

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR

SEDE ECUADOR

ÁREA DE ESTUDIOS DE LA CULTURA

PROGRAMA DE ESTUDIOS DE LA CULTURA

MENCIÓN EN POLÍTICAS CULTURALES

RESIGNIFICACIÓN DEL MESTIZAJE

LOS DILEMAS DE LA IDENTIDAD MESTIZA FRENTE A LA

CRISIS DEL ESTADO NACIÓN

HEIDI ÁLVAREZ

2004

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

También cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar los derechos de publicación de esta tesis, o de partes de ella, manteniendo mis derechos de autor, hasta por un periodo de 30 meses después de su aprobación.

Heidi Álvarez

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR

SEDE ECUADOR

ÁREA DE ESTUDIOS DE LA CULTURA

PROGRAMA DE ESTUDIOS DE LA CULTURA

MENCIÓN EN POLÍTICAS CULTURALES

RESIGNIFICACIÓN DEL MESTIZAJE

LOS DILEMAS DE LA IDENTIDAD MESTIZA FRENTE A LA
CRISIS DEL ESTADO NACIÓN

TUTOR: CATHERINE WALSH

HEIDI ÁLVAREZ

Septiembre 2004

ABSTRACT

Este estudio pretende hacer una relectura del mestizaje que vaya más allá de las interpretaciones dominantes que se han hecho sobre este fenómeno. Los discursos hegemónicos sobre el mestizaje han querido ver los intercruzamientos culturales como realidades homogéneas y armónicas. Sin embargo, el mestizaje, como expresión de la mezcla cultural, ha mostrado siempre su carácter ambivalente y contradictorio. En los espacios conflictivos que se producen por el choque de culturas el discurso hegemónico del mestizaje pierde legitimidad. Desde esos espacios plurales, que se encuentran en medio de dos o más realidades, se abre la posibilidad de reconocer las capacidades de negociación de los sujetos y las prácticas mestizas. En estos espacios fronterizos tanto las identidades como las culturas se están redefiniendo constantemente. Por estas razones, el mestizaje lejos de ser una realidad armónica es un fenómeno heterogéneo que muestra lo inesencial de las culturas y las identidades

A mis padres Bernardo e Hilda
A quienes debo mi existencia fronteriza

A Christian
Y hoy, después, mañana ... tú

AGRADECIMIENTOS

Toda mi gratitud para Christian León por su generosa y continua ayuda en la elaboración de esta tesis. Un agradecimiento especial para los amigos de Cotacachi quienes me abrieron las puertas de sus casas y sus almas. Mi reconocimiento para Catherine Walsh por sus críticas que me obligaron a ir siempre más allá.

Because I, a *mestiza*,
continually walk out of one culture
and into another,
because I am in all cultures at the same time,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
simultáneamente.

Gloria Anzaldúa

CONTENIDO

Introducción / 10

Capítulo I

Mestizaje y colonialidad / 14

1. El mestizaje desde su perspectiva colonial / 14
2. La construcción colonial de las identidades / 16
3. La colonialidad y su relación con las categorías de raza y cultura / 19
4. Los usos políticos y sociales del mestizaje colonial / 24
 - a). El mestizaje colonial como discurso de los sujetos / 24
 - b) El mestizaje colonial como homogeneización / 25
 - c). El mestizaje colonial como discurso modernizador / 31

Capítulo II

Crisis de la noción colonial de mestizaje / 34

1. Crisis de las instituciones coloniales / 34
2. Crisis de la comprensión colonial de mestizaje / 40
3. La crisis de la identidad mestiza / 43

Capítulo III

Los dilemas del mestizaje en Cotacachi / 48

1. Antecedentes / 48
2. Cotacachi como caso de estudio / 49
3. Antecedentes metodológicos / 50
4. Análisis de las entrevistas / 52
 - a) La relación del mestizo consigo mismo / 52
 - b) La relación del mestizo con su comunidad / 57
 - c) La relación del mestizo con los indígenas / 62
5. Crisis del mestizaje en Cotacachi / 66
 - a) La persistencia de esquemas coloniales / 66
 - b) El debilitamiento del discurso de la nación / 68
 - c) La insurgencia del proyecto indígena / 69

Capítulo IV

El mestizaje leído en reversa / 72

1. La lectura en reversa / 73
2. Entre la crisis y las identidades estratégicas / 74
3. Crisis de la identidad y pensamiento fronterizo / 77
4. La nueva conciencia mestiza y los bordes del Estado-nación / 80

Conclusiones / 83

Bibliografía / 85

INTRODUCCIÓN

La expansión de Occidente en América Latina produjo una serie de mezclas raciales y culturales que con el tiempo fueron identificadas con el nombre de mestizaje. El fenómeno del mestizaje ha sido uno de los más discutidos en el continente debido a que estas mezclas influyeron en todo sentido en las sociedades latinoamericanas. El mestizaje desde su misma génesis fue un elemento problemático porque produjo una gama de influencias, penetraciones y choques entre las culturas occidentales y no-occidentales. En este contexto, como lo sostiene el historiador Serge Gruzinski, los mestizajes plantearon un desafío a la noción de identidad, tradicionalmente comprendida como un sustrato cultural estable e invariable (2000: 52).

Investigar este carácter problemático de las mezclas y de los mestizajes es el propósito de esta investigación. En este estudio trato de analizar los aspectos conflictivos generados por el cruce de culturas con la finalidad de cuestionar las nociones tradicionales del mestizaje. Con este propósito, por un lado, intento poner en discusión las concepciones dominantes que ven al mestizaje como una integración armónica de diferentes culturas. Por otro, pretendo analizar los conflictos de identidad por los que atraviesan los sujetos mestizos en la actualidad.

Esta investigación ha sido particularmente importante porque experimento a diario los conflictos de identidad a los que están expuestos los sujetos que viven entre dos o más culturas. Vivir en medio de varias identidades es una experiencia desconcertante porque significa pertenecer a muchos lugares y en el fondo a ninguno. Esta situación hace que

constantemente estén en duda las filiaciones y los vínculos de pertenencia en los que basamos el reconocimiento de nosotros mismos. Por esta razón, reconocerse en una identidad mixta significa asumir las contradicciones y conflictos propios de la mezcla cultural. Sentirme mulata significa ser negra pero no del todo, significa tener algo de blanca y al mismo tiempo no. Con un padre colombiano y una madre ecuatoriana en mi hogar, siempre me sentí dividida: ¿cómo ser ecuatoriana cuando crecí rodeada de referentes de la cultura colombiana? Y ¿cómo reconocerse y ser reconocida por los demás como colombiana cuando nací en Ecuador? Ni blanca ni negra, ni ecuatoriana ni colombiana, no soy completamente ni lo uno ni lo otro, siempre voy a tener que lidiar con el “soy” y “no soy”, con el “pertenezco” y el “no pertenezco”.

Por estas razones no me son ajenos los conflictos y contradicciones por los que atraviesan los sujetos con los cuales conversé para realizar esta investigación. Entender la complejidad del mestizaje implica pensar las ambigüedades propias de la mezcla cultural que conviven y pugnan dentro del mismo sujeto. Creo que al mostrar esta crisis interior por la que atravesamos los sujetos que estamos en medio de varias identidades es posible pensar sobre y desde los espacios fronterizos y mezclados.

En el Ecuador, el mestizaje ha sido un fenómeno muy discutido ya que, entre otras cosas, fue el fundamento que sustentó la nación. Desde la década de 1940, se convirtió en un discurso de Estado que difundió la idea de la unidad nacional basándose en un concepto homogeneizante de ciudadanía. De esta manera, apareció la *ideología del mestizaje* que como lo sostiene Erika Silva fundamentó el nacionalismo ecuatoriano a partir de la exclusión de los diferentes pueblos y nacionalidades que habitan en el país (1995: 30). Durante muchos años el mestizaje siguió siendo el discurso del Estado hasta el año de 1990 cuando el movimiento indígena cuestionó la validez de este discurso. Hoy en día,

debido a los cambios sociales que está viviendo la sociedad ecuatoriana, el discurso hegemónico de mestizaje parece estar en crisis.

El objetivo de esta investigación es estudiar esta crisis contemporánea por la que atraviesa el concepto hegemónico del mestizaje. Para cumplir con este objetivo se buscó analizar el contexto cultural y las relaciones de poder que permitieron el nacimiento del discurso del mestizaje, para así entender los proyectos sociales y políticos de los que fue parte. Simultáneamente, se buscó explicar la manera como esta crisis del discurso hegemónico afecta a los sujetos mestizos. Con estos elementos, se emprendió una investigación de campo en el cantón Cotacachi, provincia de Imbabura, con el fin de entender cómo los sujetos mestizos enfrentan la crisis de sus referentes de identidad. Finalmente, se terminó la investigación con una relectura de las formas con las cuales los sujetos mestizos están resignificando sus identidades al frente del fortalecimiento del proyecto indígena.

Las preguntas que guiaron esta investigación son: ¿es posible repensar el concepto de mestizaje más allá de las definiciones hegemónicas que se han hecho de él? ¿Es el mestizaje únicamente un proceso de blanqueamiento y occidentalización o puede ser releído como una forma alternativa al discurso moderno? ¿Puede entenderse el mestizaje como un fenómeno que desafía la lógica esencialista de las identidades, la raza y la cultura?

Para responder a estas preguntas se organizó la investigación en cuatro capítulos. En el primer capítulo se aborda las relaciones entre el mestizaje y el discurso colonial. Se explica cómo desde la Colonia el mestizaje se relaciona con las categorías fijas de identidad, raza y cultura y por qué sirve de fundamento para varios fines hegemónicos. En el segundo capítulo se trata la crisis del discurso del mestizaje producido por el actual cuestionamiento de las instituciones coloniales. En el tercer capítulo se propone investigar los conflictos de identidad

de los sujetos mestizos tomando como estudio de caso Cotacachi. En el último capítulo se analizan nuevas prácticas generadas por el intercrucamiento cultural en las cuales se pueden reconocer la capacidad de negociación de las identidades fronterizas en medio de la crisis.

CAPÍTULO I

MESTIZAJE Y COLONIALIDAD

1. El mestizaje desde su perspectiva colonial

El mestizaje ha sido uno de los fenómenos más estudiados en América Latina. Sin embargo, sigue siendo uno de los más controvertidos y difíciles de abordar, ya que a lo largo de la historia se han hecho muchos usos sociales y políticos del término que han desencadenado distintas tensiones culturales durante la época colonial, republicana y hasta la actualidad. Así, las dificultades para definir el término y comprender el fenómeno del mestizaje, surgen a partir del contexto histórico en el cual se inscribe. El problema del mestizaje, que nació como producto de la expansión de Occidente sobre América, está atravesado desde su misma génesis por la matriz cultural del colonialismo.

Según Walter Mignolo, el “colonialismo” entendido como: “la constitución geopolítica y geohistórica de la modernidad occidental europea” implica, la configuración económica y política del mundo moderno, así como también la de un espacio intelectual vinculado a la construcción de prácticas y de saberes (1997: 52). De esta manera, el colonialismo tiene una importancia decisiva en la formación del concepto de mestizaje, porque este último está vinculado a esta configuración de prácticas y saberes de orden colonial originadas a partir de la conquista de América. Luego del fin de la etapa colonial en América Latina con la proclamación de las repúblicas nacionales, el mestizaje siguió operando dentro de las relaciones de poder y dominación cultural originadas en la colonia.

A esta matriz cultural producida a partir del colonialismo, pero que se siguió reproduciendo a lo largo del tiempo, aún después del periodo colonial, es lo que muchos autores han llamado como “colonialidad”. “La expresión o paradigma de la colonialidad pone de relieve las geopolíticas del conocimiento desde una perspectiva colonial y las fuerzas de las reflexiones críticas sobre la modernidad” (Mignolo: 2001, 171). Es decir, el paradigma de la colonialidad muestra la manera en la que el conocimiento fue estructurado a partir de los legados coloniales de la modernidad. Estas herencias coloniales han influido en las maneras de ver y entender el mundo a lo largo de la historia. De esta manera, el mestizaje surge como producto del colonialismo y luego se inscribe en las lógicas culturales de la colonialidad. Aníbal Quijano, en su texto “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, introduce el concepto de “colonialidad del poder” para explicar toda una construcción simbólica que ha servido en el largo plazo como patrón de dominación y de poder entre colonizadores y colonizados. Como base, la colonialidad utilizó la noción de *raza* con el objeto de justificar una superioridad de los dominadores y una desvalorización de todas las capacidades de los dominados, imponiéndoles de esta manera una manera de ser y de pensar. Así, Aníbal Quijano explica:

Como es sabido, la destrucción de las sociedades y de las culturas aborígenes implicó la condena de las poblaciones dominadas a ser integradas a un [nuevo] patrón de poder configurado, básicamente, por los siguientes rasgos:[...] raza,[...] la existencia y la reproducción continua de esas nuevas identidades históricas, así como la relación jerárquica entre tales identidades “europeas” y “no europeas”, y la dominación de aquellas sobre estas en cada instancia de poder: económica, social, cultural, intersubjetiva, política. [...] De este patrón de poder, configurado sobre estas bases, rasgos y tendencias de movimientos o desenvolvimientos históricos y de sus aplicaciones en el largo plazo, es de los que da cuenta el concepto de “colonialidad del poder”. (Quijano: 1999, 101-103)

De esta manera, el mestizaje surge inscrito dentro de la compleja dinámica de la colonialidad, y es justamente la relación entre colonialidad y mestizaje lo que ha dificultado y limitado la comprensión de este último. Dentro de la colonialidad el mestizaje ha sido comprendido como unificador y homogeneizador de las diferencias o como una degeneración de las identidades puras y originarias.

El mestizaje es una construcción colonial de la modernidad que para esta investigación está atravesado por tres grandes problemáticas que se relacionan entre sí: la construcción moderna de las identidades, la administración de los conceptos de raza y cultura y los proyectos sociales y políticos dentro de los cuales ha sido utilizado el concepto de mestizaje. La inserción del mestizaje dentro de cada una de estas temáticas a hecho de este un fenómeno inscrito dentro de las lógicas de poder y dominación de la colonialidad.

2. La construcción colonial de las identidades

Primero, el mestizaje fue definido a partir de las categorías fijas sobre las que se edificaron las identidades del mundo moderno. Para comenzar, el orden y la dominación colonial implicaron la configuración de dos polaridades culturales claramente definidas y delimitadas como algo fijo y estable. Según Tzvetan Todorov, la primera de estas dos polaridades, el “Yo”, está identificada con los conquistadores europeos; y la segunda, el “Otro”, está vinculada a los pueblos indioamericanos conquistados, es decir lo “exterior” y lo “lejano” a Occidente (1992: 13). Dentro de los procesos de construcción de identidades estas no se definen en relación consigo mismas, sino más bien en oposición con su “otro”:

Las identidades sociales se definen a partir de una agrupación de individuos que se autodenominan y se definen frente a los “otros” grupos como diferentes. Al igual que la mismidad, la *otredad* es consubstancial a la construcción de la identidad, ya que esta es solo posible en la alteridad. (Guerrero, 2002: 102)

Es a partir de este binarismo que opera la colonialidad; ya que, esta polarización de las identidades se fundamentó en la afirmación de que existían características esenciales que definían a cada una de ellas y las diferenciaban. El historiador Serge Gruzinski, al hablar sobre la comprensión que se tiene sobre las identidades, argumenta que: “...la noción de identidad asigna a cada ser o a cada grupo humano unas características y unas aspiraciones que también están determinadas y que, supuestamente, se basan en un sustrato cultural estable o invariable” (2000: 52). Esta fijación de las identidades fue la forma en la que el colonialismo afirmó su dominación, como lo ha planteado Fernando Coronil: “la modernidad occidental, produce concepciones polarizadas y jerárquicas de Occidente y sus Otros y las convierte en figuras centrales de las narrativas de la historia” (1998: 131).

Por otro lado, mestizaje, según Serge Gruzinski designa: “la mezcla de seres y de imaginarios” (2000: 42). Entonces, debido a que “mestizaje” indica mixtura, cruzamiento, contaminación, desbordamiento, apertura, difuminación, y “la mezcla se situaría invariablemente bajo el sello de la ambigüedad y la ambivalencia” (*ibid.*, 26). Por tanto, el mestizaje, con su condición indeterminada se enfrentaba con la lógica de las identidades que fundamentaron los procesos de conquista y colonización. Esta contradicción, entre la lógica cerrada y definida de las identidades coloniales, y el carácter ambiguo del mestizaje, es resuelta a partir de la inserción de este último dentro de la lógica moderna de la colonialidad; así, el mestizaje se constituye en una categoría identitaria con todas las implicaciones que esto genera para poder ser incluido dentro de las jerarquías y

clasificaciones económicas, sociales y raciales de la colonia. Por esta razón, a partir de todos los legados coloniales se puede entender que:

El mestizaje constituye una categoría social que pertenece a un sistema tipológico que construye cada sociedad para explicar sus diferencias sociales internas y definir comportamientos entre y frente a los grupos distintos constitutivos. (Almeida Vinuesa, 1992: 137)

Entonces, para resguardar el orden colonial, el mestizaje es interpretado dentro de la lógica de las identidades coloniales, con el fin de fijar y dar sentido a la mezcla racial y cultural que se produjo en América Latina.

