

Discusión conceptual

Según Norman Whitten (1999), la noción de raza fue construida entre los siglos XV y XVI diferenciando y construyendo una relación de superioridad / inferioridad entre lo blanco europeo por un lado y lo indio y negro por otro; esto debido al proceso de colonización. Yendo un poco más lejos, Étienne Balibar propone que el origen de este término estaría en las representaciones de los dueños de esclavos y de los aristócratas europeos quienes se distinguían de sus esclavos o del pueblo por tener características heredadas de sus antepasados que los hacían superiores con relación a ellos (Balibar, 1991a: 207). En cualquier caso, y de acuerdo con otros autores, la noción de raza tiene su origen en la utilidad para la explotación. Así, Whitten (1999) pone énfasis en su relación con el colonialismo, y Wallerstein (1991a, 1991b), como Balibar (1991a), entiende la noción de raza como ligada a la explotación económica. Por ejemplo, Michel Leiris explica que “les racines économiques et sociales du préjugé de race apparaissent très clairement si l’on considère que le premier grand doctrinaire du racisme, le comte de Gobineau, déclare lui-même avoir écrit son trop fameux essai pour lutter contre le libéralisme”¹ (1969: 76-7). Así es como nace en Europa el prejuicio de raza. Y son estas mismas razones económicas que estarían ligadas al fenómeno en América, desde las élites europeas, españolas en particular, en este continente.

De la misma manera, para Wallerstein, “la categorización racial [que se consolida en el siglo XIX] apareció principalmente como medio de expresar y consolidar la antinomia centro-periferia”, sirviendo así la explotación de la periferia por el centro (1991b: 129). Siguiendo esta lógica en el origen de la noción de raza, se entiende que este con-

cepto ha tenido un significado unido a los de clase y casta sirviendo para separar las sociedades en grupos diferenciados donde los unos dominan a los otros. Esta misma idea se encuentra en autores que tratan temas diferentes como son Deborah Poole y Hugo Burgos. Analizando la economía visual del mundo andino, Poole sostiene que es durante el siglo XIX que surge “cierta concepción acerca de la raza” (2000 (1997): 263), concepción biológica que fomentó una categorización “racial” y que fue promovida por la fotografía y otras técnicas visuales (Poole, 2000 (1997): 261). Por otro lado, Burgos relaciona en el caso ecuatoriano la categorización racial con la categorización en clases: “estudiar colonialismo interno equivale en parte a un análisis de relaciones interétnicas” (Burgos, 1977: 2). Entiéndase que estudiar el colonialismo interno significa estudiar relaciones de clase, de tal manera que este estudio se relaciona directamente con el estudio de las relaciones entre etnias las cuales eran consideradas como raciales. Finalmente, la relación entre clase y raza en América Latina es bastante obvia, sin que exista una relación determinista. Resumiendo,

las jerarquías de clase y raza no son coextensivas, porque existen blancos de clase baja y algunos negros de clase media, pero su coincidencia histórica ha sido suficiente para crear la jerarquía básica del orden racial.

(Wade, 1997 (1993): 52)

Siendo éste el origen de la noción de raza, es ahora comúnmente aceptado, como lo afirma Wade (1997), que ésta es una construcción social y no una realidad biológica –como lo pretendieron y siguen pretendiendo ciertas doctrinas. Su inexistencia como categoría biológica válida ha sido ampliamente demostrada a los largo del siglo XX. Un ejemplo reciente de ello es la publicación de Guido Barbujani, *L'invenzione delle raze* (2006), texto en el cual, demuestra con argumentos genéticos la inexistencia de razas humanas apuntando justamente al invento de esta noción sin sustentos serios ni reales. A pesar de ello, el uso de esta noción persiste y tiene un significativo impacto social. Lo más importante en el contexto de un análisis dentro de las ciencias sociales es que se sigue usando esta categoría: que sean razas reales o imaginarias “desempeñan el mismo papel en el proceso social” (Wieviorka, 1992: 26). Pero, para entender la noción de raza, es más acertado el

concepto de formación racial propuesto por Michael Omi y Howard Winant en 1994. Este concepto define mejor lo que se entiende por raza, como constructo social: una formación racial es “the sociohistorical process by which racial categories are created, inhabited, transformed, and destroyed” (1994: 55). Finalmente, lo que existe es un prejuicio de raza que responde a una formación racial, y que en la vida cotidiana sirve para clasificar a la gente en base a rasgos aparentes que se asocian a características morales, psicológicas, culturales, intelectuales y físicas.

Así, en su uso cotidiano, el término “raza” hace referencia a categorías clasificatorias construidas en base a rasgos físicos heredados propios de un grupo humano. De hecho, existen modelos populares sobre la raza que “afirman la existencia de diferencias biológicas y rasgos culturales innatos a cada grupo” (Quiroga, 1999: 129). Es decir que se amplía la noción introduciendo rasgos culturales que son asociados a rasgos fenotípicos y que son considerados como innatos. Ya no se trata solamente de la noción de raza sino que encontramos una idea racista: las características biológicas y fenotípicas en particular son asociadas directamente y de manera determinista a características culturales, morales y hasta psicológicas. Si esta asociación determinista se hace en términos negativos, podemos hablar de racismo. Es decir que cuando el racismo es usado para discriminar se transforma en racismo, en discriminación basada en la idea de raza. La discriminación “impone un trato diferenciado en diversos ámbitos de la vida social, en la que él [el discriminado] participa de una manera que puede llegar a humillarlo.” (Wieviorka, 1992: 129). Cuando se trata de racismo, esta discriminación se basa en argumentos racistas.

