero bruscamente me dijo, disculpe no se admiten indios en este lugar. Me quedé parado y dije si yo vine con ellos y les invité a un grupo de amigos mestizos que están adentro. Pero éstos dijeron que nada pasaba y por el contrario se adelantaron más, como si no se dieran cuenta de lo que sucedía, pese a que ellos habían observado semejante barbaridad, no dijeron nada, de manera que el camarero insistió diciendo, por favor retírese que en este local no se admiten indígenas.

El status de clase media de nuestro entrevistado le abre espacios de amistad con mestizos. El dinero funciona como un equivalente general que le permite comprar el "privilegio" de contar con la compañía de mestizos. Este grupo de jóvenes va a un restaurante caro y de moda. Los mestizos se adelantan pues les avergüenza tener un amigo indio y el indio es detenido en la puerta. El camarero con su frase de exclusión tipo "apartheid, no se admiten indios" nos recuerda el tipo de discriminación racial que prevaleció en el Sur de los Estados Unidos antes del Movimiento de los Derechos Civiles o en Sudáfrica hasta hace poco. Sorprende que en el Ecuador que se vanagloria del mestizaje y del bajo nivel de discriminación racial se den estos mecanismos de exclusión y rechazo. Pero, más relevante es que el grupo de amigos mestizos sean acólitos de esta humillación racial, al pretender desconocer a su amigo y avalizar este acto.

En ese momento, llegaba el administrador y dijo, busquen al dueño del automóvil que está en frente y pídele de favor que estacione mejor. Claro ellos jamás se imaginaron que ese automóvil

del año era mío, así que dije no tienen que buscar porque soy yo. De manera que el administrador me quedó viendo y me dijo, ¿de verdad es tuyo el carro? Yo le dije claro pero parece que me tengo que ir porque no me dejan entrar y por lo tanto no habrá quien pague la comida de mis amigos que ya están adentro. Al escuchar esto el administrador me dijo, está bien que pase, hoy haremos una excepción e instintivamente me llevó a una mesa alejada que no estaba muy a la vista y sonriendo me dijo, usted comprenderá es que puede ser que los otros clientes se resientan y nos reclamen. En ese momento quise reaccionar y discutir y preguntar por qué tienen siempre que humillarnos pero; al igual que siempre, enrojecí y no dije nada. Simplemente acepté. El administrador pidió a mis amigos que se reunieran en mi mesa, ya que era yo quien invitaba y mis amigos no protestaron, era como si comprendieran que estaban de acuerdo, que había que esconderse y avergonzarse si se era amigo de un indio.

El dinero permite el ingreso del indio de clase media a un lugar vedado a los indios. Pero como no se quiere ofender a los comensales con la presencia de un indio que contamina "la pureza y la buena reputación" del local, se les asigna una mesa apartada. De manera que el dinero no logra erradicar totalmente los prejuicios y fantasías racistas que ven al indio como un ser sucio. Si bien se le atiende, se le aparta de los comensales blancos y mestizos. Compartir la comida significa ser parte de una misma familia, implica hermandad e igualdad. Por lo tanto, se debe apartar al indio de la familia de comensales blancos y mestizos. El indio es visto como un "Otro" que no pertenece a la familia ecuatoriana. Es más, no es sólo un ser diferente, su presencia también evoca fantasías de suciedad que pueden contaminar la comida.

Nuestro entrevistado luego de negociar su ingreso al restaurante, acepta la humillación. Si bien piensa que debe protestar o irse, decide quedarse e invitar a sus amigos a almorzar. Es interesante que cuando analiza la humillación racista a la que es sometido, nuestro entrevistado habla en plural. Dice: "por qué tienen siempre que humillarnos." Al hablar en plural nuestro entrevistado señala que el racismo no es únicamente un acto ejercido en contra de un individuo. La discriminación racial contra el indio es un ataque a todos los indios, pues los agresores desconocen la individualidad de nuestro entrevistado. Este representa al indio genérico, al producto de las fantasías racistas de los blancos y mestizo, al que se le debe excluir y rechazar.

Cuando al fin estuvimos juntos nadie dijo nada, era evidente que todos estábamos tensos. Luego se acercó una de las meseras a coger nuestro pedido. A cada uno de los mestizos les preguntó que se iban a servir y cuando supuse que me preguntaría a mí, se dirigió al mestizo mayor de todos y le preguntó: ¿qué comerá él? Entonces mi amigo me preguntó ¿qué vas a comer? Yo le dije lo que comería a mi amigo y él le dijo a la mesera. De manera que a mí ni siquiera me dirigió la palabra. Luego de este hecho sucedió que la mesera sirvió a todos menos a mí. A pesar de que cortesmente cada momento que podía le solicitaba de favor que me pasara lo que había pedido, pero era como si se resistiera a pasar lo que había pedido, pues ni siquiera tomaba atención a mis palabras, a mis pedidos. Así que le dije a mi amigo mestizo, ve dame pidiendo. Así que él le dijo

sírvale a él, ni siquiera dijo sírvale al amigo, sino simplemente a él. Ahí fue recién cuando me sirvieron. Era la comida más cara la que nos servíamos, pero creo que a ninguno de nosotros nos cayó bien por toda la tensión que pasamos. Sentía claramente como todos nos sentíamos mal. El momento en que la mesera pasó la cuenta, pasó al mayor de los mestizos, pero éste me pasó a mí. Y cuando saqué todo el efectivo que tenía como para decir yo soy el que paga todo, la mesera se sorprendió y me quedó mirando fijamente. Entonces le deje una buena propina, ella se vió obligada a coger, se sintió humillada y al mismo tiempo me sentía bien y me sentía mal.

Para la mesera blanco-mestiza el indio es invisible. Atender a un indio en un restaurante rompe sus esquemas mentales que ven al indio como objeto de trabajo, como campesino pobre, que no debe estar en un lugar lujoso. Su resistencia ante la presencia del indio es tal que no le dirige la palabra, no le atiende y se dirige a él a través de terceros. Para ella el indio es una cosa, un objeto que carece de la capacidad humana de la comunicación. Cuando el indio paga la cuenta y deja una buena propina subvierte los códigos racistas. Su capacidad económica no sólo destroza la imagen de indio pobre, también obliga a la mesera a ocupar un lugar subordinado en la escala social. Ella es la sirvienta de un indio adinerado. Por último, nuestro entrevistado se siente satisfecho de haber transgredido los códigos racistas, pero también triste, agotado y con malestar estomacal luego de digerir esta humillación ritual.

Los relatos de nuestros entrevistados están llenos de ilustraciones de las dificultades que tienen de arrendar vivienda en barrios de clase media. El siguiente relato de un estudiante universitario de la Provincia de Cotopaxi en Quito ilustra las dificultades y analiza las motivaciones de los mestizos al excluir y rechazar a los indios.

Cuando fui a averiguar un cuarto de arriendo en un sector céntrico de aquí de Quito, no fui aceptado por una señora. Al ver mis rasgos de indígenas dijo que no, la pieza ya había sido arrendada. Posteriormente me enteré que en ningún momento esa pieza había sido arrendada, sino que la señora no tuvo la voluntad de rentarme. Pienso que en la cabeza de mucha gente está de que el indio es sucio, desaseado, es un ser que denigra a la sociedad. Compartir o rentar una habitación a un indígena como que el vecindario, las amistades de ellos le ven con cierto recelo como que les hacen chistes, les comparan, ve ahí está tu pariente, tu primo y esas son las situaciones por las que los dueños de casa en las ciudades tienen este recelo de rentar.

Nuestro entrevistado analiza los prejuicios que motivan el rechazo y la exclusión de los indígenas. La mayoría de blancos y mestizos ven al indio como un ser que contaminará sus espacios. Pero además, se ilustra la vergüenza colectiva de los blancos y de los mestizos a ser relacionados con los indios. Tienen pavor que la presencia de un indio en su vivienda evoque asociaciones con un pasado indígena. El que los vecinos crean que el arrendatario indígena es un pariente les llevará a una pérdida de estatus social.

Pidiendo un Prestamo Bancario

Los relatos de este capítulo ilustran la presencia de una clase media indígena. Pese a que el material empírico de esta investigación no permite analizar y describir cómo surge este grupo social, si podemos ilustrar como se negocia el acceso al capital para ampliar un negocio. La fuerza de los indígenas Otavaleños llevaría a pensar que éstos no tienen problemas en sus interacciones con las instituciones financieras de esa ciudad. Si el capital es ciego a las diferencias, los indios no deberían enfrentar obstáculos en sus negocios bancarios, pues significan buenos réditos para estas instituciones. Pero en los bancos y en otras instituciones financieras trabajan personas socializadas con los cánones racistas de la sociedad ecuatoriana. Es de suponer que éstos en sus interacciones con los indios no actúen únicamente como representantes del capital, sino que sus actos también estén motivados por sus prejuicios y fantasías raciales. A continuación analizo las experiencias de una comerciante y pequeña industrial Otavaleña al solicitar préstamos a un banco en Otavalo.

Cuando llegó la fecha indicada fui a solicitar mi préstamo ya que era urgente para aumentar mi taller y por lo tanto para la producción necesitaba más máquinas de tejer, de coser, demalladoras, en fin quería agrandar el negocio. Ese día del préstamo madrugué a primera hora.

Afortunadamente estaba sola en el banco al momento de hacer la solicitud de préstamo. Estaba contenta porque parecía que me iba a desocupar temprano. Tenía sólo que presentar los papeles en la ventanilla, cuando entraron bastantes mestizos unos altos, gordos, bien enternados, entonces la señorita que recogía las solicitudes les pedía los papeles primero a ellos. Entonces yo le dije señorita yo estuve primero, pero ni siquiera me regresó a ver, ella era muy amable, sonriente con esas otras personas mestizas y como eran algunos mestizos que estaban haciendo los papeles atendía a todos menos a mí. Así que decidí esperar pero ya fue el colmo, cuando a las personas mestizas que venían después de mí les atendía bien. Así que, nuevamente le dije a la señorita que por favor me atienda aquí estoy desde temprano. Espera, espera, ya te ha de tocar el turno, tienes que aprender a esperar, diciendo esto siguió atendiendo a las otras personas.

Yo sabía que tenía que ser resistente y paciente y pensé con razón el tío Lema cuando venía al banco se demoraba tanto y venía de mal genio. Después de haber esperado casi más de una hora volví a decir señorita por favor atiéndame y esta señorita se enojó y me dijo, acaso que porque tienes plata vas a mandarme a mí, atrevida, así son estos indios alzados, piensan que por la plata que tienen son más que nosotros, yo he de saber cuando es tu turno, yo he de saber cuando te atiende y me dijo que me retirara y le dio paso a la gente. Me dio iras porque yo comprendí que con esas palabras me estaba diciendo que no era gente yo no era una persona.

- ¿Qué hiciste en esos momentos?

Yo esperé un poco hasta que me pase las iras. Subí donde el señor gerente avisarle lo que estaba pasando y él me dijo, espérate no más con paciencia no vez que los mestizos tienen más plata que vos. Vos crees nomás que por ese pite préstamo que haces eres importante, Ámanavalí! Eso siempre nos decían los mestizos para decirnos en nuestro idioma que no valíamos, que no servíamos para nada. Era común y corriente que los mestizos en Otavalo aprendieran palabras

insultantes en quichua.

Los empleados de esta institución financiera recrean en sus interacciones con nuestra entrevistada las jerarquías raciales existentes. Se desconocen los derechos de esta mujer que llegó primero. Su cuerpo de india la vuelve invisible ante los mestizos que no esperan, ni desean, que una india pida un préstamo bancario. Cuando nuestra entrevistada educadamente reclama sus derechos, los blanco-mestizos dan rienda suelta a su odio racial. Estos le insultan en castellano y quichua como buena para nada, mal educada, como persona que carece de cultura, aun cuando en realidad, son ellos los que no respetan sus derechos.