En este contexto, el “mestizo como sujeto” nace ya inscrito dentro del discurso de la colonialidad, debido a que reproduce e internaliza la colonialidad del poder como un imperativo de tener una identidad para negociar dentro de las lógicas del poder. Esta circunstancia lo lleva a negar su propia condición mixta y ambivalente para identificarse con el lugar o posición del blanco. De esto se podría entender porque la experiencia de la identidad fue y sigue siendo una experiencia traumática y conflictiva para los sujetos mestizos, que aspiran pero nunca pueden llegar a consolidar un lugar fijo desde el cual hablar. Cornejo Polar, en su texto *Escribir en el aire*, da cuenta de la búsqueda fallida del latinoamericano por identificarse con la imagen monolítica del sujeto moderno:

...introyectamos como única legitimidad la imagen monolítica, fuerte e inmodificable del sujeto moderno, en el fondo del yo romántico, y porque nos sentimos en falta, ante el mundo y ante nosotros mismos, al descubrir que carecemos de una identidad clara y distinta. Pero sucede que cada vez tengo mayores sospechas acerca de que el asunto de la identidad está demasiado ligado a las dinámicas de poder. (1994: 21)

Entonces, según Conejo Polar, el latinoamericano siempre está buscando tener una identidad clara, fija e inmutable que coincida con el discurso moderno, pero como no lo logra se siente un sujeto incompleto. Por esto, Conejo Polar manifiesta su sospecha de que la identidad es una construcción colonial ligada a las dinámicas de poder.

3. La colonialidad y su relación con las categorías de raza y cultura

En segundo lugar, el concepto de mestizaje está directamente relacionado con las nociones de raza y cultura; sin embargo, los significados de estas dos categorías han estado históricamente vinculados a la colonialidad y a las lógicas de poder que ella maneja. Castro Gómez habla de “raza” como una construcción teórica que sirvió como elemento para legitimar la dominación de Europa sobre los pueblos colonizados:

[El concepto de raza] Nace al calor de los debates que se dieron en España sobre la necesidad de someter a los indios americanos al dominio del *orbis* cristiano, y toma cuerpo en las instituciones coloniales como la encomienda y el resguardo. La idea de raza sirvió además como un criterio de diferenciación social entre los colonizadores “blancos” y los colonizados “pardos” o “mestizos”, vistos como inferiores por causa de su color y proveniencia social. (Castro Gómez, 2000: 101)

Entonces, la noción de raza sirvió para justificar una supuesta superioridad natural de unos pueblos sobre otros. Esta noción operó de dos maneras: por un lado, se utilizó para someter a los indios americanos, y por otro para construir una línea de diferenciación entre europeos y mestizos con el fin de mantener el orden jerárquico colonial. Estos usos del concepto de raza se levantaron desde la idea de que hay diferencias de naturaleza biológica entre los distintos pueblos del planeta. Las sociedades fueron definidas a partir de

características naturales e inmutables. Estas diferencias se organizaron jerárquicamente dentro de una escala evolutiva en cuyo nivel más alto se encontraba la raza blanca. Así, en el Nuevo Mundo, para los fines de su administración, se forjaron las identidades: blanca, “mestiza”, india y negra, y las relaciones entre estas estuvieron atravesadas por una organización jerárquica teniendo siempre en el escalón más alto a la raza blanca, y haciendo que las otras identidades vayan en orden descendente dependiendo de su acercamiento con el grupo dominante. Por este motivo, la noción de raza fue la base para construir las jerarquías coloniales a partir de las cuales se estructuraba la vida social:

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. (Quijano, 2000: 203)

Esta construcción ideológica creada desde una posición eurocéntrica fue el fundamento sobre el cual se levantaron las instituciones económicas y políticas del colonialismo.

... la historia de los últimos cuatro siglos se había asociado a una expansión unidireccional (la del occidente europeo sobre el resto del mundo), que conllevó una dominación étnica también unidireccional (la del hombre blanco de origen europeo sobre el resto de grupos humanos). La idea de la división racial de la humanidad, de la jerarquización de las razas humanas vinculada a su percepción fenotípica y, finalmente, de la inferioridad biológica innata de ciertos grupos humanos y de la selección natural que condena a la extinción de

aquellos que no detentan el mismo grado de evolución, fue una consecuencia de este proceso de expansión unidireccional. (Quijada, 2000: 23)

Por esta razón, en el discurso de la colonialidad, la idea de raza está ligada a procesos naturales que existen por fuera del tiempo y en donde no interviene el poder y la lógica de la dominación colonial. La clasificación racial de la población apoyada en una serie de fenotipos que designan las particularidades naturales sirvió para sustentar la construcción de identidades fijas y esenciales. En este contexto, si bien el mestizaje fue inscrito dentro de las categorías identitarias, la mezcla que designaba fue vista como problemática, ya que las razas como entidades puras no se debían mezclar. Siguiendo esta línea, en América Latina, varios intelectuales influenciados por el pensamiento positivista de Auguste Comte y las visiones evolutivas en el siglo XIX de Herbert Spencer y Charles Darwin, tomaron a la raza como el centro de sus preocupaciones, pues la veían como la causa principal que impide a Latinoamérica llegar a la civilización.¹

Entre los numerosos teóricos de la evolución social, Herbert Spencer era el que los latinoamericanos citaban con más frecuencia. Spencer se convirtió en el símbolo de la época, aunque su influencia real fue quizá menor que la de Auguste Comte, la otra columna del positivismo [...]. Uno de los elementos del sistema evolucionista de Spencer, aunque no el principal, era la raza, que llegaría a ser una preocupación central del pensamiento social latinoamericano. [...] Una segunda fuente del racismo decimonónico era empírica y antropológica. El racismo inherente al poligenismo [la creación inicial de razas separadas] resultó compatible en la práctica, si no en la teoría, con el darwinismo social, la supervivencia de los pueblos (o las razas) con mayor capacidad de adaptarse en la lucha pos

¹ Las nociones de raza en este periodo, sirvieron también como instrumento para imponer un eurocentrismo como forma de conocer y una dependencia hacia los centros europeos, pues la *colonialidad del poder* no solo supone una superioridad racial, sino también una superioridad de la razón, que implica una hegemonía epistemológica y un eurocentrismo como manera de conocer, por lo tanto, una dependencia histórico-estructural de Europa (Quijano, 1999: 104).

la vida. Así pues, la preocupación latinoamericana por la raza se vio reforzada todavía más por el aspecto darwinista de Spencer... (Hale, 1991: 26-27)

En este contexto caracterizado por la naturalización de la raza, el mestizaje fue visto como un cruzamiento entre diferentes tipos biológicos, por tanto era considerado como una degeneración y marginado socialmente. Precisamente esto se ve de la mano de varios autores latinoamericanos en el siglo XIX como Domingo Sarmiento, en *Facundo. Civilización y barbarie*, quien argumenta: “De eso se trata: de ser o no ser *salvajes*” (1988: 42), y luego en otro pasaje dice: “El pueblo que habita estas extensas comarcas se compone de dos razas diversas, que, mezclándose, forman mediotintes imperceptibles, españoles e indígenas” (*ibid*: 64); Carlos Octavio Bunge, otro intelectual Latinoamérica, en su texto *Nuestra América*, manifiesta: “Amalgamado con tan diversos elementos, ¡bien raro y heterogéneo debe ser el carácter del *mélange* hispanoamericano, de la neoraza, formada o en formación!” (Bunge, 1994: 100); y el boliviano Alcides Arguedas, quien en su texto *Pueblo enfermo* explica: “ De no haber predominio de sangre indígena, desde el comienzo habría dado el país orientación conciente a su vida [...], y estaría hoy al mismo nivel que muchos pueblos favorecidos por corrientes inmigratorias venidas del viejo continente” (Arguedas, 1995: 208).

Estas corrientes filosóficas que veían en el mestizaje la degeneración se apoyaron en el fundamento de que existen por naturaleza razas superiores e inferiores: “La superioridad de unas razas sobre otras es vista como resultado inevitable de la evolución de las especies; como una ley inexorable de la naturaleza susceptible de ser “verificada” empíricamente” (Castro-Gómez, 2000: 102). Según esto, las razas inferiores no estaban en la capacidad de civilizarse, y la mezcla con estas razas inferiores estaría impidiendo el progreso en los países latinoamericanos.

Sin embargo, a pesar de las visiones negativas que se tuvo de este fenómeno, el mestizaje fue adquiriendo nuevos significados económicos, políticos, sociales y culturales debido a que los mestizos se iban convirtiendo en un grupo social que logra tener incidencia en la vida pública.

El término “mestizo” surge como una categoría racial dentro de una nomenclatura o terminología particular construida para clasificar racialmente a los súbditos de la corona, llamada *Pigmentocracia*. Sin embargo, y con el tiempo, la denominación “mestizo” irá adquiriendo connotaciones extrabiológicas que sirven para denotar a un grupo al que le son inherentes propiedades socioculturales específicas como ciertos comportamientos, hábitos, costumbres, actividades y roles sociales que se van definiendo y delineando a medida que dicho grupo crece. (Espinosa Apolo, 1997: 200)

El mestizo se convierte en un actor que es capaz de reclamar derechos ante la Corona. A partir de esto, el orden racial de las jerarquías se seguirá reproduciendo y por tanto manteniéndose, pero esta vez bajo un fundamento cultural, es decir a partir de un concepto culturalizado de raza que se sustenta en la idea de que existen culturas superiores y libres de contaminación e influencia externa. Está será la nueva manera en la que la matriz colonial apoyará la construcción de identidades como categorías fijas y esenciales. Como lo ha sostenido Etienne Balibar: “... la cultura puede funcionar también como naturaleza, especialmente como una forma de encerrar *a priori* a los individuos y a los grupos en una genealogía, una determinación de origen inmutable e intangible” (1992: 38). Por esta razón, como lo advierte Robert Young, citado por Marisol de la Cadena: “la raza estaba culturalmente construida, y significativamente, cultura estaba racialmente definida” (De la Cadena, 2000: 2). Los fenómenos raciales no pueden entenderse sin recurrir a los

discursos culturales que les dan sentido y de forma inversa cuando se habla de cultura se lo hace desde una posición particular que esta racialiamente construida.

Por tanto, el mestizaje es un discurso construido desde ordenamientos raciales y culturales, y su sentido histórico se construyó al interior de los mecanismos de producción de saberes que formaban parte de la colonialidad del poder.

4. Los usos políticos y sociales del mestizaje colonial

En tercer lugar, el concepto de mestizaje ha sido utilizado para justificar distintos proyectos sociales y políticos a lo largo de la historia; así, en un principio, esta noción sirvió a los sujetos en la colonia para negociar sus intereses frente a la Corona, en la República como discurso homogenizador que fundamentó la construcción de una conciencia americana y luego la construcción de la nación, y en la actualidad para justificar procesos de modernización y globalización que buscan eliminar las tradiciones culturales locales.

a). El mestizaje colonial como discurso de los sujetos

Primero, en la colonia el discurso del mestizaje sirvió para que un grupo, surgido de los matrimonios interraciales, legitime su posición social y política frente a la Corona con el objetivo de ascender socialmente. Este grupo, que en un inicio no encajaba dentro de ninguna de las rígidas clasificaciones de la colonia, por medio del mestizaje adquiere una voz dentro de la institucionalidad colonial que le permitía reclamar derechos frente a la Corona. Así, Alexia Ibarra habla del “mestizaje como estrategia”, ya que la categoría de mestizo le permitió al sujeto gozar de ciertos derechos ajenos al indio y al negro, como por

ejemplo la posibilidad de tener reconocimientos legales, sociales y políticos: “Al buscar ser reconocido mestizo, el sujeto se apropia de un nuevo discurso por medio del cual creaba un espacio de construcción y negociación de sus identidades” (Alexia Ibarra, 2002: 93). Este discurso del que se estaban apropiando tanto indios como negros, les permitió a ellos ascender socialmente: “... la movilidad ascendente para las personas negras está frecuentemente acompañada por la adaptación cultural y, en muchos casos, por el matrimonio con una persona de piel más clara” (Wade, 1997: 37). En este sentido, el mestizo en su búsqueda por el reconocimiento, comenzó a apropiarse de ciertos espacios dentro de la sociedad colonial, de esta manera asimiló el discurso del grupo dominante, con el fin de buscar mecanismos que le permitan escalar socialmente utilizando prácticas como: el habla, el vestido, las costumbres, los espacios de sociabilidad, etc (cf. Espinosa Apolo, 2003). De esta manera, el discurso del mestizaje se convierte en una estrategia política por medio de la cual los sujetos podían tener reconocimiento social.

b). El mestizaje colonial como homogeneización

Por otro lado, el concepto de mestizaje también fue funcional para los fines de construir una conciencia americana: “... es pertinente señalar que el debate intelectual de/en América Latina estuvo marcado por el fervor del mestizaje. El mestizaje se erigió entonces como una ideología que prometía al destino de Abya-Yala/América la utopía del “hombre libre” (Muyulema, 2001: 9). Fue José Enrique Rodó, en su texto *Ariel*, el primero que retoma la noción de raza para luego reivindicarla como una herencia. En su texto Rodó exalta el carácter de América y de la herencia Latina comparándola con Ariel de la obra de Shakespeare, y denigra una ascendencia sajona comparándola con Calibán.

Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal al que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza... (Rodó, 1967: 207)

José Vasconcelos, en *La raza cósmica*, sería quien reafirme el mestizaje americano dándole una paulatina aceptación como solución al problema de la mezcla de razas en América.

Tenemos entonces las cuatro etapas y los cuatro trocos: el negro, el indio, el mogol y el blanco. Este último después de organizarse en Europa, se ha convertido en invasor del mundo, y se ha creído llamado a predominar lo mismo que lo creyeron las razas anteriores, cada una en la época de su poderío. Es claro que el predominio del blanco será también temporal, pero su misión es diferente de la de sus antecesores; su misión es servir de puente. [...] La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado. (Vasconcelos, 1992: 88)

Sin embargo, la propuesta de Vasconcelos aunque aparentemente plantea un cambio en el discurso en contra de las ideas sociales de la época que hablaban de una superioridad blanca; por otro lado, también reproduce las mismas ideas coloniales, pues reivindicaba la mezcla biológica americana pero desde un ser culturalmente europeo, así Vasconcelos escribe: “Nosotros no seremos grandes mientras el español de la América no se sienta tan español como los hijos de España” (Vasconcelos, 1992: 90).

Luego de que el mestizaje pasara a ser parte de ese proyecto unificador de la conciencia americana, este también vino a jugar un papel muy importante en la promoción

de los proyectos nacionales y se convirtió en el fundamento que permitió la construcción de la nación. Como lo hace notar Benedict Anderson en su texto *Comunidades imaginadas* (1993), la idea de la homogeneidad suponía que todas las naciones deben estar conformadas por ciudadanos iguales y que se imaginen iguales. Partiendo de esta idea, Mónica Quijada dice que la nación se construyó a partir de la eliminación de la heterogeneidad cultural y racial como un proceso de homogeneización de las diferencias.

La construcción de la homogeneidad buscó superar la condición heterogénea de una sumatoria de individuos y grupos desiguales y diferentes mediante su integración en una totalidad [...] No fue el desarrollo perverso de una elaboración ideológica, sino el resultado de un modelo social que afirmó que las sociedades debían estar constituidas por naciones de ciudadanos iguales en derechos, partícipes de un mismo universo simbólico e igualmente orientadas al progreso. (Quijada: 2000, 54,55)

En algunas sociedades latinoamericanas caracterizadas por la convivencia de múltiples culturas y razas, esta homogeneización se logró a partir de una universalización del concepto de mestizaje. Este concepto fue útil porque designaba una mezcla racial y cultural que permitía la eliminación de las diferencias entre los distintos grupos y culturas que componen una sociedad. El sujeto mestizo, construido dentro de la lógica de la colonialidad, que para la época republicana se había transformado en un grupo mayoritario, tuvo la necesidad de elaborar un proyecto para constituirse en el grupo hegemónico. Este proyecto fue la construcción moderna colonial de la nación mestiza.

En muchos países de América Latina se tomaron varias iniciativas en favor de esta homogeneización, así las ideas de Vasconcelos, que ya eran muy difundidas en nuestros países, se convirtieron en el centro de varias políticas nacionalistas, sobre todo en México donde el mestizaje se convirtió en el centro de los discursos sobre la identidad nacional;

entonces, a partir de esto se elaboraron políticas dirigidas a crear una conciencia nacionalista alrededor del mestizaje. Lo mismo ocurrió en Perú, en donde el mestizaje fue la bandera de varias de las políticas de Estado que querían convertir al mestizaje en el símbolo de la identidad nacional.

Desde el punto de vista de la homogeneización necesaria para la construcción de un nación moderna, el mestizaje resultó ser un concepto funcional, ya que permitía agrupar la heterogeneidad y la diversidad racial dentro de una sola idea. Sin embargo, debido a que la homogeneización fue un proyecto que buscaba la igualdad a través de la eliminación de las diferencias, esta también generó exclusiones y discriminaciones, entonces el mestizaje como proyecto unificador fue asimismo cómplice de la reproducción de varias las formas de poder coloniales. Silvia Rivera expresa lo expuesto de la siguiente manera:

La construcción ideológica de lo mestizo, como comunidad imaginada, sirvió de maravilla al propósito de encubrir esta reproducción de contradicciones diacrónicas [como la exclusión, segregación y violencia], que permite la reemergencia –bajo nuevas formas y lenguajes– del horizonte colonial de larga duración. (Rivera Cusicanqui, 1993: 87)

No obstante, a diferencia de lo que ocurrió en México y Perú, en donde el mestizaje se convirtió en el eje de varias políticas dirigidas desde el Estado con el fin de crear una identidad nacional, en el Ecuador la ideología del mestizaje fue más que nada la difusión del blanqueamiento como característica de la cultura nacional, por esto motivo, las implicaciones del mestizaje en el Ecuador no son las mismas que en México o Perú.