En este sentido, el racismo es un tipo de discriminación y puede ser definido de manera general como “un conjunto de representaciones, valores y normas expresadas en prácticas sociales que conducen a la interiorización y exclusión del “otro”, cuyos atributos físicos o culturales son percibidos como distintos de los que comparte el grupo dominante o hegemónico” (Taguieff en Wieviorka, 1992: 24). En esta definición se presenta claramente que el racismo distingue grupos humanos siendo unos dominantes o hegemónicos y racistas, y los otros dominados y discriminados. Es decir que se vuelve a poner en relación el término de raza con los de clase y casta, aunque no se explicita directamente la utilidad de esta asociación. Otro aspecto importante de esta definición es que se pone de relieve la existencia de prácticas, producto

de representaciones racistas, que excluyen al otro dominado. Varios autores confirman esta idea, como Balibar (1991b), quien afirma que el racismo se inscribe en prácticas, representaciones y discursos que se articulan alrededor del estigma de la “otredad”. Y es que las diferencias son transformadas en estigmas (Ducret, 1999): las características del grupo dominante son vistas como positivas, mientras que las características del grupo dominado y discriminado que son diferentes son vistas como esencialmente negativas. Así, el racismo constituye un fenómeno “localizado en la dominación y la jerarquía social” (Wieviorka, 1992: 147).

Por otra parte, para definir el racismo, José Almeida (1999), tomando varios de los autores mencionados, define el racismo: como discurso es una elaboración ideológica excluyente basada en la noción de superioridad racial, como doctrina de exclusión social fundamenta un sistema clasificatorio que jerarquiza los grupos humanos desde una posición etnocéntrica, y, finalmente, el racismo puede ser entendido como parte del fundamento cultural de “occidente”. Este último elemento definitorio se basa en el origen del racismo y de la noción de raza antes explicada.

El origen del racismo, al igual que el término de raza, es situado en la época colonial por varios autores. Este racismo es un racismo basado en la noción de raza antes definida. Actualmente son muy pocos los que defenderían esta noción de raza, biológica². Pero el racismo es difícilmente negable, por lo cual algunos investigadores de las ciencias sociales, como Balibar, y Wallerstein, hablan de un nuevo racismo. Éste se origina en la época moderna e industrial. Se trata de un racismo sin razas (Balibar, 1991c), de un “racismo diferencialista” (Pierre André Taguieff, en: Balibar, 1991c), un racismo simbólico (Wieviorka, 1992). Es un racismo basado en la diferencia cultural, vista como insuperable y que reemplaza la idea de diferencia racial. El racismo simbólico del que habla Wieviorka se caracteriza también por haber pasado

de los prejuicios declarados a formas más sutiles que constituyen un “racismo simbólico” de características muy particulares: rechazo de los estereotipos burdos y de la discriminación más aparente, repulsa del cambio racial por razones ostensiblemente no raciales.

(Wieviorka, 1992: 125-6)³

Aunque Balibar, Wallerstein y Wiewiorka son autores europeos que se centran principalmente en ejemplos de su realidad social e histórica, también sostienen sus reflexiones en base a procesos colonialistas que han afectado a diferentes regiones del mundo. Al sustentarse en parte sobre estos hechos y al extenderse muchas veces a la humanidad, su reflexión es fácilmente aplicable a nuestra realidad. Adicionalmente, existen autores que han tratado el tema del racismo en Ecuador que han destacado la existencia de un racismo solapado o simbólico, como Pallares (1999) y Carrillo y Salgado (2002).

En estos textos no se explica claramente lo que se entiende por racismo simbólico o solapado, y sobre todo no se entiende cómo se transmite este racismo. Otro problema presente en estos textos es que el racismo sigue siendo presentado como una práctica, producto de una ideología, que divide a la sociedad en varios sectores, unos discriminados y otros discriminadores, aun cuando no lo hagan de manera explícita. A pesar que el origen colonial determinó que se separasen grupos diferenciados, considerados superiores los unos a los otros, en base a fenotipos entendidos como signos de razas, que se han mantenido, el transcurso de la historia, los mestizajes, los cambios en las relaciones políticas y económicas, han determinado cambios que hacen imposible hablar de tales grupos en la actualidad. Además, como lo explica Wade, el racismo es relacional. Es decir que la diferenciación que establece se da en procesos relacionales, entre dos o más individuos, y que el mismo individuo que en una interacción puede ser discriminado, puede ser el que discrimine en una interacción con otro individuo.

El racismo es parte de una sociedad porque está inserto en los imaginarios, en mayor o menor medida, pero en todos los miembros de la sociedad, de tal manera que cada individuo posee las ideas y representaciones, las imágenes, el imaginario compartido necesario para ser racista. Ello debe ser así a partir del momento en que se acepta que el racismo es una ideología, un conjunto de representaciones, y que por lo tanto es parte de la cultura de un grupo social y es entonces transmitido por medio de la endoculturación. Cada individuo de la sociedad será entonces portador de esta ideología en mayor o menor medida; y, lo pondrá en práctica o no. La concientización y el conocimiento sobre el tema puede ser una manera de escapar de algún modo a esta ideología. Pero, en la medida en que la cultura, y con ella el imaginario racista, se adquiere casi en su totalidad durante la niñez, sin una adquisición

crítica, aun si se llegara a tomar una actitud crítica sobre el tema, la manera de sentir condicionada por este imaginario no puede cambiar del mismo modo. Lo que es pensado es más fácilmente cambiable, mientras que la manera de sentir queda condicionada de forma más profunda. Esto es perceptible en afirmaciones como: “no soy racista pero no quiero que mi hija se case con un negro”.

