

**CIUDADANÍA
Y EXCLUSIÓN:
ECUADOR
Y ESPAÑA
FRENTE
AL ESPEJO**

**VÍCTOR
BRETÓN**

**FRANCISCO
GARCÍA**

**ANTONI
JOVE**

**MARÍA
JOSE**

**VILALTA
(EDS.)**



**Ciudadanía y exclusión:
Ecuador y España frente al espejo**

22870000

FLACSO - Biblioteca

Víctor Bretón
Francisco García
Antoni Jové
María José Vilalta
(eds.)



NB 16937

COLECCIÓN INVESTIGACIÓN Y DEBATE

LA EDICIÓN DE ESTE LIBRO HA SIDO POSIBLE GRACIAS A LA COLABORACIÓN Y AYUDA FINANCIERA DE AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL (AECI), FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES (FLACSO), SEDE ECUADOR, VICERECTORAT DE RELACIONS INTERNACIONALS, UNIVERSITAT DE LLEIDA, CENTRE DE COOPERACIÓ INTERNACIONAL, UNIVERSITAT DE LLEIDA, VICERECTORAT DE DOCÈNCIA (UDL), DEPARTAMENT DE GEOGRAFIA I SOCIOLOGIA (UDL), UNITAT DEPARTAMENTAL D'HISTORIA SOCIAL (UDL), GRUP INTERDISCIPLINARI D'ESTUDIS DE DESENVOLUPAMENT I MULTICULTURALITAT (GIEDEM)

BIBLIOTECA - FLACSO - EC
Fecha: 23 - abril - 2007
Categoría:
Frecuencia:
Género:
Donación: Adrián Bonilla.

323.6
C498cc

REG. 00004988
CUT. 16937
BIBLIOTECA - FLACSO

DISEÑO DE CUBIERTA, ESTUDIO PÉREZ-ENCISO

- VÍCTOR BRETÓN, CARLOS DE LA TORRE, FRANCISCO GARCÍA, ANDRÉS GUERRERO, GIDCONDA HERRERA, ANTONI JOVÉ, EDUARDO KINGMAN, CARMEN MARTÍNEZ, LUCIANO MARTÍNEZ, CLAUDIA PEDONE, ANDRÉS PEDREÑO Y MARÍA JOSÉ VILALTA. 2007
- LOS LIBROS DE LA CATARATA. 2007
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 05 04
FAX 91 532 43 34
WWW.CATARATA.ORG
- GIEDEM - GRUP INTERDISCIPLINARI D'ESTUDIS DE DESENVOLUPAMENT I MULTICULTURALITAT
UNIVERSITAT DE LLEIDA
PLAÇA DE VÍCTOR SIURANA, 1
25003 LLEIDA
TEL. +34 973 70 21 31
FAX +34 973 70 21 41
WWW.HAHS.UDL.ES/HS/GIEDEM

CIDADANÍA Y EXCLUSIÓN, ECUADOR Y ESPAÑA FRENTE AL ESPEJO

ISBN: 978-84-8319-303-7
DEPÓSITO LEGAL: M-15.738-2007

ESTE MATERIAL HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 7

INTRODUCCIÓN: ECUADOR Y ESPAÑA FRENTE AL ESPEJO O LAS MÚLTIPLES CARAS DE LA CIUDADANÍA 13

Víctor Bretón

PRIMERA PARTE. PERSPECTIVAS DESDE LA HISTORIA DE ESPAÑA Y ECUADOR 31

Capítulo 1. La construcción histórica del concepto de ciudadanía: un impactante viaje entre Europa y América (siglos XVI-XVIII) 33

María José Vilalta

Capítulo 2. Inmigrantes africanos e indios ecuatorianos: dos casos en reverberación de la administración privada de poblaciones (España, siglo XXI, y Ecuador, siglo XIX) 77

Andrés Guerrero

Capítulo 3. Cultura popular, proyectos civilizatorios y disciplinamiento (Quito, 1860-1930) 114

Eduardo Kingman

**SEGUNDA PARTE. UNA VISIÓN ANDINA
DESDE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES 149**

Capítulo 4. Entre el corporativismo y las ciudadanías débiles 151

Carlos de la Torre

**Capítulo 5. ¿Es el multiculturalismo estatal un factor de profundización
de la democracia en América Latina?: una reflexión desde la etnografía
sobre los casos de México y Ecuador 182**

Carmen Martínez

Capítulo 6. Precariedad y desigualdad social en el agro ecuatoriano 203

Luciano Martínez

TERCERA PARTE. MERCADO LABORAL Y MOVIMIENTOS MIGRATORIOS 223

**Capítulo 7. Proletarizados y etnificados: la inmigración ecuatoriana
en la agricultura intensiva de la Región de Murcia 225**

Andrés Pedreño

**Capítulo 8. Familias transnacionales ecuatorianas: estrategias
productivas y reproductivas 251**

Claudia Pedone

**Capítulo 9. Mujeres ecuatorianas en el trabajo doméstico en España.
Prácticas y representaciones de exclusión e inclusión 279**

Gioconda Herrera

En trabajos recientes sobre los cambios en la dominación racial en Sudáfrica, en los Estados Unidos, en Brasil y en la Comunidad Europea, Howard Winant demuestra que el período posterior a la Segunda Guerra Mundial constituyó un momento de ruptura del viejo orden racial basado en la supremacía blanca y en la negación de los derechos democráticos y de ciudadanía de los no blancos¹. Siguiendo el análisis de Winant, es importante estudiar comparativamente las estrategias que los no blancos han usado para luchar por su incorporación en sociedades organizadas a través de la opresión racial. Si bien la retórica de los derechos ciudadanos y la importancia del Estado de derecho es fundamental para entender la lucha de los afroamericanos por su igualdad², en Ecuador, al igual que en muchos países de la región, las prácticas ciudadanas son débiles y los grupos subalternos han usado otras estrategias como son el paternalismo y el corporativismo para negociar con los miembros de los grupos dominantes y con el Estado el acceso a recursos. Estas estrategias de acomodo a la dominación aunque han posibilitado la movilidad social de algunas personas de los grupos racializados como inferiores, no han permitido en la reducción de las desigualdades estructurales entre blancos-mestizos y negros e indígenas. Las lógicas particularistas del corporativismo y del paternalismo se diferencian de las demandas universalistas de la retórica de los derechos ciudadanos en que pueden prestarse a la cooptación estatal y en promover una mentalidad suma-cero

en la que las conquistas de un grupo subordinado son vistas con recelo por los otros grupos que perciben que en una situación de recursos limitados los logros de los unos son pérdidas para los otros.

Si bien esta incorporación parcial de las dirigencias étnicas y de las clases medias indígenas y de afrodescendientes ha democratizado la sociedad, parece que se ha llegado a una situación en que estos mecanismos de movilidad y de incorporación han encontrado un límite o un tope. Es por esto que una democratización más profunda de la sociedad no sólo tiene que apuntar a terminar con las desigualdades estructurales entre blancos-mestizos e indígenas y afrodescendientes, sino que también debe basarse en las demandas universalistas por la ciudadanía y la creación de un Estado de derecho que proteja a los pobres y los no blancos de la arbitrariedad y de la violencia de los ciudadanos poderosos y del Estado.