Estos insultos le indican que, pese a tener dinero, sigue siendo inferior a los mestizos, que tiene que aceptar su posición de ciudadana de segunda clase y aprender a esperar. Ante la posibilidad de que una india tenga un mejor estatus económico que los empleados del banco, estos reafirman su posición de superioridad con ataques verbales y excluyendo a la indígena de los servicios bancarios. Parecería que las contradicciones entre clase y raza intensifican el racismo. Los empleados bancarios resienten el poder económico de los indígenas Otavaleños y usan el capital simbólico de su "superioridad" racial para tratar de sentirse superiores a los "indios con plata."

Luego de esperar por más de un mes y de sufrir vejámenes cada vez que iba al banco consiguió su préstamo. Nuestra entrevistada también utilizó una estrategia antigua para acceder a los "favores" de los blanco-mestizos. Ya que estos ignoran sus derechos de acceder a préstamos bancarios en términos de igualdad, ella recreó las relaciones paternalistas de reciprocidad desigual de la hacienda para negociar un mejor trato.

Antes de ir con los papeles, iba a la casa del gerente o de la señorita de la caja... Entonces golpié la puerta y la señorita me dijo, vos que quieres aquí, porque estás aquí, yo no trato con longas, con alzadas. Yo le dije, señorita para que no me insulte, señorita sólo vine a dejar porque mi familia, mi mami viven en el campo, tenía pollos, tenía gallinas. Pensé, bueno llevaré unas dos gallinitas para que me atienda mejor y no me trate mal, no me haga esperar mucho tiempo en el banco. Entonces le dije que sólo eso venía a dejarle, para que me atienda el préstamo que iba a hacer y ella no me vió con mala cara, cogió y me fui. El señor gerente como no me trataba tan mal como la señorita, me dijo que quieres hijita como él me conocía porque yo trabajaba donde el tío Lema, me conocía mejor yo le dije que venía a hacer el préstamo y le di así mismo dos gallinitas. Ya no me trataba tan mal. Claro que por un préstamo me hacía esperar tres meses, entonces ya no era como antes, no insultarme pero me trataba un poco mejor.

Nuestra entrevistada usa los mecanismos de reciprocidad desigual de la hacienda para mejorar sus interacciones con los blancos y los mestizos que trabajan en el banco. Ya que sus derechos ciudadanos no

cuentan, recurre a los intercambios simbólicos desiguales de regalar gallinas a cambio del respeto de los empleados de la institución de crédito. Esta acción reafirma la superioridad de los blanco-mestizos que sólo luego de recibir las súplicas de la india acceden a brindarle sus servicios. Los costos para nuestra entrevistada que tienen que negociar su status con los desplantes de los blanco-mestizos son inmensos. La necesidad de ir al banco se transforma en una tortura simbólica que le recuerda su lugar de segunda clase en la sociedad pese a sus recursos económicos. Además, la deferencia ritual del modelo hacienda y no de sus derechos ciudadanos le ayudan a mejorar sus roces con los empleados de la entidad.

Conclusiones

Este capítulo ha ilustrado y analizado los mecanismos de exclusión racial en el Ecuador actual. Pese a que las instituciones que marcaron la exclusión de casi toda la población indígena como la hacienda tradicional y la prohibición del voto a los analfabetos han sido abolidos, los indios en sus vivencias cotidianas siguen siendo víctimas de agresiones racistas. Al tener acceso a recursos económicos la clase media india está ingresando, por primera vez, en espacios anteriormente prohibidos. Las reacciones de los mestizos abarcan toda una gama de actos discriminatorios. Se evita el roce con los indios, pues se les tiene asco y persiste el miedo a ser contaminados. Se los excluye y rechaza de los establecimientos comerciales y de entretenimiento pues se asume que no tienen derecho a estar en esos lugares. Además, los insultos y las agresiones físicas todavía son mecanismos utilizados para recordar al indio su posición de ciudadano de segunda clase dentro de la colectividad.

A diferencia del pasado, los indios cuentan con más recursos individuales y colectivos para resistir la discriminación. Si bien en el pasado se les obligaba a bajar la mirada y a aparentar sumisión, en la actualidad los indios impugnan las agresiones racistas. Sus respuestas varían desde la respuesta verbal que puede llevar a una confrontación física, a simplemente negociar el acceso a espacios con el poder de su dinero. Los costos de vivir en una sociedad que los aterroriza constantemente son inimaginables para los blancos y los mestizos. Los indios deben estar siempre alerta a posibles actos de terrorismo moral y constantemente deben renegociar su estatus social.

Para que en el Ecuador impere una democracia étnico-racial, se tiene que terminar con los actos discriminatorios. La impugnación de los indios ante la agresión de los blanco/mestizos es un buen punto

de partida. Pero sólo si los mestizos y los blancos dejan de ser acólitos de los rituales racistas se podrán democratizar las relaciones interétnicas en la nación. A diferencia de la mayoría de espectadores de estos actos terroristas que con su silencio y complicidad avalan la discriminación, se debe cuestionar e impugnar esas acciones. Sólo cuando los actos discriminatorios dejen de aparecer naturales y normales, debido a la impugnación de los indios y de los blancos y mestizos, la discriminación en los espacios cotidianos decrecerá.

Capítulo 4:

Identidades y Sexualidades

Debido a la negación sistemática a la otra persona y a la determinación furiosa de negarle todos los atributos de humanidad, el colonialismo obliga a quienes domina a constantemente preguntarse: "¿En realidad, quien soy yo?"⁸²

Es una sensación especial, esta doble conciencia, este sentido de siempre verme a mí mismo a través de los ojos de otros, de medir mi alma con los estándares de un mundo que me mira con desprecio y lástima.⁸³

Este capítulo analiza las identidades étnicas en el Ecuador actual. Se estudia cómo el estigma de ser indio llevó a muchos a devaluar su identidad, a internalizar el racismo y, en algunos casos, a convertirse en mestizos. Se investigan las dificultades de este proceso de búsqueda de nuevas identidades étnicas. A continuación se analizan los costos y los beneficios que otorgan la piel clara y los rasgos blanco-europeos en la sociedad ecuatoriana. Se cuestiona la categoría blanco-mestizo que es ampliamente usada para describir las relaciones interétnicas en el Ecuador actual. Se discute cómo la etnicidad y el racismo intervienen en la construcción de masculinidades. Se estudia el costo de vivir en una sociedad con categorías coloniales de belleza. Luego se analiza la transgresión de los códigos raciales y sexuales cuando los indígenas tienen relaciones amorosas con "gringas." Por último, se discuten las identidades indígenas a raíz del levantamiento de 1990. A diferencia del pasado, ser indio no es necesariamente un estigma. Hay una revaloración y reconstrucción de identidades indígenas que apuntan a la democratización étnica-racial en la república.

El Estigma de Ser Indio

Mis padres me decían que Dios había puesto esta diferencia entre los blancos y los naturales, como así nos decían a los indígenas,... yo durante mi niñez tuve que vivir con esa intriga, con esa incógnita de saber qué es lo que me había hecho diferente (Juan).

Erving Goffman en su estudio clásico sobre el estigma demuestra como los sectores dominantes imponen nociones de normalidad y anormalidad creando una serie de sujetos estigmatizados. Estos pueden tener atributos físicos, características morales, una religión, o una raza que los hace, no sólo diferentes, sino que también inferiores a los ojos de los sectores dominantes. Se "cree que la persona con

82 Frantz Fanon, The Wretched of the Earth (New York, Grove Press, 1968), p. 250.

83 W.E.B Dubois, The Souls of Black Folk (New York: Penguin, 1969 [1903]), p. 45.

un estigma no es del todo humana. A partir de esta premisa se ejercen una serie de actos discriminatorios que reducen sus oportunidades."⁸⁴

En el Ecuador ser indio es uno de los estigmas más poderosos. ¿Cómo los miembros de la sociedad blanco-mestiza dominante reconocen a los indios? Aproximadamente hasta los años setenta en que la hacienda fue la institución dominante, "en la mayoría de regiones, ser indígena y campesino eran situaciones sociales inseparables."⁸⁵ Es así que "el idioma quichua, las características sociales y culturales del campesinado tradicional y el estatus subordinado a hacendados blancos y a los mestizos de los pueblos" definían al indio.⁸⁶

"En la actualidad, los atributos propios al ser indígena cambian... [Hay] una disociación entre situaciones y condiciones sociales."⁸⁷ En palabras de un entrevistado: "en nuestro país al indio... se lo conoció por llevar puesto un poncho, unas chancletas... También es aquel que tiene un apellido raro que no le suena comunmente a un apellido ciudadano o de clase alta."

Una serie de símbolos culturales tales como el idioma, la vestimenta y el estilo del pelo, señalan al indio. Además, el indio está marcado por su apellido, su origen social rural, su origen familiar, su fenotipo no europeo y su color de piel oscura. Este carácter fluído de las definiciones étnicas de indio y no indio llevó a Joseph Casagrande a argumentar que el concepto de "raza en el Ecuador es una categoría fundamentalmente social y cultural y no una categoría física."⁸⁸ Por lo tanto, quienes son estigmatizados

84 Erving Goffman, Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity (New York: Touchstone Books, 1963), p. 5.

85 Jorge León Trujillo, De Campesinos a Ciudadanos Diferentes, (Quito: CEDIME-ABYAYALA, 1994), p. 79.

86 León Zamosc, "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands," Latin American Research Review 29 (3) 1994, p. 57.

87 Jorge León, De Campesinos a Ciudadanos Diferentes, pp. 79-80.

88 Joseph B. Casagrande, "Strategies of Survival: The Indians of Highland Ecuador," en Norman Whitten Jr. ed., Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador, (Urbana: University of Illinois Press, 1981), p. 275.

cómo indios por los miembros de la sociedad blanco-mestiza dominante tienen una serie de características culturales y físicas que los señalan como tales. No es necesario "vestir como indio" o hablar el quichua para ser estigmatizado como indio. Basta tener un apellido que suene "indio," o rasgos "indígenas" para ser clasificado como indio. Además, este carácter fluido del proceso de estigmatización al indio hace que la mayoría de blanco-mestizos no estén seguros de no ser indios, pues algún rasgo fenotípico, apellido, o algún familiar les recuerda lo cerca que están del mundo denigrado y estigmatizado de lo indio.

De acuerdo a Goffman las personas cuya identidad social es devaluada por poseer un atributo considerado por la cultura dominante como "indeseable y anormal" sufren de baja autoestima y de vergüenza.⁸⁹ Estos comentarios de dos indígenas ilustran la vergüenza que tienen de ser indios. "Estaba ya en la adolescencia, me sentaba frente a un espejo y empezaba a compararme con los mestizos. Era totalmente distinto, pensaba cómo me integro a ellos, me sentía mal por el físico." "Muchas veces yo soñaba porque no sería blanco-mestizo, llevar un apellido bueno, eran pequeños complejos que tenía."