Si el racismo, o prejuicio de raza, es visto y entendido como un error, si es enseñado y publicitado como algo malo, porqué siguen dándose actos de discriminación racistas, chistes de tintes racistas, y comentarios como “no soy racista, pero...”. Una respuesta a esta pregunta la aporta Eduardo Bonilla-Silva quien ha tratado el tema en varios textos. Aquí me referiré a *Racism without racists* (2006). Este autor también se refiere a este nuevo racismo como ideología, y explica su funcionamiento de manera coherente y sustentada. La idea central es que el racismo es “a sociopolitical concept that refers exclusively to a racial ideology that glues a particular racial order”, y la ideología de este nuevo racismo sería un “color-blind racism” (Bonilla-Silva, 2006: 173), partiendo de la idea planteada por Michael Omi y Howard Winant en 1994 en su libro *Racial Formation in the United States*. Este tipo de racismo, al igual que el mencionado nuevo racismo evocado por otros autores, es más sutil: “color-blind racism otherizes softly” (Ibíd.: 3). Las prácticas del nuevo racismo son sutiles y aparentemente no raciales, y son institucionales, para este autor (Ibíd.). Bonilla-Silva plantea como principal hipótesis esta ideología de un racismo sin color para explicar el enigma que da nombre a su libro: racismo sin racistas. Tras criticar el punto de vista que pretende explicar el racismo como una actitud psicológica individual, el autor plantea que el racismo funciona como un sistema en el cual todos participamos, pero desde diferentes posiciones. Para Bonilla-Silva, el racismo se sigue dando porque está institucionalizado, y la estructura racial se mantiene porque beneficia a los miembros de la pretendida raza dominante (Ibíd.). Esta estructura racial se refiere a las relaciones y prácticas sociales que han sido institucionalizadas y que sirven para mantener un orden racial. Esta estructura se basa en una ideología; la del racismo sin color.

Esta explicación sobre el racismo debe ser complementada por otro texto del mismo autor. En este texto, el autor da más importancia a lo material de manera más explícita:

Actors in superordinate positions (dominant race) develop a set of social practices (a racial praxis if you will) and an ideology to maintain the advantages they receive based on their racial classification, that is, they develop a *structure* to reproduce their systemic advantages.

(Bonilla-Silva, 2001: 22).

El problema de esta explicación es que otorga una intencionalidad difícilmente demostrable a los que se encuentran en una posición de dominación en la estructura racial. No son sólo estos actores los que desarrollan prácticas e ideología. Éstas son desarrolladas por toda la sociedad y se reproducen solas. Es así porque la ideología de la que habla se transmite de generación en generación tanto o más inconscientemente como conscientemente. El lado inconsciente o no intencional es evidente en los discursos racistas más comunes, como son los chistes y los insultos. Alguien que hace un comentario de ese tipo no se considera racista.

Esta explicación no logra dar cuenta de la realidad del racismo por completo, al menos no en Ecuador. El racismo se enseña y se aprende a través de prácticas, sí, pero también por medios más implícitos, o al menos más silenciosos. Aunque muchos antropólogos estén peleados con disciplinas que podrían ser afines, como la psicología, me parece oportuno hacer referencia a la psicología cultural, disciplina joven y desarrollada en pocos lugares del mundo. La cultura se adquiere individualmente a través de mecanismos sensitivos y cognitivos. Ello no puede ser de otra forma puesto que son los únicos medios de los que disponemos para relacionarnos con el mundo que nos rodea. Los mecanismos cognitivos nos permiten asociar y diferenciar hechos, ideas, olores, sensaciones, y con estos crear nuestros mundos cognitivos, los cuales son necesariamente culturales. Así como aprendo que el fuego quema tocándolo y relacionando fuego con dolor, aprendo que los afrodescendientes son criminales al ver representaciones suyas negativas en revistas y noticieros. Las representaciones de afrodescendientes negativas, analizadas por Rahier (1998), influyen en las personas que las ven aun si ellas no tienen conciencia de ello. Nuestras memorias crean una relación entre, por ejemplo, cárcel y afrodescendiente, y esta asociación influirá en nuestra manera de pensar y percibir el mundo y más particularmente los grupos sociales, sin que tengamos conciencia de esa influencia. La niñez se compone en gran medida por este tipo de aprendizajes.

No se trata en ningún momento de explicar el racismo como un prejuicio, como algo individual. El racismo sí se basa en prácticas, sí está institucionalizado, y también se basa en una ideología. Pero esta ideología se aprende, y sus contenidos, culturales, son asimilados por individuos, individuos que se relacionan con el mundo de manera individual y con universos cognitivos que son culturales y por lo tanto compartidos. No son explicaciones excluyentes, sino niveles diferentes y relacionados. Bonilla-Silva contrapone prejuicio e ideología racista, cuando son dos niveles diferentes: el prejuicio es un mecanismo cognitivo mientras que una ideología es un sistema de representaciones e ideas. El contenido de un prejuicio responde a una ideología, y una ideología es en parte asimilada y vivida como prejuicios a nivel individual.

Historia del racismo en el Ecuador

La Colonia: una sociedad de castas

Antes de empezar una reflexión sobre el racismo en Ecuador es necesario presentar una perspectiva histórica y socio-cultural de la formación de identidades étnicas y raciales. El contexto ecuatoriano de formación de identidades tiene similitudes con los de los demás países latinoamericanos en lo que se refiere a la conquista y al periodo colonial. Estos dos hechos históricos son fundamentales para entender cómo se han constituido las identidades y sus imaginarios en este país.