El capítulo está dividido en cuatro secciones. La primera, basada en bibliografía secundaria, describe brevemente las instituciones estatales y privadas a través de las cuales se ejerció la dominación étnica y racial hasta los años setenta. La segunda sección analiza los patrones de discriminación racial en las interacciones de la vida cotidiana, en la educación y en el mercado de trabajo. Este análisis se basa en los datos cualitativos de mis investigaciones sobre el racismo en contra de los indígenas de clase media de la sierra y de los afrodescendientes en Quito³. La tercera sección analiza los patrones de incorporación corporativista que han seguido el Estado y las organizaciones indígenas y de afrodescendientes. La cuarta analiza las estrategias cotidianas con las que los afrodescendientes y los indígenas negocian su igualdad. Si bien la mayoría recurre a estrategias basadas en el paternalismo, la retórica de la ciudadanía también informa algunas luchas que podrían resultar en una mayor democratización de la sociedad. Las conclusiones reflexionan sobre los límites de los patrones de incorporación corporativista y presentan algunas hipótesis para explicar el *impasse* en que se encuentran los movimientos étnicos en Ecuador.

1. LOS LEGADOS DEL PASADO

En la sierra ecuatoriana, lugar donde vivían la mayoría de indígenas y un importante núcleo de afrodescendientes, la hacienda fue la institución que articulaba la explotación económica y la dominación política y étnica de los indígenas y afrodescendientes. El primer censo agrario demostró que en la sierra en los años cincuenta "las propiedades grandes controlaban más de tres cuartas partes del área total"⁴. La hacienda fue un sistema de explotación asentado en

formas no capitalistas de apropiación de excedentes. A su vez fue un sistema de dominación política y de racialización articulado alrededor del poder paternalista del patrón. Durante el régimen de las haciendas, los campesinos fueron negados del acceso al voto y a la ciudadanía por su condición de analfabetos, y fueron socializados en un sistema que marcaba las diferencias entre el mundo blanco considerado como superior y el mundo y la cultura indígena y afrodescendiente racializados como inferiores.

A pesar de que el Estado ecuatoriano delegó el manejo de las poblaciones no ciudadanas indígenas y negras a los hacendados blancos y mestizos⁵, sus políticas tuvieron un impacto diferenciador entre estos dos grupos. Si bien se reconoció que los indígenas eran parte de la historia de la conformación de la nación mestiza, los afrodescendientes fueron olvidados en estas narrativas convirtiéndose en el último otro y en una aberración en las narrativas del mestizaje⁶. Además, a diferencia de las políticas estatales y del trabajo de antropólogos y sociólogos que debatieron los rasgos de la cultura indígena, los afrodescendientes estuvieron casi ausentes de los debates académicos.

Desde la colonia y durante el Estado republicano hasta 1857, los indígenas tuvieron que pagar tributo por su condición de indígenas, que representó alrededor del 30 por ciento del presupuesto estatal⁷. Para estos fines el Estado creó una serie de instituciones para administrar e identificar a los indígenas como sujetos no ciudadanos que debían pagar tributo y realizar una serie de trabajos forzados para el Estado y los blancos. Los descendientes de los esclavos africanos adquirieron la manumisión por etapas hasta que fue definitivamente abolida en 1860. Después de la abolición de la esclavitud, los afrodescendientes desaparecen, por decirlo de alguna manera, y son invisibilizados por las agencias estatales y por los intelectuales que están obsesionados por la cuestión indígena⁸. Si bien en términos comparativos con México, por ejemplo, el indigenismo en Ecuador fue débil, esto no significó que no existiesen una serie de instituciones a través de las cuales se pensó en el tema indígena, ya sea para mantener su cultura y costumbres, pues fueron vistos como esencialmente inasimilables por ser de una raza inferior, o para buscar su asimilación a la nación ecuatoriana que fue calificada como mestiza. Los negros y los mulatos sólo aparecieron marginalmente en estos debates sobre todo cuando se pensó en la mala herencia de su sangre en las clases populares, pero no se crearon instituciones para rescatar su pasado o para incorporarlos a una nación mestiza en la que aparecían como una anomalía, como el último otro. Los resultados de estas políticas estatales fueron que al ser identificados como indígenas, éstos tuvieron más posibilidades de ser reconocidos y de autoidentificarse como tales, mientras que los afrodescendientes tuvieron más

dificultades en partir de las identificaciones creadas desde el Estado para crear autoidentificaciones basadas en la raza y en la etnicidad.

Los legados de las políticas estatales hacia los indígenas y afrodescendientes se ilustran de alguna manera en las fortalezas del movimiento indígena y en las dificultades que las organizaciones de afrodescendientes tienen para consolidarse. Tal vez el fenómeno sociopolítico más importante de la década de los noventa en Ecuador fue el surgimiento del movimiento indígena⁹. A través de una serie de levantamientos y de otras formas de acción colectiva, los indígenas paralizaron el país en julio de 1990, abril de 1992, junio de 1994, enero y febrero de 1997, enero del 2000 y enero del 2001. Las movilizaciones indígenas fueron importantes en las destituciones de dos presidentes democráticamente electos, Abdalá Bucaram en febrero de 1997 y Jamil Mahuad en enero del 2000. Además, sus acciones colectivas han impedido que se apliquen todas las medidas del recetario neoliberal. Aunque el movimiento de afrodescendientes no ha tenido el poder organizativo del movimiento indígena, desde la década de los noventa el número de organizaciones se ha incrementado. Han logrado ser insertados en los proyectos de etnodesarrollo promovidos por el Banco Mundial y están demandando la creación de palenques y comarcas en sus territorios ancestrales.

Las políticas estatales se han basado en el reconocimiento de algunas demandas culturalistas y en la incorporación de algunos representantes e intelectuales indígenas y afrodescendientes. Por ejemplo, las políticas estatales de educación bilingüe y de etnosalud son manejadas por las organizaciones indígenas; se está legislando para que las comunidades indígenas y negras manejen sus mecanismos de justicia ancestrales y, sobre todo, la Constitución de 1998 reconoció los derechos colectivos de los indígenas y de los descendientes de los esclavos africanos. Además, esta Constitución dejó de lado las conceptualizaciones de la nación mestiza, reconociendo el carácter multicultural de la nación ecuatoriana. Pero si bien se ha dado un reconocimiento parcial de los indígenas y afrodescendientes y se ha incorporado a parte de su intelectualidad al Estado, esto no significa que exista una mayor igualdad étnico-racial, ni que hayan desaparecido los mecanismos de discriminación en la vida cotidiana.