En el caso del Ecuador, la nación fue una construcción simbólica elaborada por intelectuales mestizos de clase media que luego se convirtió en ideología de Estado. De allí

que se pueda hablar de una “ideología de mestizaje” como la matriz de la nación ecuatoriana:

La ideología del mestizaje erigida en ideología nacionalista juzga que el carácter de la nación es mestizo, a la vez que presenta al mestizaje como principio universal que implica un proceso de cruces raciales y culturales que devienen en un proceso de perfeccionamiento racial y de enriquecimiento cultural inagotable. (Espinosa Apolo, 1997: 215)

El discurso nacionalista, que se manejó a través de la “ideología del mestizaje”, fue elaborado con el propósito de construir la noción de “comunidad imaginada” mestiza. Con este fin se crearon historias, mitos y símbolos que tenía como intención instituir un pasado y un presente común para todos los ecuatorianos. De este modo el mestizaje se irguió como el centro de la cultura nacional, inscrito dentro de la lógica colonial.

Uno de los principales promotores de la ideología del mestizaje en el Ecuador fue Benjamín Carrión, quien a partir de la década de 1940 propone la construcción de una “nación mestiza”. La construcción simbólica que Carrión hace, respondió a una visión blanqueada y occidentalizada que solo realzaba al indígena mítico del Reino de Quito, pero negaba el aporte del indígena actual, así lo hace notar Erika Silva:

A pesar de que Carrión tentó nuevas elaboraciones en las que buscaba la tradición raíz que residía en el pasado indígena, su nueva elaboración no buscaba sino una nueva reconciliación con la Conquista [...]. Con lo cual se afirma la idea del mestizaje de impronta occidental. (Silva: 1995, 26-27)

Así la construcción de Benjamín Carrión es un proyecto político que reproduce las estructuras jerárquicas que se forjaron en la Colonia, lo que nos lleva a comprobar la

eficacia de los mecanismos que aseguraron la reproducción de las formas de poder colonial o dicho de otra forma de la colonialidad del poder.

Esta necesidad de crear una identidad mestiza que de sentido a los proyectos nacionalistas elaborados por las élites, llevó a la elaboración de un discurso basado en ideas falaces que vendrían a justificar un distanciamiento del mestizo con el indio y el negro. Erika Silva en su ensayo reconoce que son varias las constantes que se aprecian en los mitos construidos por la ideología del mestizaje:

una cruda desvalorización del mundo indígena, a pesar del aparente ensalzamiento del mismo [...] una negación radical del Incario; y una adherencia incondicional a la civilización greco-latina y “occidental” representada por la conquista española, al mismo tiempo ensalzada como vía de resurrección nacional. [Esto muestran] un profundo divorcio del mundo andino como región nuclear de América Latina, como pueblos con determinadas características étnicas y culturales, provocando un desarraigo por negación de lo indio, al mismo tiempo que una adscripción a una antigüedad greco-latina, y a un mundo “occidental y cristiano”. (Silva, 1995: 15)

La ideología del mestizaje, desde la cual se quiso construir una identidad ecuatoriana, manejaba una desvalorización y negación tanto del indio como del negro dentro de la cultura nacional, al mismo tiempo expresaba una adscripción a la cultura occidental. Dentro de estos presupuestos coloniales, el mestizaje como discurso venido del Estado, sirvió para justificar ciertas elaboraciones oficiales dentro de las cuales no existían diferencias raciales y étnicas y el mestizo era la base de la nación. Así por ejemplo, Kim Clark (1999), en una investigación que realizó sobre los estudios estadísticos de población en el Ecuador, encontró cómo en el primer censo nacional de población en 1950 se articula

la noción de población nacional homogénea racialmente, debido a que entre las variables estudiadas estaba sexo, edad, educación, etc., pero no se tomó en cuenta la variable racial.

Por esta razón, como lo reconoce Ronald Stutzman en su texto *El mestizaje. Una ideología de exclusión*, “ser nacional es ser mestizo” (1993: 90). El proyecto moderno de construir la nación ecuatoriana fue integrador y al mismo tiempo excluyente porque borraba las diferencias culturales y raciales en procura de alcanzar una unidad nacional de carácter mestizo. Como lo sostiene José Almeida: “El sentimiento de unidad nacional se había forjado a partir de la exclusión de lo indio y lo negro dentro de nuestra fisonomía cultural [...] para el efecto, había servido el concepto de mestizaje” (1999: 203). Así, el concepto de mestizaje fue utilizado como una ideología y como un proyecto político que apoyó la construcción de la nación moderna en Ecuador.

c). El mestizaje colonial como discurso modernizador

Finalmente, en la actualidad, cuando la globalización está cuestionando el discurso de la nación, el mestizaje se ha convertido en un argumento que plantea la eliminación de las culturas locales en favor de un proceso de integración en la cultura y economía global del mundo occidental. Algunos intelectuales latinoamericanos, que apoyan los actuales procesos de modernización, sostienen que la forma de integración al mundo globalizado implica el abandono de las tradiciones culturales locales. Ellos consideran que estas tradiciones son incompatibles con la racionalidad moderna de las instituciones y organismos del mundo global. Según lo evidencia Marisol de la Cadena, Vargas Llosa, escritor y político peruano, sostiene que la cultura indígena del Perú es irreconciliable con

la racionalidad del mundo moderno. Por esta razón, el escritor peruano plantea que la población indígena debe ser integrada a la cultura occidental a través del mestizaje (De la Cadena, 2000: 3). En nuestro país, desde la consolidación política del proyecto indígena se puso nuevamente en discusión el concepto de mestizaje. A partir de 1990, la definición socio-cultural de la población ecuatoriana volvió a replantearse en términos de mestizaje como consecuencia de la aparición del movimiento indígena como actor político (Almeida Vinuesa; 1992: 127). Así lo muestra el último censo de población y vivienda realizado en el Ecuador en 2003, donde un 77% de los encuestados se autoidentifican como mestizos (CORDES: 2003). Apoyado en los datos obtenidos en el censo, Fabián Corral, editorialista del diario El Comercio, sostiene:

El nuestro es un país mestizo. Las minorías raciales son los blancos, los indígenas y los negros. Así pues, la convivencia, la democracia y el sistema político deben sustentarse en esas realidades. Los mentalizadores de las reformas legales deben tomarlas en cuenta, y los movimientos sociales están en la obligación de reconocer su calidad de minorías, con derechos ciertamente, pero que deben conjugarse con las reglas de oro de la democracia, según las cuales las decisiones se toman según la voluntad general y no según la vocación militante de los menos. (Corral, 2003)

Esta cita muestra la manera en la que el discurso mestizo es usado para subordinar a las minorías raciales y culturales bajo el precepto de la mayoría. El texto apela a un concepto de democracia, sistema político y ciudadanía de carácter universal que se corresponde con la racionalidad occidental. El mestizo es presentado no solo como la población mayoritaria, sino como la que más se acerca a esta racionalidad que funda la democracia; como consecuencia, las minorías raciales y culturales deben supeditarse a la

cultura política dominante administrada por los mestizos y fundada en la lógica de la colonialidad.

Estos tres proyectos sociales y políticos (el del sujeto mestizo en la colonia, el de la nación en la república y el modernizador en la actualidad) le han dado contenido al concepto de mestizaje dentro de la lógica de la colonialidad.

En síntesis, la dificultad para comprender el fenómeno del mestizaje está vinculada a su origen dentro de la lógica colonial de las identidades, la esencialización de los conceptos de raza y cultura, y a los usos sociales y políticos del término. A partir de estos tres puntos de discusión se puede ver cómo la colonialidad ha limitado la comprensión del carácter ambivalente y cuestionador que tiene el mestizaje.

CAPÍTULO II

CRISIS DE LA NOCIÓN COLONIAL DEL MESTIZAJE

1. Crisis de las instituciones coloniales

Como se expone en el capítulo anterior, la Colonia y todas las lógicas que en ella se manejaron jugaron un papel muy importante tanto en la formación como en los diferentes momentos en el desarrollo del mestizaje; pues, en el hecho colonial se estructuraron formas de poder que lo definieron desde su incorporación en el proyecto de la modernidad eurocéntrica. Como lo explica Aníbal Quijano a partir de su concepto de “colonialidad del poder”, los procesos de colonización a los que estuvieron expuestos los pueblos americanos, no solamente significaron la imposición de nuevas formas de poder, sino también la creación de instituciones y mecanismos que aseguren la reproducción de esas relaciones de dominación. Sin embargo, en el contexto actual como producto, por un lado, de los nuevos fenómenos de mundialización y globalización, y por otro lado, de la diversidad cultural propia de América Latina, estas instituciones coloniales están dejando de ser operativas como proyecto de la modernidad. Que estas instituciones dejen de ser operativas ha significado también que muchos de sus presupuestos dejen de funcionar con la misma eficiencia. El discurso colonial de las identidades, los conceptos esencialista de raza y cultura, y los proyectos nacionales, afectados por los fenómenos contemporáneos, se enfrentan a nuevos desafíos que los someten a cambios de sentido: “En palabras de Beck, la globalización nos coloca ante el desafío de configurar una “segunda modernidad”, más

reflexiva, que no imponga su racionalidad secularizante sino que acepte pluralmente tradiciones diversas” (García Canclini, 2001: 23). Las nuevas circunstancias que vive América Latina imponen un desafío a las viejas instituciones que formaban parte del proyecto de la modernidad. Este desafío obliga a buscar otras formas de reflexión que respondan a estas nuevas realidades. En este contexto, la noción de mestizaje surgida al interior de este discurso colonial, pierde sus fundamentos.

La modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de formas de vida concretas. La crisis actual de la modernidad es vista por la filosofía postmoderna y los estudios culturales como una gran oportunidad histórica para la emergencia de esas diferencias largamente reprimidas. (Castro Gómez, 2000a: 145)

El discurso del mestizaje surgido como parte del proyecto de la modernidad fue el que trató de ocultar la condición ambigua y contradictoria propia del mestizaje, para mostrarlo como una unidad armónica y nada conflictiva. Solamente a partir de la crisis de la modernidad es que se hacen evidentes los problemas del discurso del mestizaje y se abre la posibilidad de percibir estos espacios ambiguos y contradictorios largamente reprimidos.

Para desarrollar las ideas aquí planteadas, primero se verá la crisis del discurso colonial fundado sobre los conceptos de nación, identidad y raza, para finalmente describir cómo esta desorganización del orden colonial redefine el término de mestizaje.

Primero, la pérdida de centralidad del Estado-nación es una de las causas por las cuales la modernidad entra en crisis. Según Castro Gómez: “... el proyecto de la modernidad llega a su “fin” cuando el Estado nacional pierde la capacidad de organizar la vida social y material de las personas” (2000a: 155). La modernidad entendida como una serie de prácticas tendientes a controlar de forma racional la vida humana, tuvo como

instrumento central al Estado nacional. Cuando esta institución que garantiza la dominación colonial entra en crisis, se hacen evidentes las fisuras del discurso de la modernidad. En América Latina, esta pérdida de centralidad del Estado moderno y la consecuente crisis de la identidad nacional se produce, como lo ha planteado Jesús Martín Barbero (1994), por dos factores: la irrupción de las diferencias culturales dentro de la nación y los intercambios transnacionales impulsados por la globalización.

El concepto de nación, como instrumento moderno de dominación, tendió a suprimir las diferencias culturales en procura de la constitución de una unidad nacional. En la actualidad, distintos actores locales plantean una serie de reivindicaciones sociales, políticas y culturales que no son satisfechas bajo el paradigma homogeneizante de la nación. La presencia de estos nuevos actores sociales plantea un conflicto a la visión moderna de nación. Como lo expone Martín Barbero:

... la nación como sujeto capaz de hacer real aquella unidad que articularía las demandas y representaría los intereses de las diferentes partes que cobija su idea entra en crisis. Crisis a la vez operante y aplazada en América Latina desde el tiempo en que las naciones se hicieron a costa de las regiones, esto es no haciendo converger las diferencias sino subordinándolas al servicio de un estado centralizador. (1994: 91)

El Estado nacional era el encargado de administrar la diferencia cultural en procura de una supuesta homogeneidad. Sin embargo, cuando este entra en crisis se hacen evidentes las fracturas que existían en su interior, porque las naciones americanas se construyeron sobre sus diferencias regionales. Estas diferencias regionales a las que alude Martín Barbero se manifiestan como la expresión de diferentes culturas que en la actualidad reclaman la participación desde su diferencia al interior del Estado-nación.

A esta crisis generada desde el interior de la nación por la presencia de las culturas locales y la emergencia de nuevos sectores sociales, se suma la pérdida de legitimidad del Estado provocada por los intercambios económicos, sociales y culturales supranacionales. Las abundantes relaciones entre los distintos espacios nacionales, producto de “la transnacionalización que agencia el capitalismo” y “la dimensión planetaria de la industria cultural”, han llevado a una devaluación del Estado-nación (Martín-Barbero, 1994: 90).

Frente a esta crisis actual del Estado-nación, en el Ecuador existe un resurgimiento del discurso esencialista del mestizaje que es auspiciado por los grupos hegemónicos con la finalidad de reconstruir la unidad nacional puesta en duda por los nuevos actores locales.

Ya es consenso que el resurgimiento de la categoría “mestizo” para definir a los ecuatorianos en términos socio-culturales, es el resultado de la irrupción política de los indios en el levantamiento indígena de 1990. Aparece como una formulación “intermedia” frente a una tesis “radical” que, destacando la diversidad socio-cultural del Ecuador, ahora se esgrime desde el movimiento indígena como contrarespuesta a la visión oficial que, en cambio, defiende a los ecuatorianos como una sola unidad cultural. (Almeida Vinueza, 1992: 127)

Entonces, el resurgimiento de una ideología de mestizaje en la actualidad surge como resultado de la emergencia del movimiento indígena que es parte también de la crisis del Estado como institución centralizadora. El mestizaje, desde esta perspectiva, vuelve a ser planteado en términos coloniales. Sin embargo, lejos de que este vuelva a tener los mismos eficientes resultados que en décadas atrás, lo que se produce es un nuevo cuestionamiento a los presupuestos sobre los cuales se basa.

Por otro lado, la crisis de las identidades es otra de las causas por la cual la modernidad comienza a ser cuestionada. El discurso colonial reiterativamente trata de

afirmar la existencia de identidades esenciales de carácter natural, poseedoras de determinados rasgos que las definen e identifican. Sin embargo, lejos de que existan esas instancias puras que no sufren ni cambios ni influencias, las culturas y las identidades son espacios múltiples, por tanto llenos de conflictos y contradicciones. La diversidad cultural, así como también la incesante mezcla de razas y culturas que se dio en América Latina, ha generado que el discurso de la identidad nunca se lleve a cabo tal y como lo planteó el pensamiento moderno:

La identidad no puede seguir siendo pensada como expresión de una sola cultura homogénea perfectamente distinguible y coherente. El monolingüismo y la uniteritorialidad, que la primera modernización reasumió de la Colonia, escondieron la defensa multicultural de que está hecho lo latinoamericano y lo arbitrario de las demarcaciones que trazaron las fronteras de lo nacional. Hoy nuestras identidades son cada más multilingüísticas y transterritoriales. (Martín-Barbero, 1998: 7)

En el debate actual, la identidad ha dejado de ser considerada como una entidad aislada anclada a un territorio fijo y a una lengua materna. La definición colonial de la identidad sustentada en la separación tajante del Yo y el Otro, el colonizador y el colonizado, entra en crisis. Antonio Cornejo Polar fue uno de los primeros intelectuales latinoamericanos en plantear que la identidad del sujeto no es uniforme, sino múltiple y conflictiva. Desde su visión de estos espacios heterogéneos, dice:

Cuando se comienza a discutir la identidad del sujeto y la turbadora posibilidad de que sea un espacio lleno de contradicciones internas, lo que se pone en debate, [...], no es otro que la imagen romántica del yo. [...] En mi investigación lo que he encontrado es precisamente lo contrario: un sujeto complejo, disperso, múltiple. (Cornejo Polar, 1994: 18,19)

Por tanto, aunque se ha querido imaginar la identidad monolítica del sujeto, el “yo romántico”, lo que se encuentra en realidad son sujetos múltiples y contradictorios. En esta misma línea de pensamiento, desde otra perspectiva, Néstor García Canclini, plantea desde su concepto de hibridación la tensión constante entre el pensamiento moderno y la realidad de América Latina. La hibridación es entendida a partir de procesos socioculturales que combinan estructuras y prácticas que tradicionalmente se pensaron como entidades aisladas (2001: 14). El investigador mexicano critica la noción de identidad desde este concepto de hibridación:

Estos procesos incesantes, variados de hibridación llevan a relativizar la noción de identidad. Cuestionan, incluso, la tendencia antropológica de un sector de los estudios culturales a considerar las identidades como objeto de investigación. El énfasis en la hibridación no solo clausura la pretensión de establecer identidades “puras” o “auténticas”. Además, pone en evidencia el riesgo de delimitar identidades locales autocontenidas [...]. Cuando se define la identidad mediante un proceso de abstracción de rasgos (lengua, tradiciones, ciertas conductas estereotipadas) se tiende a menudo a desprender esas prácticas de la historia de mezclas en que se formaron. (García Canclini, 2001: 17)

Lo que nos propone García Canclini desde su perspectiva es entender a las identidades no como instancias “puras” y autónomas, sino por el contrario, pensarlas desde sus constantes procesos de hibridación. Para este investigador, estos procesos de hibridación relativizan la visión moderna de las identidades que las definían a partir de determinados rasgos esenciales, y que por tanto no permitían la comprensión de las mezclas que les dieron forma.