Es interesante que nuestro entrevistado señale su apellido como parte de su estigma de ser indio. La diferenciación entre "apellidos buenos" y "apellidos malos" es producto de la herencia colonial. Octavio Paz reflexiona que "la cuestión del origen es el centro secreto de nuestra ansiedad y angustia."⁹⁰ El origen del mestizaje fueron las relaciones sexuales desiguales entre españoles y mujeres indígenas.⁹¹ Estos establecieron un código familiar doble. Por un lado, reconocieron a los hijos de mujeres de su misma clase y etnicidad cuya sexualidad era controlada por ellos para evitar la ilegitimidad y preservar el "buen linaje." Pero no reconocieron a todos sus hijos de relaciones ilícitas con mujeres de clases y etnicidades "inferiores."⁹² Es así que un apellido que suene a indígena, al igual que la presencia de un

89 Erving Goffman, Stigma, p. 7.

90 Octavio Paz, El Laberinto de la Soledad, (México: Fondo de Cultura Económica, 1959), p. 72.

91 Conséltese el libro de Magnus Mörner, Race Mixture in the History of Latin America, (Boston: Little, Brown and Company, 1967).

92 Conséltese Carol A. Smith, "Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms," Comparative Studies of

Society and History 37 (4) octubre, 1995.

indio en una familia mestiza, evoca el origen bastardo de los mestizos. El recuerdo de la ilegitimidad, de la impureza de la madre, va de la mano con el odio al indio. Pero este desprecio al indio "Otro" no es más que un odio a sí mismo, una negación del ser mestizo. Además, la obsesión de tener un "buen apellido" es producto de la obsesión de los blancos y mestizos por demostrar su cercanía a las potencias coloniales y así diferenciarse de quienes están más cerca del mundo indígena.

Algunas personas que, debido a su estigma, son marginadas y no pueden tener interrelaciones "normales" en la sociedad tratarán de ocultar o de corregir su estigma. Algunos "corrigen" el estigma de indio de manera estratégica; aprendiendo y dominando los códigos de la cultura dominante para escapar de los vejámenes. Por ejemplo, un líder local de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), siente la necesidad de "mejorar" su Castellano, pues pese a ser líder indígena, es objeto de burlas por parte de los blancos y de los mestizos. Este incidente en una rueda de prensa ilustra las presiones que los blanco-mestizos imponen en la actualidad a los indios para "corregir" su huella y para que se asimilen a la cultura dominante.

Me acuerdo en una rueda de prensa que una periodista se comenzó a reír de mí. Fue muy duro porque me descontrolé totalmente, inclusive se me fue todo el contenido que iba a decir y que tenía en la cabeza. La periodista se reía por una falla en la lengua española.

Otros aprenden las "buenas costumbres" de las clases altas. Francisco relata cómo los "buenos modales" que aprendió de una señora blanca le ayudan a mejorar sus relaciones cotidianas.

Yo más bien me apoderé de las culturas altas, de clase alta, porque ella me enseñó cómo relacionarme con ellos y cómo actuar cuando me invitan a comer. Entonces esto hace que yo ya no soy inferior. Si yo me siento a comer frente a un mestizo y un mestizo come un relajo, coge el tenedor con la izquierda, cuando la clase alta no lo hace así, la forma de dejar el cubierto cuando termina de comer. Si entro a la oficina, entrar con la frente alta, no agachado, saludando, relacionarme muy bien, coger la mano con mucho respeto, eso hace que ellos también nos repeten.

El uso estratégico de las buenas costumbres, modales y formas de hablar y expresarse de los sectores dominantes no sólo ayudan a escapar de los malos tratos cotidianos. El manejo de los códigos de comportamiento de las clases dominantes también ilustra la imposición de una cultura que define qué significa ser un ecuatoriano de "buenas costumbres y modales." Se impone la asimilación a la cultura de las clases altas como una aspiración de todos los ecuatorianos cultos y educados. Los sectores dominados aceptan, en parte, los códigos culturales de la dominación como símbolos de estatus social que los diferencia de mestizos e indígenas que no tienen "buenas costumbres." Es así como la arbitrariedad y la

violencia simbólica de aceptar la cultura y las costumbres de las clases altas aparece como un proceso normal y natural que reproduce la dominación de manera legítima.⁹³ Los sectores subalternos intentan personificar las "buenas costumbres y modales" de sus opresores.

En otros casos, para escapar de las prácticas coloniales que constantemente les denigran y marginan por su condición de indios, algunos han optado por "corregir" su estigma convirtiéndose en mestizos. Un entrevistado recuerda que cuando era adolescente reflexionaba: "nunca debí haber nacido de una familia indígena, me avergonzaba de ser un indio, por eso, pensaba que era importante dejar de ser indio." La presión social de sus amigos mestizos y el deseo de escapar de las humillaciones de la vida cotidiana le llevaron a cortarse el símbolo de su identidad Otavaleña: la trenza. El ser alto y de color de piel "no tan obscura" le ayudarían a pasar por mestizo.

Goffman señala que quienes tratan de pasar y de ocultar su estigma llevarán una vida doble.⁹⁴ Tendrán que constantemente controlar los aspectos de su identidad que los puede develar a los otros. Estarán siempre alerta para no ser descubiertos. Los indios que deciden volverse mestizos tienen que ocultar sus orígenes, los de su familia. Nuestro entrevistado logró esconder su identidad de indio Otavaleño al irse a vivir en Ibarra y al sobornar a las personas que conocían su verdadera identidad para que no lo delatasen. Sin embargo, no pudo llevar una doble vida por mucho tiempo. Se enamoró de una mestiza que no sólo insistía en conocer a su familia, sino con la cual vivió este incidente:

Un fin de semana que salíamos a pasear, concretamente era un sábado, paseábamos por el mercado Amazonas en Ibarra. Yo abrazado a mi chica, no me daba cuenta de lo que sucedía a mi alrededor. Lo único que me importaba era ella... Mi enamorada me dijo, ¿no te das cuentas? yo respondí ¿qué? ella dijo, con ira, desde hace un rato un longo viejo te queda viendo, alcé la mirada y encontré a mi papá... A medida que caminábamos nos acercábamos a ellos ya que era la única salida que necesariamente teníamos que pasar para alejarnos del mercado. Así que no supe que hacer y respondí, son sólo ideas tuyas, en tanto, las mejillas me quemaban, no sabía que hacer, alce a mirar nuevamente y las miradas de mis padres se cruzaban con las mías. Pensaba que no podía acercarme a ellos pero al mismo tiempo sabía que los estaba desconociendo siendo mis padres, a veces como que quería acercarme, pero ¿cómo les presento a ella?

- Entonces, ¿qué hiciste en ese momento?

A mi cabeza acudían miles y miles de ideas hasta que la voz de mi enamorada me sacó de mis pensamientos.

- ¿Por qué?

93 Para Pierre Bourdieu la violencia simbólica "es la imposición de sistemas de símbolos y contenidos (una cultura) en grupos o clases de tal forma que son experimentados como legítimos." Richard Jenkins, Pierre Bourdieu, (New York: Routledge, 1992), p. 104.

94 Irving Goffman, Stigma.

Dijo bruscamente, dirigiéndose a mis padres, largos estos que nos quedan viendo. Yo me asomé y le dije, no digas así, y pasamos apresurados. Mis padres ni siquiera me dijeron nada, bajaron su mirada, en ese momento, me sentí tan avergonzado, mal, quería desaparecer de la tierra, pensaba muchas cosas como: ¿cómo puedo hacerle eso a mi papá? Estoy haciendo peores cosas que los mestizos hicieron conmigo. No me sentía nada bien, ni siquiera su voz, sus caricias apaciguaban mi pena. Entonces ella me preguntó, qué te sucede estás pálido, estás temblando, estuve tan molesto conmigo mismo que respondí tratando de estar sereno, no se por qué me duele la cabeza, quisiera irme a la casa. Ella se quedó más sorprendida y me dijo es mejor que te vayas, no vaya a ser que te sientas peor. De manera que al volver a mi casa, mis papás aún no llegaban... Cuando me vieron me dijeron, cómo estás, como nunca respondí, sinceramente estoy mal, me siento mal, entonces mi papá dijo, quieres hablar, si le dije, llegó el momento y hablamos. Mi papá dijo, si ahora que eres mestizo te avergüenzas de nosotros que somos indígenas, tienes dos opciones: desconocernos definitivamente e irte de aquí, comprar una casa aparte y alejarte definitivamente de nosotros o volver a ser lo que eres. No ocultarte, ni esconderte sino enfrentar y quererte, aceptarte como tu eres, aceptar tu realidad.

El dilema agonizante de este adolescente al tener que escoger entre sus padres indios o su enamorada mestiza que desprecia a los indios; entre sus "raíces" que le estigmatizan como inferior y posible objeto de constantes burlas y malos tratos y una nueva identidad social que le permitirá escapar de los vejámenes pero sin el apoyo de su familia parece no tener solución. Esta disyuntiva ilustra los costos y las dificultades de vivir en una sociedad que clasifica a sus miembros en dos polos opuestos: indios o blanco-mestizos. Nuestro entrevistado busca una identidad más allá de estas clasificaciones binarias que regulan la vida social obligando a escoger entre dos identidades opuestas. A diferencia de la ideología estatal que ve el mestizaje como una opción abierta a todos los ecuatorianos y como un proceso no doloroso de aceptación de la cultura nacional, este ejemplo ilustra las dificultades de convertirse en mestizo.⁹⁵ Eventos fuera del control de nuestro entrevistado resolvieron su dilema.

Lo que es la casualidad de la vida, mi enamorada había entrado al almacén de mi papá... Para el colmo de males en ese momento que mi papá estaba vendiéndoles justamente a ellas, mi mamá que sufría de la presión alta comenzó a sentirse mal y yo fui apresurado al almacén de mi papá y entré sin darme cuenta de quienes estaban ahí y en tono desesperado y en alta voz: Ápapá, papá mi mamá está mal hay que llevarle al hospital o al doctor! Mi papá dijo quédate aquí atiende a las clientes yo me voy a ver a mamá diciendo eso salió corriendo. Cuando regresé a ver vi a mi enamorada y a su mamá que me quedaron viendo con sus ojos casi desbordados por el asombro.

- Y ¿qué sentiste tú en ese momento y qué fue lo que tú dijiste?

Yo, me quedé paralizado, pálido de la impresión y ella me dijo, porque no me dijiste que eras indio porque no me dijiste la verdad, Áestúpido! se puso a llorar y su mamá me dijo, indio desgraciado, te prohíbo que vuelvas a ver a mi hija ni siquiera te atrevas acercarte a ella porque mi esposo te meterá un balazo: Ásucio! Ádesgraciado! Álargo tenías que ser! Áatrevido!

Secándose las lágrimas mi enamorada me dijo, me das asco, te prohibo que me dirijas la palabra nunca más te acerques a mi. ¡Alongo! ¡Alongo! gritándome esto salió con su mamá, que poco le faltaba para escupirme la cara. Yo me quedé quieto, pero antes de esto la hija volvió hacia mi la cara y me dijo mil veces hubiera preferido que seas casado o lo que sea, pero menos indio y se fue. Me quede muy triste y con rabia a la vez, hasta parece que sentí alivio.

Fue a raíz del incidente en el almacén con mi enamorada, que comprendí, sin dar mucha vuelta al asunto que tenía que volver a ser indio y decidí dejarme crecer el pelo.

Esta historia ilustra las dificultades de tener relaciones amorosas interétnicas. Para madre e hija blanco-mestizas lo peor que les puede ocurrir es que Fidel sea un indio. Prefieren "un casado o cualquier cosa" antes que un indio "sucio." Este odio y asco al indio, como lo anotamos en el capítulo dos, tiene que provenir de nociones casi inconscientes que consideran al indio como un ser que puede contaminar a los no indios. Además, este odio demuestra un odio a sí mismas y una fobia a un posible pasado indígena.