2. RACISMO Y DISCRIMINACIÓN

El VI Censo de Población y V de Vivienda realizado en el año 2001 por primera vez incluyó preguntas sobre autodefinición étnica. Los resultados fueron sorprendentes para quienes estimaban que la población indígena representaba

a la mitad de la población, pues la mayor parte de ecuatorianos se autocalificó como mestiza (77,6 por ciento), el 10,5 por ciento como blanca, el 6,1 por ciento como indígena y el 5,0 por ciento como afroecuatoriana, categoría que incluye al 2,3 por ciento que se autodefinió como negra y al 2,7 por ciento que se autocalificó como mulata. Además de, por primera vez, contar con cifras sobre la composición étnica del país, estos datos han permitido medir la desigualdad social en términos étnicos y raciales. Una mirada rápida a las estadísticas demuestra la profunda desigualdad entre los diferentes grupos étnicos. De acuerdo a los niveles de pobreza medidos por el método de necesidades básicas insatisfechas, se constata que los blancos son los que tienen los niveles más bajos; esto es del 40,5 por ciento seguido por los mestizos que llegan al 60 por ciento. Esta cifra sube al 70,3 por ciento de los afroecuatorianos y a casi el 90 por ciento de indígenas¹⁰. Las tasas de mortalidad infantil más alta la tienen los indígenas con un 89,8; seguidos por los afrodescendientes, 48,3; los mestizos, 37,8; y los blancos, 30,8 por ciento. Asimismo, los indígenas registran las tasas más altas de analfabetismo que llegan al 28,2 por ciento, los afrodescendientes llegan al 10,3 por ciento, los mestizos al 8,3 por ciento y los blancos al 4,7 por ciento¹¹.

Estos datos que describen las profundas desigualdades étnicas de Ecuador son, por un lado, legados del pasado colonial que sistemáticamente ha excluido a los no blancos y mestizos. Pero, además, han ido y van de la mano junto a prácticas discriminatorias que marcan las diferencias étnicas y dificultan la movilidad social de los indígenas y de los afrodescendientes. A continuación se analiza la discriminación racial en los espacios cotidianos, en el sistema educativo y en el mercado de trabajo. Estos datos vienen de entrevistas en profundidad y de historias de vida a 38 indígenas de clase media realizadas entre febrero y junio de 1995 y en veintidós entrevistas en profundidad y siete entrevistas focales a 40 afrodescendientes que viven en Quito realizadas entre enero y junio del 2000.

Bell Hooks señala que, a diferencia de las experiencias de las clases medias para quienes viajar es una aventura que les lleva a experimentar lo exótico, para las minorías raciales "viajar significa enfrentar la fuerza terrorífica de la supremacía blanca"¹². Siempre están expuestos a la posibilidad de ser vejados sin que importe su estatus socioeconómico. Su condición de minorías raciales y étnicas les convierte en posibles objetos de ataques verbales y/o físicos o de miradas de odio que les recuerdan su posición subordinada en la sociedad. Los relatos de entrevistados indígenas al salir de sus comunidades a la escuela, al trabajo, al pueblo o a la ciudad recuentan este temor. En palabras de un entrevistado: "Miedo, miedo sentimos todos". El miedo se acentúa "en la calle [pues] estamos expuestos a cualquier ataque, estamos indefensos".

Pese a que en Ecuador no existieron ni existen leyes que obliguen a los indígenas a ocupar los asientos posteriores de los autobuses, muchos lo hacen. "Cuando yo tomaba un bus, cuenta un líder de la provincia de Cotopaxi, siempre tenía que irme atrás porque me sentía más tranquilo. Sinceramente, pensaba que los asientos de adelante son para los blancos o los superiores, siempre me iba para atrás." Estos comentarios ilustran cómo el uso de los espacios reproduce las jerarquías raciales. Los indígenas, vistos como seres inferiores, deben ir atrás. No hacen falta leyes, pues la costumbre y las sanciones informales constantemente indican a los sectores dominantes y subordinados cuál es su lugar. En los autobuses, más que en otros lugares públicos, debido a la cercanía física en que se viaja, los indígenas están constantemente expuestos. Un estudiante universitario de la provincia de Cotopaxi narra: "Dicen 'indio pasa para atrás, no te quedes parado, pareces tonto, da paso' y así cosas que hieren a la integridad del ser humano". Los blancos y los mestizos evitan cualquier contacto con los indígenas, pues les aterra que se les pueda pegar su "mal olor". El miedo a ser contaminado con la "suciedad" del indio no es un atributo original del racismo ecuatoriano. Joel Kovel anota que todo grupo que ha sido víctima del racismo y relegado a las posiciones más bajas de la sociedad ha sido visto como sucio y apestoso¹³. El grupo dominante, que se considera superior, independientemente de la realidad de cada individuo del grupo inferior define a las personas de este grupo social como sucios que les pueden contaminar. Esta idea puede manifestarse como en los Estados Unidos en prohibiciones de tener hijos con quienes son considerados de una raza inferior, pues el contacto interracial "mancha" la pureza de la sangre blanca. Pero también en sociedades que se consideran mestizas, donde no existen prohibiciones explícitas a los matrimonios interraciales, existe la vergüenza a todo lo que recuerde orígenes y contactos con el mundo de los indios visto como sucio.

El vivir en una sociedad que los estereotipa como inferiores, sucios o como criminales tiene consecuencias dolorosas en la vida cotidiana de la mayoría de indígenas y de afroecuatorianos, pues pueden ser víctimas de agresiones sutiles o burdas en las interacciones más banales del día a día como son ir de compras, caminar por la calle o tomar un autobús. Las agresiones racistas se incrementan cuando los negros y los indígenas circulan en espacios racializados como blancos de donde han sido excluidos por su raza y su clase social. Como lo han notado varios estudiosos del racismo latinoamericano, las situaciones de discriminación racial se incrementan con la movilidad social de los sectores racialmente dominados y cuando los sectores construidos como racialmente inferiores ingresan con la potencialidad de ser iguales en los espacios donde

estaban anteriormente excluidos¹⁴. Un profesor afroecuatoriano narra: "En los centros comerciales siento la presencia de los guardias. Nos siguen, nos vigilan. Cuando entramos a determinada tienda el guardia está dándose las vueltas en el sector donde estoy... Me supongo, por el prejuicio de que los negros son ladrones tratan de cuidar su mercancía".

Las policías latinoamericanas en lugar de proteger a los pobres, les persiguen y les hostigan constantemente¹⁵. Esta estigmatización de los pobres como clases peligrosas se magnifica con los negros. En Brasil, por ejemplo, "los negros son el blanco preferido de la represión policial"¹⁶. Ecuador no es un caso aislado, la policía quiteña concibe su misión como la de proteger a los ciudadanos (véase a los blancos y mestizos vistos como quienes pertenecen a los espacios urbanos) de la "peligrosidad" de los negros. Éstos no son vistos como ciudadanos, sino como intrusos violentos que invaden las ciudades. El jefe de la Oficina de Investigación del Delito (OID) del Regimiento Quito se refirió a los negros como invasores de las áreas urbanas y delincuentes en los siguientes términos: "Hay un tipo de raza que es proclive a la delincuencia, a cometer actos atroces... es la raza morena, que está tomándose los centros urbanos del país, formando estos cinturones de miseria muy proclives a la delincuencia por la ignorancia y la audacia que tienen"¹⁷.