La implementación de un sistema colonial de explotación se fundamentó en la idea asumida de una superioridad racial del blanco europeo sobre el indígena americano (Almeida, 1999; De la Torre, 1996, 2002). Esta superioridad racial implicaba a la vez una supremacía en todos los aspectos culturales y mentales, lo cual justificaba el modo de relación que se estableció entre los colonizadores blancos europeos y los indígenas cuya piel más oscura y demás rasgos fenotípicos diferentes eran considerados inferiores. De allí que se crearan y diferenciaron dos repúblicas, la de los indios y la de los españoles (Ibarra, 1992). De esta forma, el Estado colonial estructuró la sociedad en base a oposiciones étnicas (Bustamante, 1992) fundamentadas en presuntas desigualdades raciales. En lo referente a los africanos que fueron traídos a América, llegaron como esclavos y eran ya agrupados en la cate-

goría “negros”, como resultado de su transformación en bien mercantil por parte de los negreros portugueses en el siglo XV (Whitten, 1999: 50).

Es precisamente entre el siglo XV y el siglo XVI que se construyó en Europa el término “raza” generando “un vasto sistema de valores culturales de supremacía blanca y subordinación negra e india” (Whitten, 1999: 51). En los siglos posteriores, XVII y XVIII, como lo explica Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas* (2000 (1983)), “las barreras y las exclusiones “raciales” aumentaron marcadamente”, en parte gracias al “resurgimiento de la esclavitud en gran escala” (Anderson, 2000 (1983): 94-95). Esto estuvo evidentemente relacionado con la aparición de nuevos grupos sociales en los territorios que fueron colonizados, en América, Asia y África: “euroasiáticos, euroafricanos y euroamericanos”. Según el mismo autor, “su aparición originó el florecimiento de un estilo de pensamiento que se anticipa al racismo moderno” (Ibíd.: 93-94).

Así, durante la Colonia, a partir de una clasificación “racial” se llegó a una jerarquización de las culturas y de las identidades, estando en la parte superior de la escala el blanco español y al final el indígena y el negro (De la Torre, 2002). Se instauró un sistema de discriminación institucionalizado y sistémico. Poole, por su parte, critica la cronología a la cual me he adherido hasta aquí. Para esta autora, la noción de raza física sólo se constituye en el siglo XIX. Si tomamos en cuenta que la noción de raza es un constructo social y que por lo tanto decir que es una noción física no depende de bases científicas ni de estudios genéticos, la noción de raza como algo físico y heredado biológicamente existía ya durante la Colonia. Varios autores han mostrado que durante ese periodo muchos consideraron a las poblaciones indígenas y sobre todo a las poblaciones afro-descendientes como poblaciones que ni siquiera eran humanas. Aunque para unos pueda haber sido un argumento económico y otros no lo pensaron, para muchos fue una realidad.

Aunque algunos autores se refieren a una sociedad de castas en lo referente a la época colonial, María Eugenia Chaves, en su tesis *Honor y libertad* (2001), afirma que sí existió cierta movilidad social entre las supuestas castas. Aunque no existan dudas sobre la división bastante estricta que rigió durante la Colonia entre los grupos sociales racializados, es interesante notar esta puntualización hecha por Chaves. Ella aclara que era posible adquirir “blanquitud”:

La identidad “racial” definida por la descendencia y el color de piel, podía ser mitigada por la adquisición de otros atributos reconocidos socialmente y asimilados a la idea de “calidad”.

(Chaves, 2001:50)

Este hecho me parece particularmente interesante ya que muestra claramente que se asociaba de forma obvia y consciente los rasgos psicológicos, culturales y morales con el color de la piel y los rasgos físicos en general. Es decir que se muestra claramente la visión racializada que existía de los grupos sociales y por lo tanto la inferiorización y discriminación que se desprendían de ella. Además, como lo afirma la misma autora, las reivindicaciones de “blanquitud”, que se realizaban para pedir la libertad, podían tardar varias generaciones (Ibíd..).

Principios de la República

La realidad colonial, con su estructura de castas, es heredada por la República (Burgos, 1977). Las imágenes y representaciones discriminatorias, racistas y etnocéntricas que fundamentaron la conquista y la colonia perduraron. Así como la Legislación de Indias promulgaba que se debía respetar los conceptos y prejuicios sociales que calificaban de “mala raza” a los indios y negros, y exigía la separación de los blancos y la gente de color (Traverso, 2004: 68), en la época republicana se establece una legislación donde indios y negros siguen teniendo ese mismo estatus. Las élites que toman el poder al lograrse la independencia estaban claramente identificadas con la realidad social, económica y política europea. Ideológicamente y culturalmente seguían estando plenamente identificados con Europa (Traverso, 2004). En este contexto, las élites criollas crearon una imagen contradictoria de las poblaciones indígenas: “Las imágenes de un pasado nativo glorioso se contraponían a las de un presente indígena miserable e ignorante” (Prieto, 2004: 24). En coherencia con esta imagen ambigua, su estatus también lo fue. Eran ciudadanos libres, pero debían pagar tributos especiales, el tributo indígena, el cual fue momentáneamente abolido al principio de la República y reintroducido por Bolívar (Prieto, 2004).

Así, el Estado republicano sigue la división colonial en castas hasta 1857, año en que se elimina el tributo indígena. Pasan entonces a ser “sujetos-indios del estado nación” constituyendo “una población

con derechos omitidos, sometida a obligaciones de indios, a imposiciones jamás estatuidas en la letra del *Diario Oficial*, pero claramente conocidas y ejecutadas por consensos implícitos y la legitimidad silenciosa de la costumbre” (Guerrero, 1993: 89). En lo que concierne a las poblaciones de origen africano, la esclavitud es abolida tan sólo en 1854, abolición que se hizo efectiva muchos años más tarde, y que fue seguida por el sistema de concertaje. Este sistema, basado en la deuda,ataba el acreedor al amo tan eficazmente como la esclavitud (García-Barrio, 1981: 542), aun si hasta cierto punto la abolición, aunque fuera más retórica que práctica, significó un avance, al menos simbólico.

