Globethics Repository



“Raza” , mestizaje y poder
["Race", miscegenation and power]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Walsh, Catherine, dir.
Publisher	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-02 16:30:34
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154702

"Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes

Catherine Walsh

Resumen

Desde la invasión europea hasta los proyectos nacionalistas y nacionales, las ideas de raza y de mestizaje trabaron una historia compleja en América Latina. Ante los esfuerzos actuales por refundar el Estado, la nación y los proyectos nacionales en la región andina, la autora se interroga sobre las rupturas y las continuidades en el enlace contemporáneo entre raza, mestizaje y poder en el largo horizonte colonial. Walsh comienza por relacionar la idea de raza y las prácticas de racialización que brindaron sustento al mestizaje como proyecto nacional en los siglos XIX y XX para luego incursionar en el análisis de los debates iniciados con la Asamblea

Abstract

The ideas of race and racial mixture have forged a complex history in Latin America from the time of the European invasion up until the nationalist and national projects of yesteryear and today. In the context of current efforts to re-found the State, the nation, and national projects in the Andean region, the author explores the ruptures and continuities present in the contemporary ties among race, mestizaje*, and power in the long colonial horizon. Walsh begins by relating the idea of race and the practices of racialization that afforded support to mestizaje as a national project in the 19th and 20th centuries. Such discussion serves as a base for the analysis that follows focused on the debates initiated with Ecuador´s Constituent Assembly*

CyE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

CyE03.indb 95 24/3/10 16:55:40

Constituyente de 2007-2008 en Ecuador.

(2007-2008) and now taking form in the constitution and its application.

Catherine Walsh

Profesora principal y directora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, donde también dirige el Taller Intercultural y el Fondo Documental Afro. Tiene una larga trayectoria acompañando los procesos de los movimientos indígenas y afrodescendientes en Abya Yala/América Latina.

Senior professor and director of the doctoral program in Latin American Cultural Studies at the Universidad Andina Simón Bolívar in Quito, Ecuador, where she also coordinates the Intercultural Workshop and the Afro-Andean Documentary Fund. Walsh has a long trajectory accompanying processes of indigenous and Afr-descendent movements in Abya Yala/Latin America.

Palabras clave

1| Raza **2|** Mestizaje **3|** Indios **4|** Colonialidad **5|** Poder **6|** Constitución

Keywords

1| *Race* **2|** *Race mixture* **3|** *Indigenous* **4|** *Coloniality* **5|** *Power* **6|** *Constitution*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

WALSH, Catherine. "Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes. *Crítica y Emancipación*, (3): 95-124, primer semestre 2010.

CyE03.indb 96 24/3/10 16:55:40

CyE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

"Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes

Nuestra exploración tiene un objetivo concreto: descolonizar y desalinear la mente del amerindo-afroeuropeo.

Manuel Zapata Olivella

La idea de "raza" y su entrecruce con el discurso de mestizaje y los designios de poder tienen una historia compleja en América Latina desde la invasión europea hasta los proyectos nacionalistas y nacionales pasados y presentes, todos enmarcados –de una manera u otra– en el sistema mundo moderno-colonial. De hecho, es este entrecruce o trabazón que ha fundamentado la organización política-económica-social-cultural, la imagen e identidad del país y la construcción de la modernidad-nacionalidad como racionalidad occidental fijada en la colonialidad como matriz de poder permanente y continua.

Sólo se debe recordar la violencia simbólico-epistémico-discursiva de "intelectuales" como Domingo Faustino Sarmiento[1] y José Ingenieros en Argentina, Alcides Arguedas en Bolivia, Arturo Uslar Pietri en Venezuela, Pío Jaramillo en el Ecuador, entre muchos otros que, a finales de siglo XIX y principios del XX, apuntaron la superioridad blanca-europea y la preferible eliminación –por exterminio físico, políticas de repoblamiento, o por otros medios– de los pueblos indígenas; claro es, negando por completo la presencia de pueblos de raíz africana. Pero tal consideración sería parcial sin recordar, a la vez, la manera en que el mestizaje como horizonte de poder también ha servido a estos proyectos; siendo ejemplos concretos las llamadas "democracias raciales" de Brasil, Colombia y República Dominicana, la visión de Vasconcelos del hombre cósmico como central al horizonte universal, homogenizador y

1 Sarmiento sostenía: "Las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantan la posesión de la tierra. […] Nada ha de ser comparable con las ventajas de la extinción de las tribus salvajes, o conservarlas tan debilitadas que dejen de ser un peligro social" (citado en Sacoto, 1989: 319).

CyE03.indb 97 24/3/10 16:55:40

moderno del mexicano, o la apreciación de José Carlos Mariátegui del proletariado campesinado como manera de asimilar al indio a la nacionalidad peruana (sin el crudo y viviente influjo de la barbarie negra).

No obstante y ante los actuales esfuerzos de refundar el Estado, la nación y los proyectos nacionales en la región andina, esta trabazón de "raza", mestizaje y poder adquiere una nueva contemporaneidad. ¿Cómo leer esta trabazón en la actualidad, tanto en término de rupturas como de continuidades, con lo que Silvia Rivera Cusicanqui (1993) ha llamado el largo horizonte colonial? Esta es la pregunta central que orienta el artículo.

Empezaremos con una consideración general de la idea de "raza" y sus designios de poder colonial pasados y presentes, para luego pasar al caso concreto del Ecuador. Aquí examinaremos la manera en que la idea de "raza" y las prácticas de racialización han dado sustento al mestizaje como proyecto nacional y, siguiendo a Sanjinés (2005), como discurso de poder, tanto en los siglos XIX y XX como más recientemente y ante los debates iniciados con la Asamblea Constituyente de 2007-2008. Finalmente, analizaremos las rupturas y continuidades que se desarrollan actualmente en el país, rupturas evidenciadas en la nueva Constitución y sus tensiones y contradicciones con los discursos y políticas del gobierno que apuntan hacia una nueva universalidad, una universalidad sin movimiento indígena y sin actores sociales: la llamada "revolución ciudadana".

La idea de "raza" y sus designios de poder pasados y presentes

Compartimos el argumento de Aníbal Quijano que "raza" es una idea, un constructo ideológico mental moderno e instrumento de dominación social, iniciado hace más de 500 años y que se mantiene virtualmente intocado hasta el presente. "Raza" no tiene nada que ver con estructuras biológicas, aunque muchos –desde los llamados "conquistadores" hasta sus descendientes presentes– pretenden argumentar en contrario; más bien, tiene todo que ver "con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial colonial/moderno, eurocentrado" (Quijano, 2000a: 39), argumento también presente en Frantz Fanon (1974; 2001).

La idea de "raza" nace con América y con la distinción entre los europeos como superiores y los originarios, de aquí en adelante referidos como "indios" –término impuesto, negativo y homogenizador– como naturalmente inferiores.

> Desde entonces, las viejas ideas de "superioridad-inferioridad" implicadas en toda relación de dominación, quedaron asociadas a la

CyE03.indb 98 24/3/10 16:55:40

> "naturaleza", […] de una escala de desarrollo histórico que va desde lo "primitivo" (lo más próximo a la naturaleza, que por supuesto incluía a los "negros" ante todo y luego a los "indios") hasta lo más "civilizado" (que, por supuesto, era Europa) (Quijano, 2000a: 42).

En este sistema de clasificación, la primera raza era los "indios"; los "negros", así llamados por su "color", no constaban inicialmente en la idea de "raza". De hecho, la asociación entre color y raza sólo comienza un siglo después con la expansión de la esclavitud de los africanos en las Américas, cuando los dominadores europeos construyeron su identidad como "blancos" contrapuesta a los dominados "negros". Es

La idea de "raza" nace con América y con la distinción entre los europeos como superiores y los originarios.

desde ahí que las otras identidades ("indios", "mestizos") empiezan a ser asociadas también con el color de la piel, haciendo consolidar y naturalizar un sistema de clasificación y superioridad racial enraizado no propiamente en las diferencias fenotípicas, sino en las facultades humanas: ser, saber, razón, humanidad[2]. Tal sistema –al que Quijano se refiere como colonialidad del poder– opera en cada uno de los planes, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Es central a la universalización de la civilización capitalista –incluyendo la explotación del trabajo– a la modernidad en sí, a la formación de las sociedades "nacionales" emergentes criollo-mestizas y al mismo proyecto de Estado-nación (Muyolema, 2001; Quijano, 1993; 2000b; Walsh, 2009).