Si la policía como institución ve su misión de "proteger a la ciudadanía" como la de acosar a los afroecuatorianos, no asombra que la mayoría de los afroecuatorianos entrevistados haya tenido problemas con la policía. Un líder del movimiento negro de Quito, cuando era estudiante de secundaria, fue arrestado sin motivo con la explicación: "Te vas detenido porque eres negro y todos los negros son ladrones. Me llevaron, pasé preso dos días". Al ser vistos por los agentes del orden como criminales, los negros viven en una condición de anomia definida como una situación en la que uno no puede confiar que las reglas de juego existente se apliquen a uno. Así que, en cualquier momento, e independientemente de si obedecen o no las leyes, pueden ser víctimas de la violencia policial.

La institución policial reproduce visiones generalizadas sobre los negros. Una entrevistada sostiene: "Dicen que todos los negros somos proclives a la delincuencia, que el negro es ladrón, que el negro es vago, que el negro es agresivo". Estos estereotipos son tan generalizados que los quiteños de clase alta y media tienden a contar sin que se les pregunte anécdotas sobre la violencia y la criminalidad de los negros. Las imágenes sobre la peligrosidad de los negros son parte de la socialización de la mayoría de niños y niñas. Muchos han participado en este juego que marca a los hombres negros como caníbales:

¿Quién quiere al hombre negro?

¡Nadie!

¿Por qué?

¡Porque es negro!

¿Qué come?

¡Carne!

¿Qué bebe?

¡Sangre!

Los *mass media* y la prensa "atraen televidentes y lectores sensacionalizando las historias de crimen" y reproduciendo las imágenes de la criminalidad negra¹⁸. En su estudio sobre las representaciones de los negros en la revista *Vistazo*, Jean Rahier anota que "Las representaciones de afroecuatorianos como peligrosos criminales son abundantes y empezaron desde los primeros números de la revista" a finales de los años cincuenta¹⁹. Es más, "La única ocasión en que se menciona (en la prensa ecuatoriana) la identificación racial es cuando los criminales son negros y las víctimas no negras"²⁰.

A través de una serie de oposiciones binarias se ha construido a los negros y a los indígenas como seres no intelectuales. Si los blancos representan la razón, la fuerza espiritual e intelectual y la civilización, los negros encarnan la emoción, el sentimiento, la sexualidad y, al igual que los indígenas, la fuerza física y la naturaleza que se expresa en su violencia. Debido a estos estereotipos racistas se asume que los negros y los indígenas no son aptos para el estudio. Muchos estudiantes negros, pero no todos pues muchos no narran experiencias discriminatorias en las instituciones de enseñanza, han tenido que soportar frases tales como ésta de sus profesores: "Tenía un profesor de dibujo técnico que sabía decir que el negro y el indio estaban demás en el colegio, que Andrés Bello fue un gran filósofo y legalista y él no hubiese consentido que se utilice su nombre para educar a indios o negros". Cuando los negros o indígenas son buenos estudiantes, son vistos como personas fuera de lo común. La profesora de matemáticas dijo al mismo entrevistado: "Por primera vez de todos los alumnos negros que he tenido encuentro uno que es capaz". Este líder señala que ante los comentarios se quedó frío sin saber qué decir.

Las construcciones dominantes del hombre negro como esencialmente violento y sólo apto para las labores físicas naturalizan las consecuencias de la esclavitud de la misma manera que las construcciones de los hombres indígenas como sólo aptos para el trabajo agrícola naturaliza los legados neocoloniales de las haciendas. Los conquistadores y colonizadores europeos recurrieron

a la mano de obra de esclavos africanos y al trabajo forzado de los indígenas. Desde ese momento los afroecuatorianos fueron contruidos como una categoría social con características esencialistas atribuidas a su cuerpo como son su fuerza, resistencia física y su "bravura". De igual manera, los indígenas fueron vistos como trabajadores manuales, cuyo lugar natural está en el campo. Un legado de estas construcciones de origen colonial es que la mayoría de hombres negros e indígenas sólo tienen acceso fácil a trabajos y ocupaciones donde puedan usar su fuerza como cargadores o en trabajos agrícolas duros. Los hombres negros además consiguen empleo de guardias de seguridad, de guardaespaldas y chóferes de los adinerados, en palabras de un entrevistado por "el temor que tienen al negro... porque el negro es fuerte, es terrible".

De acuerdo a los estereotipos dominantes, las mujeres negras tienen dos misiones: ser empleadas domésticas o prostitutas. La mayoría de las mujeres negras que entrevisté ha trabajado de doméstica al menos una parte de su vida y/o tiene familiares cercanas que aún lo hacen. Es tan grande el complejo y el estigma de ser doméstica que a la mayoría de personas que ejercen esta ocupación o a sus familiares se le dificulta hablar de ella. Según Olga Méndez, directora de la Asociación de Empleadas Domésticas "Aurora de la Libertad", "Hay compañeras negras que son domésticas que dicen: yo trabajo en una oficina, o sea hay un complejo". En muchos casos, y al igual que en la ciudad brasilera estudiada por France Twine, se disfraza la condición de empleada doméstica con nociones de compadrazgo en la que la empleadora aparece como la madrina que ayuda y ama a su ahijada²¹. Estas relaciones paternalistas camuflan y ayudan a ocultar la explotación clasista y racista en un lenguaje de amor en el que todos aparecen como miembros de la misma familia. Los estudiosos del paternalismo han demostrado que el amor y el cariño de los patronos a los empleados son parte fundamental de las relaciones de desigualdad siempre y cuando éstos se mantengan en un lugar subordinado²². Por lo tanto, no asombra que las señoras que fueron "regaladas" a sus madrinas recuerden a éstas con cariño, casi como a madres. Los recuerdos negativos son sobre los miembros de la familia ampliada de la empleadora.

Se accede a trabajos de empleada doméstica a través de redes de familiares y de paisanos. Estas redes, al igual que en el caso de Medellín-Colombia estudiado por Peter Wade, relacionan a quienes buscan trabajo doméstico con posibles empleadoras²³. El que se acceda al trabajo doméstico a través de redes de conocidos y paisanos ayuda a que los empleadores controlen y regulen las características de las posibles empleadas. Éstas deben encajar dentro de sus nociones de quien es una buena empleada y sus conocidas, que le recomendaron a la empleada, asumen

la responsabilidad de que esta empleada sea "responsable y honrada". Al reclutarse a las trabajadoras domésticas a través de redes, se puede dar el caso de que empleadoras racistas que consideran que todos los negros son sucios o vagos contraten a una señora negra por ser recomendada por una conocida. Así se refieren a su trabajadora: "Sí, es morenita, pero es nítida", como si el aseo de esta persona fuera algo excepcional; o "mi morenita es muy honrada" también asumiendo que su honradez la diferencia de las demás.