Hasta la Reforma Agraria

Ello fue así hasta la Revolución Liberal que tiene lugar en 1895 al mando del General Eloy Alfaro (Moreano, 1993). En ese momento la segregación política formal y oficial cesa. Pero se sigue viendo a los indígenas de manera racializada y como inferiores, al menos culturalmente: la población indígena era vista como una raza que debía ser civilizada “para incorporarla a la nación blanco-mestiza” (Carrillo, Salgado, 2002: 23). Durante este periodo,

los grupos de poder liberales [...] asumieron la necesidad de civilizar y disciplinar a los nativos, pero sin dejar de lado sus suspicacias sobre la peculiar condición de inferioridad y proximidad política de esa población.

(Prieto, 2004:26)

En estas primeras décadas del siglo XX, en lo que se refiere a la idea de raza, Clark explica que existía sin duda la idea neo-lamarckiana según la cual “las características adquiridas podían ser heredadas”, y “que las ideas de razas distintas con características determinadas biológicamente eran muy corrientes en el pensamiento popular” (Clark, 2001: 203-2004). Es decir que si se pensaba realmente en una asimilación de las poblaciones indígenas a la nación, no era una idea que fuera preponderante y sobre todo no se debía pensar su inclusión en los mismos términos que para los criollos, blancos y mestizos. De hecho, Clark afirma que se sostenían discusiones acerca de “grupos raciales”, que incluían a “indígenas, negros, blancos y chinos”, y que se desarrolló una jerarquía social en base a esta clasificación (Ibíd.: 204).

En mismo tiempo, según Clark y otros autores, es en este periodo, desde la primera mitad del siglo XX, que surge la ideología del mestizaje que se consolidará posteriormente. Esta ideología propugnaba en realidad un blanqueamiento, puesto que al hablar de mestizaje se proponía una integración de los grupos marginados a la nación a través de la educación, la cual debía ayudar a formar ciudadanos dentro de una cultura nacional mestiza, como lo afirma Clark en un análisis de dos proyectos estadísticos de 1930 y 1950 (Clark, 1999b). Se trataba evidentemente de un blanqueamiento cultural y no “racial”. Como vimos, la idea de razas distintas definidas biológicamente era corriente, al igual que la creencia en una jerarquización de estas razas, por lo cual es difícil que se pensara y deseara desde las élites criollas un mestizaje real. Era una cuestión de aculturación, y ello dentro de lo que fuera posible según las limitaciones que consideraban que tenían las poblaciones.

En 1920 la Constitución reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas y determina la protección de la raza indígena, y en 1937 se emite la Ley de Comunas, destinada a reconocer la institución comunal. Es en ese momento que, según Teodoro Bustamante, se da la posibilidad de conformar una identidad indígena diferenciada (Bustamante, 1992). El que aparezca desde entonces como un grupo diferenciado no implicó en ningún momento que se negara la inferioridad de los indígenas. La diferenciación se dio de manera tal que confirmaba la distancia entre unos y otros, distancia que podía ser interpretada como una relación de superioridad e inferioridad. De hecho, la desvalorización cultural y social de la cual eran sujetos las poblaciones indígenas era una exigencia para la reproducción de la hacienda (Moreano, 1993) -modo de producción e institución económica y social que fue la base de la organización social y de la economía ecuatoriana hasta por lo menos las Reformas Agrarias de los años 60 y 70.

Así, el reconocimiento de la existencia de la población indígena como una población diferente fue seguido por la propuesta de la noción de mestizaje, que, según Stutzman (1981) fue establecida en la segunda mitad del siglo XX como símbolo de la ecuatorianidad, contribuyendo a excluir del proyecto nacional a todo aquel que no fuera mestizo -o blanco-, es decir a indígenas y afrodescendientes. Esto, a pesar de la intención postulada explícitamente de promover la ideología del mestizaje para contrarrestar el racismo. Varios discursos coexistieron. De hecho, como lo muestra Prieto, también hubo un discurso que abo-

gó a favor del mantenimiento de la “raza india” (Prieto, 2004). Finalmente, lo que era común a estos discursos es la creencia en la existencia de una raza indígena biológica diferente e inferior.

Esta visión de la población indígena racializada perduró después de la reforma Agraria. Ésta se llevó a cabo dividiendo la producción agrícola en tres segmentos que corresponden a la división jerárquica y discriminatoria de la sociedad ecuatoriana: blancos y mestizos, mestizos, indígenas (Pallares, 2002). La división que dio a la población indígena el rol de “supporting players” se justificó por las representaciones de la indignidad, representaciones racistas (Ibíd.: 54). Así, mientras cierto discurso de izquierda intentaba borrar etnicidades y racismo, negándolo al convertir a todos en campesinos, la Reforma Agraria se realizó dentro de las estructuras racistas de la sociedad, aunque se lo negara.

Las últimas décadas

Durante el periodo de las dictaduras militares (1972-1979), el discurso oficial nacionalista plantea la urgencia de modernizar el país y de forjar la unidad nacional, lo cual se lograría en parte por las reformas agrarias y por la asimilación del indígena, quien debía llegar a ser blanco (Carrillo, Salgado, 2002). La idea del mestizaje sigue siendo sinónimo de blanqueamiento. El mestizaje no implica que los blancos se hagan indios, sino que los indios se “blanqueen” y ello, más que fenotípicamente, se refiere a lo cultural, aunque el color de la piel sigue siendo un factor clasificatorio preponderante en nuestro país. En este punto es interesante retomar una cita en la cual el ex-dictador Guillermo Rodríguez Lara afirma que

no hay más problema en relación con los indígenas [...] todos nosotros pasamos a ser blancos cuando aceptamos las metas de la cultura nacional.