Aquí queremos resaltar tres puntos particularmente centrales para nuestra discusión. El primero, y primordial, es la relación entre raza, colonialismo y capitalismo, una relación que Manuel Zapata Olivella destacó en sus escritos como "una nueva relación económica racial":

2 Por tanto, y como argumentó Frantz Fanon (1974), el "blanco" no existe sin su contrapuesto inferior.

CyE03.indb 99 24/3/10 16:55:40

> El desarrollo tecnológico para los pueblos blancos opresores y el atraso para los pueblos pigmentados sometidos. Sin estas premisas biológicas y socioeconómicas, los supuestos que se hagan sobre clase, raza, y cultura en América se reducirían a meras elucubraciones que encubren la verdadera esencia del sistema racista colonial (Zapata Olivella, 1989: 14).

De hecho, esta relación es la que liga la colonialidad con la modernidad. La modernidad no es la que empieza con la Ilustración en los siglos XVII y XVIII como dice Habermas, ni tampoco con las teorías de Rousseau y Marx como sugiere Lyotard; empieza entre los siglos XIV y XVI con los vínculos formados entre la racionalidad formal, la aspiración de la dominación del mundo y la emergencia del mercado mundial (Hinkelammert, 2006). Por eso, es más que un período o proceso histórico intraeuropeo; es parte de una estructuración colonial compleja de poder político, social, económico y epistémico. Y es en esta estructuración que raza y clase se enganchan como "conceptos inseparables, nudos de la misma cadena opresora" algo que "el marxismo latinoamericano, embebido en la lucha de clases, aún no había comenzado a comprender" (Zapata Olivella, 1990: 98).

El segundo punto es la complicidad entre la colonialidad/modernidad y la formación de las sociedades "nacionales" emergentes criollo-mestizas. Los criollos, al buscar acercarse física, cultural, espiritual y mentalmente a los blanco-europeos, establecían su estatus y función hegemónica nacional; eran los "neo-europeos" que se definían por sus proteicos perfiles en el plano político y declarativo, por un afán de señorío y por su persistente capacidad de diferenciarse de las otras formas de la nacionalidad étnica (Mazotti, 2000). Los mestizos ocupaban un lugar entre los criollos civilizados letrados y los indios bárbaros; por eso mismo y por los beneficios asociados con el blanqueamiento, los mestizos, al distanciarse al máximo de sus ancestros indios, contribuyeron a forjar este sistema de rígida racialización. Al subir en estatus hacia los criollo-mestizos o blanco-mestizos –término de mayor uso en el Ecuador– la categoría de "mestizo" llega a ser importante en la época republicana, ya que se distingue tanto del español como del indio, reflejando así lo nuevo y lo propio de América. El hecho de que este "propio" y "nuevo" también se centrara en una postura antiimperialista y descolonializadora sirvió para supuestamente establecer un terreno común de intereses más allá de lo étnico-racial. Sin embargo, este "terreno común" se expresaba también en el materialismo histórico de Marx y en la propuesta de la III Internacional que propagó aún más las propensiones homogenizantes, reduccionistas y

CyE03.indb 100 24/3/10 16:55:40

dualistas del eurocentrismo, de los nacionalismos latinoamericanos –incluyendo los de la izquierda– (Quijano, 2006) y, por ende, y como veremos en más detalle en el próximo apartado, del mestizaje como discurso de poder.

El tercer punto, obviamente conectado con los dos anteriores, es el Estado-nación moderno y su propia racialización construida a partir de la supuesta superioridad de los blancos y la exclusión de las poblaciones racialmente clasificadas como inferiores. Es en este contexto eurocentrado que se instala desde su partida lo que aún se conoce como "el problema indígena", el auténtico incordio político y

La modernidad […] empieza en los siglos XIV al XVI con los vínculos formados entre la racionalidad formal, la aspiración de la dominación del mundo y la emergencia del mercado mundial.

teórico que "maniata el movimiento histórico de América Latina: el des-encuentro entre nación, identidad y democracia" (Quijano, 2008: 32). La cuestión o el problema indígena –o el "indígena como problema"– ha sido una constante en la pretendida consolidación de los Estados de la región –particularmente en la región andina– y sus proyectos (fallidos) de nación[3]. Las estrategias políticas y simbólicas de control sobre este problema, incluyendo la desindianización y asimilación por medio de la educación, la folclorización (el "indio" como raíz), el indigenismo (como representación política, simbólica y mimética), y el multiculturalismo de corte neoliberal (que pretende "incluir" con metas de control y cooptación), entre otras, son muestras de la pervivencia de un sistema "racial" y racializado de identificación, dominación y discriminación. Aquí la colonialidad como patrón de poder tal vez ha cambiado de estrategias pero no se ha disminuido. Qué hacer con

3 El hecho de que "lo negro" no aparece en los debates sobre el Estado hasta muy reciente es de por sí revelador. Asociar lo negro con el sistema de esclavitud y la condición de esclavización y no como pueblos ancestrales en sí, e invisibilizar, silenciar y negar su existencia y agencia, es racializarlos aún más; ni son dignos de ser "problema". Sumado a esta condición es su reconocimiento y consideración reciente a la sombra de los pueblos indígenas como pueblos "originarios" (ver Walsh, 2009).

CyE03.indb 101 24/3/10 16:55:40

el "indio" –particularmente con sus demandas reivindicativas y sus movimientos organizados– sigue siendo la pregunta crítica hasta hoy, inclusive –como veremos más adelante– en gobiernos como el de Rafael Correa con su llamada "revolución ciudadana".

Pero antes de llegar a este análisis muy contemporáneo –y como base para entenderlo–, haremos un recorrido histórico por la relación entre "raza", racialización y mestizaje como horizontes de poder en el contexto ecuatoriano.

"Raza", racialización y mestizaje como horizontes de poder: el caso ecuatoriano

Mestizo en disfraz de blanco, en permanente sanjuán. Ridículo en sus poses de blanco. Insoportable en alardes de blanco, con apellido robado, con chaqueta y botines alquilados.

Gustavo Alfredo Jácome[4]

Todos nos hacemos blancos cuando aceptamos los retos de la cultura nacional.

General "Bombita" Rodríguez Lara[5]

Desde la Colonia hasta los momentos actuales, el lenguaje y la política del blanqueamiento y de la blancura –claramente reflejados en estas dos citas– han reinado tanto en el Ecuador como en sus países vecinos, sirviendo simultáneamente como damnificación y como esperanza de la cultura nacional y de la sociedad moderna. Damnificación por no ser sociedades compuestas de una población blanca y esperanza por querer ser, dando así inicio a una serie de políticas y prácticas dirigidas al "mejoramiento de la raza" y a la adopción de valores, costumbres, actitudes y conocimientos ajenos y "universales".

Con esta perspectiva, podemos decir que tanto la identidad nacional como los imaginarios de la sociedad ecuatoriana han sido construidos a partir de la negación. No me refiero a una autonegación indígena o negra, sino a la negación de la propia sociedad mestiza que se "vacía de todo contenido y se convierte en negación de cualquier especificidad sociocultural" (Espinosa Apolo, 2000: 219). Es esta la que pretende socavar el futuro de las identidades indígenas

4 Novelista ecuatoriano. Cita tomada de su novela *Por qué se fueron las garzas.*

5 Dictador militar del Ecuador (1972-1976), conocido por su retórica nacionalista y por los lazos que intentó propagar entre la nación, la economía y las fuerzas armadas. Texto tomado de Whitten (1981).

CyE03.indb 102 24/3/10 16:55:40

y negras diferenciadas y, a la vez, la noción y aceptación de una sociedad y Estado plurales.

El mestizaje, entendido como un movimiento jerárquico hacia arriba –blanqueamiento físico y cultural (Wade, 1997)– obviamente tuvo un rol fundamental en este camino hacia "lo moderno". Como señala Ángel Rama (citado en Muyolema, 2001: 332), "la cultura indígena ya no tenía sentido" en este camino, peor aún la cultura y presencia negra que, dentro del discurso del mestizaje ecuatoriano, fueron negadas casi por completo. Refiriéndose a esta herencia pasada, Eduardo Galeano (s/f) apunta:

> "Parece negro" o "parece indio", son insultos frecuentes en América Latina; y "parece blanco" es un frecuente homenaje. La mezcla con sangre negra o india "atrasa la raza"; la mezcla con sangre blanca "mejora la especie". La llamada democracia racial se reduce, en los hechos, a una pirámide social: la cúspide es blanca, o se cree blanca; y la base tiene color oscuro.

El blanqueamiento físico y cultural ha funcionado –y sigue funcionando– en todos los niveles de la sociedad; más que como tránsito de indígenas a mestizos o cholos –o de ellos a la categoría de blanco-mestizo– representa y significa el tránsito de la mayoría de la sociedad hacia la occidentalización, el euro-anglo-centrismo y los valores, las actitudes y la razón asociados con la "blancura"[6]. Realidad que queda evidenciada en los escritos de ilustres intelectuales ecuatorianos de los dos siglos pasados, como Juan Montalvo y Agustín Cueva.