Parecería que el trabajo doméstico, pese a los bajos salarios y condiciones humillantes de empleo, influye en la movilidad social de las mujeres negras. Debido a los altos niveles de pobreza en las regiones rurales donde viven los negros, a la falta de posiciones de trabajo en estas áreas y a las visiones dominantes que asocian a las negras con el trabajo doméstico, es relativamente fácil que las negras se empleen en esta ocupación. Muchas de las entrevistadas que en la actualidad se desempeñan en ocupaciones de cuello blanco y accedieron a los estudios universitarios son hijas de empleadas domésticas. "La posición de empleada doméstica, aunque pueda ser el punto de entrada al mundo urbano y, tal vez, a la movilidad social, es en última instancia degradante"²⁴. Si James Scott está en lo cierto al distinguir las "formas de dominación a través de las indignidades que el ejercicio del poder produce rutinariamente", el trabajo de empleada tal vez sea de los que más afrentas producen²⁵.

Ronald Stuzman describe cómo las empleadoras de clase media alta ibarreñas trataban a las empleadas negras a principios de los años setenta como niñas, "evaluando negativamente su inteligencia, habilidades, capacidad de ser buena madre y sus virtudes morales"²⁶. Las pocas entrevistadas que conversaron sobre sus experiencias personales o familiares como empleadas domésticas señalan con asombro e indignación las humillaciones de la vida cotidiana en casa de sus empleadores. Una líder de la Asociación de Empleadas Domésticas "Aurora de la Libertad" que se desempeñó en esta ocupación durante doce años asegura: "Yo, como empleada doméstica, he sufrido una discriminación total, te apartan los platos, te apartan las cucharas... Tú no podías tomar agua en una taza que tomaban ellos porque ellos eran tus jefes, tú tenías vaso de plástico". Otra entrevistada cuenta: "(A mi hermana) la patrona no le permitía comer con los cubiertos que ellos comían... les daban vajilla aparte". Las señoras de la casa distinguen entre los miembros de la familia y las empleadas con nociones selectivas de higiene sobre quienes pueden compartir los utensilios para consumir la comida. Parecería que no hay un asco o aversión a que las empleadas preparen la comida, o aun a que la prueben. Lo que molesta a sus patronas, y es una práctica extendida en las casas de clase media-alta y alta de Quito, es que

usen la misma vajilla y se sienten en la misma mesa que los señores de la casa, pues comer juntos es un símbolo de igualdad. El uso selectivo de nociones de asco y suciedad es una práctica racista muy extendida en Ecuador que marca las fronteras entre los diferentes grupos étnicos, entre quienes pertenecen al nosotros y los "otros" que son diferentes y sucios.

Si bien el empleo de trabajadora doméstica ayuda a la movilidad social de la primera generación de inmigrantes negras, la asociación del cuerpo de la negra con esta ocupación tal vez se convierta en una barrera para las mujeres de la segunda generación que han accedido al estudio. En su investigación sobre mujeres negras en Quito, Paloma Fernández-Rasines anota: "He visto que también las mujeres con educación secundaria o formación profesional encuentran dificultades para insertarse en el empleo"²⁷. Silvia Maldonado narra que su primer intento de conseguir trabajo como secretaria fue infructuoso porque "de entrada me vieron mal porque para ellos, los empleadores, una negra no podía ser otra cosa que prostituta o doméstica"²⁸.

En Ecuador, al igual que en otros países de la región, es práctica común pedir una foto en la carpeta de aplicación de trabajo en la que, además, se pide buena presencia. Según una entrevistada: "Te piden buena presencia y la buena presencia es no ser negra". El concepto de "buena presencia", como lo señala Alejandro de la Fuente en su estudio sobre racismo en Cuba "Es una construcción racializada basada en la creencia de la fealdad de la negritud y que los negros —sin que importe el que hayan accedido a la educación formal— no tienen buenos modales, ni un buen 'nivel cultural' y educativo para las relaciones sociales"²⁹. La asociación del cuerpo de los negros y negras con los trabajos manuales humildes dificulta que se les acepte como profesionales. Un entrevistado que se desempeña como abogado narra que en su primer caso profesional tuvo que ir a un banco para hablar con el gerente. Cuando llegó, se presentó como el abogado "Fui muy entrenado, muy presentado para no tener dificultades. La señorita secretaria se me queda mirando y me dice 'no me tome el pelo, ¿dónde está el abogado?'. Señorita, soy el abogado, se sorprendió y le dice al gerente: 'un negro está afuera y dice que es el abogado'".

Esta vivencia ilustra cómo los prejuicios raciales de los blancos y mestizos no les permiten reconocer a los negros como sus iguales. Nuestro entrevistado, que es un profesional, es considerado "el negro". El desconocer la individualidad y los méritos de los negros y de los indígenas es una práctica bastante común. Un profesor narra que en el colegio y en la universidad donde trabaja le llaman "el negro". Se pregunta por qué "si tienes más de cien caracteres más para diferenciar", te llaman por tu color. Este mismo entrevistado analiza que

le llaman "el negro", porque personas de menos estatus social o de su misma condición tienen dificultad de aceptarlo como un igual. En palabras de otra entrevistada, hay un miedo a ver a los negros como iguales: "Que yo no estaba ahí para limpiar el piso, sino para ser compañero de ellos, compañero de trabajo y que podíamos compartir cosas". De esta manera al llamarlo "el negro" o "la negra" lo construyen y le hacen sentir como una persona inferior. Por otro lado, al llamarlo "el negro", se le construye como un negro especial, como una persona excepcional que no se parece a los otros negros y que, pese a su raza, ha logrado superarse, estudiar y ser un profesional. Al ver los logros individuales como algo especial y fuera de lo común, se mantienen las estructuras mentales racistas que asignan a todos los negros a ocupaciones humildes e inferiores.

3. EL CORPORATIVISMO

Debido a las prácticas de discriminación en la vida cotidiana y al racismo institucional que se manifiesta en las profundas desigualdades entre blancos, negros e indígenas, es importante analizar las estrategias que los grupos racializados como inferiores han utilizado para negociar su igualdad y un mejor trato en una sociedad discriminadora. Entre éstas destaca el corporativismo entendido como una serie de estructuras que organizan la relación entre la sociedad civil y el Estado. En el corporativismo, el Estado "crea grupos de interés, intenta regular su número y les da la apariencia de tener un casi monopolio representacional con prerrogativas especiales. A cambio de estas prerrogativas y monopolios, el Estado demanda el derecho de monitorear a los grupos representados"³⁰.

El Estado ecuatoriano ha sido el marco de referencia en las luchas por recursos y prebendas de diferentes grupos corporativamente constituidos. En los años treinta, el Estado reglamentó que los grupos empresariales tenían que pertenecer a las Cámaras de Agricultura, Comercio o Industria³¹. El Estado no sólo organizó a los grupos hegemónicos de poder. Éstos vieron en el Estado un botín y un garante de sus prerrogativas y privilegios. Éste fue también el mecanismo por el que el Estado incorporó a los diferentes sectores populares que negociaron recursos y prebendas como trabajadores públicos, obreros sindicalizados, etc. A partir del último retorno a la democracia en el Gobierno de Roldós-Hurtado (1979-1984), el pacto corporativista se amplió a los grupos previamente excluidos de él como las mujeres, los pobladores urbanos, los campesinos y los indígenas³².