(Guillermo Rodríguez Lara en: Stutzman, 1981: 45)

Cabe aclarar que otros autores sostienen que la ideología del blanqueamiento mencionada no tuvo lugar en Ecuador durante todo el siglo XX, sino que fue propugnada durante la segunda mitad del siglo pasado, en particular en el tiempo de las dictaduras militares (Prieto, 2004). En cualquier caso, según los textos revisados, éste es un discurs-

so que surgió y existió durante el siglo XX, poniendo en evidencia la existencia de una visión racista (aunque ya menos abierta y más encubierta) con relación al indígena en particular pero también con relación a la población afro-ecuatoriana.

También debemos notar que el discurso de un blanqueamiento del indígena, aun en sentido cultural, debió ser un discurso oficial alejado de la realidad de la vida cotidiana y de las prácticas sociales, puesto que aun hoy en día, a pesar del discurso sobre el desarrollo que implica que las poblaciones indígenas de cierta manera se “blanqueen”, las élites no son propensas a desear que las poblaciones indígenas, todavía discriminadas, vivan y se asimilen a su medio. De hecho, se puede plantear que aun existe esta ideología del mestizaje, aunque con una nueva forma, y que ahora se puede llamar discurso del desarrollo. Y, al igual que su predecesor, este discurso es predicado en muchos casos sin que haya una verdadera intencionalidad en la práctica. Además, de la misma manera, encontramos dos grupos: los desarrollados, que coinciden con las élites y generalmente con los blanco-mestizos, y por otro lado los subdesarrollados, que serían los demás, indígenas y afro-descendientes principalmente, que deberían desarrollarse, o blanquearse.

Siguiendo con la historia del racismo en el Ecuador, con el fin del sistema de la hacienda se eliminó, al menos oficialmente, la relación amo – siervo que imperaba entre el blanco hacendado y el indígena. Este cambio ayudó progresivamente a la aparición de una reivindicación étnica que contribuyó posteriormente y paulatinamente a que se abandonara el racismo abierto por un racismo un poco más solapado (Pallares, 1999: 171). Frente al surgimiento de discursos étnicos reivindicativos, los depositarios de la cultura dominante abogaron principalmente por una ideología del mestizaje, entre otras maneras de afrontar algo que ha sido considerado como “el problema indígena”. En este sentido la propuesta de esta ideología puede ser interpretada como una manera superficial de cubrir algo que sigue latente, el racismo y etnocentrismo de un núcleo dominante, “núcleo étnico blanco-hispano-europeo-occidental” (Charvet, 2004:27). En efecto, lo que queda presupuesto en esta ideología oficial es la superioridad de este núcleo y de su cultura: los indígenas deben dejar de ser indígenas e integrarse a la sociedad nacional definida por dicho núcleo. De la misma manera, Norman Whitten defiende que existe una ideología de homogenización étnica que puede utilizarse para excluir a los no mezclados (Whitten,

1999), es decir a los indígenas y “negros”, puesto que a partir de ese momento pocos se reclaman de “raza blanca”, y la mayoría se auto-declara como mestiza o blanco-mestiza.

Este discurso, empezado ya en la primera mitad del siglo XX, se siguió construyendo en el periodo de las reformas agrarias y posteriormente. Respecto a este periodo, de liberalismo económico y en el que se implementan las reformas agrarias, Andrés Guerrero explica que

el liberalismo prolonga la relación colonial para con los indígenas, aunque en términos modernizados de una población a redimir y civilizar, paternalistamente.

(Guerrero, 2001: 335)

En efecto, el liberalismo encuentra en la población indígena el argumento para constituirse en ideología dominante y convertirse en fuerza política. Esto lo logra cristalizando ciertas imágenes con valores opuestos: por un lado “el estado-capital-mercado como polo de libertad y progreso” y por el otro “la iglesia-hacienda-indio como lugar de atraso y opresión” (Ibíd.: 334). Desde allí, siendo el hacendado el enemigo, el sujeto a ser liberado el “indio sometido”, y la causa el concertaje, la solución era: “la intervención del estado, la libre circulación de los conciertos”, es decir: la Reforma Agraria (Ibíd.: 334). Es el proyecto del liberalismo: “derrotar a las fuerzas del atraso, redimir al “indio pasivo” y llevarlo de la mano hacia la civilización” (Ibíd.: 335). La relación colonial se mantiene en este proyecto porque se legitima el discurso en la pasividad del indígena, eliminando el posible reconocimiento de la dominación y por lo tanto coartando toda posibilidad de resistencia; se trata de una población que debe ser “liberada”.

La imagen del indígena cambia a raíz del levantamiento de 1990: un discurso de pluriculturalidad es reivindicado y se logra la inclusión en la nueva Constitución del reconocimiento de la pluriculturalidad. Además, se hace cada vez más presente una clase media indígena que empieza a surgir y a lograr poder económico, aún muy relativo. Las organizaciones indígenas y de pueblos afro-ecuatorianos toman importancia en la escena pública y política, llegando Pachakutik, brazo político de la CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, constituido en 1995, a influir decisivamente en la vida política del país. Estos cambios han tenido una influencia en las categoriza-

ciones sociales y culturales, o pseudos-raciales. Por ejemplo, en Carrillo y Salgado, se constata que hay una diferencia en las percepciones según las generaciones, siendo las más jóvenes menos racistas (2002: 69).