Desde estas perspectivas de análisis en el pensamiento latinoamericano se ha llegado a identificar a las culturas y las identidades no como esos lugares fijos que se

mantenían puros e inmutables, sino como instancias que se construyen en un diálogo constante.

Finalmente, por las mismas razones los conceptos de raza y cultura también han sido sometidos a una profunda revisión. Estos, alejados de su comprensión esencialista, son comprendidos en la actualidad a partir de un diálogo constante y múltiple entre identidades.

2. Crisis de la comprensión colonial de mestizaje

Una vez cuestionados los conceptos esencialistas de identidad, nación y raza, el sentido que adquirió el mestizaje a lo largo de la historia también se trastorna y se abre la posibilidad de entenderlo desde su misma ambigüedad. Por tanto, debido a esto se hace necesario pensar el concepto de mestizaje desde una nueva perspectiva.

El mestizaje, concepto que nace con la conquista de América, ha servido a lo largo de la historia para designar un proceso de intercrucamiento racial y cultural. Este proceso plantea un conflicto para las identidades fijas construidas desde la colonialidad del poder, debido a que el mestizaje describe una condición indeterminada que no podía clasificarse dentro del esquema colonial de las identidades que formulaba la existencia de estructuras fijas, estables e inmutable. Esto provocó que durante mucho tiempo el mestizaje fuera entendido dentro de la lógica de las identidades y que su complejidad sea incomprendida. Como lo explica Serge Gruzinski:

La comprensión del mestizaje tropieza con hábitos intelectuales que conducen a preferir conjuntos monolíticos antes que espacios intermedios. Efectivamente es más fácil identificar bloques sólidos que intersticios sin nombre. (2000: 48)

Para la colonialidad del poder, solamente son legibles aquellas entidades fijas y estables de carácter monolítico que definen la identidad, mientras que los fenómenos que se producen fuera de estas entidades son incomprensibles. El mestizaje, como una instancia de mezcla y entrecruzamiento entre identidades, es por tanto un fenómeno innombrable mientras no sea considerado como uno de esos bloques sólidos que denominamos identidad.

Cuando entran en crisis los conceptos de identidad, raza y nación del orden colonial se abre la posibilidad de dar un nuevo significado al concepto de mestizaje como un fenómeno que opera más allá de las instituciones de la modernidad. Desde esta perspectiva, Aníbal Quijano introduce la noción “cholificación” para definir un fenómeno urbano que tienen relación con los procesos de modernización y de migración, y nace justamente como un mestizaje contrario a la cultura nacional y al discurso oficial. El reconocimiento de un sector de la población identificado como “cholo” define a aquellos mestizos con rasgos indígenas que se encuentran en la búsqueda de nuevas alternativas culturales. En este sentido, Quijano define el fenómeno contemporáneo de la “cholificación” como:

... un proceso en el cual determinadas capas de la población indígena campesina, van abandonando algunos de los elementos de la cultura indígena x, adoptando algunos de los que tipifican la cultura occidental criolla, y van elaborando con ellos un estilo de vida que se diferencia al mismo tiempo de las dos culturas fundamentales de nuestra sociedad, sin perder por eso su vinculación original con ellas. (Quijano, 1980: 63)

Lo cholo viene a ser justamente un mestizaje que cuestiona los esquemas coloniales de la identidad porque propone un lugar fronterizo que se mueve y desplaza entre la identidad blanca e india al mismo tiempo que cuestiona y transforma tanto a una como a la otra. Retomando estas concepciones de lo cholo se puede decir que el mestizaje no puede

ser visto únicamente como funcional al proyecto colonial, pues, por otro lado, también genera resistencias que tienen que ser entendidas como producto de esas ambigüedades que hacen del mestizaje un fenómeno inestable que se desplaza y se niega constantemente a ser encerrado dentro de las categorías tradicionales de la identidad.

Desde otra perspectiva, Javier Sanjinés plantea la existencia de “mestizajes plurales” que rebasan la lógica hegemónica impuesta por las instituciones coloniales. En una entrevista realizada para esta investigación el autor sostiene:

Yo creo que hay que resignificar el mestizaje, ya que tendríamos necesariamente que pensar en mestizajes plurales, porque el Estado nos ha llevado siempre a un criterio homogeneizador de mestizaje, pero eso no quiere decir que no hayan otros mestizajes. Los mestizajes también son plurales y hay que empezar a encontrarlos. Este hecho del mestizaje homogéneo es un mestizaje que está adscrito al Estado-nación, pero el mestizaje no aparece en ese momento, el mestizaje viene desde la Colonia y genera pluralidades conflictivas y al mismo tiempo muy interesantes, porque hace que nosotros seamos diferentes de otros pueblos del mundo. Entonces es necesario repensar este criterio de mestizaje, verlo como pluralidad. (Álvarez, 2003)

Para Sanjinés es importante darle un nuevo sentido al mestizaje alejándolo de su enfoque que homogeniza y excluyente las diferencias. Reconoce que el fenómeno del mestizaje va más allá de la visión colonial desde la cual se lo ha interpretado en función de la nación moderna. Los mestizajes plurales a los que el autor entrevistado se refiere plantean la posibilidad de entender la realidad de las mezclas e intercruzamientos culturales como realidades complejas que desbordan la lógica homogénea de las identidades.

El mestizaje entendido justamente como expresión de la mezcla cultural es un campo pertinente para comprender la condición mixta e híbrida de las identidades

reprimida por el mandato homogeneizante de la nación. Por esta razón, del mismo modo que Sanjinés, Bolívar Echeverría propone una relectura de los mestizajes que se produjeron a partir de la conquista por fuera de los proyectos de la modernidad ilustrada. Según el autor ecuatoriano, la ideología nacionalista:

empeñada en contribuir a la construcción de una identidad artificial única o al menos uniforme para la nación estatal, pone en uso una representación conciliadora y tranquilizadora del mestizaje, protegida contra toda reminiscencia de conflicto o desgarramiento y negadora por tanto de la realidad del *mestizaje cultural* en el que está inmersa la parte más vital de la sociedad en América Latina. (Echeverría, 1998: 30)

Una vez cuestionada la identidad nacional, se muestra el sentido complejo y conflictivo del mestizaje. La visión conciliadora del mestizaje impuesta por el proyecto moderno del Estado-nación entra en crisis y devela la dimensión múltiple, plural, ambigua y ambivalente de los cruces interculturales en América Latina.

La mezcla no es una condición exclusiva del mestizaje; pero, debido a la singularidad histórica de los procesos de colonización de los pueblos indoamericanos, el fenómeno del mestizaje revela la realidad profunda y compuesta de las identidades.

3. La crisis de la identidad mestiza

Finalmente, al hacerse evidentes las rupturas e incongruencia del discurso colonial del mestizaje, esto trae consigo también una crisis para la identidad mestiza, ya que los sujetos se enfrentan a nuevos cuestionamientos que ponen en duda los presupuestos sobre los cuales se fundó su identidad.

El mestizaje, cuya característica es la mezcla, fue desde la conquista de América un problema para la concepción de las identidades. Por este motivo, el mestizaje fue reinterpretado desde la lógica colonial como una identidad más, quitándole todo su carácter ambivalente. Esta situación trajo consigo un conflicto para el mestizo que se expresó en su contradictoria y conflictiva identificación con una identidad, ya que en él se encarnó la mezcla y el cruzamiento de culturas, y por tanto fue el lugar donde se articuló el conflicto entre las identidades opuestas:

... estas reflexiones no pueden dejar de examinar prioritariamente la situación, también dicotómica, que enfrenta a indios y “blancos”, que luego se complejiza con el negro y que casi nunca encuentra en el mestizo otra cosa que la interiorización del conflicto entre ambos polos, aunque, la ideología del mestizaje –que sin duda pervive por entonces y hasta hoy – tuviera frecuentemente un tono conciliante y hasta salvífico. (Cornejo Polar, 1994: 180)

El mestizo expresa la interiorización del conflicto entre distintas culturas en disputas, aunque en la ideología del mestizaje se lo presente como una unidad conciliadora. La heterogeneidad que Cornejo Polar encuentra en la cultura latinoamericana parecería también ubicarse en el interior del sujeto mestizo a pesar del tono conciliador del discurso colonial del mestizaje.

Históricamente el mestizaje como mezcla ha mostrado el lado conflictivo y contradictorio del orden colonial, ya que evidencia las inconsistencias del discurso de las identidades porque las presenta desde sus rupturas y discontinuidades. En consecuencia, el mestizo por su mismo carácter ambiguo fue el espacio de confluencia en donde se concentraron estas contradicciones y rupturas llegando inclusive a interiorizarse dentro del mismo sujeto. Solamente por medio del discurso “conciliante” y “salvífico” de la colonialidad del poder, el fenómeno del mestizaje es despojado de su carácter ambivalente

y contradictorio. Cornejo Polar reconoce que el mestizaje desde su perspectiva conciliante y unificadora (la visión colonial) ha encubierto la realidad conflictiva en Latinoamérica:

Varias veces he comentado que el concepto de mestizaje, pese a su tradición y prestigio, es el que falsifica de manera más drástica la contradicción de nuestra cultura y literatura. En efecto lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes convienen imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia. (Cornejo Polar, 1997: 341)

Para Cornejo Polar, el mestizaje ha sido difundido e interpretado como una unión armónica y esta visión ha entorpecido la comprensión de las manifestaciones conflictivas y contradictorias que son parte de la realidad Latinoamericana. La visión que este autor tiene sobre el mestizaje debe comprenderse como una crítica a la lógica colonial de las identidades que afirman la existencia de espacios libres de conflicto y contaminación.

De esta manera, la asimilación colonial ha sido la manera en la que el sujeto mestizo entra a formar parte del orden establecido. Desde los inicios de la Colonia y en todo su proceso histórico, el mestizo no ha logrado consolidar una identidad; por esto, el mestizaje colonial como un discurso del mestizo es la aspiración de éste por tener una identidad. La identidad que el mestizo construye estratégicamente quiere acercarse más al mundo del blanco que del indio o del negro; por eso, la identidad mestiza ha sido identificada como negación o pérdida de la cultura local ya sea indígena o negra a partir de la asunción de los códigos de la cultura occidental. A este fenómeno se lo ha denominado “blanqueamiento”. Erika Silva describe el *blanqueamiento*: “como un proceso en el cual la asimilación de la cultura occidental por parte de la indígena es intrínseca y absoluta”, porque “no es el blanco el que se “aindia”, sino el indio que se “blanquea” étnica y

culturalmente”² (1995: 17). El blanqueamiento es la manera como el mestizaje entra a formar parte del discurso colonial y también el modo en el que el mestizo se construye una identidad. Sin embargo, aunque el sujeto mestizo quiere ser blanco está imposibilitado de serlo, debido a su realidad histórica caracterizado por la contaminación cultural.

La paradójica situación del mestizo se plantea no solo en la pérdida de la cultura indígena, sino en la imposibilidad de la identificación total con la cultura occidental. Contrariamente a lo propuesto por Silva, el blanqueamiento no puede ser absoluto porque a pesar de su voluntad el mestizo nunca será blanco. Según Homi Bhabha, la asimilación colonial es: “el deseo de un Otro reformado, reconocible, como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no lo suficiente” (2002: 112). Es decir que, el mestizo, a pesar de su aspiración, nunca puede alcanzar plenamente la identidad blanca, porque siempre será un blanco degradado, contaminado por su parte indígena.

Desde la ambigüedad propia del mestizo, la completa identificación con la identidad blanca, india o negra fue imposible; de la misma manera, la negación absoluta de su pertenencia al mundo del blanco, del negro o del indígena fue también irrealizable. Esta imposibilidad de identificarse plenamente con una cultura, también fue al mismo tiempo imposibilidad de rechazar totalmente la cultura del negro, del indígena y del blanco. Por esta condición, el mestizo fue capaz de moverse entre las identidades asumiéndolas y negándolas al mismo tiempo a pesar de su adhesión a los grupos hegemónicos.

Por las razones apuntadas se puede definir al mestizo como un sujeto caracterizado por la pérdida de la cultura tradicional y por la imposibilidad de pertenecer a la cultura moderna. Como explica Almeida Vinuesa: “La situación multiétnica del mestizo

² Esta noción de blanqueamiento está vigente en la conciencia de las masas ya que es común que en Ecuador se hable e incluso se escriba sobre la sociedad blanco-mestiza (Cf. Silva, 1995).

generalmente resulta incómoda porque corre el riesgo de no ser reconocido por ninguno de los dos grupos de los que procede. Se convierte en un no-asimilado” (1992: 130).

Esta realidad histórica en la que se ha movido el mestizo lo ha llevado a la paradójica situación de ser indio y blanco al mismo tiempo, negro y blanco al mismo tiempo, pero también a no ser ninguno de las dos polaridades enfrentadas. Por esta razón, el mestizaje como un proceso histórico es el espacio conflictivo de cruce y contradicciones entre identidades opuestas.

Por todo lo expuesto, el mestizaje entendido como una instancia definida y perfectamente delimitada, entra en crisis como efecto del cuestionamiento de los conceptos modernos identidad y nación. Esta crisis lleva a plantear nuevas lecturas que develan la realidad ambigua y contradictoria del mestizaje. Sin embargo, esta ambigüedad, propia del mestizaje pero opuesta al discurso colonial, genera también una crisis en la identidad del mestizo.

Para concluir, a partir de los presupuestos aquí planteados surge la interrogante de si es posible pensar y vivir el mestizaje como una crisis y una crítica a la lógica colonial de las identidades, por tanto una posibilidad.

CAPÍTULO III

LOS DILEMAS DEL MESTIZAJE EN COTACACHI

Como se explicó en el capítulo anterior, en el Ecuador, la irrupción de nuevos actores, como el movimiento indígena, que cuestionan el concepto homogéneo de nación generó una crisis en el discurso de mestizaje. La experiencia inédita del proceso político y cultural en el cantón Cotacachi evidencia una revalorización de la identidad indígena, que sacude los esquemas coloniales todavía existentes y cuestiona el discurso moderno de la nación. Esto provoca que aquellos grupos declarados como mestizos duden de sus identidades.

1. Antecedentes

La ideología oficial en el Ecuador se edificó a partir de una noción colonial de mestizaje. Desde esta perspectiva ampliamente difundida, los grupos sociales identificados como indios y negros eran excluidos del imaginario nacional. Sin embargo, en los últimos años, la emergencia de nuevos sectores sociales que reclamaban derechos económicos (tierra, agua, obras de infraestructura, mejores precios para los productos agrícolas, asignación de recursos para la educación bilingüe) y sociales (que el Ecuador sea declarado país plurinacional), comienza a cuestionar la validez del discurso nacionalista que se fundamentaba en la noción de mestizaje. “En la década del 70 el país asiste a la

emergencia de un hecho social inédito: la constitución de un sinnúmero de organizaciones indígenas cuyo origen, reivindicaciones y movilización pasan por la afirmación de una identidad étnica” (Silva, 1995: 33). Esta reivindicación de las diferencias étnicas no reconocidas por el Estado se constituye en el principal fundamento para la lucha de las distintas organizaciones indígenas. Esta lucha siguió tomando fuerza hasta que en 1990 se produjo la toma simbólica de la capital de la República. “El levantamiento indígena de 1990 marca el fin de la validez de sentido del símbolo de la nación cultural única” (Andrade, 1999: 264). La idea de nación fundada en la homogeneidad es contestada por las distintas nacionalidades indígenas que coexisten en el territorio ecuatoriano. El surgimiento de estos nuevos actores cuestiona la comprensión hegemónica de la nación fundada en el mestizaje, pues muestra que en el Ecuador hay también una multiplicidad de pueblos y nacionalidades que reclaman sus derechos sociales y colectivos.

2. Cotacachi como caso de estudio

Un caso en donde se evidencia el actual conflicto de las identidades es Cotacachi. Cotacachi es un cantón fundado el 6 de julio de 1861. Se encuentra ubicado en la provincia de Imbabura, al norte de la capital del Ecuador. Tiene una superficie de 1.809 km² aproximadamente. Las características topográficas y climáticas del cantón permiten diferenciar claramente dos zonas: la andina, ubicada en las faldas orientales del volcán Cotacachi, y la subtropical conocida como Intag, que se extiende desde la Cordillera Occidental de los Andes hasta el límite con la Provincia de Esmeraldas y Pichincha. (Municipio de Cotacachi: 2004). Según los Resultados del VI Censo de Población y V de Vivienda realizado en el año 2001 por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), el Cantón tiene 37.215 habitantes (18.773 hombres y 18.442 mujeres), la

población del área urbana es de 15.002 habitantes y del área rural 22.213 habitantes (SIISE: 2003). Según el gobierno local de Cotacachi el 35% de la población es mestiza, el 5% negra y el 60% indígena (Municipio de Cotacachi: 2004). La zona andina está conformada por las parroquias urbanas San Francisco y El Sagrario con una población de 15.002 habitantes mayoritariamente mestizos (40%), y las parroquias rurales Imantag y Quiroga con una población de 10.221 habitantes mayoritariamente indígenas (28%). La zona Subtropical está conformada por las parroquias Apuela, García Moreno, Peñaherrera, Cuellaje, Vacas Galindo y Plaza Gutiérrez, con una población de 11.992 habitantes entre mestizos y grupos negros (32%) (SIISE: 2003).