Los relatos de nuestros entrevistados y entrevistadas sobre relaciones amorosas interétnicas ilustran las dificultades que tienen los mestizos de aceptar a los indios como parejas iguales. Parecería que sólo la posibilidad de tener acceso al dinero de los indios o indias de clase media motiva a los mestizos y a las mestizas de la región de Otavalo a salir con estos. Un indígena de Cotacachi de 27 años, afirma "pienso que las relaciones que se dan así son más por interés, por lo que los indígenas se están superando, tienen dinero, tienen su coches... Tal vez sentirán atracción, pero sienten más atracción por el dinero." Una próspera comerciante y dueña de un taller textil en Otavalo, fue cortejada por un mestizo cuyo único interés era su dinero. Ella recuerda que "ni de la mano me quería coger cuando caminábamos por la calle." Y que una ocasión en que caminando por la calle el novio vio a su familia "en el momento en que estábamos frente a frente dizque mi novio se hizo el que no vio a su familia y como que no estaba conmigo. Es decir, pasó como que estaba solo." Cuando ella le confronta de que él sólo está interesado en su dinero "me dijo, cómo vas a creer longa, yo acaso estoy por tu bonita cara sino por tu plata... porque yo no quiero a longas sino al dinero."

Estas reacciones de odio brutal al indio y este miedo a reconocer la parte india por parte de los blanco-mestizos, cuestionan las aseveraciones de que en el Ecuador el racismo no incluye prohibiciones sexuales. Muchos razonan que el mestizaje demuestra que no hay tabús que impidan las relaciones sexuales interétnicas. Para algunos, esto sería prueba de que a diferencia de los Estados Unidos por ejemplo, en el Ecuador no existe racismo. Este argumento es falaz pues equipara las relaciones intersexuales con relaciones entre iguales. Se oculta que el mestizaje puede ser el resultado de la

violación y que las uniones interétnicas se han caracterizado por las violaciones a indígenas, derechos de pernada de hacendados e iniciaciones sexuales de adolescentes blancos y mestizos con sus empleadas indígenas.⁹⁶

El Anheló de Ser Blanco

En un estudio reciente sobre el racismo en los Estados Unidos, Joe Feagin y Hernán Vera escriben,

El racismo es mucho más que cómo los blancos ven al "Otro." También implica cómo los blancos se ven a sí mismos al vivir en una sociedad cultural y estructuralmente racista... Los prejuicios y las prácticas discriminatorias reflejan una representación interna del ser así cómo del odiado otro.⁹⁷

¿Qué dicen los relatos de nuestros entrevistados indígenas sobre qué significa ser blanco en el Ecuador?

En el Ecuador, como en la mayoría de sociedades postcoloniales, las relaciones sociales cotidianas de discriminación racial recrean la historia de opresión colonial del país. El trauma de la conquista y la valoración de lo blanco europeo sobre lo indio y/o negro se lo vive como un constante sentimiento de vergüenza.⁹⁸ Se aceptan los códigos raciales y racistas occidentales de la supremacía blanca. Se sobrevalora todo lo proveniente de Europa Occidental o Estados Unidos, que es considerado como mejor, civilizado y, sobre todo, blanco. A su vez, se descarta, odia y ridiculiza todo lo que recuerde a lo no blanco, esto es a lo "primitivo" negro o indio.⁹⁹ Hay un miedo y vergüenza colectiva de los

96 Para un argumento similar en el caso peruano conséltese, Nelson Manrique, "Political Violence, Ethnicity and Racism in Peru in the Time of War," Journal of Latin American Cultural Studies Vol. 4, N 1, June 1995, p. 11.

97 Joe Feagin y Hernán Vera, White Racism, (New York: Routledge, 1995), p. 13.

98 Roger Lancaster, Life is Hard. Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua, (Berkeley: University of California Press, 1992), pp. 222-223.

99 Conséltese el análisis de la supremacía blanca de bell hooks, "Loving Blackness as Political Resistance." En bell hooks, Black Looks. Race and Representation, (Boston: South End Press,

blanco-mestizos de ser asociado con los indios y/o negros. Este relato de cómo un grupo de escolares reacciona ante un grupo de indígenas en Quito es muy revelador de esta fobia colectiva a ser asociado con lo indio.

Todos ellos al ver nuestro grupo comentaban y se hacían señas entre ellos, ve tu familia, ve tu familia y señalando a los que íbamos caminando... El aludido, al que le decían que era la familia, estaba molesto y reclamaba porque se sentía avergonzado de que podría ser familia de ellos un grupo de indígenas que estaba caminando por ahí.

Además de la vergüenza de tener raíces indígenas, los blancos y los mestizos están obsesionados con "mejorar o blanquear la raza." Cuando en el Ecuador se conoce a un recién nacido una de las primeras expresiones se refiere a su color de piel. Un entrevistado cuenta que cuando fue a visitar a una prima casada con un mestizo una de sus tías políticas al ver que el bebé era blanquito "tuvo una frase que expresó muy condescendiente: ¡Buena, por lo menos, ha mejorado la raza!"

Este afán de "mejorar la raza," de "blanquear" la raza, también se manifiesta en la búsqueda de una pareja que entre dentro de los estereotipos dominantes de qué constituye la belleza. Esta búsqueda de personas "hermosas" y de "mejor raza" va de la mano con sentimientos de inferioridad y fealdad de quienes tienen que someterse a cánones coloniales de belleza.

Por ejemplo, una entrevistada relata que "a las estudiantes que eran más simpáticas físicamente, los profesores como que trataban de darles más importancia." Quienes eran vistas como más bonitas eran las mestizas o las indígenas de rasgos más compatibles con los cánones coloniales de belleza. Otra entrevistada recuerda que de adolescente los muchachos no le prestaban atención porque era "muy india." Estas imágenes que denigran a las no blancas, además, se transmiten constantemente en los medios de comunicación masiva como revistas, la televisión, videos y el cine. Sería muy interesante estudiar los efectos de la importación del racismo estadounidense al Ecuador. Todas las propagandas de televisión, las series de televisión, las películas y, en menor medida los videos musicales presentan muchachas y muchachos blancos, rubios y de ojos claros como la personificación de la belleza, la bondad y la inteligencia. Sobra decir que la mayoría de los ecuatorianos estamos muy lejos de estos códigos de belleza neocoloniales. ¿Qué efectos tienen en las siquis de la mayor parte de ecuatorianos el ser socializados con códigos de belleza imposibles de alcanzar?

1992).

Las prácticas coloniales no sólo excluyen la belleza de los indígenas, en algunos casos avergonzándolos de quienes son, además se les estigmatiza por ser indios. Es así como en el Ecuador se conforma toda una economía política sobre el color de la piel. Producto de la herencia colonial, el sistema racial latinoamericano puede describirse como una "pigmentocracia."

El honor, la posición y el prestigio se juzgaban por el color de la piel y el fenotipo. Cuanto más blanca era la piel, tanto mayor la pretensión al honor... Cuanto más morena era la piel de una persona, tanto más próxima se la suponía al trabajo físico de los esclavos e indios tributarios y tanto más cercana su asociación visual con la infamia de los conquistados.¹⁰⁰

Si bien en la actualidad ser blanco, en muchos casos, "es más un autoengaño o anhelo que una realidad,"¹⁰¹ el color claro de la piel y el tener rasgos europeos otorgan una serie de privilegios que les son negados a quienes tienen rasgos y color de piel no blanca. "La blancura, por lo tanto, funciona como un tipo de capital simbólico que da poder a quienes lo poseen para realizar intercambios ventajosos en toda una serie de ámbitos simbólicos y materiales."¹⁰² Estos incluyen un mejor trato de los educadores, mayores oportunidades de acceso a puestos de trabajo y posibilidades superiores de ser deseable en la esfera sexual.

Pero la blancura no sólo da poder y ventajas, también hace vivir en constante lucha interior a quienes se consideran blancos. La mayoría de blanco-mestizos ecuatorianos no están seguros de cuán blancos son. En gran medida son seres de "piel indígena con cultura europea," que no sólo odian a lo indio y/o negro sino que en cada acto de violencia o desprecio al "Otro" se están odiando a sí mismos. Como en el análisis de Roger Lancaster sobre el racismo en Nicaragua, en el Ecuador "el odio racial apenas puede separarse del odio a sí mismo."¹⁰³

Un entrevistado resume cómo las prácticas coloniales hacen que casi todos los ecuatorianos estén en una constante guerra interior. "El indio quiere dejar de ser indio y ser blanco-mestizo; un blanco-mestizo no

100 Ramón A. Gutiérrez, Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron, (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), p. 252.

101 Gonzalo Portocarrero, Racismo y Mestizaje, (Lima: Ediciones Sur, 1993), p. 181.

102 Roger Lancaster, Life is Hard, p. 222.

103 Roger Lancaster, Life is Hard, p. 225.

está conforme con lo que es, quiere ser blanco y un blanco no está conforme y quiere ser un gringo".

El análisis de los privilegios de la blancura y de la vergüenza colectiva de lo no-blanco cuestiona el uso de la categoría blanco-mestizo. Investigadores y líderes indígenas usan la categoría blanco-mestizo para señalar como la cultura dominante excluye y margina a los indios. En palabras de Andrés Guerrero la noción de blanco-mestizo designa,

".. a la población que no se considera indios y clasifica a los otros como tales. Enraizada en la experiencia cotidiana, la noción de indios, al establecer a la vez una barrera y un espejo de identidades, un nosotros distinto de los otros, y una escala de jerarquías, define implícitamente una contraparte: el blanco-mestizo".¹⁰⁴

Pese a que blancos y mestizos comparten una serie de creencias, mitos y prácticas que excluyen y oprimen al indio, no todos los blanco-mestizos encajan dentro de una sola categoría étnico-racial. La categoría blanco/mestizo homogeniza a todos los no indios. Se tiene que estudiar qué significa ser blanco y qué significa ser mestizo en el Ecuador. Ser blanco no es sólo el resultado del estatus socioeconómico. Es un error considerar que sólo los sectores subordinados construyen sus identidades en términos étnicos y raciales. "Los blancos y los no blancos viven vidas racialmente estructuradas. En otras palabras, cualquier sistema de diferenciación constituye a quienes da privilegios y a quienes oprime."¹⁰⁵ Si bien la mayoría de blancos y de mestizos anhelan ser "blancos" como los europeos y los norteamericanos no todos caben de igual manera dentro de la categoría blanco. Se debe investigar cómo la blancura funciona, como un capital simbólico y como un deseo, que da privilegios y excluye no sólo a los indios, sino a

104 Andrés Guerrero, "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. De sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990." En José Almeida, et.al., Sismo Etnico en el Ecuador. Varias Perspectivas,(Quito: CEDIME-ABYA-YALA, 1993), p. 97.

105 Ruth Frankenberg, White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness, p. 1. (Subrayado en el original).

quienes están más cerca por sus rasgos fenotípicos, color de la piel o apellido del mundo indígena.¹⁰⁶

Raza y Sexualidad

Todos conocen que es virtualmente imposible discutir cándidamente sobre la raza sin hablar sobre la sexualidad. Pero la mayoría de científicos sociales que examinan las relaciones raciales lo hacen con poca o ninguna referencia a cómo las prácticas sexuales influyen los asuntos raciales.¹⁰⁷

Las prácticas raciales coloniales estereotipan sexualmente a los indígenas. Como analizamos en el capítulo dos, el lenguaje que se usa con los indios al tratarles de "mijito" les roba su masculinidad, les infantiliza, convirtiéndolos en seres asexuales que no representan ningún peligro para los blancos y los mestizos. Las indias, por su parte, son estereotipadas por los blancos como seres asexuales que no tienen la capacidad de gozar del acto sexual, que les gusta ser sometidas sexualmente a través de la violencia y por lo tanto se explican y justifican las violaciones a las que les han sometido los blancos y los mestizos.¹⁰⁸

Las relaciones raciales y sexuales jerarquizan al blanco europeo al tope, al indio al fondo y a los blancos y mestizos de acuerdo a la tonalidad de su piel, color de ojos, "delicadeza" de facciones más cerca de cualquiera de estos polos. Estas jerarquías también determinan las nociones de beldad y fealdad. Anteriormente analizamos como las relaciones entre blanco-mestizos e indígenas están llenas de tensión pues el blanco-mestizo desvalora todo lo que le recuerde a lo indígena. Estos, a veces, asumen las nociones coloniales, internalizan el racismo, se desvalorizan y al bajar su autoestima, sufren de

106 Existe una literatura reciente sobre la construcción social de la blancura en los Estados Unidos. Véase Joe Feagin y Hernán Vera, White Racism, capítulo 7; Ruth Frankenberg, White Women, Race Matters; Charles A. Gallagher, "White Reconstruction in the University," Socialist Review, Vol 24 (1+2) 1995, pp. 165-189.