Pero, como varios autores lo constatan, el racismo sigue siendo importante, especialmente en una nueva forma que corresponde al neo-racismo mencionado anteriormente. La imagen discriminatoria se ha concentrado en lo que no puede ser declarado como igual, la cultura, la identidad étnica. Esta discriminación sigue siendo vigente y se manifiesta en la confrontación de una cultura dominante, la de los blancos y blanco-mestizos que siguen detentando mayoritariamente el poder económico y político, con culturas que han sido históricamente oprimidas y desvalorizadas. Existe una dominación socio-cultural, la cual es considerada por José Almeida como el sustento del aparato económico y político (Almeida, 1992). Otro ejemplo de la vigencia del racismo es que mientras se ha llegado a enaltecer al indígena arqueológico a través de la valorización del pasado precolombino del país, el indígena real y presente sigue siendo víctima de discriminación (Charvet, 2004). La realidad de las representaciones e imágenes del otro en nuestra sociedad está aun muy lejos de dejar de ser racista. Por ejemplo, en el último censo de población realizado en el país, se consideró agresivo preguntar la etnia de pertenencia a gente considerada blanca por los encuestadores, “porque ponía en duda a los ancestros de las élites” (Prieto, 2004: 20).

Élites

Definición

Como se ha visto hasta aquí, existe una relación entre grupos dominantes y racismo, entre dominación y racismo. Sánchez-Parga afirma que la clasificación por identidades supone un eje de poder, supone una dominación simbólica (Sánchez-Parga, 1992). Y dicha clasificación se dio, como lo vimos, desde la conquista. Para referirse a los que ejercen la dominación, según los autores, se mencionan élites, grupos dominantes, culturas dominantes, términos que debemos explicar.

Según Patricio Guerrero, hablar de cultura dominante puede resultar equívoco porque “lo que existen son grupos sociales que están en condiciones asimétricas de poder y ejercen la dominación de unos so-

bre los otros” (Guerrero, 2002: 65). Con ello no queda claro si el problema es que no se puede atribuir una cultura a los grupos sociales dominantes y otras a los grupos dominados, lo cual no está justificado, o si el problema es el uso de la palabra dominante junto con la palabra cultura. Además, en lo que sigue del texto, Guerrero define culturas de masas y culturas populares. ¿Si se puede hablar de estas categorías, por qué no usar la categoría de cultura dominante? Pienso que mientras se defina explícitamente qué se entiende por cultura dominante no debería haber equívocos.

Como el mismo autor lo dice, ya en escritos de Karl Marx y Max Weber, encontramos que la cultura dominante es aquella de la clase dominante, es decir la clase, grupo social, que detenta el poder económico y político dentro de una sociedad. En ese sentido, los grupos dominantes o clase dominante, que producen la cultura dominante, también pueden ser llamados élites. Según Chris Shore (2002), las élites son los grupos que ocupan las posiciones o roles más influyentes en esferas importantes de la vida social; sus decisiones dan forma a lo que pasa en la sociedad en general, y sus ideas e intereses son hegemónicos. Siguiendo esta definición se entiende que la cultura producida por esta élite es efectivamente lo que se entiende por una cultura dominante, sin que ello quiera decir, al igual que el caso de Patricio Guerrero, que no pueda ser contestada. Las élites también pueden ser clasificadas según sus funciones en la sociedad: pueden ser económicas, políticas, militares, religiosas, académicas (Lipset, Solari, 1971; Shore, 2002; Traverso, 1998).

También se puede diferenciar las élites de poder. Estas son, según Traverso (1998), las que ocupan puestos de mando, mientras que Shore no llega a definir lo que entiende por élites de poder. Las élites de poder podrían ser definidas como grupos que tienen algún tipo de poder -económico, político, militar, etc.- o varios, y que llegan a tener una influencia predominante y determinante en el conjunto de la sociedad; es decir que definen y producen una cultura dominante o hegemónica. Como lo afirma Wade, las ideologías producidas por las élites tienen un estatus hegemónico, aunque ello no las hace indisputables (1997).

Al hablar de ideologías hegemónicas podemos ampliar el espectro de dominación aun con lugar para la contestación. Siguiendo a Anibal Quijano (1990), la cultura dominante no es idéntica a la cultura de los grupos dominantes sino que constituye un mecanismo de integra-

ción y de mantenimiento de un modo particular de integración que incluye la dominación de unos grupos sobre otros. Esta cultura provee a toda la sociedad de “un sistema común de orientación cultural” que se particulariza en cada segmento social (Quijano 1990: 24). La cultura funciona aquí como instrumento de dominación, y éste incluye el nivel simbólico de las identidades, las cuales son parte del patrón de dominación: en el caso peruano, similar al caso ecuatoriano, existe una identidad hegemónica superior asociada a la “raza” blanca y en un nivel inferior están todas las demás identidades o una identidad no-blanca que incluye lo indio y lo negro (Quijano, 1990).

En cuanto a la manera cómo estas élites o clases dominantes se reproducen, se pueden nombrar dos posibilidades, una definida por la meritocracia, y otra definida por lazos hereditarios. Según Traverso (1998) la meritocracia es una posibilidad poco presente en los países de la “periferia”, lo que aplica a América latina y al caso ecuatoriano, donde “las élites están abiertamente definidas por lazos hereditarios familiares y la concomitante posesión de poder económico y político” (Traverso, 1998: 151). Aquí se puede hacer la relación con otra característica de las élites: son cerradas y difícilmente accesibles.