Esta localidad resulta de singular interés para este estudio debido a que presenta un conjunto de situaciones que contraponen dinámicas locales y globales, enfrenta identidades indígenas y mestizas, y muestra una convivencia de esquemas coloniales junto con manifestaciones culturales contemporáneas. La revalorización de identidades locales de la que hablamos en el capítulo anterior se expresa en este cantón con una singular fuerza. Adicionalmente, la gestión durante dos periodos consecutivos del alcalde indígena Auki Tituaña ha planteado un desafío al imaginario colectivo de las élites ecuatorianas.

3. Antecedentes metodológicos

Desde el año 2002, el Taller Intercultural de la Universidad Andina Simón Bolívar ha venido trabajando en la elaboración del “Plan estratégico participativo para el desarrollo de políticas interculturales en el cantón Cotacachi”. A partir de mi participación en el taller surgieron una serie de preguntas sobre la actual situación de la identidad mestiza en el cantón. Frente a la aparición de distintos estudios realizados a partir de la emergencia de proyecto indígena, empecé a preguntarme: ¿qué estaba sucediendo con los mestizos en

relación con la nueva importancia que ganaban los pueblos indígenas? Y ¿cómo se reposicionaban las identidades mestizas considerando los acelerados cambios políticos y culturales que está atravesando el cantón en las últimas décadas? Guiada por estas preguntas decidí empezar un estudio sobre el tema.

Para este estudio se realizaron once entrevistas a mestizos urbanos vinculados a actividades profesionales, administrativas y culturales entre los cuales se encontraban personas jóvenes, de mediana edad y de la tercera edad (ver anexo 1). Se tomó como campo de estudio el sector urbano del cantón debido a que ahí se concentran las tensiones sociales, políticas y culturales entre los distintos grupos que habitan Cotacachi.

Las entrevistas están organizadas en torno a tres grandes problemáticas de la identidad vinculadas con el auto-reconocimiento del sujeto, la percepción de su sociedad y la relación con el otro. En esta clasificación se han seguido los criterios planteados por Martha Traverso Yépez quien propone el estudio de los discursos de la identidad nacional en el Ecuador a partir de las definiciones de Ernest Gellner. Este sociólogo plantea que el estudio de la identidad debe ser tratado en tres campos: “identidad como identificación”, “identidad como participación” y la “identidad como diferenciación” (Traverso Yépez, 1998: 14). Cada uno de estos campos se corresponde con una preocupación por el sujeto, la sociedad y la otredad. En el guión de la entrevista (ver anexo 2) se ha desagregado cada uno de estos campos en preguntas vinculadas a:

1. La relación del mestizo consigo mismo
2. La relación del mestizo con su comunidad
3. La relación del mestizo con el indígena

Con ellas se pretende reconstruir las complejas problemáticas que atraviesan al discurso del mestizaje en Cotacachi a partir del testimonio de los sujetos mestizos.

4. Análisis de las entrevistas

a). La relación del mestizo consigo mismo

Frente al primer bloque de preguntas que averiguan por la auto-identificación del mestizo se encuentra una variedad de respuestas en las que se evidencia un conflicto identitario.

Dos de los entrevistados, a pesar de ser reconocidos por la comunidad como mestizos y de mostrar elementos de cruce racial y cultural, se auto-definieron como blancos. Por ejemplo, uno de los entrevistados al ser cuestionado sobre su identidad étnica respondió:

Yo soy blanca. En Cotacachi se piensa que solo hay indios y mestizos y a nosotros los blancos nos han situado en el lugar de los mestizos. Soy blanca porque sé cual fue mi familia. (E5)

La entrevistada aparentemente no tenía un juicio de valor negativo respecto al mestizaje, pero se reconoció como blanca basándose en un concepto de linaje familiar racialmente puro. También ella, en tanto blanca, reconoció que su linaje está desapareciendo en Cotacachi a causa del mestizaje.

Otra de las entrevistadas se definió como “blanca-mestiza” argumentando las siguientes razones:

Yo me considero blanco-mestiza porque mis abuelitos eran colombianos y dicen que tenían algo de españoles, y porque mestizo es directamente la mezcla de indígena con otro mestizo y blanco-mestizo es la mezcla de un mestizo con un blanco. (E4)

A pesar de que la entrevistada usa la palabra “mestiza” para identificarse, sin embargo lo hace argumentando una mayor pertenencia a la raza blanca que a la india y busca justificar este blanqueamiento arguyendo que tiene ancestros lejanos a Cotacachi. Por tanto, ella no se siente relacionada con los procesos sociales y culturales de la región que se caracterizan por una mezcla con el indígena.

Otro entrevistado, al ser cuestionado sobre su identificación étnica, dijo: “No me identifico como mestizo y no me gustaría que me identifiquen como mestizo. El mestizaje para mí es un invento” (E2). En esta declaración se manifiesta un claro rechazo a ser identificado como mestizo. El entrevistado tiene una visión negativa del mestizaje, lo ve como un engaño, como algo inexistente.

En estos testimonios se puede leer que los mestizos tienen un problema de auto-identificación. Las dos primeras entrevistadas niegan una identidad mestiza enmascarándose tras una lejana ascendencia española. El otro entrevistado rechaza una identificación mestiza porque relaciona al mestizaje con un engaño maquinado por la ideología dominante en el Ecuador.

Por otro lado, la gran mayoría de los entrevistados se identificaron como mestizos, sin embargo, esta identificación lejos de ser simple y coherente, es compleja y problemática. Por ejemplo, uno de los entrevistados aunque aceptó ser mestizo, también manifestó su disconformidad con esta identidad. Cuando se le preguntó cómo se auto-identifica respondió: “Lamentablemente mestizo” (E10). En esta respuesta se acepta el mestizaje pero con pesar, como algo que se tiene pero que no se quiere. Otra de las

entrevistadas si bien aceptó ser mestiza lo hizo con dudas que solo se superaron a través de una consideración de las otras identidades: “Yo sí creo que soy mestiza porque blanca no soy, indígena no soy, negra no soy; entonces soy mestiza” (E11). En la conciencia del sujeto mestizo parece estar más claro aquello que es ajeno a su identidad que aquello que pertenece a ella.

Al preguntar a los entrevistados que se reconocieron como mestizos en qué basaban su afirmación, la mayoría dudó antes de dar una respuesta y en algunos casos salió a la luz una inevitable comparación con la cultura indígena. Con respecto a este tema, los entrevistados dieron una serie de respuestas que pueden clasificarse entre aquellas que afirman tradiciones mestizas y aquellas que las niegan. Uno de los informantes, que inicialmente rechazó definirse como mestizo, finalmente se reconoció como tal de la siguiente manera:

No podemos desconocer la identidad del mestizo, porque tiene gran cantidad de cosas que le identifican como la música, la forma de vestir, la alimentarse, las formas para comunicarse. Que somos copiones sí, pero sí tenemos identidad porque de otra manera estaríamos negándonos y entrando en un campo en donde flota el cotacacheño. (E2a)³

El entrevistado reconoce que el mestizo tiene múltiples expresiones culturales que lo identifican aun cuando ellas hayan sido asimiladas. Por esta razón, en otro momento de la entrevista reivindicó sobre todo géneros musicales como el “San Juan” que es producto de la mezcla de instrumentos y ritmos indígenas y españoles.

Por otro lado, existe una fuerte sospecha de que el mestizo de Cotacachi no tiene ningún rasgo particular o tradición que lo identifique:

³ Las letras pequeñas ubicadas a lado de cada número sirven para diferenciar los diferentes testimonios citados de un mismo entrevistado. Esta identificación será luego utilizada en el Capítulo IV

Yo me he preocupado mucho por el rescate cultural y veo que en lo mestizo no hay ese potencial tan rico como el de los indígenas. En mi grupo de danza yo he enfocado mucho las tradiciones indígenas, pero he tenido muchas críticas de parte de los mestizos que me preguntan porque no enfoco lo nuestro y yo les digo que de lo nuestro casi no veo nada, yo veo más potencial en los indígenas. (E10a)

El informante, auto-identificado como mestizo, reconoció que su cultura no tiene un bagaje cultural apreciable. Para el entrevistado las tradiciones indígenas parecen ser más valiosas y más importantes de rescatar que las mestizas.

Las pocas manifestaciones culturales que tendría el mestizo son percibidas como formas inauténticas que adopta de otras culturas. Por ejemplo, un informante dijo: “Los mestizos casi no tenemos tradiciones, nosotros hemos aprovechado de los indígenas. Tenemos ciertas cosas, pero más el mestizo ha tomado del indígena” (E3). En este testimonio, el entrevistado reconoce que la mayoría de las tradiciones culturales mestizas no son propias sino acogidas. Sin embargo, es interesante subrayar que en la conciencia del entrevistado, la principal influencia cultural del mestizo es el indígena. Frente al discurso hegemónico del mestizaje que reconoce una mayor autoridad de la cultura occidental, en el discurso del mestizo cotacacheño se puede ver una creciente valoración de lo indígena. Otra entrevistada negó completamente un bagaje cultural propiamente mestizo: “Los indígenas tienen costumbres, tradiciones en la alimentación, la forma de vestirse y nosotros los mestizos no, nosotros asimilamos de todas las personas” (E4a). En contraste con la cultura indígena que es percibida como una realidad originaria, se muestra a la cultura mestiza como una combinación artificiosa de rasgos ya existentes. Estas apreciaciones parten de la idea de que la identidad tiene un carácter esencial porque se refiere a una serie de atributos propios de los cuales el mestizo está desprovisto.

En muchos de los testimonios se evidencia un conflicto en la identidad mestiza que incluso es admitido conscientemente en algunos casos, mientras en otros se expresa en forma indirecta. Existe una noción clara de que el mestizaje es una confluencia de muchas raíces; sin embargo, esta conciencia en lugar de tranquilizar al mestizo le provoca angustia porque siente incertidumbre frente a su origen:

El mestizo se siente mestizo porque sabe que es una confluencia de muchas culturas, pero no se permite reconocerse en la historia, parece como sintiera que nace en el aire, por eso el mestizo está en un conflicto con su identidad porque no sabe quién es. (E1)

El mestizo tiene un conflicto identitario porque siente que la mezcla cultural de la cual proviene lo deja sin una raíz claramente reconocible. Siente que su identidad no es sólida, sino que está en el aire, que no está fija en ningún lugar. El mestizo asume su condición híbrida como una ausencia de identidad. “Yo creo que los mestizos no tenemos identidad, porque los mestizos asimilamos de todo lado” (E4b). Frente a este reconocimiento de una carencia de identidad, se produce una necesidad de autoafirmación que se expresa en un deseo de delimitar claramente vínculos de pertenencia.

Para mí no hay una identidad mestiza porque es una mezcla. A mí me gustaría ser o negra o indígena neta y poder decir esto soy y tengo estas características, pero al sentirte mezclada estoy como en una balanza, no me siento firme y siento las dos cosas. Es una situación rara, pero sí me gustaría tener una identidad bien definida. (E9)

En todas estas declaraciones se puede ver que la auto-identificación del mestizo es sumamente conflictiva. Aunque muchos de los entrevistados afirman el deseo de

identificarse con una identidad, paradójicamente son conscientes de que su mezcla racial y cultural les impide alcanzarla.

b). La relación del mestizo con su comunidad

Frente al segundo bloque de preguntas que buscaban averiguar sobre la identidad mestiza como colectividad, la gran mayoría de los entrevistados reconoce que sí hay una comunidad mestiza en Cotacachi pero que no se acepta como tal. Los entrevistados atribuyen este rechazo a identificarse colectivamente como mestizos a la visión negativa que se tiene del fenómeno del mestizaje. Los informantes tienen una concepción del mestizaje solamente como un cruce biológico. Además existe la conciencia de que hay una falta de conocimiento y difusión con respecto al tema.

Una de las entrevistadas reconoció abiertamente que sí hay una comunidad mestiza pero que no se acepta públicamente: “Yo no diría que no hay una comunidad mestiza, sino que no hay una comunidad que se reconozca como tal porque no ha habido procesos de afianzamiento de lo mestizo” (E1a). La informante atribuye este rechazo de la comunidad a identificarse como mestiza a que no existe una visión positiva del mestizaje. Otro informante coincidió con esta idea y dijo: “Hay mestizos en Cotacachi, pero la mayoría dice que son blancos. Aquí el problema es que no hay ese criterio respetable del mestizaje” (E3a). Es decir, en el testimonio se puede leer que la negativa de la comunidad a identificarse como mestiza se le atribuye a que no ha habido una imagen positiva de mestizaje en Cotacachi.

Asimismo, los informantes reconocen que hasta hace pocos años, la población mestiza se auto-definía como una nobleza basada en una supuesta pureza de sangre:

Antes no había mestizos sino blancos, de acuerdo a los apellidos y al nivel económico, la gente decía que era de sangre azul. Yo soy de apellido García y me decían que yo era de sangre azul, entonces hasta los 14 años tuve la costumbre de sacarme sangre para ver si salía azul, y nunca salió azul. (E3b)

Para el entrevistado, en el pasado había una negación de la identidad mestiza porque los mestizos se auto-identificaban a sí mismos como blancos. El fundamento para definirse blancos era una supuesta ascendencia familiar pura y la posesión de bienes. Lo interesante del blanqueamiento en Cotacachi es que los mestizos se auto-definían a sí mismos como una nobleza de “sangre azul” que no solamente les alejaba de los indígenas, sino también de todo lo terrenal.

En otro testimonio se puede leer que la auto-identificación del mestizo como blanco no solo ocurrió en el pasado, sino también en los momentos actuales. Según una entrevistada, la comunidad no acepta identificarse como mestiza porque la gente se sigue considerando blanca:

No hay una comunidad mestiza en Cotacachi porque no todos se identifican como mestizos, no hay esa conciencia o esa madurez para identificarnos como mestizos. Antes cuando nos preguntaban decíamos blancos, así nos educaron. Es por eso que todavía hay mucha gente que no acepta el hecho de que somos una mezcla. (E8)

Este rechazo colectivo de la identidad mestiza se puede entender como una consecuencia de que en Cotacachi ha existido una tajante polarización entre blancos e indios que ha llevado a considerar los intercruzamientos raciales como algo negativo. En la mayoría de testimonios se percibe que en Cotacachi existe un deseo de diferenciación entre el indígena y el mestizo que se auto-identificaban como blanco:

En Cotacachi todavía hay gente que se considera blanca, porque aquí la gente no dice: “yo soy mestizo”, ellos dicen: “yo soy blanco y el otro es indio”, pero eso es por falta de conocimiento. Cuando yo era niña me enseñaban que yo era blanca. A la mayoría sí les molesta que les digan mestizos. (E11a)

En una sociedad donde hay un importante componente indígena fue necesario poner límites que separen a un grupo de otro. Entonces respetar estos límites significó desconocer el mestizaje para mantener el orden social.

Por lo expuesto, se verifica que el mestizo mantiene una identificación con el blanco. Este proceso de blanqueamiento se produce por una categorización negativa de la mezcla racial y cultural. A diferencia de la consideración positiva que el Estado construyó sobre el mestizaje, en Cotacachi se puede observar una devaluación de este discurso. Esto se puede claramente en el siguiente testimonio:

La palabra “mestizo” aquí es un poco despectiva, se ha visto como algo peyorativo el ser mestizo, incluso los mismos indígenas nos dicen “mishus” que significa mestizo en quichua. Es por eso que la mayoría sí prefiere llamarse blanco. (E6)

Frente a esta concepción generalizada del mestizaje como un fenómeno biológico degenerativo, solamente una de las informantes define el mestizaje como un fenómeno cultural. La entrevistada atribuye la visión negativa de mestizaje a que la sociedad limita la comprensión del tema al campo racial desconociendo que el mestizaje es un fenómeno que también tiene una dimensión cultural:

En Cotacachi sí hay personas que se identifican como mestizas, pero también hay gente que todavía se considera blanca porque aquí se piensa que mestizaje es únicamente cruce de

sangre. Yo creo que en Cotacachi hace falta conocimiento para reconocernos mestizos, el mestizaje está ligado al cruce de sangre pero el mestizaje también se puede dar desde la comprensión y la práctica cultural, desde ese mestizaje hace falta que la sociedad cotacacheña se reconozca y se acepte como mestiza. (E1b)

En una localidad como Cotacachi, donde las relaciones interraciales eran tan frecuentes, la separación entre los distintos grupos sociales se sostuvo históricamente en la noción de raza. En este contexto, la mezcla racial no podía ni debía ser aceptada. Entonces, debido a que el mestizaje en Cotacachi ha sido únicamente entendido desde lo racial, la comunidad no lo acepta. Por esto, el fenómeno del mestizaje debe ser conceptualizado más allá del simple cruce racial para así entender los intercruzamientos de costumbres, expresiones simbólicas y demás prácticas culturales.