> Nuestra "vocación mestiza" necesita, para sentirse en "su lugar", asentar los pies en nubes de otro cielo. Lo que más teme es el encuentro consigo misma […] odia los espejos. En vez de hacer de su finalmente pobre condición motivo de rebeldía, prefiere ocultarla tras el velo de una ilusoria grandeza. Sucede –lo anotaba ya Montalvo– que los mestizos, así como llegan a ser generales, obispos o presidentes, ya no quieren ser *cholos* ni mulatos, se dan maña en urdir genealogías de Béjar o de Men Rodríguez de Sanabria (Cueva, 1986: 318).

Ahora bien, el mestizaje no se define simplemente por el blanqueamiento o el rechazo de lo indígena. Tanto en el Ecuador como de manera

6 Como señala el literato contemporáneo Jorge Enrique Adoum (1998: 58), "la admiración a cuanto es extranjero, lejos de inducirnos a adoptar lo que puede servirnos, nos lleva a renunciar a lo nuestro, con un sentimiento de inferioridad, casi avergonzados, como quien poniéndose en puntas de pie pretendiera ser más alto que el interlocutor".

CyE03.indb 103 24/3/10 16:55:40

más o menos similar en Bolivia, los procesos de mestizaje cultural –o lo que Sanjinés (PIEB, 2007) llama los "mestizajes reales"– representan procesos complejos que ocurren en la cotidianidad, sin que necesaria e invariablemente, impliquen una reducción o unificación impuestas. El hecho de que hoy en día muchos blanco-mestizos recurran a prácticas medicinales indígenas y frecuenten *shamanes*, combinando sin ningún problema estas prácticas con la medicina occidental, es un ejemplo entre muchos otros que muestra "mesticismos" no siempre hacia el blanqueamiento, la negación de lo indígena o el rechazo desde la modernidad a un pasado que aún vive. Indubitablemente existen otros ejemplos desde las prácticas políticas, sociales, culturales y epistémicas de los movimientos indígenas y afro y de sus comunidades. Sin pasar por todos ellos, podemos decir que este mestizaje cultural –que ha ocurrido de distintas maneras a lo largo de los siglos– no ha logrado reunir o articular a la población. Por eso, aunque podemos hablar de prácticas de mestizaje cultural, es difícil –como bien aseveró Agustín Cueva– hablar de una cultura mestiza. Lo que dijo en los años sesenta todavía es cierto hoy: la cultura mestiza es una virtualidad y no una realidad; es parte de la ambigua conciencia colonial y la inautenticidad que afecta a todos los estratos sociales ecuatorianos.

Lo que interesa aquí, por tanto, no son los "mestizajes reales" que ocurren en lo cotidiano. Tampoco interesa "la cultura mestiza" en sí. Más bien el interés se enlaza con lo que Silvia Rivera Cusicanqui (1993) ha llamado la "matriz colonial del mestizaje", y Sanjinés (2005; PIEB, 2007) ha referido y analizado como el "mestizaje como discurso de poder": un proyecto político-intelectual de mestizaje forjado en el marco estructurante del hecho colonial y asentado en la relaciones de dominación[7]. Sin duda, la categoría mental de "raza" fue el inicio, como argumentamos en el apartado anterior, para legitimar estas relaciones y estructura, y moldear la sociedad moderna "nacional".

En su texto "Sobre nuestra ambigüedad cultural", Agustín Cueva (1986) hace explícita la manera en que la cultura nacional –y la ambigüedad como característica central de ella– se encuentra enraizada en el contexto ecuatoriano, en la relación incólume entre el aparato colonial y el mestizaje como discurso de poder; relación que empezó a

7 Aquí no descartamos otras visiones o maneras de entender el mestizaje no como clasificación u horizonte de poder, sino como potencialidad, como posicionamiento positivo, radical y hasta descolonizador que está reflejado, por ejemplo, en los trabajos de Zapata Olivella en Colombia y de la chicana Gloria Andaldúa. Sin embargo, nuestro interés principal en este artículo es con su perspectiva como horizonte colonial enlazado con la "raza", la racialización y el poder.

CyE03.indb 104 24/3/10 16:55:40

tomar forma en el siglo XIX. Veamos brevemente cómo se expresa en algunos de los pensadores nacionales más importantes de esta época.

Juan Montalvo, destacado pensador liberal del siglo XIX (1823-1889), revela en sus escritos una preocupación respecto a cómo los temas de la libertad, la democracia y la cohesión social son bases para la patria, lo nacional y lo que luego emergería como Estado. Identificado por algunos como "zambo" (mezcla de negro e indio), Montalvo en varias ocasiones muestra ciertos complejos y prejuicios raciales, negando en su autorretrato sus propias raíces zambas y mulatas. Aunque nunca se refirió despectivamente a los indios o negros, evidencia un cierto desprecio por ellos, por "su baja condición moral e intelectual"; el negro era propenso a la revancha y a la violencia sin escrúpulos mientras que el indio era visto –"por naturaleza"– como inocente, sumiso, ignorante e infantil:

> El indio, como el burro, es cosa mostrenca […]. El soldado le coge para hacerle barrer el cuartel y arrear las inmundicias; el alcalde le coge para mandarle con cartas a veinte leguas; el cura le coge para que cargue las andas de los santos en las procesiones; la criada del cura le coge para que vaya por agua al río, y todo de balde, si no es tal cual palo que le dan para que se acuerde y vuelva por otro. Y el indio vuelve porque esta es su cruel condición, que cuando le dan látigo, templado en el suelo, se levanta agradeciendo a su verdugo. *Diu su lu pagui amu*, dice: Dios se lo pague amo, a tiempo que se está atando el calzoncillo. ¡Inocente criatura! (Montalvo, 1942: 12).

Al infantilizar al indio y a la vez evidenciar el barbarismo amenazante del negro, Montalvo contribuyó a la perpetuación y mantenimiento de la matriz colonial anteriormente mencionada. Ejerció en sus escritos la inferiorización y la deshumanización –una violencia socio-cultural, epistémica y existencial– que apuntaban a la eliminación del indio, dentro de un marco no etnocida sino civilizador. En relación al negro, deja entrever que este nunca llegará a ser civilizado por completo. Esta línea de política "civilizadora" era la que "postulaba la construcción de una 'asociación civil' en la que imperaran, en lo privado, las virtudes de la familia patriarcal y en lo público, un severo ejercicio de la ciudadanía organizada alrededor de ciertos hombres a los que Montalvo mismo denomina como 'operarios de la civilización'" (Roig, 1989: 203-204).

Más o menos en la misma línea de pensamiento de Montalvo se ubica otro elogiado intelectual liberal ecuatoriano del siglo XIX, Juan León Mera (1832-1894), autor del himno nacional y reconocido por su contribución a la formación de la conciencia de lo propio:

CyE03.indb 105 24/3/10 16:55:40

del ser americano y nacional-ecuatoriano. Al considerar como importantes los aportes del indígena (no del negro) a la historia, la cultura, el conocimiento y a la identidad americana, León Mera fue muchas veces acusado de antiespañol. No obstante y a pesar de la valoración que dio a lo indígena, su propuesta política y cultural se basa en la racionalidad occidental como modelo superior y en el supuesto de la superioridad de lo hispánico. La asimilación de los indios a esta cultura era necesaria, siendo la evangelización y castellanización instrumentos que apuntaban a este fin (León, 2001). La "raza indígena", para él, ya estaba en camino de desaparición y extinción; el mestizaje era lo que tomaría lugar en la configuración identitaria de la nación ecuatoriana.

> Lo que por estas tierras vivirá más que las razas puras europea y americana, son la lengua y costumbres extranjeras. El elemento español tiene que preponderar en su mezcla con el indígena, y acabará por absorberlo del todo: así tiene que ser naturalmente, puesto que este vale mucho menos que el otro; y así conviene que sea, y así viene siéndolo desde el tiempo de la conquista y sobre todo desde la independencia. El triunfo absoluto de nuestra lengua y nuestras costumbres es ya un hecho bajo cierto aspecto. El quichua no solamente va adulterándose, sino desapareciendo (León Mera citado en León, 2001: 57)[8].

Para estos dos intelectuales ilustrados, como para muchos otros en la historia ecuatoriana y latinoamericana, la relación entre el imaginario de la nación y el tema racial es incuestionable; una relación y realidad que Sanjinés (2005) también encontró en su nativa Bolivia. Sin embargo, mientras que las bases de esta relación fueron asentándose en el siglo XIX como manera de asimilar al indígena –y con mucha menos precisión y consideración al negro– por medio del discurso de poder del mestizaje, fue en el siglo XX y con la continua creación de una cultura y sociedad nacionales dentro de los procesos de Estados emergentes que la tensión entre lo moderno-occidental y el problema indio (el negro ni siquiera tenía suficiente reconocimiento para ser "problema

8 Es interesante considerar esta cita en el contexto actual, específicamente con relación a los debates de oficializar el kichwa en la nueva Constitución. Estos debates finalmente quedaron en una posición intermedia: "el castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y shuar son idiomas oficiales de relación intercultural". He aquí la evidencia no sólo de la existencia aún de esta lengua, sino también el interés en su amplia recuperación. La introducción en el sistema educativo de la enseñanza de kichwa y otras lenguas ancestrales, como establece la nueva Constitución, también apoya esta posición de regeneración lingüística, en lugar de su desaparición.