107 Cornel West, Race Matters, pp 83-84.

108 Para un "tratado" sobre el comportamiento sexual de los indios basados en las fantasías y en las experiencias de los hacendados con "sus" indias, véase Emilio Bonifaz, Los Indígenas de Altura del Ecuador (Quito, 1976), pp. 111-179.

vergüenza. A continuación analizo cómo las relaciones entre indios y "gringas" transgreden la normalidad de las relaciones étnico-raciales y sexuales.¹⁰⁹

La Sociología ha demostrado que la masculinidad no es una esencia ahistórica y transcultural, ni una manifestación de la genética. La masculinidad, al igual que la feminidad, son prácticas y discursos sociales concretos que definen qué significa ser hombre o mujer en culturas específicas y en una coyuntura histórica particular. En sociedades patriarcales los hombres construyen su masculinidad en competencia con otros hombres. Los hombres nunca están seguros de su masculinidad y virilidad. Constantemente tienen que probarla ante sí mismos y sobre todo buscando la aprobación y la aceptación de otros hombres. En gran medida esta búsqueda de reconocimiento se da conquistando mujeres apetecidas por otros hombres. "Las mujeres se transforman en un tipo de moneda que los hombres usan para mejorar su rango en la escala social de la virilidad."¹¹⁰ Debido a que en el Ecuador se aceptan los cánones coloniales de belleza, las mujeres más deseadas son las blancas, rubias y de ojos azules: las "gringas." ¿Qué ocurre cuando los indios que son vistos como inferiores y asexuales salen con "gringas" y subvierten los códigos raciales-sexuales?

Otavalo es un caso muy interesante para estudiar la inversión de los códigos racistas-sexuales. Muchas turistas europeas y norteamericanas prefieren salir con indios que con mestizos. Este debe ser el único lugar del Ecuador donde algunos mestizos aparentan ser indios para "conseguir una gringa." Desconocemos las motivaciones de las "gringas" para preferir compañeros indios. Asumimos que en muchos casos se buscan aventuras con el exótico "Otro" y qué mejor que un indio. En otros casos, como los narrados por nuestros entrevistados, hay un interés en conocer e intimidar con indios que son vistos como seres humanos iguales. ¿Cuáles son las reacciones de los blancos y de los mestizos al toparse con estas parejas interraciales? ¿Qué efecto tienen estas aventuras amorosas en la identidad de los indios?

Un entrevistado Otavaleño narra que los blanco-mestizos no podían creer que un indio tenga una novia "gringa."

Las señoras vendedoras del lugar incluso cuchicheaban y regresaban a vernos entre ellas. Había gente tan incrédula que, exclusivamente, venía a vernos y se marchaban diciendo, cierto ha sido lo que dice la señora de la tienda; ve hijo esa gringa conversando contenta con un longo está.

109 Desafortunadamente no tengo datos para analizar las relaciones entre indias y "gringos."

110 Michael S. Kimmel, "Masculinity as Homophobia. Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity," en Harry Brod and Michael Kaufman, eds., Theorizing Masculinities (Thousands Oaks California: Sage Publications, 1994), p. 129.

Los mestizos no sólo se asombran de que una "gringa" esté contenta con un indio. También tienen gran envidia. "Un grupo de jóvenes que pasaban por ahí al quedarnos viendo uno de ellos, casi gritando dijo, 'Ápor tener una gringa así hasta yo me hiciera indio!'" Otros mestizos recurren al insulto y a la agresión para tratar de conquistar a la "gringa" que está con un indio. Estos mestizos recurren a la práctica más característica de la virilidad patriarcal: la violencia.¹¹¹ Un joven Otavaleño cuenta "estabamos andando con ella, no se acercó el mestizo sino que gritó indio sucio, qué haces con esa gringita. Con el vocabulario de ellos trató de decirlo en inglés 'I love you,' ella lo único que hizo fue reírse."

Si los mestizos reaccionan con envidia y odio, otros indígenas al ver a uno de ellos con una "gringa" no sólo se sorprenden, también se sienten orgullosos y superiores que los mestizos. Nuestro entrevistado recapacita sobre la transformación de los códigos racistas y sobre el sentido de virilidad que le provocaba andar con una "gringa."

Cuando caminábamos juntos y hasta los mismos indígenas que nos miraban quedaban viendo maravillados. Otros sorprendidos, me quedaron viendo como decir, ven que los indios podemos conseguir algo mejor que una mestiza. Podría decir que se sentían orgullosos. En cambio, los mestizos me quedaban viendo como incrédulos, como diciendo este longo que viene a exhibirse con una gringa. Me quedaban viendo con envidia, con odio, con rencor.

La subversión de los códigos raciales y sexuales se ilustran en los comentarios de este indígena sobre qué sienten los mestizos al ver a una "gringa" con un indio.

Se quedaban admirados de que un indígena esté con una americana o una europea y ellos no podían tener nada de eso. Era admirable para ellos, se quedaban consternados, no sabían qué decir, murmuraban pero no se les hacía caso. Y ella preguntaba: ¿por qué nos quedan viendo así? ¿Por qué hablan? Lo único que le decía era que no era muy común eso. Porque le decía que los mestizos se sentían superiores a nosotros, no pueden estar con alguien de su raza, en cambio uno que piensan los mestizos que es inferior está con alguien superior a los mestizos, era algo que no podían aceptar, ni imaginarse siquiera.

Las relaciones entre indios y "gringas," además ayuda a éstos a revalorar su identidad de indios. Un entrevistado que llegó tan lejos como volverse mestizo para escapar de los vejámenes racistas, empieza a revalorar su identidad de indio cuando se enamora de una "gringa."

Puedo decirte que fue con ella que comencé a reafirmar con valor y con más conciencia mi condición de indio porque esta gringa tenía más conocimiento que yo mismo acerca de las costumbres de los indígenas. Me parece que era arqueóloga o antropóloga, una de esas cosas que

enseñan de los indígenas, se dedican al estudio inclusive. Así que te cuento que me preguntaba cosas de nuestra cultura indígena, que hasta yo no sabía... Así que con ella empecé a interesarme más en mi mundo y comencé a preguntarles a mis padres todo lo que no sabía y ellos se ponían muy contentos de ver como me interesaba por mi propio mundo y así fue como empecé a interesarme e ingresar en un mundo del que yo mismo me había alejado conciente e inconcientemente.

El que nuestro entrevistado revalorice su identidad de indio luego de enamorarse de una "gringa," no significa que éste sea el único mecanismo para cambiar los códigos coloniales imperantes y superar la internalización del racismo. Como analizaremos a continuación, hay varias prácticas y discursos que resignifican los códigos raciales del Ecuador.

Las narrativas de nuestros entrevistado también ilustra cómo las identidades no son procesos sociales fijos y estables. Uno no nace o se hace indio o blanco-mestizo. Las representaciones binarias (indio-blanco-mestizo) asumen que hay identidades fijas y genéricas. Que hay una identidad de indio o de blanco-mestizo que caracteriza a toda la población y por la cual se debe luchar y que quienes no reconozcan esta identidad son víctimas de una "falsa conciencia" y deben ser "iluminados" sobre cuál debe ser su "verdadera" identidad. Como lo anota Judith Butler en su crítica a la noción de identidades femeninas, debido a que las categorías de identidad "no son sólo descriptivas, sino que siempre normativas y por lo tanto excluyentes" se tiene que estudiar cómo los términos de estas identidades se transforman en espacios "permanentemente abiertos y resignificables."¹¹² Por ejemplo, la identidad de nuestro entrevistado cambió de buscar ser mestizo a revalorar lo indio. Además, al estudiar las identidades indias es necesario tener cuidado de no crear una imagen de lo qué significa ser un indio auténtico. La búsqueda de la autenticidad es en sí excluyente, pues se margina a quienes tienen concepciones diversas de qué significa ser indio.

Autoritariamente se define de antemano qué significa ser indio. ¿Qué persona tiene el poder de señalar quién es auténtico? ¿A quienes se margina y excluye si artificialmente y autoritariamente se asume que sólo hay una identidad de indio?¹¹³

112 Judith Butler, "Contingent Foundations," en Seyla Benhabid, et.al., Feminist Contentions, (New York: Routledge, 1995), p. 50.

113 Para una crítica a las nociones de autenticidad racial, consúltese Cornel West, Race

Buscando Nuevas Identidades Indias

Históricamente los blancos y los mestizos han construido las imágenes de los indios. De acuerdo a Hernán Ibarra en el siglo diecinueve se articula la imagen negativa del indio genérico. "'Clase abyecta,' 'clase infeliz,' 'raza vencida,' 'miserables,' o simplemente 'infelices;' eran expresiones comunmente utilizadas para referirse a los indios."¹¹⁴ Estas imágenes de los indios, como lo anota Blanca Muratorio, dicen más sobre la identidad de los blanco-mestizos y del tipo de comunidad nacional que aspiraban construir que de los indios a los que se refieren.¹¹⁵ Las políticas estatales que pretenden construir estas imágenes e identidades son paradójicas.

Después de pretender destruir a los indígenas como grupos sociales y culturales únicos, el Estado... trata de imponer a los indios su propia definición de lo que su identidad debe ser y lo realiza a través de políticas tendientes a "conservar" las "culturas" indígenas, siempre que estas estén vacías de sus bases materiales y sociales... Una imagen "nueva" y "limpia" del indio se muestra en la televisión y en los avisos turísticos que anuncian visitas a diferentes grupos, caracterizados en términos más o menos exóticos. El "buen salvaje" se ha convertido por fin en una mercancía.¹¹⁶

El levantamiento indígena de 1990, para muchos de nuestros entrevistados, es un corte histórico pues los indios se autorepresentan, revaloran lo indígena y tienen orgullo de su identidad étnica.

Uno de nuestros entrevistados reflexiona sobre los cambios en el Ecuador en los años noventa. Te digo que antes al escuchar la palabra indio me hacía bajar la cabeza, agachar la vista. Hoy que me digan indio al contrario me revitaliza, me enorgullece, me fortifica y por mi quisiera que todo el mundo me diga indio. Definitivamente no siento ninguna vergüenza, ningún miedo si me dicen indio, no me ofenden al contrario me están enaltecendo a mi persona.

Matters, (Boston: Beacon Press, 1993).

114 Hernán Ibarra, "La Identidad Devaluada de los 'Modern Indians'," en Diego Cornejo, ed., Indios (Quito: ILDIS, 1991), p. 324.

115 Blanca Muratorio, "Introducción," en Blanca Muratorio, ed., Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX, (Quito: FLACSO, 1994).

116 Blanca Muratorio, "Imágenes de los "indios" en Sudamérica. Antiguas y nuevas ideologías." En Blanca Muratorio, Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador,(Quito: CIESE, 1982), p. 39.