Varios de los entrevistados sostienen que la falta de conocimiento es la causa de esta negación de la identidad mestiza. En algunos testimonios, muchos ya citados, existe una percepción de que el rechazo a identificarse como mestizo está relacionado con la ausencia de políticas de reconocimiento del mestizaje como un fenómeno positivo. La falta de educación y difusión sobre el tema es una de las explicaciones que dan los entrevistados para entender la desvalorización del mestizaje.

En Cotacachi hay gente que no se identifica como mestiza, yo pienso que las personas de pueblos pequeños todavía no tienen una definición de lo que es el mestizaje, no son conscientes de esto. Cuando yo pregunto a la gente como se define, casi todos me dicen que son blancos. Yo pienso que esto es por falta de conocimiento y de difusión a cerca de este tema. El grupo de gente que se identifica como mestiza es muy pequeño y no es representativo. (E7)

Según la informante, en los “pueblos pequeños” no ha habido una difusión del mestizaje como algo positivo. La valorización la mezcla cultural y racial en el Ecuador vino a raíz de la difusión del mestizaje como ideología de Estado. Esta valoración fue necesaria para administrar la diversidad racial y cultural y acceder al concepto moderno de nación. Entonces, cuando la entrevistada habla de “falta de conocimiento y difusión” se refiere a que en muchos espacios locales el discurso de la nación, que promueve una visión optimista del mestizaje, está debilitado.

Por otro lado, según los testimonios, se puede percibir que la aceptación del mestizaje es un fenómeno contemporáneo. Muchos de los entrevistados reconocen que en el pasado se negaba totalmente la existencia de una población mestiza, pero que en los años recientes eso ha ido cambiando:

Las generaciones que son anteriores a la mía, las personas que tienen ahora 35 o 40 años, ya empezaron a concienciarse acerca de la importancia de vivir en una realidad, de que existe una población mestiza. Pero en las generaciones anteriores había una vanidad de pensar que porque tienen la piel más clarita eran más blancos, o porque tienen dinero eran los más blancos que existían. Así se manejaban aquí las cosas. (E2b)

En este testimonio se percibe que en el pasado reciente de Cotacachi, todavía la sociedad estaba estructurada en jerarquías raciales que en los últimos treinta años se han ido desmoronando. Este resquebrajamiento del orden racial heredado de la colonia coincide con la emergencia del proyecto indígena. En estas últimas décadas, la ideología del blanqueamiento parece haber sufrido un duro golpe dando lugar a la proliferación del discurso del mestizaje en Cotacachi.

Por todo lo apuntado, se puede decir que en este cantón la comunidad mestiza todavía no acepta ser identificada como tal por varias razones: primero porque persisten las

jerarquías coloniales que suponían una superioridad biológica de la raza blanca; segundo, porque la comunidad tiene un criterio negativo acerca del mestizaje debido a que entienden como un fenómeno biológico y por tanto degenerativo y; finalmente, porque en Cotacachi el discurso hegemónico del mestizaje construido desde el Estado parece estar debilitado.

c). La relación del mestizo con los indígenas

Frente al último bloque de preguntas que buscaban averiguar sobre la relación de los mestizos con los indígenas se percibe un conflicto que se muestra de varias maneras. En el imaginario de los mestizos existe una resistencia al cambio del orden social iniciado con la revitalización del movimiento indígena. Esta resistencia se percibe porque los mestizos sienten inseguridad frente a la consolidación del proyecto indígena. Su inseguridad se expresa en el temor a perder el lugar que tradicionalmente les perteneció como grupo dominante y en un sentimiento de carencia de una identidad. Esta falta de identidad que los entrevistados reconocen genera al mismo tiempo sentimientos contradictorios de superioridad e inferioridad frente al indígena. El sentimiento de inferioridad del mestizo prospera hasta tal punto que llegan a ambicionar la cultura del indio en la que ve supuestamente representada una realidad sin conflicto.

A partir de la década de 1970, las comunidades indígenas de Cotacachi empiezan a organizarse con el fin de protestar por la explotación y discriminación de la que eran víctimas. Esto generó el apareamiento de una serie de organizaciones locales como la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi (UNORCAC) que llevaron a una revalorización política del indígena. Entonces, en el cantón se asiste a “un proceso de emergencia y consolidación de nuevos actores sociales cuyas propuestas e intereses están contribuyendo a cambiar la estructura tradicional de las relaciones de poder local (Báez,

1999: 9). Esto también llevó a una revalorización de la cultura y la identidad indígena que dejó de ser vista como una realidad anclada en el pasado para ser considerada como una forma alternativa de concebir la sociedad.

La insurgencia del indígena, como nuevo actor social, vino a conmocionar el orden jerárquico de la sociedad cotacacheña establecido sobre la base de esquemas coloniales. Esto provocó un remezón en la conciencia de los mestizos que tradicionalmente se habían alineado con la posición del blanco. Los mestizos al percibir estos cambios sienten temor de ver afectadas sus posiciones privilegiadas:

Lo que está pasando en Cotacachi es que está aflorando un resentimiento mutuo entre indios y mestizos. Los mestizos no aceptan que un indio asuma un papel importante. Yo creo que hay un miedo de parte de los mestizos de perder los espacios elitistas de posiciones sociales.
(E2c)

Este temor de perder espacios se expresa en un sentimiento de superioridad que encubre la aguda crisis que atraviesa la identidad mestiza en Cotacachi: “Hasta ahora se mantiene, tal vez en menor grado, ese rechazo hacia la raza indígena, todavía los mestizos nos sentimos más y nos creemos mejores que ellos” (E8a). A pesar de que muchos de los entrevistados hablan de una crisis individual y social de la identidad mestiza, se reconoce que aun se mantiene un sentimiento de superioridad frente al indígena. Esta situación puede comprenderse como un mecanismo de defensa del mestizo frente a su pérdida de protagonismo a raíz de la emergencia del proyecto indígena.

Cotacachi está viviendo una búsqueda de la identidad que para mi manera de ver es hasta negativa porque ahora el indio es más indio y los mestizos viven con el temor de que los indios están atrás de ellos persiguiéndoles, ganando espacios. (E2d)

El mestizo de Cotacachi, que siempre tuvo el poder político y social, en los momentos actuales se siente amenazado debido a la emergencia política y social del movimiento indígena. Este temor que el entrevistado percibe en los mestizos, no se puede entender como un miedo al indígena, sino, más bien, un miedo al cambio, un miedo de perder los espacios de poder. Por esta razón, una de las entrevistadas auto-criticando su situación sostiene que este sentimiento de superioridad frente al indígena encubre la falta de una identidad mestiza:

Tal vez esta situación de creernos más que el indio viene del hecho de no ubicarnos en una identidad propia, de pronto estamos en una balanza entre lo indígena y lo español, entonces no tenemos una identidad y eso nos hace subirnos un poco y a veces también bajarnos un poco. (E9a)

Como lo explicamos en el capítulo anterior, el mestizo históricamente es producto de una mezcla entre la cultura indígena y la cultura occidental. Interpretando el testimonio citado, cuando la cultura occidental adquiere más peso en el mestizo, éste proyecta un sentimiento de superioridad. Contrariamente, cuando la cultura indígena gana importancia en la conciencia del mestizo, éste proyecta un sentimiento de inferioridad. El mestizo, tradicionalmente identificado con la cultura occidental proyecta un sentimiento de inferioridad cuando, por un lado, tiene que asumir que no es tan blanco como piensa, y por otro, cuando se da cuenta de su carencia de una identidad fija. Esto le provoca una crisis en su identidad edificada a partir de la ideología del blanqueamiento.

Por otro lado, cabe apuntar que la aparición del indígena, como nuevo actor social, vino acompañada de una revalorización de su cultura. Como consecuencia de esto, el mestizo percibe debilitada su identidad y al mismo tiempo fortalecida la indígena. Por esta razón, siente miedo frente al cambio que representa el indígena, envidia la supuesta pureza

de su cultura y finalmente ambiciona su identidad. Uno de los entrevistados, quien viste con ropa típica del indígena otavaleño, lleva el pelo largo cogido en trenza y está aprendiendo a hablar quichua, abiertamente reconoce que quiere ser indígena. Frente a la pregunta de cómo se define respondió: “Lamentablemente mestizo. Lamentablemente porque me siento indio, yo me identifico con ellos en todo sentido. Yo quiero ser indio” (E10b). Otra entrevistada, anteriormente citada, frente a la inseguridad que siente por no tener una identidad claramente delimitada, con franqueza manifiesta su deseo de pertenecer a una cultura definida, ella desea una pureza racial que supone existe en el indio o el negro:

A mí me gustaría ser o negra o indígena neta y poder decir esto soy y tengo estas características, pero al sentirte mezclada estas como en una balanza, no te sientes firme y sientes las dos cosas. (E9b)

En este testimonio se puede ver claramente el conflicto por el que atraviesan las identidades mestizas. La comprensión hegemónica del mestizaje que lo definía como una entidad homogénea y libre de contradicción, se presenta aquí resquebrajada. En la cita anterior se expresa como el mestizo, aunque es el personaje central del discurso hegemónico de la nación, aspira tener las identidades del indio o del negro, las mismas que han sido tradicionalmente marginadas, pero que ante los ojos del mestizo poseen características innatas. Sin embargo, la misma entrevistada luego de manifestar su deseo de identidad dijo que el no tenerla tampoco es un problema para ella, porque esto le permite apropiarse de diferentes identidades de acuerdo a las situaciones:

Pero eso no es un problema porque yo me identifico de acuerdo a las situaciones, no es que seamos oportunistas de ninguna manera, pero cuando me quiero sentir indígena me siento indígena y cuando me quiero sentir mestiza me siento mestiza. Es una situación rara, pero sí me gustaría tener una identidad bien definida (E9c).

El no tener una identidad claramente identificable no parece ser un problema insoluble para el mestizo, ya que él esta negociando constantemente sus grados de pertenencia con las otras culturas.

5. Crisis del mestizaje en Cotacachi

En los testimonios de los sujetos entrevistados se advierte un trastorno de su identidad que se expresa en un triple conflicto planteado en el ámbito de sus relaciones consigo mismo, con su comunidad y con el otro. Este conflicto generalizado por el que atraviesa el mestizo en Cotacachi nos permite reflexionar sobre la crisis del discurso del mestizaje. En la realidad particular de este cantón el discurso del mestizaje está afectado por distintas realidades históricas que perviven paradójicamente en el presente. En los testimonios de los entrevistados se advierte que el discurso del mestizaje esta desvalorizado por tres factores: la persistencia de esquemas coloniales que desvirtúan las realidades híbridas, el debilitamiento del discurso de la nación que deslegitima la ideología del mestizaje, y la insurgencia del proyecto indígena que propone nuevas formas de entender y organizar la sociedad. La combinación de estos tres factores a un mismo tiempo hace que el discurso del mestizaje entre en crisis.

a). La persistencia de esquemas coloniales

Como lo expusimos en el capítulo anterior, la colonialidad del poder implicó una matriz cultural y patrón de dominación que ha servido a lo largo del tiempo para separar y jerarquizar las diferencias culturales (Quijano, 1999). La colonialidad del poder permitió

que se mantengan aun hasta nuestros días los esquemas coloniales fundados en una noción esencialista de la raza e identidad. En las entrevistas citadas se puede percibir que los mestizos cotacacheños aun manejan estos esquemas al auto-definirse a sí mismos y a su comunidad. La persistencia de estos esquemas coloniales pone en crisis el discurso del mestizaje. La fuerte presencia de la ideología del blanqueamiento y la negación de la identidad mestiza pueden ser explicadas porque aun persiste una concepción binaria de la identidad. Esta concepción, que se sostiene en la oposición tajante entre la cultura blanca y la indígena, entiende el cruce racial y cultural como una desviación de la identidad. Esto hace que el discurso del mestizaje no llegue a madurar.

Esta negación del mestizaje se sostiene porque existe una concepción biológica del mismo que lo entiende únicamente como un cruce de diferentes tipos raciales. En Cotacachi prevalece una noción biologizada del mestizaje que está vinculada a los patrones de dominación colonial. Como se explicó en el primer capítulo, debido a que la raza ha sido entendida a partir de la biología, el cruce entre diferentes tipos biológicos es comprendido como una degeneración. Esta forma de entender la raza sirvió para jerarquizar y diferenciar a unos grupos de otros argumentando la supuesta superioridad biológica de la raza blanca. Como lo sostiene Aníbal Quijano:

Al comienzo mismo de América, se establece la idea de que hay diferencias de naturaleza biológica dentro de la población del planeta, asociada necesariamente a la capacidad de desarrollo cultura, mental en general [...] Desde entonces, las viejas ideas de “superioridad”- “inferioridad” implicadas en toda relación de dominación, inclusive meramente burocrática, quedaron asociadas a la “naturaleza”, fueron, “naturalizadas” para toda la historia siguiente.” (2000, 15).

El singular blanqueamiento que se vive en Cotacachi es producto de una adhesión de los mestizos a la cultura occidental considerada biológicamente superior. Debido a la persistencia de estos esquemas coloniales que suponen una natural separación entre las razas se produce un desconocimiento del discurso del mestizaje.

b). El debilitamiento del discurso de la nación

En el Ecuador, el discurso del mestizaje adquirió importancia a raíz de su inserción en el proyecto de construcción de la nación moderna. A partir de este proyecto, el mestizaje se convierte en el fundamento ideológico de la nación. El discurso del mestizaje adquiere un nuevo prestigio porque se transforma en una categoría capaz unificar la diversidad cultural y étnica existente en el país. Es a partir de la década de 1950 que el mestizaje se convierte en ideología de Estado y es utilizado con el propósito de homogeneizar la diversidad cultural existente en el Ecuador:

El mestizaje funciona como un conjunto de representaciones, de imágenes, de actitudes que se encuentran encaminadas a homogeneizar a la población del país desconociendo *ipso facto* la diversidad cultural y social del país, es decir, arma una estrategia de integración simbólica alrededor de un proyecto social, pero con fronteras visibles. (Polo, 2002: 58)

El mestizaje se convirtió en una estrategia de integración nacional. En tanto proyecto social y cultural fue legitimado y difundido por el Estado con el fin de lograr la homogeneización necesaria para hacer del Ecuador una nación “moderna”.

En Cotacachi existe una visión negativa del mestizaje que es atribuida al poco conocimiento y a la escasa difusión del tema. Esta falta de legitimidad del discurso del mestizaje produce que la comunidad mestiza niegue definirse como tal. La falta de

conciencia y la ausencia de un criterio respetable sobre el mestizaje de la que hablan los entrevistados se refiere a una insuficiencia del discurso moderno que propone la superación de las diferencias en el paradigma de la nación mestiza.

En el cantón, el discurso del mestizaje se encuentra debilitado debido a la emergencia de lógicas de poder local que cuestionan el discurso hegemónico del Estado-nación. Una de las líneas de acción importantes del movimiento indígena ha sido la defensa de “el patrimonio y la soberanía étnico-local” (Muñoz, 1999: 39). Debido a esta reivindicación de la etnicidad indígena y de las dinámicas locales se produce un resquebrajamiento del concepto unitario de nación. Los procesos de desarrollo local surgen a raíz de la crisis del Estado nacional caracterizado por el centralismo. En este contexto se explica que muchos de los proyectos impulsados por el movimiento indígena se beneficien de estos intercambios transnacionales al mismo tiempo que reivindican su cultura local. De esta manera, se producen procesos políticos y culturales que articulan lo local y lo global sin pasar por la administración del Estado nacional. Se inaugura de esta manera la “política cultural identitaria” que “va más allá de los proyectos nacionales populares de antaño pero también de las articulaciones de identidad y de movimientos sociales” (Walsh, 2002: 178). El discurso dominante del mestizaje, que negó las distintas comunidades étnicas a favor de la construcción de la nación, pierde credibilidad.

c). La insurgencia del proyecto indígena

Finalmente, un tercer factor que precipita la crisis del discurso del mestizaje en Cotacachi es el fortalecimiento del proyecto político y cultural indígena. Desde 1970, en el Ecuador, se asiste a un refortalecimiento de las organizaciones indígenas que plantean

cambios políticos y sociales desde la afirmación de procesos de auto-reconocimiento étnico:

Los procesos étnicos de los años 70 pueden ser asimilados, en términos políticos, a los procesos de toma de conciencia colectiva donde los diferentes grupos étnicos plantean múltiples estrategias identitarias, creando así un medio ambiente local o regional de “revitalización étnica” que no puede, por supuesto, pasar desapercibido a nivel nacional. (Santana, 1995: 276)

Este proceso, íntimamente vinculado con la lógica de poder local, interrumpe el discurso de la nación en el cual se reconocían los mestizos. La comunidad imaginada de la nación ecuatoriana, que construyó sus lazos de pertenencia a partir del mestizaje, se fisura debido a la insurgencia de la identidad indígena. La nueva visibilidad política y cultural que adquieren los pueblos indios cuestiona la ideología nacionalista que desconocía las diferencias étnicas para asumir el discurso homogeneizante de la modernidad.