CyE03.indb 106 24/3/10 16:55:41

nacional") se explayó más aún, contribuyendo al desgarramiento nacional que vivimos hasta hoy (Silva, 1989).

Claro es que este desgarramiento –y la ausencia de unificación a la que apunta– no es producto sólo de esta tensión o "problema". Es producto, más bien, de la ambigüedad fundacional de la nación, de la carencia en general de un proyecto hegemónico nacional y, por tanto, de una serie de elementos complejos relacionados, dentro de los cuales la falta de articulación cultural y el peso del colonialismo interno formaban parte. No obstante, en el desarrollo continuo del mestizaje como discurso y horizonte colonial de poder, el "problema indio"

Raza y clase se enganchan como "conceptos inseparables, nudos de la misma cadena opresora".

se mantuvo en el centro de las discusiones sobre la existencia o no de una cultura nacional, otra vez sin reconocer la existencia negra[9]. De esta manera, el desgarramiento nacional mostró sus claros designios racistas y coloniales, designios que se encuentran en las palabras no tan lejanas del contemporáneo literato ecuatoriano Fernando Tinajero:

> ¿Podemos decir que nosotros, los "hombres cultos", los mestizos de la ciudad, formamos parte de una misma nación con los salasacas o los otavalos? No. Rotundamente no. Ellos son nuestros conciudadanos, pero no nuestros connacionales. Ocurre que entre ellos y nosotros no solamente hay el abismo de la lengua, sino también el de la mentalidad. Para cualquiera de nosotros es más fácil el entendimiento con un argentino, un mexicano o un

9 Como explica Muyolema, "las relaciones indio/no indio propician la emergencia de un pensamiento en el que el indígena se vuelve *problema*, pero tal operación es posible cuando tales relaciones pasan de la interacción social a la abstracción. […] Como es bien sabido, 'la cuestión indígena' será el núcleo ideológico hegemónico que articulará históricamente un amplio espectro de reflexiones, debates y acciones que buscan recreaciones estéticas y soluciones políticas desde iniciativas ajenas a los propios indígenas" (2001: 333). En este sentido, tal vez vale la pena dar la vuelta al asunto, y hablar más bien del "problema mestizo" o de la "cuestión mestiza".

CyE03.indb 107 24/3/10 16:55:41

> europeo, que con esos indígenas, que según nos dicen, forman parte de nuestra nación (Tinajero citado en Silva, 1989: 419).

Perspectiva similar expresa, en 1956, el conocido literato del grupo Guayaquil Alfredo Pareja:

> Olvídense pasados detenidos –indios y españoles del siglo XVI–, no se piense que sólo territorio y lengua forman nación ni peculiar contribución cultural al mundo. Y recuérdese que la tradición vale cuando su cargo se dirige a una mañana de firmeza y fe. Es por esto que, en este sentido, los americanos de habla española estamos mucho más cerca de los brasileros que hablan portugués, que de los indios supervivientes o de los españoles de la península (Pareja citado en Silva, 1989: 487).

Al hacer una división tajante entre el mestizo –entendido como el contingente "nuevo" de lo nacional, lejos del pasado indígena y español– y los indios como los "otros" –foráneos, atrasados, posteriores y exteriores a la nación–, ambos intelectuales evidencian el por qué del desgarramiento[10]. En este sentido, Erika Silva es muy clara:

> El mestizo, hombre perteneciente a dos culturas, es el que mejor expresa el desgarramiento de la nación ecuatoriana; es el hombre que "siente" y "vive" este desgarramiento en la ausencia de la identidad, de una identidad que lo unifique con los distintos componentes de la nación. Mientras que los indígenas encontraron a través del elemento étnico un factor de identidad que los unió en sus luchas contra los españoles y criollos, los mestizos, en ausencia de un proceso que los cohesione con el resto de la población, no lograron identificarse ni con el indio ni con el blanco. Expresión de esta situación ambigua es el planteamiento que formulan estos intelectuales acerca de la existencia de una "nueva nación": la nación mestiza, y de una nueva cultura: la mestiza, fruto de la fusión de las dos anteriores, pero como tal, original y autónoma de las dos (Silva, 1989: 487).

Como podemos ver, es este mestizaje como discurso de poder el que ha obstaculizado un proyecto realmente nacional. Los intentos particularmente de los años veinte y treinta del siglo pasado dentro del llamado "movimiento cultural" de la "revolución juliana", que gestionaron

10 No es casual que ambos provengan de la literatura. Como señala Silva (1989), la producción literaria del país, sobre todo en el siglo XX, tomó como personaje central al mestizo, portador de una nueva nación "moderna".

CyE03.indb 108 24/3/10 16:55:41

–por medio de la literatura y la producción de ideas– sentidos de una cultura nacional, pueden ser considerados también como parte de este discurso. Sin desconocer su contribución, vale la pena recordar que sus mayores propulsores fueron hombres blanco-mestizos de la clase ilustrado-dominante, quienes –con el afán de promover una conciencia de lo propio– continuaron perpetuando su separación social, cultural, intelectual y existencial con los indios, con exclusión casi total de los descendientes africanos.

Al resaltar su separación con los indios, este "movimiento cultural" mantenía, como supuesto básico de una cultura y sociedad nacional, la desaparición o eliminación del indio; su "mestización" era concebida básicamente como un proceso de una sola vía, al igual que en el siglo XIX. Esta "mestización" negaba tanto la base civilizatoria (una base cosmogónica-cosmológica distinta a la de la civilización occidental), como las bases identitarias, sociales, culturales, políticas, económicas y de sabiduría de los pueblos indígenas y su presencia y contribución a lo "nacional", exigiendo –en el nombre de la patria– su asimilación y aculturación, misma que permitiría salir de la ignorancia, la sumisión y la humillación. A pesar de que los reclamos de este "movimiento" apuntaban hacia una nueva "cultura nacional", tomando así distancia cultural no sólo del indígena sino también del español, sus referentes fueron pensados, como lo evidencia Benjamín Carrión, uno de sus exponentes, desde los marcos modernos, ilustrados, cultos y civilizados del occidente, de las "excelencias universales" de Europa y España y, en menor medida, de los países más desarrollados de América Latina.

Indudablemente, hubo intentos durante estos mismos años por crear nuevas fuerzas sociales nacionales, que abrazaran las causas indígenas, campesinas y obreras, siendo uno de ellos el Partido Socialista Ecuatoriano (PSE) y, otro, la revolución alfarista. Aunque estas alianzas político-sociales fueron importantes, no lograron –en su tiempo– penetrar la matriz colonial, conocer al "otro" y realmente luchar y pensar *con* las comunidades históricamente excluidas. Tampoco lograron cambiar la desintegración nacional y desplazar el poder discursivo, político y económico de la clase dominante blanco-mestiza y su ideología racista, que a lo largo de los dos últimos siglos lograron desparramarse en el ámbito nacional.

Sin embargo, y frente al mestizaje como discurso y horizonte colonial de poder, los pueblos y las comunidades del *Abya Yala* han tenido sus propias estrategias. Mientras muchos indígenas optaron por cruzar la ruta dominante de mestizaje y caer en su discurso de poder, la mayoría de la colectividad usará el mestizaje estratégicamente,

CyE03.indb 109 24/3/10 16:55:41

sin perder su identidad, lengua, costumbres y formas de vida vernáculos. Como señala Espinosa Apolo (2000: 27):

> No implica deculturación o extinción cultural, sino […] un reordenar de los elementos de la cultura del dominador en beneficio de la cultura vernácula, con el objeto de actualizarla. […] Se revitaliza perviviendo modificada, lo que significa la innovación de algunos elementos autóctonos y la pérdida de otros.

En este sentido –y a pesar de la persistencia de la matriz colonial de dominación y sus patrones del poder–, los pueblos indígenas han podido emplear y aprovechar el mestizaje en forma flexible, sin necesariamente perder lo suyo. Así, evidencian identidades e identificaciones estratégicas no homogéneas o esencialistas, en las cuales los sentidos de lucha no desaparecen sino que toman rumbos que interpelan al conjunto de la sociedad. De hecho, este uso "estratégico" ha sido mucho más difícil para los pueblos afro, constituyendo –en el contexto ecuatoriano[11]– seres excluidos del proyecto del mestizaje por su misma condición y estatus en los peldaños más bajos de lo "racial".