El legado de esta tradición corporativista es que si un ciudadano común no pertenece a un grupo organizado, que es o busca ser reconocido por el Estado, es invisible, está solo y aislado. Para que un conjunto de personas que comparten un problema o una condición social sean reconocidas como interlocutores por el Estado tienen que conformarse como grupo y exigir al Estado que les reconozca. Es por esto que las prácticas corporativas del Estado, por un lado, promueven la organización social. El Estado da incentivos para que diferentes grupos se organicen y puedan acceder a recursos y prebendas estatales. "El Estado certifica formalmente a los sindicatos obreros, organizaciones profesionales, empresas y partidos políticos, confirmando su prioridad sobre rivales dentro de estas esferas. De manera más informal, los Estados ofrecen el reconocimiento selectivo a líderes de organizaciones étnicas, portavoces de diferentes fracciones del capital, representantes de las organizaciones de mujeres, y otros bloques, en cada caso excluyendo categóricamente a otros de estas cuotas de poder"³³. El Estado reconoce a los representantes y portavoces de los diferentes grupos organizados con quienes negocia la transferencia de recursos y, además, como lo anota Jorge León, también promueve la movilidad social de los líderes de estos grupos al incorporarlos a las estructuras estatales como empleados y consultores³⁴.

Al dar incentivos para que las demandas sociales se canalicen a través de negociaciones con grupos particulares, el Estado intenta regular y normalizar la protesta social. Algunas formas de protesta son vistas como más aceptables y son premiadas con respuestas estatales favorables, mientras que otras no sólo no tienen posibilidades realistas de éxito, sino que también pueden ser reprimidas. Al incorporarse los líderes de las diferentes organizaciones sociales al Estado, también se regula la protesta, pues los intereses de muchos líderes, a veces, obedecen más a sus necesidades de movilidad social que a las demandas de las bases. Es así como en muchos casos al acceder a puestos estatales, los líderes son cooptados por el aparato estatal. En palabras de Miguel Lluco, dirigente indígena del partido político Pachakutik, esto ha resultado en "el debilitamiento del liderazgo, porque muchos de los dirigentes que hemos tenido se fueron a cubrir esos espacios políticos que no responden ya a la autonomía de los indígenas, sino a los gobiernos"³⁵. De esta manera, se ha creado una situación paradójica en la que los líderes del movimiento indígena son los representantes del Estado ante sus comunidades y de sus comunidades ante el Estado.

El Estado se vuelve el referente esencial de la protesta social y es visto como el árbitro de los conflictos y como la fuente de recursos para grupos específicos. La capacidad del Estado de negociar las demandas de los diferentes

grupos depende de sus recursos fiscales. En condiciones de crisis económica, se dificulta al Estado regular la protesta, pues tiene pocos recursos para distribuir. Es interesante que, pese a la crisis fiscal del Estado ecuatoriano que empieza en los años ochenta, los nuevos grupos corporativos como son las mujeres, los indígenas y los afroecuatorianos negocian los recursos que dan los organismos internacionales al Estado. El Banco Mundial comprometió cuarenta millones de dólares para proyectos de desarrollo de los indígenas y de los afroecuatorianos por cuatro años³⁶. Algunos Estados europeos han incluido políticas específicas para los grupos indígenas en sus programas de cooperación para el desarrollo y diferentes ONG europeas y norteamericanas dan fondos para la "cuestión étnica".

A través de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador), el movimiento indígena se ha constituido en un nuevo grupo corporativo que se ha incorporado al Estado. Los indígenas han articulado demandas étnicas como son la alfabetización en Kichwa y Shuar durante el Gobierno de Osvaldo Hurtado (1981-1984), la educación bilingüe que fue organizada a través de la CONAIE durante el Gobierno de Rodrigo Borja (1988-1992), y los cambios constitucionales que reconocen el carácter pluricultural y plurinacional de Ecuador en la nueva constitución de 1998, con propuestas que canalizan recursos internacionales y del Estado para el desarrollo a través de las organizaciones indígenas.

Los afroecuatorianos son un nuevo grupo que busca incorporarse al Estado. En palabras de una líder del movimiento de mujeres negras de Quito: "Nosotros somos negros, somos un grupo especial y nosotros debemos tener nuestros representantes con quienes negociamos con el Estado como lo tienen los trabajadores públicos, los indios, los taxistas". El interés de los líderes del movimiento negro por ser reconocido, como grupo corporativo, coincide con el interés del Estado y del Banco Mundial por consolidar un movimiento unitario negro con quien se pueda negociar, pues no les conviene que existan varios líderes que dicen representar a los afroecuatorianos.

A diferencia de las opiniones de algunos científicos sociales de que el movimiento negro es producto de la movilización autónoma de las bases³⁷, es importante reconocer el rol del Estado en promover organizaciones y de los sacerdotes y monjas combonianos en organizarlos e influenciarlos en la revaloración de su identidad³⁸. El Estado no sólo ayudó a los afroecuatorianos a consolidar un movimiento unitario que aglutine a la sierra y a la costa, sino que también negoció con los líderes negros para crear organismos estatales que les canalicen recursos. Tras el fallido intento del Gobierno de Abdalá Bucaram (agosto de 1996-febrero de 1997) de crear el Ministerio Étnico, en el Gobierno

de Fabián Alarcón (febrero de 1997-agosto de 1998) se crea el Consejo para el Desarrollo de los Pueblos Indios y Negros (CONPLADEIN). Este organismo que incluía a indígenas y negros se fragmentó por las rivalidades entre estos grupos de cómo administrar los recursos del Programa de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), financiado por el Banco Mundial. Los indígenas formaron el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) y los negros la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE), para canalizar los recursos del PRODEPINE³⁹.

Es interesante que la propuesta que más publicidad ha tenido es la creación de comarcas y palenques negros, sobre todo, la propuesta de crear "La Gran Comarca del Norte" en los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo de la provincia de Esmeraldas⁴⁰. La Gran Comarca que incluiría a negros y a indígenas del norte de Esmeraldas les brindaría un "territorio propio" para "afianzar nuestra identidad étnica y cultural y mantenernos... como pueblo culturalmente diferenciado", tener "poder político-administrativo y representación en el Estado", "administrar, manejar y usar de manera sostenible nuestros recursos naturales" y "tener participación directa en la elaboración, ejecución y administración de los proyectos de desarrollo"⁴¹.

Adam Halpern y France Twine interpretan esta propuesta como una forma creativa de resistencia al Estado nacional a través de la cual los afroecuatorianos utilizan el discurso y las prácticas de los indígenas de la Amazonía que fueron exitosas en el reconocimiento del Estado de sus "territorios ancestrales". De acuerdo a los líderes que promueven la creación de la Gran Comarca, los afroecuatorianos son "indígenas de la costa y del interior de Esmeraldas en la misma forma en que los huaoranis son indígenas del bosque tropical de la Amazonía"⁴². Esta propuesta ilustra que al igual que en otros países de la región como Colombia se están dando procesos de "relocalización de la 'negritud' en estructuras de alteridad que cada vez se parecen más a la 'indianidad'"⁴³. El que muchas organizaciones y movimientos negros presenten sus demandas al Estado como si fuesen indígenas se explica, según Peter Wade, por la forma en la que el Estado construyó las categorías negro e indígena y por los éxitos de las demandas de los movimientos indígenas a los Estados nacionales en las últimas dos décadas.