El discurso del mestizaje, en tanto instrumento de la colonialidad del poder, sirvió para mantener el orden jerárquico entre la cultura occidental y las culturas no-occidentales amparado bajo el concepto elitista de la nación. La revitalización de la cultura indígena muestra, por un lado, el carácter excluyente de la nación ecuatoriana y, por otro, su complicidad con la dinámica colonialista del pensamiento occidental. El mestizaje, inscrito dentro de la lógica de la colonialidad, jerarquiza las diferencias culturales al desconocer la legitimidad de los conocimientos y las culturas no-occidentales. La irrupción de la cultura indígena en el imaginario nacional anula esta acción jerarquizadora impuesta por el paradigma de la nación mestiza:

A contrapelo con este poder jerarquizador, resulta entonces importante ubicar los nuevos conocimientos introducidos por los recientes movimientos indígenas subalternos a través de los cuales el mestizaje queda descentrado igual que perturbada la jerarquización y el ordenamiento oficial de los hechos sociales. (Sanjinés, 2002: 136)

Una vez que el orden jerárquico de la colonialidad y el imaginario de la nación son cuestionados por la irrupción del movimiento indígena, el discurso dominante del mestizaje pierde legitimidad. En Cotacachi, la emergencia del sector indígena y sobre todo el gobierno de un alcalde indígena, han desvirtuado el imaginario centralista de la nación, así como también han mostrado el carácter excluyente del sistema político y social. Desde el Municipio se han impulsado cambios en la manera tradicional de hacer política con la creación de la Asamblea de Participación Ciudadana: “un proceso de gestión política innovadora que promueve la participación y la concertación de los sectores organizados y de nuevos actores” ((Báez, 1999: 20). Estos cambios generan tensiones entre los grupos mestizos que ven cuestionada su participación tradicional en la política, así como su papel dominante en la sociedad. De allí que la acción crítica del movimiento indígena sea una de las causas de la crisis del discurso del mestizaje

En síntesis, los conflictos por los que atraviesa la identidad mestiza en Cotacachi son consecuencia de una crisis generalizada del discurso del mestizaje. Esta crisis puede ser explicada a partir de la persistencia de esquemas coloniales, el debilitamiento del Estado-nación y la insurgencia del proyecto indígena. Todos estos factores provocan una resignificación problemática de las identidades mestizas que, lejos de ser un paradigma armónico e ideal, se muestran como realidades contradictorias y fragmentadas.

CAPÍTULO IV

EL MESTIZAJE LEÍDO EN REVERSA

Como lo hemos visto en los dos capítulos anteriores, en el Ecuador, el discurso del mestizaje se encuentra sometido a múltiples tensiones que cuestionan su sentido hegemónico. En el contexto actual, el discurso del mestizaje entra en crisis a raíz del fenómeno de la globalización, la insurgencia del proyecto indígena, el deterioro del poder unificador de la nación y el cuestionamiento de las identidades. En Cotacachi, esta crisis se expresa en los problemas de auto-identificación del mestizo, en la negación de la identidad mestiza por parte de la comunidad y en la difícil relación del mestizo con el indígena. A partir de estos presupuestos, este estudio pretende leer justamente las crisis y los problemas dentro del mismo discurso hegemónico del mestizaje que hacen que él pierda sus fundamentos. La crisis por la que atraviesa el discurso del mestizaje en Cotacachi genera en los entrevistados sentimientos de miedo, inestabilidad y la necesidad de aferrarse a una identidad esencial y claramente definible. Sin embargo, en muchas de sus expresiones y prácticas simbólicas se evidencia un intercruzamiento cultural que cuestiona la lógica cerrada de las identidades. Por esta razón, los sujetos mestizos están ubicados en los espacios fronterizos producidos por el cruce de distintas culturas. En estas regiones intermedias el sujeto está siempre negociando su identidad entre la cultura indígena y la cultura occidental. A partir de la comprensión de estos espacios fronterizos es posible concebir la crisis como un lugar de enunciación, un lugar desde donde es posible la existencia de un sujeto heterogéneo.

1. La lectura en reversa

El mestizaje es un producto colonial de la modernidad que surgió inscrito dentro de la colonialidad del poder, es una construcción occidental que sirvió como patrón de dominación. Por esta razón, el mestizaje reprodujo conceptos colonialistas como: la identidad fija e inmutable, la comprensión esencialista de raza y cultura, y finalmente fue inscrito dentro de los proyectos políticos y sociales de la nación. En estos esquemas coloniales, el mestizaje ha sido entendido como degeneración de las identidades o como homogeneizador de las diferencias.

Sin embargo, es necesario leer el discurso colonial del mestizaje no como una realidad sólida y coherente, sino como un fenómeno contradictorio y lleno de fisuras, tal y como se muestra en los testimonios citados en el capítulo anterior. De esta manera, es posible comprender que la crisis y la ambigüedad son inherentes al mestizaje y por tanto parte constitutiva del sujeto mestizo. Siguiendo la propuesta metodológica de una “lectura en reversa”, nacida en el contexto del debate postcolonial y utilizada en los estudios de la subalternidad, esta investigación propone interpretar el discurso del mestizaje desde sus momentos de crisis. Como lo sostiene Ileana Rodríguez: “El método de “lectura en reversa” hace posible el cambio de sentido de los patrones canonizados por la cultura ilustrada o por la historia estatal y pone al descubierto una nueva sensibilidad” (1998: 107). La lectura en reversa permite analizar los momentos en los que se rompe el discurso de la colonialidad sustentado desde la cultura occidental y el Estado-nación. Por esta razón, este método de lectura propone: “un minucioso análisis de las huellas, torsiones y silencios inscritos en los propios discursos dominantes, cuya legitimidad y poder prescriptivo

resultarían así puestos en tela de juicio” (Rivera Cusicanqui, 1997: 16). La forma de leer la realidad desde la colonialidad del poder plantea que todo es coherente y racional. A través de esta consideración, la colonialidad intenta fijar y controlar el sentido de todos los fenómenos sociales para eliminar su lado ambiguo y contradictorio. Frente a este discurso hegemónico que procura construir un orden discursivo perfecto, la lectura en reversa propone leer aquellos significados contradictorios no previstos ni planificados por la colonialidad del poder. Como lo señala Silvia Rivera, este tipo de lectura plantea justamente interpretar las huellas torsiones y silencios ocultos dentro de los discursos dominantes.

Leer en reversa el discurso del mestizaje es evidenciar las contradicciones internas sobre las cuales se fundó y mostrar sus momentos de crisis. Por esta razón, esta investigación se propone leer el lado ambiguo y contradictorio del discurso del mestizaje que fue negado por el discurso colonial de la modernidad. El mestizaje no solo debe ser entendido desde la colonialidad del poder; ya que, lejos de ser esa entidad cerrada, homogénea y libre de conflictos construida desde las categorías del pensamiento moderno, es un fenómeno heterogéneo y contradictorio que revela las fracturas del discurso de la colonialidad. Desde esos espacios ambiguos y problemáticos es posible una nueva lectura del mestizaje.

2. Entre la crisis y las identidades estratégicas

Como se pudo apreciar en el capítulo anterior, en la gran mayoría de testimonios citados se pueden percibir señales de la crisis generalizada por la que atraviesa el discurso del mestizaje en Cotacachi. De una u otra manera, la crisis está presente en el discurso y en

la conciencia de los mestizos como una ausencia de identidad que los lleva a ambicionar raíces y tradiciones propias.

Para muchos de los entrevistados, esta crisis se presenta como un fenómeno problemático que rompe las certezas a partir de las cuales organizaron su visión sobre el mundo y sobre sí mismos. La crisis del discurso del mestizaje genera una confusión y una dificultad para definir la identidad mestiza. (ver testimonio anteriormente citado E11). Esta dificultad provoca que los sujetos no se sientan identificados o representados por el discurso del mestizaje (ver E10 y E2). Por lo cual, se produce en el sujeto una dificultad para auto-reconocerse como mestizo y afirmar su identidad. La identidad es percibida como un problema a ser resuelto o como una ausencia a ser llenada (ver E4a, E10a, E3 y E4b).

Esta forma de entender la crisis de la identidad mestiza genera en el sujeto sentimientos de miedo e inestabilidad (ver E1, E2d, E9a y E9b). El debilitamiento del discurso del mestizaje produce inseguridad en los sujetos mestizos porque ven amenazada su posición hegemónica. En síntesis, la crisis por la que atraviesa el discurso del mestizaje es interpretada como un fenómeno negativo que vuelve problemática la afirmación de la identidad y provoca sentimientos de inestabilidad y miedo.

Como reacción a esta crisis de la identidad mestiza se produce una necesidad de aferrarse a una identidad sólida y sin conflictos, pero ante la imposibilidad de tal proyecto se puede percibir una constante negociación identitaria. La necesidad de afirmación del mestizo busca ser satisfecha por dos caminos; por un lado, reconstruyendo imaginariamente una identidad mestiza supuestamente perdida, y por otro anhelando la identidad idealizada del indio. En primer lugar, los mestizos al mismo tiempo que asumen la crisis de su identidad, tratan de reconstruirla por medio de la afirmación de costumbres, tradiciones y demás acervos culturales propios (ver E2a y E3). En segundo lugar, la crisis del discurso del mestizaje lleva a los sujetos mestizos a una identificación con identidades

no-hegemónicas que han sido revaloradas debido al debilitamiento del Estado-nación (ver E10b y E9b).

Para esta investigación, estas estrategias de afirmación frente a la crisis pueden ser comprendidas como una forma alternativa de accionar dentro de los discursos de la identidad, debido a que propician prácticas culturales en las que se evidencia una negociación constante de la identidad mestiza con otras identidades. A pesar de que en la conciencia de los sujetos mestizos se mantiene la necesidad de una noción esencializada de la identidad, sus testimonios dejan ver una permanente mezcla de códigos culturales. Los mestizos al estar situados en medio de múltiples culturas sienten una amenaza constante que los lleva a reconstruir sus identidades de forma estratégica. Ante la crisis del discurso de la colonialidad, resignifican sus identidades de acuerdo al medio y al contexto histórico y mantienen relaciones de negación e identificación con los otros de grupos. Retomando dos de los testimonios arriba citados, una de las entrevistadas explícitamente manifestó su capacidad de posicionarse desde diferentes identidades de acuerdo a las circunstancias:

... yo me identifico de acuerdo a las situaciones, no es que seamos oportunistas de ninguna manera, pero cuando me quiero sentir indígena me siento indígena y cuando me quiero sentir mestiza me siento mestiza. (E9)

Y en el testimonio de otro entrevistado claramente se pueden percibir las maneras en las que él está constantemente negociando con la identidad mestiza e indígena “Lamentablemente mestizo. Lamentablemente porque me siento indio, yo me identifico con ellos en todo sentido. Yo quiero ser indio” (E10b). Resulta interesante aclarar que este entrevistado es uno de los pocos médicos mestizos bien acogidos por los grupos indígenas en Cotacachi.

Estas estrategias de afirmación identitaria utilizadas consciente o inconscientemente por los mestizos demuestran que la identidad es un constructo social cambiante, cuestionan los conceptos esencialistas de raza y cultura, y, por último, ponen en duda el discurso homogeneizante del mestizaje sobre el cual se fundó la nación. Esta concepción de la identidad situada en medio de varias culturas abre la posibilidad de concebir un pensamiento y una conciencia mestiza capaces de comprender la complejidad y la ambigüedad que, según Serge Gruzinski, son inherentes a las mezclas y a los mestizajes (2000: 61).

3. Crisis de la identidad y pensamiento fronterizo

Como se explicó en el primer capítulo, las identidades en el contexto colonial se construyen por medio de una lógica binaria que las relaciona y define en su mutua oposición. Ser blanco implica no ser indio, ni negro; de la misma manera que ser civilizado implica no ser salvaje, es decir los procesos de construcción de la identidad se definen por la exclusión del otro diferente. La separación tajante entre categorías como blanco e indio, civilización y barbarie, el Yo y el Otro, identidad y otredad, dan cuenta de esta estructura.

Los procesos históricos del mestizaje hacen que la distancia entre estas polaridades desaparezca y se eliminen los límites entre unas y otras. La crisis del discurso homogeneizante del mestizaje plantea una paradoja a la construcción colonial de las identidades, pues permite que tanto el Yo (blanco) como el Otro (indio o negro) existan en el interior del mismo sujeto. Esto genera una división al interior de las identidades unitarias construidas por la modernidad. Esta convivencia de dos culturas en un mismo espacio genera un cuestionamiento de las certezas y verdades de cada una de ellas.

Estas realidades ambiguas y heterogéneas situadas en medio de dos o más culturas permiten leer en reversa el mestizaje. Solo a partir de un pensamiento plural, capaz de dar cuenta de la complejidad de los intercruzamientos culturales que fueron vistos como realidades armónicas e inscritos dentro de las clasificaciones de la colonialidad del poder, es posible entender estos espacios como realidades que ponen en tensión la lógica colonial. Esta conciencia plural ubicada en medio de dos culturas es denominada por Walter Mignolo como un “pensamiento fronterizo”. A partir de la expansión de occidente sobre América Latina se produjo una mezcla de culturas de la cual surge el pensamiento fronterizo:

El pensamiento fronterizo tiene su anclaje en el siglo XVI con la invención de América, y se continúa en y con la historia del capitalismo y con la reproducción de la lógica de la colonialidad y la celebración de la modernidad como punto de llegada de la civilización mundial (Mignolo: 2003: 28).

Las mezclas culturales que se produjeron como consecuencia de la conquista española sobre América generaron zonas de cruce en donde las identidades entran en crisis. Estos espacios fronterizos surgidos a partir de la colonización son el “lugar de emergencia de nuevos modos de pensamiento, cuya fuerza reside en su capacidad de transformar y de criticar lo que las dos herencias occidental y amerindia tienen de supuestamente auténtico” (Mignolo, 1995: xv).⁴ El pensamiento fronterizo es una forma de hablar desde aquellos espacios intermedios en donde la lógica de las identidades fijas se pone en entre dicho. Por esta razón el pensamiento fronterizo se refiere a:

⁴ “as location and energy of new modes of thinking whose strength lies in the transformation and critique of the “authenticities” of both Western and Amerindian legacies” (Mignolo, 1995: xv) Traducción mia.

Aquellas formas de conocimiento que operan entre los legados metropolitanos del colonialismo (diseños globales) y los legados de las zonas colonizadas (historias locales). Se trata de pensar, a partir de esta situación, una nueva situación histórica que necesita una nueva epistemología (Mignolo, 1998).

Leer en reversa el mestizaje desde este pensamiento fronterizo plantea el reconocimiento de realidades intermedias, espacios intersticiales, comportamientos ambiguos y sujetos mixtos que habitan en las fronteras. Los procesos de mestizaje, entendidos de esta manera, van más allá de los usos homogeneizadores y nacionalistas que de él han hecho las clases dominantes en alianza con la colonialidad del poder. Entender el mestizaje desde una enunciación fronteriza implica pensar desde los espacios inestables generados por el cruce de las culturas india y española en lugar de hacerlo desde la lógica colonial de las identidades fijas. Porque como lo plantea Mignolo el pensamiento fronterizo exige: "...pensar a partir de conceptos dicotómicos en lugar de ordenar el mundo en dicotomías" (2003: 150). En consecuencia es necesario hablar desde ese lugar de enunciación fracturado en donde las identidades y culturas se mezclan.

La colonialidad del poder fue capaz de administrar la heterogeneidad y mezcla cultural por medio de la construcción de discursos fundados en polaridades claramente definidas. Estos discursos construían significados "sobre" los fenómenos mestizos a partir de un punto de vista exterior que buscaba transformarlos en esos bloques fijos y estables que son las identidades. En respuesta se hace necesario leer el mestizaje "desde" su interior fracturado y contradictorio.

4. La nueva conciencia mestiza y los bordes del Estado-nación

Pensar el mestizaje “desde” el interior de esas regiones ambiguas y fragmentarias permite un lugar de enunciación mixto. El reconocimiento de este paradójico lugar de enunciación fue sistemáticamente negado por el sujeto homogéneo de la modernidad desde el cual se produjeron los discursos coloniales. Estos lugares en donde el discurso moderno fracasa son reconocidos por el pensamiento fronterizo como espacios llenos de sentido donde es posible la existencia de un sujeto.

Una de las primeras autoras americanas en plantear las posibilidades de pensar y vivir desde los espacios fronterizos fue la chicana Gloria Anzaldúa. Para ella las mezclas culturales, lingüísticas y simbólicas producidas en las regiones fronterizas generan un sujeto múltiple desde el cual se hace posible una “nueva conciencia mestiza”. Esta conciencia fracturada es una forma de pensamiento capaz de reconocer la complejidad de vivir en medio de varias culturas. Por esta razón la autora define la nueva conciencia mestiza como:

... a source of intense pain, its energy comes from continual creative motion that keeps breaking down the unity aspect of each new paradigm. [...] By creating a new mythos –that is, a change in the way we perceive reality, the way we see ourselves, and the ways we behave –la mestiza creates a new consciousness. (Anzaldúa, 1987: 80)

... una fuente de intenso dolor, su energía viene desde una creatividad continua que mantiene rota la condición unitaria de cada nuevo paradigma. [...] Creando un nuevo mito – esto es un cambio en la manera en que nosotros percibimos la realidad, la manera en que nosotros nos vemos a nosotros mismos y las maneras en que nosotros actuamos – la mestiza crea una nueva conciencia. (Anzaldúa, 1987: 80). (Traducción mía).