Pero mientras la exclusión e invisibilización del negro dentro del proyecto de mestizaje y de la sociedad nacional han sido constantes históricas, su presencia –sobre todo costeña– empieza a tener consideración literaria en la primera mitad del siglo XX, dentro de la producción del denominado Grupo de Guayaquil[12]. Como bien señala Handelsman (2001), este grupo hizo ver la presencia negra y su condición social de explotación y exclusión, ayudando a visibilizarla dentro del escenario nacional. Sin embargo, la imposición de una interpretación –que muchas veces pecó de caricaturesca, exótica y primitiva, folclórica y estereotipada– terminó con frecuencia "arraigando aún más en los lectores ciertas actitudes racistas".

De hecho, para el conjunto de autores de este grupo no existía realmente un "problema racial" en el país, sino una discriminación arraigada sobre todo en lo económico y social. Como ha ocurrido con muchos pensadores "progresistas", incluyendo pensadores marxistas, no había la comprensión de que las clases sociales, en países como Ecuador, tienen un vínculo constitutivo con lo étnico-racial; es decir,

11 Este contexto se diferencia con el de Colombia, donde la ideología del mestizaje ha sido triétnica y piramidal, explayando la noción de un país en el cual todos tienen sangre blanca, indígena y negra. Ver, por ejemplo, Zapata Olivella (1997).

12 Aquí se incluyen autores como Demetrio Aguilera Malta (1909-1981), Alfredo Pareja Diezcanseco (1908-1993), Joaquín Gallego Lara (1911-1947), José de la Cuadra (1903-1941) y Enrique Gil Gilbert (1912-1973), entre otros.

CyE03.indb 110 24/3/10 16:55:41

la estructuración social se define tanto por lo económico como por lo étnico-racial. La complicidad entre ambos, como hemos argumentando anteriormente, es la que ha permitido el desarrollo y la operación del sistema capitalista.

No obstante, al ejemplificar por medio de la caracterización simbólica "al negro como una fuerza primitiva que no pertenece realmente al mundo de los civilizados" (Handelsman, 2001: 39), este grupo sí contribuyó en cierta medida a la construcción y reproducción de este mismo problema racial, haciendo que su "civilización" sea paso necesario para que el negro pudiera ser considerado e incorporado a

Damnificación por no ser sociedades compuestas de una población blanca y esperanza por querer ser.

la sociedad. Tal perspectiva no sólo colaboró en opacar y desarticular la problemática del ser negro en el Ecuador, sino que –desde su miopía blanco-mestiza como discurso de poder– exigía también su eliminación y desaparición. Este grupo –y de manera no tan distinta a la de los otros esfuerzos anteriormente mencionados– contribuyó a fortalecer las nociones de la superioridad e inferioridad, tanto en su afán de hablar "por" el negro marginado, como en la representación que hizo sobre su persona[13]. Al ampliar el proyecto de mestizaje como deseada nacionalidad no enfrentó el uso discursivo, estructural e institucional de "raza" o las prácticas de racialización; tampoco consideró, como necesario o central, la fabricación de una sociedad "nacional"

13 Aunque existió un proyecto literario negro representado por autores como Adalberto Ortiz, Nelson Estupiñán-Bass y Antonio Preciado, este prácticamente no tuvo impacto a nivel nacional. Tampoco tuvo, según el líder afroecuatoriano Juan García Salazar, un impacto o significado para las comunidades negras: "no era iniciativa para nosotros, no era significativo, lo que se empujaba era lo folclórico y esto no nos decía mucho" (Diálogo personal, marzo de 2005). Mientras que las comunidades afroecuatorianas no veían ninguna conexión con este supuesto "proyecto", los literatos de la clase dirigente intelectual tampoco lo incorporaban dentro del suyo, por ser considerado de esquema localista y de apropiación cultural. Por tanto, este *corpus* literario hizo poco para contrarrestar o desafiar los esquemas y las apropiaciones de los autores blanco-mestizos.

CyE03.indb 111 24/3/10 16:55:41

que enfrentara al racismo y la desigualdad, y apuntara a la diversidad, la pluralidad y la relación equitativa entre culturas.

Ante esta y otras demostraciones ya mencionadas del proyecto político-intelectual del mestizaje y sus designios imperiosos de racialización y poder, ¿cómo ha quedado en el siglo XXI la sociedad "nacional"? ¿De que manera se puede hablar de continuidades y de rupturas con esta trabazón "raza", mestizaje y poder?

Rupturas, continuidades y construcciones de la actualidad

El año 2008 fue crucial en la historia reciente del Ecuador: se llevó a cabo la Asamblea Constituyente y la aprobación en referéndum popular (28 de septiembre de 2008) de la nueva Constitución. En un país autodefinido como "mestizo" y donde esta autodefinición –fortalecida por el censo de 2001 donde se reclamaron mestizos un 74%, blancos un 11%, afrodescendiente (negro y mulato) un 6% e indígenas sólo 7% (en contraste con los 30-40% calculados por la principal organización indígena nacional– ha sido utilizada desde ese entonces para disminuir la fuerza de cualquier demanda del movimiento indígena, la identificación del nuevo Estado como Plurinacional e Intercultural fue un tremendo logro. No obstante, fue en esta coyuntura de debate hacia la Constitución que la trabazón "raza", mestizaje y poder empieza a re-emerger públicamente con fuerza. Los editoriales del periódico principal del país sirven como buen ejemplo.

Jorge Salvador Lara escribe: "Somos una sola Nación […] aunque voces interesadas, equivocadas o disolventes se empeñen en negarlo […] mantengamos enhiesto el civismo, recordemos las gestas de la ecuatorianidad, a nuestras alfas, héroes y mártires" (*El Comercio*, Quito, 21 de abril de 2008). Aunque desde la perspectiva de este editorialista, a pesar de adversidades, "la nación se va forjando", este forjar asume eliminar los "intereses unilaterales de grupos económicos, políticos o étnicos, oligarquías de diverso cuño", haciendo que la unidad nacional rescate y consolide "una" identidad, la que parece ser una versión contemporánea del mestizaje como discurso de poder.

De forma aún más explicita y confrontativa, Fabián Corral en su editorial titulado "Lo étnico contra lo ético", argumenta:

> La afirmación irracional de las "culturas", la imposición política del vago concepto de "pueblos" y sus derechos y la reivindicación de prácticas de todo tipo en nombre de la identidad, están enfrentando a la naturaleza del hombre –fuente de su dignidad– con la "tiranía del antiguo". Están devaluando el concepto de persona en

CyE03.indb 112 24/3/10 16:55:41

> beneficio de la inhumanidad escondida en la adoración a fetiches tribales. Prácticas crueles y castigos denigrantes se justifican y toleran en nombre de la identidad […] cuyas raíces autóctonas son dudosas por el origen mestizo de las sociedades. […] ¿Puede la condición humana limitarse para conservar identidades, preservar prácticas viejas y transformar la nostalgia de la edad de oro en el factor esencia de la sociedad? ¿Es legítimo que la antropología condene al atraso a la comunidad? El hecho es que una especie de ideología tribal y retrógrada, que mira hacia el pasado y condena el futuro, domina ahora el mundo (Corral, 2008).

Aunque no es sorprendente que ante el debate de la plurinacionalidad los sectores de tendencia "liberal" y derecha se expresen, sí sorprendió la fuerza del debate entre sectores de la misma izquierda e inclusive entre organizaciones campesinas e indígenas. Analizar la sustancia de este debate –lo que he hecho en otras partes– no es el propósito aquí; más bien nos interesa cómo se pone en escena nuevamente nuestra trabazón de "raza", mestizaje y poder.

Uno de los puntos neurológicos fue el de lo plurinacional e intercultural como posiciones opuestas. Para la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), lo plurinacional ha sido desde 1990 punto central de su lucha, no como apuesta étnica sino política y de carácter descolonizador, que enfrenta al "Estado capitalista, burgués y excluyente" con la finalidad máxima de "resolver paulatinamente las lacras sociales heredadas […] hasta llegar a satisfacer las necesidades básicas materiales, espirituales y culturales" (CONAIE, 2003: 2). Así cuestiona el modelo de Estado uninacional y propone un modelo de organización política para la descolonización, dirigido a: recuperar, fortalecer, y democratizar el Estado, construir una verdadera interculturalidad como proyecto de país, transformar las estructuras e instituciones para reconocer la diversidad política y cultural y reconocer formas comunitarias y propias de autoridad, para así consolidar la unidad en la diversidad. Para la CONAIE, lo plurinacional e intercultural son apuestas y proyectos necesariamente complementarios para desarmar la trabazón colonial de poder[14].