El orgullo de ser indio, también, se evidencia en estos comentarios que resignifican el término racial indio: "ser indígena es ser una raza pura, que ha venido viviendo, superando miles de años, mil conflictos, mil problemas, es decir somos una raza resistente, una raza fuerte." Más en concreto, cuando se articula una definición de indio se busca una identidad nueva que, con arraigo en las tradiciones anteriormente devaluadas, presente una alternativa individual y colectiva. "Tenemos que volver a vivir nuestra vida... Tenemos que tener primero una identidad no solamente individual, sino también colectiva." Esta búsqueda de una nueva identidad lleva en palabras de un líder local de la CONAIE a "la autovaloración del indígena."

Creo que los indígenas tenemos muchos conocimientos que han estado guardados, que han estado tapados por la cultura occidental. Entonces comenzando a redescubrir nuestra filosofía, herencia cultural, nuestros conocimientos y también nuestra forma de pensar como indígenas... Otro de los aspectos que tenemos que superar es la descolonización mental que necesariamente los indígenas tenemos que hacer un proceso de descolonización mental porque tanto nos ha influido la cultura occidental, nos ha influido la cultura mestiza, tenemos que sacar muchos esquemas de nuestra mente y volver a ser indígenas con mucha más identidad, con mucha más propiedad.

Esta búsqueda de una nueva identidad india se manifiesta a nivel local en la invención de tradiciones. "Las cuestiones de identidad son siempre sobre representaciones. Son cuestiones sobre la invención, no simplemente el descubrimiento de la tradición."¹¹⁷ Eric Hobsbawm señala que las tradiciones son inventadas cuando se usan "materiales antiguos para construir tradiciones nuevas con nuevos propósitos."¹¹⁸ Por ejemplo, luego del levantamiento de 1990 los indígenas de Cayambe se niegan a participar en las fiestas de San Pedro del 29 de junio en calidad de objetos folklóricos. Reinventan el nombre de las fiestas, llamándolas del "Inti Raymi," se niegan a bailar en el parque de Cayambe exigiendo el cambio de localidad a donde lo hacían sus antepasados en la parte alta donde se localizaba el templo del sol y en lugar de participar en la elección de la Reina de Cayambe organizan la elección de la Señorita Inti-Raymi. Estas demandas las consiguen con mucho forcejeo político y lo más importante, en palabras de uno de los organizadores, es demostrar a los sectores dominantes "que no somos folklóricos sino pensantes."

117 Stuart Hall, "Negotiating Caribbean Identities," New Left Review, N 209, January-February, 1995. p. 5.

118 Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," en Eric Hobsbawm y Terence Ranger, eds., The Invention of Tradition, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 6.

Es interesante que la invención de una nueva identidad india que es en sí potencialmente transformadora, reproduzca algunos aspectos de la ideología dominante: se acepta la elección de una Reina. Este ejemplo ilustra el poder de la ideología dominante entendida en palabras de William Roseberry,

no como una ideología compartida sino como un marco material y significativo para vivir, hablar sobre y actuar en órdenes sociales caracterizados por la dominación. Este marco material y significativo compartido es, en parte, discursivo, un lenguaje común o forma de pensar sobre las relaciones sociales que marca los términos centrales sobre los que y en término de los que pueden ocurrir el cuestionamiento y la lucha.¹¹⁹

La búsqueda de una nueva identidad indígena que supere el racismo internalizado lleva a algunos a cuestionar el uso de los términos indio e indígena. Se rechaza el uso de la palabra: "la palabra indígena viene de la indigencia y la indigencia es pobreza." Otro entrevistado opina:

Ojalá algún rato sacáramos un término más nuestro. Lo indio lo tomaron otros que ignorantemente lo aplicaron aquí. Pero valdría que nosotros seamos auténticos, que nosotros saquemos una palabra real porque lo indio no es nuestro, no se nos trajeron eso, nos embarcaron y ahora en 500 años creo que sería algo que nosotros mismos nos definamos porque indios no somos nosotros. Indios son los de la India. Nosotros no tenemos porque llamarnos indios no podríamos llamarnos ni americanos. Yo creo que alguna vez habrá que hacer algún estudio para desde ahí tomar nuestra propia identidad de qué mismo somos.

Este proceso de construcción de identidades que revaloran lo indígena, subvierten el colonialismo y presentan alternativas para una democratización étnica y racial del Ecuador, están en constante flujo. Cómo ilustran los comentarios de nuestros entrevistados, no sólo se está subvertiendo las jerarquías raciales. Tampoco hay un consenso de qué significa ser indígena. El material empírico de nuestras entrevistas no permite formular una explicación de cómo se han transformado las identidades indígenas anteriormente estigmatizadas por el colonialismo y el racismo internalizado al orgullo étnico. En todo caso, los trabajos de Andrés Guerrero, Jorge León y de León Zamosc sobre los levantamientos indígenas de 1990 y 1994 dan algunas pistas e hipótesis para futuras investigaciones.¹²⁰

119 William Roseberry, "Hegemony and the Language of Contention." En Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent eds., Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico, (Durham: Duke University Press, 1994), p. 361.

120 Andrés Guerrero, "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador;" Andrés Guerrero, "El levantamiento indígena de 1994: discurso y representación política (Ecuador)," (manuscrito inédito); Jorge León, De Campesinos a Ciudadanos Diferentes; León Zamosc, "Agrarian Protest and the

Estos investigadores argumentan que la ruptura del sistema de dominación de la hacienda en los años sesenta y setenta permitió el contacto entre diferentes grupos indígenas que antes estaban aislados en sus respectivas localidades. Este proceso lleva a la creación y/o redefinición de las organizaciones indígenas. Estas, por un lado, son dirigidas por indígenas y, por otro, reivindican lo étnico como un punto clave de lucha. El roce con otros indígenas y el contacto con el mundo blanco-mestizo que los discrimina, rechaza y no les acepta como indios les lleva a constantemente cuestionar y revalorar su identidad. Además, el Estado y algunas Organizaciones No-Gubernamentales crean programas de desarrollo, educación y salud que los interpela como indígenas. Todos estos procesos llevan a la redefinición del estigma de indios y a la búsqueda de nuevas identidades individuales y colectivas.

Conclusiones

Este capítulo empezó analizando como al ser estigmatizados algunos indios aceptan los cánones dominantes y tratan de escapar de su origen a través del mestizaje. También se mostró cómo la herencia colonial ha construido mecanismos de dominación racial en los que la blancura es un capital simbólico que determina, en gran parte, las oportunidades de los actores sociales. Pero a diferencia de quienes sólo analizan la blancura como fuente de privilegios, también se señaló que en el Ecuador debido a que lo indio se lo define de manera imprecisa que abarca las prácticas culturales y las características físicas, para la mayoría de blanco-mestizos es muy difícil estar seguros de cuán blancos son. Los sectores dominantes, por lo tanto, viven en una constante guerra consigo mismos. Cada vez que recrean las prácticas coloniales en sus interacciones cotidianas con los indígenas se odian a sí mismos. Se prestó particular atención a cómo la masculinidad se construye a través de la búsqueda de mujeres que encarnen los cánones coloniales de belleza y cómo se subvierten las jerarquías raciales-sexuales cuando los indios tienen "affairs" con "gringas." Por último, se describieron algunos discursos de qué significa ser indio en el Ecuador en los años noventa. A diferencia de la identidad deteriorada por el estigma de ser indio, en la actualidad se están recreando identidades que valoran a lo indio. Estos procesos por supuesto son fluidos y no se puede esperar ni desear que se defina a un indio auténtico.

Capítulo 5

¿Qué Hacer? ¿Cómo Erradicar el Racismo?

No deberíamos dejarnos, porque si te dejas, nos siguen pisoteando (Luisa).

Les agradezco que se me haya tomado en cuenta para esta investigación y que no quede escrito sólo en papeles, sino que se ponga en práctica (Guarmi).

Un estudio sobre el racismo debe concluir con recomendaciones prácticas de qué hacer ante este problema. Con este objetivo, al finalizar las entrevistas preguntamos a nuestros entrevistados: ¿qué soluciones proponen para erradicar el racismo de el Ecuador? Las propuestas de los indios de clase media son importantes para empezar una discusión de cómo solucionar este problema. Nuestros entrevistados tienen una posición social privilegiada para explicar cómo funcionan los diferentes mecanismos de exclusión étnica y racial, así como para imaginar posibles alternativas de solución. A diferencia de los blancos y de los mestizos que no viven experiencias racistas en lo cotidiano y que se pueden dar el lujo de negar la seriedad de este fenómeno social, los indios de clase media no sólo elaboran estrategias para vivir en una sociedad que los discrimina, sino que también articulan propuestas de cómo eliminar el racismo.

Este capítulo reproduce y analiza las recomendaciones de nuestros entrevistados de cómo erradicar el racismo del Ecuador. Debido a que el racismo se manifiesta de diversas maneras, no sorprenden las diferentes propuestas para superarlo. Estas apuntan desde actitudes individuales, organizacionales y de acción colectiva de los indígenas, hasta las políticas estatales.

Nuestros entrevistados, con muy pocas excepciones, no guardan rencores a los blancos y a los mestizos. A diferencia del estereotipo del "indio resentido" que supuestamente nos mira mal por el hecho de ser blancos o mestizos, nuestros entrevistados no odian a sus opresores raciales. Sorprende que luego de que a lo largo de su vida y en la mayoría de espacios sociales hayan sido víctimas del racismo, los indios de clase media no busquen la revancha, más bien usan los discursos de carácter cristiano y humanista sobre la igualdad de todos los seres, exigiendo a los blancos y a los mestizos que practiquen lo que predicán y les acepten cómo iguales.

Un dirigente local de la Federación de Organizaciones Campesinas de la Provincia de Chimborazo, por ejemplo, manifiesta: "es algo inaudito que en un país tan pequeño como el nuestro haya la discriminación, lo que debemos tener muy en cuenta es que somos seres humanos, somos personas."

Un próspero comerciante Otavaleño señala:

Fundamentalmente ser indio, es ser un verdadero ser humano, con sentimientos y con mucha capacidad y facultades que hasta hoy en día se nos niega, porque piensan que somos tontos, que no comprendemos nada y lo que es peor, piensan que nosotros no tenemos sentimientos y en muchos de los casos quieren tratarnos como animales. Yo leí un artículo, hace años el Papa declaró que los indios teníamos alma, qué te parece hasta ese derecho innato de los seres humanos se nos negaba y todo porque simplemente para ellos no eramos personas y, sin embargo, el tiempo y la historia han reconocido lo contrario. Yo quisiera ahora dejar en claro, que ser indio significa ser un verdadero HOMBRE, un verdadero SER HUMANO.

Nuestros entrevistados demandan el reconocimiento de su humanidad como primer paso para una democratización étnico-racial. Como analizamos en los capítulos anteriores la crueldad y violencia de los blancos y de los mestizos sólo se explica porque éstos desconocen la humanidad del indio, porque lo transforman en un objeto. Para el racista el indio deja de existir como un ser humano. Es apenas una evocación de sus fantasías, prejuicios y mitos que lo consideran como un ser infrahumano, cómo una cosa a la cual se la puede y se la debe tratar mal.¹²¹ La contradicción entre las creencias cristianas y humanistas de los ecuatorianos sobre la igualdad y las prácticas que niegan la igualdad al "Otro" puede ser resuelta si se practican los valores en los que son socializados la mayoría de los ecuatorianos. El reconocimiento de la humanidad y de la igualdad del "Otro" es esencial para abolir las prácticas discriminatorias.