Las élites en el Ecuador

En Ecuador, como en otros países latinoamericanos, las clasificaciones de identidades que se elaboraron a partir de la conquista en base a fundamentos racistas y etnocentristas perduraron durante la República y son visibles en estos días, manteniendo así a un mismo grupo en el poder. A partir de la revolución liberal el reclutamiento se amplió, sin que ello signifique un cambio importante en la constitución de las élites. Como lo dice Lourdes Endara, “como sea que nos llamemos, a lo largo de la historia nuestro grupo étnico es el que ha detentado el poder económico y político en el Ecuador” (1999: 180). La clase hegemónica que se ha mantenido en el poder es una clase blanca, o blanca-mestiza a partir de la revolución liberal. Y es que a partir de dicha revolución, la élite ecuatoriana se amplía dejando entrar a mestizos dentro de un círculo que se reproducía dentro de la clase criolla.

En este mismo sentido, Jean Rahier afirma que desde el inicio de la República,

la élite dominante ha reproducido una “ideología ecuatoriana” de identidad nacional que proclama al blanco mestizo como el modelo ideal de la ciudadanía moderna ecuatoriana.

(Rahier, 2002: 20)

En esta afirmación se introduce también la idea de una reproducción de una ideología de identidad nacional que se centra y celebra al blanco mestizo como ideal. La reproducción de una ideología que mantenga a las élites en su lugar es y ha sido una necesidad. Los mismos autores afirman que “los miembros del grupo cultural dominante reproducen a través de diversas actitudes y comportamientos la relación superioridad-inferioridad y reafirman la posición dominante de la cultura mestiza sobre las culturas subordinadas” (Ibíd.: 82). A esta explicación se debe sumar la importancia del racismo institucionalizado del que habla De la Torre, ya que el mantenimiento de una sociedad racista no se basa sólo en la reproducción de actitudes y comportamientos.

Pero las élites ecuatorianas no se limitan a reproducirse a sí mismas a partir de un pasado criollo. Como lo plantea Quijano para el caso peruano, la población proveniente de Europa y de Estados Unidos, regiones consideradas blancas, civilizadas y desarrolladas, y por lo tanto asociadas a características generalmente positivas, también puede ser asimilada a las élites. Refiriéndose a la ampliación de las élites durante el siglo XX, Quijano afirma que “la modernización de la cultura occidental criolla no supone la radical eliminación acelerada de las huellas feudales en la mentalidad de las capas altas de la burguesía emergente, que se recluta sobre todo de los terratenientes industrializados y de la población europea y norteamericana radicada en el país” (Quijano, 1990: 97). Esta inclusión, esta apertura a ciertos extranjeros, confirma el mantenimiento dentro de las élites de un apego y valoración de lo blanco y europeo en primer lugar, y, tomando la importancia del factor económico en la formación de las élites, lo estadounidense.

Élites y discriminación

Siguiendo con la lógica de élites blancas mestizas heredadas de los criollos de la Colonia, sería evidente plantear que son estas élites las que discriminan al resto de la población indígena y afrodescendiente, manteniendo así su poder, sus privilegios y su dominación. Por ejemplo, Quiroga dice que “en las reuniones sociales y en las conversaciones

diarias de los grupos blanco-mestizos [élites], se considera que uno de los problemas más serios del país es la herencia genética de las personas negras e indias” (1999:132). Es decir que las élites blanco-mestizas todavía tendrían como categoría válida de clasificación de los grupos sociales a la noción de raza. Asimismo, en su estudio sobre la ciudad de Ibarra, Carrillo y Salgado afirman que “los asentamientos negros (el valle del Chota a nivel rural y los barrios urbano-marginales de la ciudad de Ibarra) son vistos negativamente por la ciudadanía urbana blanco mestiza, como lugares de “violencia, pereza, retraso y naturaleza conquistada” (2002: 26). Así, aun si la noción de raza no fuera usada explícitamente, la discriminación por parte de las élites blanco-mestizas es evidente.

Pero, como fue planteado en la discusión sobre la noción de racismo, se trata de una ideología y por lo tanto se encuentra en todos los niveles de la sociedad. Además, no se debe olvidar que es relacional y relativa, de tal manera que no se puede hablar de un grupo social racista y otro discriminado. El concepto de cultura dominante mencionado anteriormente apunta en la misma dirección. Al ser dominante está presente en todos los segmentos de la sociedad, en mayor o menor medida. Y parte de esta cultura dominante es el racismo, en tanto ideología que nos permite clasificar y relacionarnos con los otros. Esta ideología es transmitida y está presente en los imaginarios, de tal manera que es tan consciente como inconsciente, y como parte de la cultura es asimilada en su mayoría durante la niñez.

Notas

- 1 “Las raíces económicas y sociales del prejuicio de raza aparecen muy claramente si consideramos que el primer gran doctrinario del racismo, el conde de Gobineau, declara él mismo haber escrito su demasiado famoso Ensayo para luchar contra el liberalismo”. Esta traducción y las siguientes que se hagan del francés al español son realizadas por la autora.
- 2 A parte de grupos abiertamente racistas como los neo-nazis, existen en medios académicos personas que han intentado demostrar no sólo la existencia de razas biológicas sino también teorías racistas. Encontramos por ejemplo los casos de científicos estadounidenses y canadienses como: Jensen y Coll (sostienen que las personas “negras” son menos inteligentes que las “blancas” por razones genéticas), y Rushton (sostiene que las razas y las capacidades intelectuales están intrínsecamente ligadas). (Clases Magistrales de M. Lassalle, Université Paul Sabatier, Toulouse, Francia, 2005).
- 3 Nótese que a pesar de ello siguen existiendo discursos racialistas en las ciencias sociales hasta los años 1970, como en el caso del libro de Martín Sagera, Los racismos en América “Latina” (1974).