14 Como señala Quijano (2006: 15), "El ecuatoriano es el movimiento indígena que más temprano llegó a la idea de que la liberación de la colonialidad del poder no habría de consistir en la destrucción o eliminación de las otras identidades producidas en la historia del Ecuador, sino en la erradicación de las relaciones sociales e intersubjetivas del patrón de poder así como también en la producción de un nuevo mundo histórico inter-cultural y una común autoridad política (puede ser el Estado), por lo tanto, inter-cultural e inter-nacional".

CyE03.indb 113 24/3/10 16:55:41

Pero para otras organizaciones identificadas con la lucha de clase como es la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), lo plurinacional es concebido como un sistema "corporativista", por medio del cual el Estado dejará de tener tutela sobre las comunidades, un sistema que promoverá división y separación entre los pueblos indígenas y mestizos[15]. Para la FENOCIN, el modelo más adecuado es el de Estado intercultural, que implica, para esta organización, promover el respeto, el reconocimiento, la ciudadanía e inclusión, enfatizando así la participación ciudadana, el abandono del neoliberalismo y la recuperación del rol del Estado en la regulación de la economía, la preservación de los recursos naturales, la garantía de los derechos humanos, económicos, sociales, políticos y culturales, y la promoción de la justicia social[16]. Mientras que esta noción de Estado intercultural podría servir para señalar el problema monocultural de las instituciones sociales, no enfrenta el problema estructural fundamental; esto es, lo uninacional hegemónico, cuyas raíces se encuentran en el mestizaje como discurso de poder. Sin embargo, y con relación a nuestra problemática, el debate fue más crítico aún en que hizo explícitamente posicionar a los de la CONAIE como indianistas; es decir, como "indios" con intereses fundamentalistas y etnocentristas que no piensan en los intereses de los demás: los mestizos y la (¿su?) nación. En eso, los "indios" de la CONAIE aparecen no sólo como "problema", sino como ejemplificado contemporáneo de la continuidad de la idea de "raza" y de la clasificación jerarquizada racial.

Con la aprobación de la nueva Constitución, Ecuador inicia un proceso de aparente ruptura con este largo horizonte colonial. Esta ruptura se puede presenciar no sólo en los reconocimientos, derechos y en el carácter del nuevo Estado detallados en la Carta Política, sino también en la manera en que coloca en el centro del repensar y refundar lógicas y racionalidades "otras". Me refiero a lógicas y racionalidades que parten de la diferencia construida y revivida por los pueblos ancestrales, las que dan un giro a la monoculturalidad, uninacionalidad y razón moderno-occidental-colonial fundantes e inician, a la vez, caminos hacia un interculturalizar, plurinacionalizar y decolonizar.

Son estos cambios que superan el constitucionalismo multiculturalista de los noventa –parte de la lógica multicultural del

15 Entrevista con Víctor Morocho, dirigente de educación e interculturalidad de la FENOCIN, en Oleas (2008).

16 Ver FENOCIN <www.fenocin.org/documentosp.php?nd=221>.

CyE03.indb 114 24/3/10 16:55:41

capitalismo multi/trans/nacional–, a la vez que construyen referentes radicalmente distintos para el país en su conjunto. He allí su importancia y controversia: concebir –en un país arraigado en el mestizaje como discurso, ideología y proyecto de poder– la nueva Constitución en relación a principios y racionalidades cosmogónico-ancestrales, haciendo que estos principios y racionalidades sean ejes orientadores de una nueva ecuatorianidad y una nueva lógica y política de Estado. De hecho, construir enlaces entre los conceptos y prácticas de vida ancestrales y los conceptos y prácticas dominantes con su perspectiva monocultural y uninacional, hace transgredir la hegemonía de la razón

La cultura mestiza es una virtualidad y no una realidad; es parte de la ambigua conciencia colonial y la inautenticidad que afecta a todos los estratos sociales ecuatorianos.

moderno-occidental-colonial y la unicidad blanco-criollo-mestiza, apuntalando un esfuerzo de "interculturalización" de la memoria, la razón y la nación misma.

Esta ruptura se puede evidenciar a partir de tres ejemplos concretos. El primero es el de la ciencia y el conocimiento. Al reconocer que el conocimiento no es singular (Art. 57, Art. 385-388, afianzar la pluralidad de conocimientos científicos y tecnológicos y sus enlaces con conocimientos ancestrales, y dar a los últimos el "estatus" de conocimiento, la Constitución toma un paso significativo hacia el derrumbe del monismo en la definición de "la ciencia", desafiando así la actual geopolítica dominante del conocimiento con su perspectiva única blanqueada y eurocentrada. Además, al vincular los conocimientos con el *sumak kawsay*, o buen vivir, la Carta Política asume y pone en consideración una lógica más integral donde el conocer se entreteje con la vida.

El segundo ejemplo es la consideración de la naturaleza como sujeto de derechos (Art. 10) y la afirmación de su derecho a existencia y reparación (Art. 71-74). Reconocer la naturaleza no solamente como bien de uso controlado por seres humanos como superiores a ella (la lógica cartesiana), sino como parte integral de la vida, es interculturalizar la lógica y racionalidad dominantes, abriéndola

CyE03.indb 115 24/3/10 16:55:41

a modos distintos de concebir la naturaleza y la vida misma, constitutivos de las filosofías y cosmovisiones indígenas como también afrodescendientes.

Esta perspectiva de la naturaleza como ser vivo con inteligencia, sentimientos, espiritualidad –siendo los seres humanos elementos de ella–, encuentra sustento en el principio indígena de "buen vivir" como también en el de "bien estar colectivo" de los afrodescendientes. Ambos forman parte de visiones ancestrales enraizadas en la armonía, relacionalidad y complementariedad integral entre humanos y naturaleza, entre los mundos de abajo, arriba y ahora, donde se tejen identidad, territorio, saber, espiritualidad y la vida misma. Tales visiones son obviamente distintas a las que orientaron los modelos del Estado y nación en los últimos dos siglos, y las perspectivas de vida ancladas en el bienestar individual de "tener", el que hace cada vez más fragmentada y débil el nexo y relación de sociedad (ver Walsh, 2009).

Sin duda, el concepto del *sumak kawsay*, o buen vivir, nuestro tercer ejemplo, es hito trascendental de la nueva Constitución, constitutivo de 75 artículos (de 444) con ejes tan diversos como educación, salud, vivienda, economía, comunicación social, ciencia, tecnología y conocimiento ancestral, biodiversidad, sistemas ecológicos, energía alternativa, participación y control social, ordenamiento territorial e integración latinoamericana, entre otros. Así construye y establece una ética distinta de vivir, un nuevo contrato social enraizado en la relación y convivencia ética entre humanos y su entorno, con el afán de retar la fragmentación y promover la articulación e interculturalización. De esta manera, abre la posibilidad de tejer una nueva identificación social, política y cultural de país: de "vivir-con" y no vivir de espaldas, que acepte las particularidades histórico-ancestrales a la vez que tome distancia del capitalismo, su arquetipo de nación y sociedad, y su horizonte de poder racializado.

Pero mientras la nueva Constitución marca rupturas y abre esperanzas, la evolución de políticas del gobierno causa dudas con relación al cambio mismo, particularmente de nuestra trabazón y su horizonte y matriz colonial. Veamos algunos ejemplos brevemente.

El primero es la Ley Minera aprobada en enero de 2009. Además de los derechos de la naturaleza descriptos anteriormente, la nueva Constitución reconoce y garantiza los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas y afroecuatorianos incluyendo el de conservar sus tierras comunitarias, participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables de estas tierras, de la consulta previa sobre planes de prospección, explotación y comercialización de estos recursos, participar en los beneficios

CyE03.indb 116 24/3/10 16:55:41

y recibir indemnizaciones (Art. 57). La nueva Ley Minera no solo oculta y elude estos derechos, sino que hace una burla de ellos: hace prevalecer intereses de terceros y privados, otorga libertad de prospección y derechos especiales a empresas extranjeras, y abre el paso para el inicio de la minería a gran escala, todo bajo la justificación del dominio del Estado. Un dominio que permite la invasión de territorios indígenas y afroecuatorianos y el "hablar por" estas comunidades como si no tuvieran sus propias voces, derechos ganados y poder de decisión.

Ante las protestas en contra de esta ley, particularmente por organizaciones y comunidades indígenas, el presidente Rafael Correa respondió: "Invoquemos nosotros también el derecho a resistir; sí, a resistir a que pequeños grupos absolutamente minoritarios nos impongan sus particulares visiones hasta intereses". También llamó a los indígenas a "que no caigan en la trampa de dirigentes irresponsables e insensatos" y recalcó que su gobierno está amenazado ahora por el "izquierdismo, ecologismo e indigenismo infantil"[17]. Estos comentarios, entre otros, fueron las razones por lo cual la CONAIE rechazó la participación del jefe de Estado en el Foro Social Mundial en Belén a finales de enero de 2009, por sus "posiciones impregnadas de racismo, machismo, paternalismo, discriminatorias, sexistas y violentas"[18].