Los indios de clase media exigen el reconocimiento de la existencia del racismo en el Ecuador. A diferencia de la ideología estatal del mestizaje que niega las diferencias y de los discursos del sentido común que desconocen el problema del racismo, este debe ser visto cómo uno de los principales problemas del Ecuador actual. En palabras de un estudiante universitario:

El principal elemento que debería existir en la sociedad es un reconocimiento de que existe la discriminación racial... El Estado nuestro es hipócrita porque no reconoce que existe en la práctica cotidiana la discriminación racial, el racismo, no solamente hacia los indígenas sino hacia los negros. Entonces esa es una necesidad que para poder enfrentar y solucionar los problemas que se dan del racismo. Es necesario reconocer primero que existe ese problema y el Estado debería reconocer que existe esa discriminación. Deberíamos reconocer la sociedad misma en su conjunto de que existe ese problema de discriminación racial. Eso quiere decir que empezariamos por darnos cuenta de que somos un país en el cual la mayoría tenemos una profunda raíz indígena y negra. De esa raíz es de donde se va constituyendo la identidad nacional ecuatoriana es eso lo que finalmente da sentido a nuestra identidad. Si es que no existe primero una aceptación del Estado, de la sociedad, de la existencia de este problema, no es posible solucionar nada. Este debe ser el primer paso. El segundo: debe haber la voluntad política del Estado, la voluntad social de enfrentar este problema y de solucionarlo. Esto es fundamental porque el momento en que descubrimos que ese problema hace mucho daño a la identidad

nacional. Está haciendo daño a la identidad de los individuos que vivimos aquí.

Estos comentarios analizan como el problema del racismo concierne al Estado y a la sociedad ecuatoriana en su conjunto. El racismo no sólo afecta a las víctimas de la discriminación racial --los indios y los negros-- sino que a todos los ecuatorianos. En el capítulo anterior analizamos cómo los blancos y los mestizos al discriminar a los indios no sólo recrean los patrones históricos de la opresión colonial en el país, sino que también se odian a sí mismos, pues reniegan de su pasado o cercanía al mundo indígena. Los blancos y los mestizos no sólo excluyen al indio o negro "Otro," estos que también son portadores de sentimientos colectivos de inferioridad ante los blancos "auténticos": los europeos y/o norteamericanos. Los blancos y los mestizos han aceptado los valores y las prácticas de la supremacía blanca que sobrevaloran a lo europeo-occidental-blanco y denigran al "Otro" primitivo-indio o negro.¹²² Por lo tanto, su proyecto de identidad nacional es excluyente y también inalcanzable. El indio y el negro no pueden ser parte de la nación mestiza y los blancos y los mestizos vivirán en constante tensión y contradicción consigo mismos. Estos buscarán emular a lo blanco europeo o norteamericano, aún sabiendo que no lo lograrán, y en cada acto en que traten de marcar su superioridad ante el "Otro" estarán recreando su inferioridad ante las potencias coloniales.

El reconocimiento de la existencia del racismo y de sus costos para todos los ecuatorianos, ayudará a superar el trauma colonial. En el Ecuador se deben destruir las imágenes y prácticas que sobrevaloran a lo blanco-occidental. Se tiene que cuestionar las nociones de la supremacía blanca. Vivir en una sociedad basada en ideales eurocentristas inalcanzables para la mayoría de la población causa muchos daños. A diferencia de visiones reduccionistas del conflicto racial como una lucha por el poder suma-cero en la que si un grupo gana el otro pierde, se debe reconocer que nadie gana con el racismo. Las víctimas de éste no son los únicos perdedores, las castas dominantes también se ven negativamente afectadas. Sólo si se reinventan las identidades raciales y étnicas de manera democrática y no jerárquica se puede pensar en un Ecuador en el que los blancos y los mestizos no excluyan al "Otro" y se acepten a sí mismos. Como lo demandan las organizaciones indígenas, el Ecuador debe reconstruirse como sociedad multinacional y pluricultural donde los derechos de los sujetos neocoloniales sean reconocidos y se reinventen identidades nacionales que superen las nociones de la supremacía blanca.

La mayoría de entrevistados ven a la educación como una estrategia para terminar con el racismo. Se busca educar a los blancos y a los mestizos para que dejen de ser racistas. "Deberíamos comenzar por realizar campañas en donde los mestizos practiquen mejores formas de comportamiento y desde los jardines de infantes, la escuela y el colegio, enseñar a respetar a los indígenas." Esta demanda por la educación al opresor va de la mano con la lucha por el acceso a la educación. Esta es vista como un mecanismo de movilidad social y como una estrategia para que los indígenas adquieran conocimientos de su realidad y superen el racismo internalizado.

Pienso que los indios debemos superar ese complejo de inferioridad, nosotros somos recelosos, tímidos, avergonzados. Pienso que frente a eso debemos sacudirnos... El otro punto sería la educación que es algo muy importante, nosotros estamos hablando de educación intercultural bilingüe... El objetivo principal es superar y romper todo ese esquema mental que existe frente al racismo. No solamente los mestizos tienen la oportunidad de educarse de acuerdo a su medio, a su cultura, sino también los indígenas tienen la capacidad de hacer su propia educación, de acuerdo a las características de su medio ambiente y también de su cultura porque el rato en que te enraizas en tu propia cultura, eso significa que tú te valoras a ti mismo y.... donde quiera que estés debes identificarte tal como eres.

Los indígenas no sólo demandan el acceso a la educación, aspiran a controlarla por ser vista como un mecanismo de acceso al poder que debe partir de la valoración de la especificidad de su cultura. Se lucha por nuevos contenidos y nuevas pedagogías que cambien la visión de los indios sobre sí mismos.

La lucha por una nueva educación es para muchos parte de una estrategia de lucha en contra del racismo institucional. Un estudiante de la Politécnica reflexiona:

El racismo en ese caso se expresa en las políticas del Estado, según las cuales al indígena no se le ha dado la posibilidad de estudiar... Peor aún cuando ha tenido acceso a ellas es una educación que lo que ha pretendido es precisamente hacerle negar al indígena sus raíces, su carácter cultural, su identidad propia para incorporarle a un proceso productivo industrial capitalista que obligadamente hace que el indígena pierda su identidad y se convierta en un ciudadano adaptado a todo el proceso productivo nacional... El racismo se expresa en las políticas de un Estado mezquino y en las políticas de un Estado totalmente injusto que ha sabido mantener muy conscientemente, sin los beneficios de la sociedad a los sectores indígenas más pobres para poderlos mantener sometidos... Este es un Estado racista en la práctica, un Estado mezquino y totalmente injusto.

Es así cómo la lucha por la educación es parte de la lucha por la distribución de recursos económicos y por la democratización del Estado. Estas pugnas se darán a partir de las organizaciones de los indígenas y de su acción colectiva. La mayoría de nuestros entrevistados ven a la unión como la clave para el cambio social. En palabras de nuestro entrevistado,

Me parece importante los trabajos que están haciendo las organizaciones indígenas y negras. Creo que solamente de la gestión que hagan estos sectores va a salir una reforma y las políticas que se necesitan para eliminar estos problemas de discriminación y de racismo. Me parece que esto

jamás puede salir de los sectores de poder porque no son concientes, ni siquiera lo reconocen. Existe una expresa hipocresía del Estado y de los sectores de poder al no reconocer los problemas como el racismo y la discriminación racial. Los únicos que podemos cambiar esta situación somos quienes hemos sentido y vivido con estas cargas durante mucho tiempo porque solamente desde ahí va a ser posible ir generando cuestionamientos y si se va buscando organizada e inteligentemente sí se puede lograr un cambio o forzar por lo menos los cambios que requiere esta sociedad, para eliminar no sólo los problemas de la discriminación racial, sino los problemas que la sostienen... Problemas de tipo económico, político.

Esta cita resume la experiencia colectiva reciente de los indígenas ecuatorianos. A través de sus organizaciones que son dirigidas por indígenas y de su creatividad en acciones colectivas y en diálogos con el Estado, los indígenas han ganado un espacio legítimo como partícipes en la política ecuatoriana. Estos reconocen que a través de la unión y de la acción colectiva demandarán que se erradique el racismo institucional. Es por esto que se demandan cambios económicos, cambios culturales sobre el carácter de la nación ecuatoriana y, por último, que se reconozca la existencia del racismo en la cotidianidad y se implementen políticas que lo superen.

Los indígenas, en definitiva, están demandando la democratización de la sociedad ecuatoriana a través de sus luchas por la ciudadanía plena. Reinvidican las dimensiones sociales, políticas y civiles. Es apresurado predecir la dirección de estos conflictos sociales y si se logrará la democratización de las diferentes esferas de la sociedad. Si bien los datos de esta investigación no permiten especular sobre las demandas por sus dimensiones políticas y sociales, el análisis de las interacciones cotidianas nos permite concluir con reflexiones sobre la lucha por los derechos civiles.

Este trabajo demuestra que el racismo funciona en la vida cotidiana como una serie de rituales.¹²³ Estos rituales señalan la posición social de los diversos actores que participan en estos. Las víctimas de estos ritos son recordados de su posición subordinada en la sociedad. En palabras de la crítica literaria afroamericana bell hooks, "si no hemos aprendido nuestro lugar de ciudadanos de segunda clase a través del sistema educativo, lo aprendemos por los asaltos cotidianos de los blancos que los sentimos en nuestros cuerpos pero que rara vez los nombramos o los protestamos públicamente."¹²⁴ Los verdugos y sus acólitos no sólo marcan la inferioridad de sus víctimas, sino que también recrean su superioridad.

123 Consœltese Joe Feagin y Hernþn Vera, White Racism, (New York: Routledge, 1995).

124 bell hooks, Killing Rage. Ending Racism, (New York: Henry Holt and Company, 1995),

Para que estos rituales sean exitosos, el público tiene que participar aceptando el acto racista, es así como su silencio o aprobación de los ataques racistas hacen que éstos sean exitosos. Su complicidad ayuda a que el racismo cotidiano, los pequeños y grandes actos que recrean la dominación étnica y racial, marquen los patrones de normalidad y anormalidad en las interacciones sociales.

Como lo analizamos en capítulos anteriores, estos rituales racistas fueron exitosos en el pasado porque las víctimas no tenían más recursos que aparentar humildad y aceptación de estas humillaciones, golpes y malos tratos. A lo sumo podían usar la reciprocidad desigual del modelo paternalista de la hacienda para negociar un mejor trato pero dentro de condiciones de inferioridad social. El cuestionar estos actos racistas durante el reinado de la hacienda equivalía a arriesgar sus vidas. En la actualidad, sobre todo luego de los levantamientos indígenas de 1990 y 1994, los indígenas cuestionan la normalidad de estas prácticas. Su resistencia y respuestas verbales y físicas destrozan la naturalidad del racismo cotidiano. Lo normal y cotidiano es transgredido. Las víctimas no aceptan tal condición y responden a la agresión. Lo cotidiano aparece como anormal y obligan a sus actores a pensar en las consecuencias de sus actos. Estas respuestas no sólo son individuales sino, también, colectivas, así cuando se boicotea a transportistas que discriminan, por ejemplo, se renegocia un mejor trato en los buses.

Es perceptible como algunos, blancos y mestizos se niegan a participar de acólitos de los actos racistas y los cuestionan, aunque su número es aún muy reducido. El papel de los blancos y de los mestizos, en la toma de conciencia y rechazo a actos y actitudes racistas es por lo tanto muy importante. Quienes buscan una nación democrática deben cuestionar la normalidad y naturalidad de los actos cotidianos del racismo, asumiendo la responsabilidad de dejar de ser acólitos o partícipes silenciosos en la reproducción de la segregación y el racismo, cuestionando la normalidad de las interacciones racistas y reivindicando los derechos civiles de todos los ecuatorianos.