Como se anotó anteriormente, los Estados latinoamericanos desde la época colonial han visto y construido a los indígenas como personas con una cultura diferente que necesitaban un trato especial y que tenían obligaciones específicas ante el Estado. Es así que la categoría de indio fue una construcción administrativa colonial que reguló el pago del tributo indígena hasta el siglo XIX.

Según Peter Wade, desde los años veinte y treinta las políticas estatales indigenistas que rescataban el glorioso pasado de las civilizaciones prehispánicas en museos, en monumentos, en el arte y en la literatura se basaron en políticas estatales que suponían que los indios necesitaban un reconocimiento especial. Es importante destacar que aun en Ecuador, donde las políticas indigenistas no fueron muy desarrolladas hasta la década del cincuenta y sesenta, con la creación de la Misión Andina, los indigenistas como Luis Bossano, Leopoldo Chávez o Pío Jaramillo Alvarado, entre otros, ocuparon altos puestos administrativos en las décadas de los treinta y cuarenta. Los antropólogos y sociólogos también estudiaron a los indígenas como un grupo con una cultura específica que se manifiesta en prácticas tales como la reciprocidad y la comunidad supuestamente diferentes de las prácticas culturales del resto de la población.

Los descendientes de los esclavos africanos no tuvieron, con las excepciones de Cuba y Brasil, un reconocimiento especial o positivo por parte del Estado⁴⁴. Fueron vistos como ciudadanos normales o fueron invisibilizados en sus países. En todo caso, a diferencia de los indígenas, no fueron institucionalizados como "otros" que tenían necesidad de políticas estatales específicas. El legado de esta diferenciación entre indígenas y afroecuatorianos se ilustra también en que mientras que las organizaciones no gubernamentales asignan recursos a los indígenas, los afroecuatorianos son por lo general ignorados e invisibilizados⁴⁵.

Al ser contruidos por el Estado, los científicos sociales y las iglesias como una cultura diferente con necesidades propias y al existir toda una tradición de políticas estatales específicas para los indígenas fue más fácil que se creen organizaciones e identidades indígenas que negras. Pues como demuestra Anthony Marx en su trabajo comparativo sobre el papel del Estado en la creación y administración de categorías raciales en los Estados Unidos, Sudáfrica y Brasil, para que se creen identidades raciales y étnicas es fundamental que el Estado categorice e identifique a la población con políticas que diferencian a los distintos grupos étnicos⁴⁶. Las políticas estatales también facilitan el proceso organizativo de quienes fueron contruidos como grupos étnicos o raciales diferentes. Es por esto que mientras que fue más fácil la creación de movimientos para la liberación de los afroamericanos y de los negros sudafricanos, ha sido muy difícil organizar movimientos negros en Brasil. El resultado de esta tradición estatista de constituir a los indígenas como un grupo diferente es que sus demandas fueron atendidas por los Estados latinoamericanos. En los años noventa lograron en varios países reformas constitucionales que señalan el carácter pluricultural o plurinacional de las naciones, el que se les reconozca sus "territorios ancestrales" y el que se creen políticas específicas de educación

bilingüe, rescate de la medicina tradicional y se respete el derecho constitutivo en las comunidades indígenas, etc.

Debido al éxito de algunas demandas de los movimientos indígenas, algunos afrolatinoamericanos en Colombia y en Ecuador están siguiendo este patrón para negociar con el Estado⁴⁷. Frente al Estado y a los organismos internacionales se presentan como una cultura diferente que ocupa un territorio ancestral y demandan que el Estado reconozca su territorio, les dé recursos para rescatar y afianzar su cultura y formas de organización económica y para defender sus territorios de la penetración de empresas capitalistas que los desplazan. Es importante anotar que tanto las demandas indígenas como las de los afroecuatorianos se basan en la Convención número 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989. Este instrumento internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas estipula el derecho a la autoidentificación de diferentes grupos como indígenas, su derecho a decidir sus prioridades de desarrollo y a controlarlo, la urgencia de que sus territorios ancestrales sean respetados y que se reconozca a la medicina tradicional y su derecho a retener "sus costumbres e instituciones, incluyendo los métodos tradicionales para resolver conflictos y ofensas de los miembros de las comunidades, siempre y cuando no sean incompatibles con los derechos fundamentales estipulados por el derecho nacional e internacional"⁴⁸.

¿Cuáles son los significados de los proyectos de palenques y comarcas? Por un lado, las comarcas son parte de la resistencia de las comunidades rurales de esta zona al despojo de sus tierras por parte de empresas capitalistas camaroneeras, madereras y de agroexportación. Además, usan el discurso ecologista para ganar credibilidad en los organismos no gubernamentales ecologistas de los cuales se buscan recursos. Pero el proyecto de palenques asume que no hay conflictos en las relaciones entre indígenas y afroamericanos en el norte de Esmeraldas. Las etnografías de Norman Whitten sobre esta zona presentan una visión menos idílica, pues los indígenas ven con recelo el que grupos cada vez más numerosos de afroecuatorianos se asienten en sus territorios y no ven con buenos ojos las uniones entre hombres negros y mujeres indígenas⁴⁹. Este proyecto además propone crear palenques en los cantones de San Lorenzo y Eloy Alfaro de la provincia de Esmeraldas y ampliar este proyecto al Valle del Chota. Estas zonas tienen altos índices de pobreza y no queda claro si estos palenques podrían convertirse en reservas negras tipo reservaciones indígenas estadounidenses en los lugares más pobres y marginados de la sociedad. En todo caso, y pese a los problemas del proyecto de palenques y comarcas, esta propuesta ilustra el patrón corporatista con el que los grupos populares negocian con el Estado.

Las comarcas y palenques permitirán que algunas organizaciones negras manejen recursos estatales e internacionales para proyectos de desarrollo. La administración de estos proyectos de desarrollo, la elaboración de políticas etnoeducativas y el rescate de las tradiciones permitirán que algunos líderes e intelectuales negros accedan a puestos de trabajo estatal o casi estatales y manejen recursos económicos. Por ejemplo, el Consejo de Palenques demanda que el Estado "cree una cátedra de estudios afroecuatorianos". También se exige que "Los profesores de nuestros hijos tengan que ser personas de nuestras comunidades y palenques territoriales, o personas plenamente identificadas con nuestras propuestas sociales, políticas y territoriales". La movilidad social de algunos líderes estaría complementada con su reconocimiento como interlocutores con el Estado. El ser líder o representante del "pueblo negro" da una serie de privilegios económicos y de estatus social. Además, para que estos líderes representen a los negros deben activa y continuamente establecer diferencias entre los negros y los otros grupos. Por esto se rescatan y se crean tradiciones en todo tipo de manifestación cultural como son, entre otros, la música, la poesía, la medicina tradicional vista como "una alternativa válida para nuestras comunidades y que por eso tiene que ser reconocida, respetada y promovida por el Estado" y "las formas ancestrales para resolver conflictos internos"⁵⁰.