El segundo ejemplo es el Decreto 1585 del 18 de febrero de 2009. Con el objetivo de fortalecer el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, elimina la descentralización y semiautonomía que este Sistema ha tenido desde su oficialización en 1988 (y estipulada en la Ley 150 de 1992), resultado de la lucha del movimiento indígena, que han posibilitado la participación directa de las organizaciones indígenas en el manejo técnico y administrativo de sus procesos educativos. El argumento es que esta autonomía representa la privatización de lo público.

Mientras se argumenta que la inclusión de este Sistema ahora como parte integral del Sistema Educativo Nacional permitiría una mayor articulación e integración y una mejora en atención, administración y recursos, el lenguaje utilizado para justificar el decreto y en nombre de la Constitución política, parece resucitar la trabazón

17 Disponible en <www.eltiempo.com.ec/.../8937-correa-endurece-discurso-contra-inda-genas-antes-de-protesta-antiminera>.

18 Disponible en <www.eltiempo.com.ec/.../9306-inda-genas-piden-a-foro-social-mundial-accia-n-de-repudio-contra-rafael-correa>. Con eso no pretendemos decir que la CONAIE y el movimiento indígena siempre tengan razón y el gobierno no; tampoco presumimos que las organizaciones indígenas no tengan sus propias tensiones y contradicciones. Nuestra intención aquí, más bien, es visibilizar la permanencia de la problemática histórica de la racialización y su reflejo actual.

CyE03.indb 117 24/3/10 16:55:41

colonial que hemos venido criticando. Así, expresa la intención de "despolitizar la DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe)" criticando su "manejo sectario y racista", asegurar que la educación pública ecuatoriana está "libre de todo injerencia corporativista, ya sea de movimientos políticos, gremios o de organizaciones étnicas", y eliminar la difusión de "textos escolares convertidos en panfletos de adoctrinamiento político y de una visión racista del país puesto que ignoran por completo la existencia del mundo mestizo". Aunque el Ministerio de Educación mantiene que esta nueva política tiene el afán de "construir una verdadera ciudadanía con visión intercultural e inclusiva" (Ministerio de Educación, 2009), no podemos dejar de preguntar por qué tal ciudadanía y visión tiene que eliminar la participación activa de las organizaciones indígenas, su institucionalidad al interior del Estado y sus derechos ganados después de largos años de lucha.

El tercer ejemplo es el Decreto 1780 del 12 de junio de 2009 que faculta el ministro de Gobierno a celebra contratos con las representantes de las Misiones Católicas por los próximos diez años:

> En pro de desarrollo, fortalecimiento de las culturas, evangelización e incorporación a la vida socio-económica del país de todos los grupos humanos que habitan o habitaren dentro de la jurisdicción territorial encomendada a su cuidado, exaltando los valores de la nacionalidad ecuatoriana.

Así, ofrece apoyo económico a estas Misiones para el establecimiento en las provincias Amazónicas, de Esmeraldas y de Galápagos (las primeras dos de población mayoritariamente indígena y afroecuatoriana) de centros de educación y salud, comunas y cooperativas en las zonas fronterizas, programas relativos al desarrollo cultural y socio-económico, y emisoras de radio y televisión destinadas a la "difusión de la cultura y valores morales". También otorga un estatus legal especial a estas Misiones y misioneros.

Los interrogantes y comentarios que hace Luis Fernando Sarango, rector de la Universidad Intercultural "Amawtay Wasi" al respecto, parecen acertados:

> ¿Acaso no es suficiente los 517 años de evangelización? En un Estado Plurinacional "evangelizar" es instaurar una determinada religión, imponer a los pueblos indígenas y negros como religión oficial del Estado. […] Supuestamente somos parte del Estado nación Ecuador, hoy Plurinacional. ¿A qué nos quieren incorporar? El "integracionismo" como arma letal para acabar con lo diverso,

CyE03.indb 118 24/3/10 16:55:41

> con los pueblos indígenas [y negros] a pretexto de civilización, creíamos ya superado. ¿Este era y seguirá siendo el objetivo de los gobiernos de la larga noche neoliberal y/o sorpresa retorna con fuerza en un Socialismo del siglo XXI? Claro está, hay que acabar con la diferencia incorporando a los *bárbaros* al mercado, haciéndolos ciudadanos al clásico estilo de la Revolución Francesa. Gracias Revolución Ciudadana (Sarango, 2009)[19].

Estos ejemplos, entre muchos otros, ponen en evidencia el levantamiento de algo aún más complejo que la trabazón que hemos venido describiendo en las páginas anteriores. Es decir, y al aparecer, lo que

Aunque estas alianzas político-sociales (Partido Socialista Ecuatoriano y la revolución alfarista) fueron importantes, no lograron penetrar la matriz colonial, conocer al "otro" y realmente luchar y pensar con las comunidades históricamente excluidas.

estamos atestiguando en el Ecuador no es propiamente la ruptura del horizonte colonial ni tampoco –de manera simple– su continuación. Es más bien el inicio de un proyecto que –a pesar de sugerir algunas rupturas y continuidades– alude a una fase de la colonialidad –y por ende de "raza", mestizaje y poder– distinta.

A partir del discurso de la inclusión se está construyendo en el Ecuador un nuevo universal ciudadano que pretende superar la diferencia colonial a que han sido sometidos los pueblos indígenas y afrodescendientes, eliminando la necesidad de demandas, reivindicaciones, posturas políticas y los movimientos en sí. En esta construcción se reconoce la diversidad cultural como algo que ahora y en adelante formará parte de lo nacional; a prohibir la discriminación –incluyendo la

19 Carta circulada por Internet, julio de 2009. Es interesante anotar que esta Universidad, la única en el país que toma con seriedad el conocimiento ancestral y promueve una propuesta epistémicamente intercultural (entre epistemologías indígenas y occidentales), fue incluida dentro de la lista presentada por el Consejo Nacional de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior (CONEA) en noviembre de 2009 de universidades que el gobierno pretende cerrar. En este caso, el reclamo fue por ser "netamente empresarial". Esta designación refleja la perspectiva a veces promovida por el gobierno que abogar por la diferencia indígena es promover intereses no públicos sino privados.

CyE03.indb 119 24/3/10 16:55:41

discriminación racial–, reconocer algunos derechos colectivos, y considerar políticas de acción afirmativa, el gobierno de la "revolución ciudadana" procura refundar la convivencia democrática y, por ende, el país.

De hecho, la inclusión de personas indígenas y afroecuatorianas en todas las esferas del gobierno y la sociedad es parte de la política que se lleva a cabo. Sin embargo, y en vista de los ejemplos presentados y los ataques discursivos corrientes en contra de la CONAIE y el movimiento indígena como "infantiles", "un grupito de locos", "estos radicales e intransigentes [que] le harían el juego a la derecha", etc., tenemos que preguntar si lo que está ocurriendo no es una reproducción izquierdista de lo que Charles Hale (2006) se refiere como "el indio permitido" (lo que podemos extender también al afrodescendiente). Es decir, el "indio" que se integra al proyecto "nacional", muchas veces –aunque no siempre– a costa individual, dejando el cuestionamiento crítico, la fuerza colectiva de oposición e impugnación, y la movilización social; dicho de otra manera, dejando de ser movimiento social-político.

Claro es que en este ambiente los vínculos entre la inclusión (¿revolución?) ciudadana y la desmantelación del movimiento indígena parecen cada vez más evidentes. En la prensa pública y privada van desapareciendo las referencias históricas y propias de "pueblos y nacionalidades", siendo reemplazadas por "etnia": la etnia indígena y la etnia afroecuatoriana, como si fueran identidades homogéneas y/u opciones individuales de identificación en un marco –no de lucha sociopolítica e histórica– sino de antropología cultural. El hecho de que los mestizos –como la "no etnia"– salen una vez más como parte de la norma o estándar que generalmente no necesita ser nombrado, es de por sí revelador. Pero lo nuevo es que ahora los mestizos también son demandantes de su inclusión, no en los espacios nacionales (que siempre ocupan) sino en los espacios "propios" ganados por los indígenas (ver el ejemplo de la educación intercultural bilingüe).

Si eso fuera indicador de un nuevo proyecto de mestizaje "radical" y de potencialidad –como imaginaba Zapata Olivella más que todo con relación al contexto colombiano–, un proyecto de "descolonizar y desalinear la mente del amerindo-afroeuropeo" con un nuevo sentido compartido y construido con miras hacia la humanidad y la descolonización –sin negar el derecho de la diferencia y la ancestralidad de los pueblos indígenas y de los hijos de la diáspora africana–, entonces podríamos considerarlo interesante. Pero al parecer, no es así. Más bien, el mestizo –y el mestizaje como discurso de poder– ahora reclama su derecho ante lo que nombra como el racismo en reverso, haciendo que el prejuicio y la discriminación se separan de la matriz colonial de poder.