El camino hacia la democratización racial del Ecuador es largo. Este estudio ha ilustrado el valor y el coraje de los indígenas al superarse como individuos y como grupo en una sociedad que los discrimina. La presencia de la clase media indígena y de la intelectualidad india da cuenta de la tenacidad de éstos para sobresalir bajo condiciones sociales muy adversas.

Las narrativas de nuestros entrevistados también han demostrado que los indios no son víctimas pasivas que aceptan sin respuesta la dominación étnica racial. Estos la cuestionan y se resisten con estrategias

diferentes que responden a diversas coyunturas de relaciones de poder. Durante el reinado de la hacienda, la resignación y el uso de la reciprocidad desigual fueron las estrategias utilizadas. En la actualidad, cada vez más, los indígenas responden a las agresiones raciales con respuestas verbales, acciones colectivas y, a veces, respuestas físicas, que cuestionan la normalidad de las interacciones racistas. Sus luchas colectivas a través de las organizaciones e individuales en lo cotidiano abren posibilidades para terminar con las prácticas más obvias y brutales de la discriminación racial.

Las organizaciones indígenas, además demandan el fin del racismo institucional. Se cuestiona su exclusión económica, social y política. Estas luchas por la democratización y el acceso a la ciudadanía plena lograrán el objetivo de construir un Ecuador diferente. Por supuesto que es imposible predecir los resultados de estas luchas. Este trabajo pretende contribuir a estos objetivos, demostrando los costos para todos los ecuatorianos de vivir en una sociedad construida bajo valores y prácticas de una supuesta supremacía blanca. Se ha cuestionado la neutralidad de los valores que denigran al indio y sobrevaloran lo blanco-occidental. Se ha empezado a deconstruir y a problematizar las categorías blanco y mestizo, señalando los costos sociales, síquicos y emocionales por tratar de construir una nación que reproduzca los valores de la supremacía blanca. En la búsqueda de una sociedad democrática, que reconozca y asuma la diversidad étnica y racial del Ecuador, es preciso transgredir los actos cotidianos racistas, dejando de ser espectadores del racismo. Además, los blancos y los mestizos debemos estar dispuestos a abandonar los privilegios de casta que nos brinda nuestra herencia étnico-racial.

Referencias Bibliográficas

Abu-Lughod, Lila (1991) "Writing Against Culture." En Richard Fox, ed., Recapturing Anthropology. Working in the Present, (Santa Fe: School of American Research Press).

Almeida, José et.al. (1993) Sismo étnico en el Ecuador. Varias Perspectivas, (Quito: CEDIME-ABYA-YALA).

Balibar, Etienne (1988) "¿Existe un Neorracismo?" En Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, Raza, Nación y Clase, (Madrid: IEPALA).

Belote Smith, Linda y Belote, Jim (1984) "Drain from the Bottom: Individual Ethnic Identity Change in Southern Ecuador," Social Forces Vol 63 (1).

Bengoa, José (1992) Conquista y Barbarie. Ensayo Crítico Acerca de la Conquista de Chile, (Santiago: Ediciones Sur).

Bonifaz, Emilio (1976) Los Indígenas de Altura del Ecuador (Quito: no se lista el editor).

Bourdieu, Pierre (1977) Outline of a Theory of Practice, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Butler, Judith (1995) "Contingent Foundations," en Seyla Benhabid, et.al., Feminist Contentions, (New York: Routledge).

Burgos, Hugo (1977) Relaciones Interétnicas en Riobamba, (México: Instituto Indigenista Interamericano).

Casagrande, Joseph (1981) "Strategies for Survival: The Indians of Highland Ecuador. En Norman

Whitten, ed., Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador, (Urbana: University of Illinois Press).

Cornejo, Diego ed., (1991) Indios, (Quito: ILDIS).

----- (1993) Los Indios y el Estado País. Pluriculturalidad y Multiethnicidad en el Ecuador: Contribuciones al Debate, (Quito: ABYA-YALA).

de la Torre, Carlos (Enero, 1997) "Populism and Democracy: Political Discourses and Cultures in Contemporary Ecuador," Latin American Perspectives.

Dubois, W.E.B (1969 [1903]) The Souls of Black Folk (New York: Penguin).

Essed, Philomena (1991) Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory, (Newbury Park: Sage Publications).

Fanon, Frantz (1968) The Wretched of the Earth (New York, Grove Press).

Feagin, Joe (1991) "The Continuing Significance of Race: Antiracist Discrimination in Public Places," American Sociological Review Vol 56 (febrero).

Feagin, Joe y Feagin, Clarice (1978) Discrimination American Style, (Malabar: Robert E. Krieger Publishing Company).

Feagin, Joe y Sikes, Melvin (1994) Living with Racism. The Black Middle-Class Experience, (Boston: Beacon Press).

Feagin, Joe y Vera, Hernán (1995) White Racism, (New York: Routledge).

Field, Les W. (1994) "Who are the Indians? Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America," Latin American Research Review, Vol 29 (3).

Foucault, Michael (1976) Vigilar y Castigar (México, Siglo XXI).

Frankenberg, Ruth (1993) White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness, (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Gallagher, Charles A. (1995) "White Reconstruction in the University," Socialist Review, Vol 24 (1+2), pp. 165-189.

Garretón, Manuel Antonio (1992) "Fear in Military Regimes: An Overview," en Juan Corradi, Patricia Weis Fagen y Manuel Antonio Garretón, eds., Fear at the Edge (Berkeley: University of California Press)

Gilroy, Paul (1990) "One Nation under a Groove: The Cultural Politics of 'Race' and Racism in Great Britain." En David Theo Goldberg, ed., Anatomy of Racism, (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Goffman, Erving (1963) Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity (New York: Touchstone Books).

Guerrero, Andrés (1991) La Semántica de la Dominación: El Concertaje de Indios, (Quito: Libri Mundi).

----- (1993) "La Desintegración de la Administración Etnica en el Ecuador. De Sujetos Indios a

Ciudadanos-Etnicos: de la Manifestación de 1961 al Levantamiento Indígena de 1990." En José Almeida, et. al., Sismo étnico en el Ecuador. Varias Perspectivas, (Quito: CEDIME-ABYA-YALA).

----- (1994) "Una Imagen Ventrílocua: El Discurso Liberal de la 'desgraciada raza indígena' a Fines del Siglo XIX." En Blanca Muratorio, ed., Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX, (Quito: FLACSO).

Hall, Stuart (1995) "Negotiating Caribbean Identities," New Left Review, N 209, January-February.

Hobsbawm, Eric (1983) "Introduction: Inventing Traditions," en Eric Hobsbawm y Terence Ranger, eds., The Invention of Tradition, (Cambridge: Cambridge University Press).

hooks, bell (1992) "Representations of Whiteness in the Black Imagination." En bell hooks, Black Looks. Race and Representation (Boston: South End Press).

---- (1992) "Loving Blackness as Political Resistance." En bell hooks, Black Looks. Race and Representation, (Boston: South End Press).

---- (1995) Killing Rage. Ending Racism, (New York: Henry Holt and Company).

---- (1995) "Refusing to be a Victim. Accountability and Responsibility." En bell hooks, Killing Rage. Ending Racism, (New York: Henry Holt and Company).

Ibarra, Hernán (1991) "La Identidad Devaluada de los 'Modern Indians'," en Diego Cornejo, ed., Indios (Quito: ILDIS).

Jenkins, Richard (1992) Pierre Bourdieu, (New York: Routledge).

Kimmel, Michael S. (1994) "Masculinity as Homophobia. Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity," en Harry Brod and Michael Kaufman, eds., Theorizing Masculinities (Thousands Oaks California: Sage Publications).

Kovel, Joel (1984) White Racism. A Psychohistory, (New York: Columbia University Press).

Lancaster, Roger (1992) Life is Hard. Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua, (Berkeley: University of California Press).

Lechner, Norbert (1990) "Estudiar la Vida Cotidiana." En Norbert Lechner, Los Patios Interiores de la Democracia. Subjetividad y Política, (Santiago: Fondo de Cultura Económica).

León, Jorge (1994) De Campesinos a Ciudadanos Diferentes, (Quito: CEDIME-ABYA-YALA).

Manrique, Nelson (1995) "Political Violence, Ethnicity and Racism in Peru in the Time of War," Journal of Latin American Cultural Studies Vol. 4, N 1,

Mercer, Kobena (1994) "Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics." En Kobena Mercer, Welcome to the Jungle. New Positions in Black Cultural Studies, (New York: Routledge).

Miles, Robert (1989) Racism, (London: Routledge).

Mörner, Magnus (1967) Race Mixture in the History of Latin America, (Boston: Little, Brown and Company).

Muratorio, Blanca (1981) "Protestantism, Ethnicity, and Class in Chimborazo." En Norman E. Whitten, (ed.), Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador, (Urbana: University of Illinois Press).

----- (1982) "Imágenes de los "Indios" en Sudamérica. Antiguas y Nuevas Ideologías." En Blanca Muratorio, Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador,(Quito: CIESE).

----- (1991) The Life and Times of Grandfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon, (New Brunswick: Rutgers University Press).

----- (1994) "Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a Fines del Siglo XIX." En Blanca Muratorio, ed., Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX, (Quito: FLACSO).

----- (1994) "Introducción," en Blanca Muratorio, ed., Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX, (Quito: FLACSO).

Omi, Michael y Winant, Howard (1994) Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1990s, (New York: Routledge).

Poole, Deborah (1994) "Introduction. Anthropological Perspectives on Violence and Culture-- A View from the Peruvian High Provinces." En Deborah Poole, ed., Unruly Order. Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru (Boulder: West View Press).

Portocarrero, Gonzalo (1993) Racismo y Mestizaje, (Lima: Ediciones Sur).

Ramón, Galo (1991) "Ese secreto poder de la escritura," en Diego Cornejo, ed., Indios,(Quito: ILDIS).

Rex, Jonh (1970) "The Concept of Race in Sociological Theory." En Sami Zubaida, ed., Race and Racialism, (London: Tavistock Publications).

Roseberry, William (1994) "Hegemony and the Language of Contention." En Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent eds., Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico, (Durham: Duke University Press).

Sánchez-Parga, José (1995) Lo Público y la Ciudadanía en la Construcción de la Democracia, (Quito: CAAP).

Sanjek, Roger (1994) "The Enduring Inequalities of Race." En Steven Gregory y Roger Sanjek, eds., Race, (New Brunswick: Rutgers University Press).

Scott, James (1990) Domination and the Arts of Resistance, (New Haven: Yale University Press).

Smith, Carol (1995) "Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms," Comparative Studies of Society and History Vol 37 N 4 octubre, pp 723-749.

Stam, Robert (1991) "Bakhtin, Polyphony, and Ethnic/Racial Representation." En Lester D. Friedman, ed., Unspeakable Images. Ethnicity and the American Cinema, (Urbana: University of Illinois Press).

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

Tilly, Charles (1994) Democracy is a Lake. The Working Paper Series, N 185. Center for Studies of Social Change. (New York: New School for Social Research).

Villavicencio, Gladys (1973) Relaciones Interétnicas en Otavalo, (México: Instituto Indigenista

Interamericano).

Wallerstein, Immanuel (1988) "Universalismo, Racismo y Sexismo, Tensiones Ideológicas del Capitalismo." En Immanuel Wallerstein y Etennie Balibar, Raza, Nación y Clase,(Madrid: IEPALA).

West, Cornel (1993) Race Matters, (Boston: Beacon Press).

Winant, Howard (1994) Racial Conditions. Politics, Theory, Comparisons, (Minneapolis, University of Minnesota Press).

Zamosc, León (1994) "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands," Latin American Research Review Vol 29 (3).