La nueva conciencia mestiza, o la “new mestiza” según Anzaldúa, es una forma de pensar desde las zonas fronterizas donde las identidades se mezclan. Sin embargo, lejos de la visión conciliadora del mestizaje, la autora entiende este lugar de enunciación fracturado como un doloroso desgarramiento y al mismo tiempo como una nueva forma de vivir y de pensar. Esta nueva forma de pensar que parte del reconocimiento de la multiplicidad de la propia conciencia, permite reconocer que el mundo es ambiguo. Por esta razón Walter Mignolo considera que: “La más grande contribución teórica de Anzaldúa es crear un espacio intermedio desde donde pensar, en lugar de un espacio híbrido sobre el cual hablar” (Mignolo, 1995: xiii)⁵. Anzaldúa reconoce que la nueva conciencia mestiza: “...has discovered that she can’t hold concepts or ideas in rigid boundaries [...] The new *mestiza* copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity (Anzaldúa, 1987: 79). “... ha descubierto que no puede mantener conceptos o ideas dentro de fronteras rígidas. [...] La new mestiza avanza desarrollando una tolerancia a la contradicción, una tolerancia a la ambigüedad” (Anzaldúa, 1987: 79) (Traducción mía). La mestiza, al estar situada en las fronteras, desarrolla una tolerancia a la ambigüedad porque ella misma es ambigua, por eso no puede dejar de intercruzar culturas e identidades. Anzaldúa resignifica los conceptos tradicionales tanto de mestizaje como de identidad mestiza porque sostiene que las mezclas culturales generan espacios e identidades fronterizas. Por un lado, el cruce de culturas es un fenómeno heterogéneo que no puede reducirse a una síntesis armónica y al contrario puede definirse como un proceso contradictorio, disperso y heteróclito (Walas, 1998). Por otro, la identidad mestiza es

⁵ Anzaldúa’s great theoretical contribution is to create a space-in-between *from where* to think rather than a hybrid space *to talk about* (Mignolo, 1995: vi) (Traducción mía).

entendida como un espacio intermedio entre varias culturas que no puede ser asimilado por ninguna de ellas. La nueva conciencia mestiza:

Desde diferentes estrategias se resiste las clasificaciones, caracterizaciones, rótulos que ubicarían a la 'nueva mestiza' de uno u otro lado de la frontera y no donde se quiere estar: en un lugar móvil que permite adoptar aspectos, posturas, tácticas que pueden o no ser específicas de una cultura u otra, que conviven sin anularse entre sí, y que de todas maneras toman un aspecto diferente cuando son apropiadas desde el borde (Walas, 1998).

Leer en reversa desde el pensamiento fronterizo la identidad mestiza y el discurso del mestizaje es reinterpretar la mezcla cultural como un fenómeno ambivalente que desordena las clasificaciones coloniales a partir de las cuales se intentó pensar a los sujetos. Aunque el mestizaje, como discurso hegemónico, ha sido interpretado desde los parámetros esencialistas de la identidad; sin embargo, los sujetos y las prácticas ubicados en las zonas fronterizas se redefinen constantemente cuestionando las identidades fijas, tal y como se advierte en Cotacachi.

Para concluir, el mestizaje leído en reversa, plantea un desplazamiento del uso hegemónico que se ha hecho de este término y permite su apertura hacia nuevos sentidos tal y como plantea Javier Sanjinés:

Del mestizaje que nosotros hablamos es de ese mestizaje adscrito al Estado, a los sectores de poder, al conocimiento europeo, ese es el mestizaje que homogeniza las cosas, pero también podemos ver el mestizaje desde otro ángulo, ese mestizaje más plural, ese mestizaje que recupera las tradiciones locales. (Álvarez, 2003).

CONCLUSIONES

1. El mestizaje es una construcción de la modernidad que desde su misma génesis reprodujo dinámicas de la colonialidad del poder. Nació inscrito dentro de la matriz cultural de la colonialidad que sirvió en el largo plazo como patrón de dominación.
2. Al reproducir los patrones de la colonialidad, el mestizaje estuvo inscrito dentro de la lógica de las identidades que se sustentan en afirmación de categorías fijas, fue comprendido dentro de los conceptos esencialistas de raza y cultura y, sirvió de justificación para varios proyectos sociales y políticos a lo largo de la historia.
3. En la actualidad, como resultado de los cuestionamientos que se le hace a la idea homogénea de nación y a las identidades como constructos de la modernidad, el discurso dominante de mestizaje pierde sus fundamentos y por tanto entra en crisis.
4. La crisis del discurso hegemónico del mestizaje permite hacer evidentes las contradicciones sobre las que se fundó como proyecto de la modernidad eurocéntrica. A partir de esto se abre la posibilidad de percibir los espacios ambiguos y problemáticos propios de la mezcla cultural, pero negados por el orden dominante.

5. En Cotacachi la crisis generalizada del discurso hegemónico del mestizaje se expresa en la persistencia de esquemas coloniales que desvirtúan la mezcla, en el debilitamiento del discurso homogeneizador de la nación y en la emergencia del movimiento indígena como actor social y político.
6. Los elementos que problematizan el discurso del mestizaje en Cotacachi hacen que se pongan en duda los fundamentos sobre los cuales los sujetos mestizos sustentaron sus identidades. Esto trae como consecuencia la conflictiva identificación del sujeto mestizo en el ámbito de sus relaciones consigo mismo, con su comunidad, y con el indígena.
7. El fenómeno del mestizaje no solo debe ser leído desde la colonialidad porque, lejos de ser la entidad cerrada y libre de conflictos que muestra el discurso moderno, es un fenómeno conflictivo y contradictorio. Leer el mestizaje desde las ambigüedades propias de la mezcla cultural permite cuestionar las lógicas de la colonialidad.
8. Desde los espacios intermedios ubicados en medio de dos o más culturas, se hace posible concebir una nueva conciencia capaz de comprender la complejidad de vivir y pensar desde las fronteras.

BIBLIOGRAFÍA

Albuja Galindo, Alfredo. *Estudio Monográfico del Cantón Cotacachi*. Quito: Talleres Gráficos Minerva, 1962.

Almeida Vinuesa, José. “El mestizaje como problema ideológico”. En: *Identidades y sociedad*. CELA-PUCE. 1992.

_____. “Racismo, construcción nacional y mestizaje”, en: Almeida, José (comp.) *El racismo en las Americas y el Caribe*. Ediciones. Quito: Abya-Yala, 1999, pp. 189- 217.

Andrade, Pablo. “El imaginario democrático en el Ecuador”. En *Ecuador Debate*. Quito, publicación 47, 1999: 247-270

Álvarez, Heidi. “Los mestizajes plurales”. Entrevista a Javier Sanjinés. Quito, agosto del 2003.

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de cultura económica: 1993.

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands. La frontera. The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Book. 1987

Arguedas, Alcides. “Pueblo enfermo”, en Leopoldo Zea (comp.) *Fuentes de la cultura Latinoamericana II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Báez, Sara (et. al.) *Cotacachi: capitales comunitarios y propuestas de desarrollo local*. APN/ IEE/ SANREM/ Terranueva/ Abya-Yala: Quito, 1999.

Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Manantial: Buenos Aires, 2002

Bunge, Carlos Octavio. *Nuestra América*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura, 1994.

Castro-Gómez, Santiago. “Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura”, en S. Castro-Gómez (editor) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar/ Centro Editorial Javeriana, 2000.

_____. “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000^a, p145-159.

Clark, Kim. "Raza, "cultura" y mestizaje. El racismo oculto en la construcción estadística de la nación ecuatoriana, 1930-1950", en: Almeida, José (comp.) *El racismo en las Americas y el Caribe*. Ediciones. Abya-Yala. Quito, 1999, 15-24.

CORDES. *Carta Económica. Publicación mensual sobre la economía del Ecuador*. Año 9, N°2, febrero 2003, suplemento internet.

Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire*. Lima: Horizonte, 1994.

_____. "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes" en: *Revista Iberoamericana*: Vol. LXIII, Num. 180, Julio-Septiembre 1997: 341-344.

Corral B, Fabián. "El país mestizo". Editorial. *El Comercio* (Quito), 3 de marzo del 2003: A4

Coronil, Fernando. "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas", en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coor.) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialismo y globalización en debate*. México, D.F: Miguel Ángel Porrúa, 1998, 121-146.

De la Cadena, Marisol. *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Duke University Press. Durham & London. 2000.

Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México D.F.: Era, 1998.

Espinosa Apolo, Manuel. *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Quito: Tramasocial Editorial, segunda edición, 1997.

_____. *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito primera mitad del siglo XX*. Quito: UASB/ Abya-Yala/ Corporación Editora Nacional, 2003.

García, Canclini. Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Argentina: Piados, 2001

Guerrero Arias, Patricio. *La Cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada UPS/ Abya-Yala, 2002.

Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Piados, 2000.

Hale, Charles A., "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930" en Leslie Bethell, *Historia de America Latina. Vol.8. América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*. Barcelona: Crítica, 1991.

Ibarra Dávila, Alexia. *Estrategias del mestizaje*. Quito a finales de la época colonial. Quito: Adya-Yala, 2002.

Ibarra, Hernán. "El laberinto del mestizaje", en *La otra cultura. Imaginarios, mestizaje y modernización*. Quito: Abya-Yala/ Marka, 1998, 9-28.

Martín-Barbero, Jesús. "Identidad, comunicación y modernidad en América Latina". En H. Herlinghaus, M. Walter (eds.) *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlín: Langer Verlag, 1994, p 84-108

_____. "Las transformaciones del mapa: identidades, industrias y culturas". Ponencia presentada en el seminario *Hacia la consolidación de un espacio cultural común latinoamericano*. Sevilla: Convenio Andrés Bello, 1998. p 1-30

Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, territoriality and colonization*. The University of Michigan Press. 1995.

_____. "Razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales". En Alfonso de Toro (ed.) *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Vervuert-Iberoamericana: Madrid, 1997, 51-70.

_____. "Espacios geográficos y localizaciones emistemológicas: la radio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos", Online, Internet, septiembre 2000, disponible en: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>

_____. "Colonialidad del poder y subalternidad". En: Ileana Rodríguez (ed.) *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad*. Rodopi: Ámsterdam-Atlanta, 2001, 155-183.

_____. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

Municipio de Cotacachi. "Cotacachi el Cantón. Tierra del sol", Online, Internet, julio 2004, disponible en: www.cotacachi.gov.ec/htms/esp/ciudad/canton.htm#pob

Muñoz, Juan Pablo. "Indígenas y gobiernos locales: entre la plurinacionalidad y la ciudadanía cantonal" En: Hidalgo Mauro (et. al.). *Ciudadanías emergentes: experiencias democráticas de desarrollo local*. Quito: Abya Yala, 1999, pp 39-62.

Muyulema C, Armando. "De la "cuestión indígena" a lo "indígena" como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje" En: Ileana Rodríguez (ed.) *Convergencia de los tiempos: estudios subalterno /contextos latinoamericanos estado/cultura y subalternidad*. Ámsterdam, Atlanta GA: 2001, 1-19.

Polo, Rafael. *Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador*. Quito: UASB/ Abya-Yala/ Corporación Editora Nacional, 2002

Quijada, Mónica. "El paradigma de la heterogeneidad". M Quijada, C. Bernand y A. Schneider *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, s. XIX y XX*. Consejo superior de Investigaciones Científicas: Madrid, 2000, 15-55.

Quijano, Aníbal. *Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980, p. 47 -116.

_____. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” en Castro Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides (editores), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana, 1999.

_____. “¡Qué tal raza!”. *América Latina en movimiento*. Publicación Internacional de la Agencia Latinoamericana de Información, 320,19/09/00: 12-16.

_____. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/ UNESCO, 2000, pp. 201-246.

Rivera Cusicanqui, Silvia. “La raíz: colonizadores y colonizados,” en Albo y Barrios (coords.). *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. La Paz: CIPCA, 1993, 26-139.

_____. “Presentación”. En Ribera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (comp.) *Debates Postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: SEPHIS, 1997, pp 11-19

Rodríguez, Ileana. “Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante”. en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coor.) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialismo y globalización en debate*. México, D.F: Miguel Ángel Porrúa, 1998, 101-120.

Sanjinés Javier. “Mestizaje cabeza abajo”: la pedagogía al revés de Felipe Quispe, “el Mallku”. En Walsh, Catherine. Freya, Schiwy. Santiago Castro-Gómez (eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala, 2002. p 135-155.

Santana, Roberto. *¿Ciudadanos en la etnicidad? Los Indios en la política o la política de los Indios*. Quito: Abya-Yala, 1995

Sarmiento, Domingo. *Facundo. Civilización o barbarie*. Madrid: El Libro de Bolsillo Alianza Editorial, 1988.

Silva, Erika. *Los mitos de la ecuatorianidad*. Quito: Abya-Yala, segunda edición, 1995.

Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE), versión 3.5, 2003.

Stuzman, Ronald. “El mestizaje: una ideología de exclusión”, en: Whitten, Jr Normal (edit) *Transformaciones culturales y etnicidad en la sierra ecuatoriana*. Quito: Universidad San Francisco de Quito, 1993, pp 54-107

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América y el problema del otro*. 4ª edición. Siglo Veintiuno Editores. 1992.

Traverso Yépez, Martha. *La identidad nacional en el Ecuador, un acercamiento psicosocial a la construcción nacional*. Quito: Abya.Yala, 1998.

Vasconcelos, José. “La raza cósmica” (fragmento), en: *Obra selecta*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.

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

Wallertein, Immanuel. “La cultura como campo de batalla ideológico del sistema – mundo moderno”, en Castro Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides (editores), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana, 1999.

Walas Guillermina. “Hacia una identidad multicultural: autobiografía en Borderlands/ La Frontera, Online, Internet, julio 2004, www.clacso.org/wwwclacso/html/biblioteca/fbiblioteca.html. 1998.

Walsh, Catherine. “La (re) articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en el Ecuador. Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento. En Walsh, Catherine. Freya, Schiwy. Santiago Castro-Gómez (eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar – Abya Yala, 2002. p 75-114.

ANEXO 1
CÓDIGOS DE LOS ENTREVISTADOS

CODIGO

E1	Intelectual/Funcionaria cultural
E2	Director musical
E3	Artesano/Promotor cultural
E4	Secretaria
E5	Maestra jubilada
E6	Líder juvenil
E7	Administradora Hotelera
E8	Representante Organización Mujeres
E9	Funcionaria Pública
E10	Laboratoriata
E11	Ama de casa

Nota: Las pequeñas letras que aparecen a lado de cada código en el Capítulo III servirán en el Capítulo IV para identificar los diferentes testimonios de un mismo informante.

ANEXO 2
GUIÓN DE LA ENTREVISTA

1. La relación del mestizo consigo mismo

- a) ¿Cómo se identifica usted?
- b) ¿Cree que “mestizo” es una identificación que le representa?
- c) ¿A usted le gusta que la comunidad le identifique como mestizo?
- d) ¿Qué significa mestizaje para usted?
- e) ¿Qué le hace saber a usted que es mestizo?
- f) ¿Qué tradiciones comparten los mestizos o son propias de los mestizos de Cotacachi?
- g) ¿Cree que puede hablarse de una “identidad mestiza” en Cotacachi?

2. La relación del mestizo con su comunidad

- a) ¿Cree usted que puede existir una comunidad mestiza? ¿Hay gente que se identifique como mestiza en Cotacachi?
- b) ¿Qué elementos comparte esta comunidad mestiza?
- c) ¿Cree usted que toda la comunidad mestiza de Cotacachi comparte esta identidad y están seguros y se sienten orgullosos de ella?
- d) ¿Qué significa mestizaje para la comunidad de Cotacachi?

3. La relación del mestizo con el indígena

- a) ¿Cómo es la relación entre indígenas y mestizos en Cotacachi?
- b) ¿Cree usted que las relaciones entre indígenas y mestizos a cambiado a raíz de que un indígena este en la Alcaldía? ¿Cómo era antes? ¿Cómo es ahora?
- c) ¿Cree usted que desde que entró Auki Tituaña a la alcaldía la percepción del mestizo sobre el indígena ha cambiado? ¿Cómo era antes? ¿Cómo es ahora?

ANEXO 3

ANÁLISIS DE LAS ENTREVISTAS POR TEMAS

TEMAS	RESPUESTAS										
	E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8	E9	E10	E11
Confluencia de raíces culturales	X		X								
Rechazo a identificarse como mestizo		X			X					X	
Identificación con una identidad mestiza	X		X			X	X	X	X	X	X
Apreciación de un bagage cultural mestizo	X	X	X						X	X	
Apreciación de un NO bagage cultural mestizo			X	X	X			X	X	X	
Ser mestizo es cuestión de raza			X	X	X	X	X	X		X	
Considerarse blanco				X	X						
Reconocimiento del conflicto de identidad	X								X		
Reconocimeitno de una NO identidad mestiza				X					X		
Reconocimiento de una comunidad mestiza	X	X				X	X				X
Reconocimiento de una comunidad mestiza que no se acepta	X	X				X	X	X	X		X
Reconocimeinto que el mestizaje NO ha sido algo positivo			X			X				X	X
El mestizaje como algo reciente		X	X					X	X		X
Mestizaje como asimilación		X	X	X						X	
Reconocimiento de que la sociedad mestiza se cree superior que el indio			X			X	X	X	X		X
Deseo de ser indio								X	X	X	
Reconocimiento de un conflicto entre indios y mestizos (barrera)		X					X			X	
Miedo de los mestizos a los indios		X		X				X		X	
El mestizo elementos de uno y otro				X					X		
Deseo de tener una identidad		X		X					X	X	
Conocimeinto para reconocerse mestizos	X						X	X			X