CyE03.indb 120 24/3/10 16:55:42

Pero el problema no termina allí. En este mismo escenario, "raza" está retomada como instrumento de control y clasificación. Al designar como radicales, infantiles, sin razón y no deseables los "indios" que resisten subirse al tren de la "revolución ciudadana" (en contraste con los indígenas racionales incluidos), se reinstalan patrones de poder que no sólo "racializan" sino que también "derechizan". El paradigma de izquierda-derecha está retomado como único para concebir lo político-nacional; así de simple se dibujan las fronteras de cómo y desde dónde pensar el país y el proyecto nacional. En esta paradigmatización, la posibilidad de conceptualizaciones y estructuraciones otras[20] no tiene cabida, incluyendo la misma propuesta indígena de la plurinacionalidad. Por eso mismo, muchos ya argumentan que, en la práctica actual ecuatoriana, la designación del Estado Plurinacional es solamente discursiva. Ante esta realidad –y a pesar de los procesos de cambios positivos, históricos e importantes que están ocurriendo en el gobierno actual–, la pregunta central presentada al inicio de este artículo es aún más relevante.

A modo de cierre

Nuestra intención en este artículo ha sido explorar la trabazón de "raza", mestizaje y poder y la matriz colonial (externa-interna) que la sustenta. Facilitar su lectura no sólo en el pasado sino en la actualidad, considerando las rupturas, continuidades y construcciones, fue la meta central. Al contextualizar esta meta y lectura en la problemática y potencialidad de la cuestión (pluri)nacional y la democracia política a partir del caso específico del Ecuador, pretendimos evidenciar las tensiones y conflictos que siguen rondando con relación a la idea de "raza" inclusive dentro de los nuevos discursos y proyectos de la izquierda y sus imaginarios de transformación política y social.

Por lo tanto, y al parecer, la trabazón aun sigue presente. Su erradicación no descansa en la política –o las buenas intenciones– de la inclusión, la eliminación de movimientos indígenas como actores políticos, ni tampoco en los argumentos –cada vez más presentes hoy– que la "raza" y racialización ya no existen. Si el centro del meollo es el horizonte y la matriz colonial aún presentes, el camino necesariamente

20 Nombrarlas conceptualizaciones y estructuraciones "otras" tiene la intencionalidad de resaltar su criticidad; es identificarlas no como unas conceptualizaciones y estructuraciones más (otras estructuraciones), sino como algo distinto que pretende pensar desde y con lógicas, racionalidades y conocimientos asentados sobre la diferencia colonial (ver Mignolo, 2003).

CyE03.indb 121 24/3/10 16:55:42

tiene que apuntar a lo decolonial[21] y la descolonización, proyectos que necesariamente involucran a todos.

Al respecto, las palabras de Zapata Olivella pronunciadas al inicio de este texto parecen particularmente acertadas: "Nuestra exploración tiene un objetivo concreto: descolonizar y desalinear la mente del amerindo-afroeuropeo". Igualmente acertadas son las de Frantz Fanon (2001: 30-31):

> La descolonización que se propone cambiar el orden del mundo es […] un programa de desorden absoluto […] Un proceso histórico […] aportado por nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad.

Bibliografía

Adoum, Jorge Enrique 1998 *Ecuador: señas particulares* (Quito: Eskeletra).

CONAIE-Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador 2003 *Políticas para el Plan de Gobierno Nacional. El mandato de la CONAIE* (Quito: CONAIE).

Corral, Fabián 2008 "Lo étnico contra lo ético" en *El Comercio* (Quito) 21 de abril.

Cueva, Agustín 1986 (1967) "Sobre nuestra ambigüedad cultural" en *Teoría de la cultura nacional* (Quito: Banco Central/Corporación Editora Nacional) Selección de Fernando Tinajero.

Espinosa Apolo, Manuel 2000 *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural* (Quito: Tramasocial).

Fanon, Frantz 1974 *Piel negra, máscaras blancas* (Buenos Aires: Schapire).

Fanon, Frantz 2001 (1961) *Los condenados de la tierra* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Galeano, Eduardo s/f "Espejos blancos para caras negras", mimeo.

Hale, Charles 2006 *Más que un indio. Racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala* (Nuevo México: School of American Research).

Handelsman, Michael 2001 *Lo Afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura* (Quito: Abya Yala).

Hinkelammert, Franz 2006 *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana).

21 Suprimir la "s" y nombrar "decolonial" no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del "des". No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a uno no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar "lugares" de exterioridad y construcciones alternativas.

CyE03.indb 122 24/3/10 16:55:42

León, Catalina 2001 *Hispanoamérica y sus paradojas en el ideario filosófico de Juan León Mera* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala/ Corporación Editora Nacional).

Mazotti, José Antonio 2000 "Introducción. Las agencias criollas y la ambigüedad 'colonial' de las letras hispanoamericanas" en Mazotti, José Antonio (ed.) *Agencias criollas. La ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas* (Pittsburg: Universidad de Pittsburgh, Biblioteca de América).

Mignolo, Walter 2003 *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal).

Ministerio de Educación 2009 "El gobierno de la Revolución Ciudadana fortalece la educación intercultural bilingüe", marzo. En <www.educacion.gov.ec/ _upload/manifiestoDINEIB.pdf>.

Montalvo, Juan 1942 "Los indios" en *Montalvo* (México DF: Edición de la Secretaría de Educación Pública) Prólogo y selección de M. Moreno Sánchez.

Muyolema, Armando 2001 "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento" en Rodríguez, Ileana (ed.) *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad* (Ámsterdam: Rodipi).

Oleas, Claudia 2008 "Lo plurinacional divide a indígenas" en *El Telégrafo* (Quito) 23 de abril.

PIEB-Programa de Investigación Estratégica en Bolivia 2007 "El mestizaje en tiempos de indigenismo (una conversación con Javier Sanjinés)" en *Temas de debate. Boletín del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia* (La Paz: PIEB).

Quijano, Aníbal 1993 "Raza, etnia y nación en Mariategui: cuestiones abiertas" en *Encuentro Internacional: José Carlos Martiategui y Europa. El otro aspecto de descubrimiento* (Lima: Amauta).

Quijano, Aníbal 2000a "¡Qué tal raza!" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas: Universidad Central de Venezuela) Vol. 6, Nº 1.

Quijano, Aníbal 2000b "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research* (Riverside, California) Vol. VI, Nº 2.

Quijano, Aníbal 2006 "Estado-nación y 'movimientos indígenas' en la región Andina: cuestiones abiertas" en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Año VII, Nº 19, enero-abril.

Quijano, Aníbal 2008 "El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina" en *Yachaykuna (Saberes)* (Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas) Nº 8, Edición especial, abril.

Rivera Cusicanqui, Silvia 1993 "La raíz: colonizadores y colonizados" en Albó, Xavier y Barrios, Raúl (coords.) *Violencias encubiertas en Bolivia* (La Paz: CIPCA).

Roig, Arturo Andrés 1989 "Eticidad, conflictividad y categorías sociales en Juan Montalvo" en *Coloquio internacional sobre Juan Montalvo* (Quito: Fundación Friedrich Naumann).

Sacoto, Antonio 1989 "Montalvo y el pensamiento latinoamericano del siglo XIX" en *Coloquio internacional sobre Juan Montalvo* (Quito: Fundación Friedrich Naumann).

Salvador, Jorge Lara 2008 "Somos una sola Nación" en *El Comercio* (Quito) 21 de abril.

Sanjinés, Javier 2005 *El espejismo del mestizaje* (La Paz: PIEB).

CyE03.indb 123 24/3/10 16:55:42

Sarango, Luis Fernando 2009 "Carta abierta", 5 de julio, mimeo.

Silva, Erika 1989 "El terrigenismo: opción y militancia en la cultura ecuatoriana" en *Teoría de la cultura nacional* (Quito: Banco Central/Corporación Editora Nacional) Selección de Fernando Tinajero.

Wade, Peter 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (Bogotá: Uniandes/Universidad de Antioquia/Siglo del Hombre).

Walsh, Catherine 2009 *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época* (Quito: UASB/Abya Yala).

Whitten, Norman (ed.) 1981 *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador* (Urbana: University of Illinois Press).

Zapata Olivella, Manuel 1989 *Las claves mágicas de América* (Bogotá: Plaza y Janés).

Zapata Olivella, Manuel 1990 *¡Levántate mulato!* (Bogotá: REI Andes/Letras Americanas).

Zapata Olivella, Manuel 1997 *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura* (Bogotá: Altamir).

CyE03.indb 124 24/3/10 16:55:42