Sin la diferencia étnica y racial, estos líderes no tienen razón de existir. Como lo anota Charles Tilly: "Los líderes de los grupos étnicos muchas veces adquieren un interés en mantener las distinciones o diferencias entre las clases dominantes y sus seguidores; se vuelven partidarios de la educación bilingüe, de instituciones culturales diferentes y de la protección legal de categorías" étnicas⁵¹. Es por esto que estos líderes buscan preservar e incrementar las distinciones categóricas entre afroecuatorianos y los otros grupos étnicos. El que a corto y mediano plazo esta búsqueda de la diferencia ayude o no contribuya a reducir la desigualdad social entre negros y no negros es una pregunta abierta que dependerá de si los palenques se vuelven reservaciones desde las cuales los sectores marginados de la sociedad administran la pobreza de sus regiones excluidas, o si hay un verdadero interés del Estado de dar recursos para desarrollar estas áreas. Lo que sí queda claro es que algunos líderes serán premiados con la movilidad social y el estatus que da ser reconocido por el Estado, los medios masivos de comunicación social y por organismos internacionales como portavoces de todos los negros.

Es interesante que algunos líderes del movimiento afroecuatoriano, tal vez debido a la búsqueda de espacios territoriales desde donde negociar con el Estado una estrategia que dio buenos resultados a las organizaciones indígenas

de la Amazonía, acepten las visiones dominantes de que la verdadera negritud se expresa en las áreas rurales. En mi trabajo sobre los negros de Quito recogí entrevistas en las que muchos líderes del movimiento negro de Quito manifestaron que la identidad negra está amenazada en la ciudad. Por ejemplo, una líder del movimiento de mujeres negras de Quito nacida en la capital manifestó: "Cuando voy al Chota, me siento de verdad negra". Otra dijo: "Cuando yo quiero decir o sentirme negra, en la ciudad no puedo... Porque aquí no hay referentes". José Chalá, funcionario del PRODEPINE y promotor de los proyectos de palenques y comarcas, en una conferencia sostuvo que la "identidad (negra) está muy amenazada en el sector urbano". Estos ejemplos, al igual que las propuestas de las comarcas y palenques, ilustran cómo al considerarse que la negritud es rural, se marginan y silencian las experiencias de la mayoría de afroecuatorianos que viven en las ciudades. Si la verdadera negritud está en el campo, los negros de la ciudad, como indicaron varios activistas negros de Quito, no existen, y si están en la ciudad, son seres desplazados y fuera de lugar que de acuerdo a los estereotipos dominantes o son criminales o inmigrantes que trabajan de domésticos o en el sector informal.

Lejos de cuestionar al Estado y su proyecto de nación, estas visiones del negro como campesino no sólo refuerzan los estereotipos dominantes, sino que también contribuyen a que los negros no sean vistos en su realidad actual y en su futuro, esto es como habitantes negros de ciudades donde habita el 69 por ciento de los afrodescendientes y en las que se les discrimina y se les relega a las ocupaciones más humildes. Además, es interesante que estas propuestas de volver al campo se basen en visiones urbanas de lo rural que lo idealizan como áreas donde supuestamente existe la cultura negra ancestral. Ésta es vista como una serie de prácticas y creencias ancestrales específicas de los afroecuatorianos que existe sin conflictos internos y que desconoce los problemas de pobreza y las historias de explotación de estas regiones.

La búsqueda de los líderes del movimiento afro de la verdadera cultura negra que determinaría qué significa ser negra o negro tiene implicaciones autoritarias y peligrosas. ¿Quién tiene la autoridad para dictaminar qué significa ser negro o negra? ¿Quién será incluido o excluido de la verdadera negritud? Si como se anotó, para ser verdaderamente negro hay que pertenecer a las áreas ancestrales donde históricamente ha existido la negritud, ¿qué hacer con los negros que habitan en ciudades como Quito y Guayaquil? Por último, los estudios antropológicos de Norman Whitten demuestran que las relaciones de género no son igualitarias dentro de las comunidades negras del norte de Esmeraldas. ¿Es apropiado y liberador el que se busquen formas tradicionales

de resolver conflictos y formas de "poder y autoridad ancestrales" que relegan a las mujeres negras o a las indígenas a un rol secundario?

4. ESTADO DE DERECHO Y LAS LUCHAS POR LA IGUALDAD EN LA VIDA COTIDIANA

Se ha analizado el peso de las tradiciones corporativistas en la forma en la que los líderes de las organizaciones indígenas y afroecuatorianas negocian con el Estado. Esta sección estudia las estrategias de la gente común negra e indígena para acomodarse o resistir la dominación étnica y racial. El estudio de las estrategias con las que los grupos discriminados sobrellevan su situación que los marca como inferiores y los margina de recursos que son dados a los miembros de los grupos dominantes es una puerta de entrada privilegiada para estudiar qué significado tiene la ciudadanía en la vida cotidiana de quienes son objetos de la discriminación racial. Los miembros de los grupos racializados como inferiores han desarrollado una serie de estrategias para resistir o acomodarse a la discriminación racial en el día a día. Éstas se basan en un repertorio de prácticas y discursos que utilizan para negociar su dignidad, acceso a recursos económicos, culturales y políticos básicos, o en casos extremos su integridad física. Los actores sociales, por lo general, recurren a estas estrategias casi espontáneamente, pues las aprenden al observar las respuestas de familiares y amigos al racismo, o de sus éxitos o de sus errores en el pasado.

Analizando el último proceso de democratización en América Latina, Guillérmo O'Donnell señala que se han dado procesos "truncados de ciudadanía o ciudadanías de baja intensidad" que si bien respetan y garantizan el derecho al voto, no respetan los derechos civiles de los ciudadanos⁵². Así que, de acuerdo a O'Donnell, en la mayoría de los países de la región no se vive dentro de un Estado de derecho. Debido a que no hay igualdad ante la ley, el sistema legal no da estabilidad y regularidad a las relaciones de los ciudadanos con el Estado y a las interacciones entre ellos. Esto significa que mientras que los poderosos están más allá de la ley porque cuando les conviene pueden escapar de ésta a través de la corrupción o de sus contactos con los magistrados que no tienen que rendir cuentas a nadie sobre su actuación, los pobres y los miembros de los grupos racializados como inferiores sienten la ley como un sistema que les oprime y les margina. En muchas ocasiones, las leyes han sido redactadas de tal manera que seguirlas y obedecerlas es imposible, por lo que no asombra el que la mayoría de personas se sienta orgullosa de burlar o escapar

de la ley. Debido al carácter drástico de las leyes, gran parte de la población está al margen de las mismas y son vulnerables a la represión policial cuando, por ejemplo, los vendedores ambulantes ocupan el espacio urbano sin permisos de venta, o cuando los pobres ocupan o invaden terrenos para construir viviendas. Además, la ley no garantiza que las agencias estatales traten a todos los ciudadanos como iguales. Para que los pobres y los miembros racializados como inferiores sean atendidos en las oficinas burocráticas o para que tengan acceso a sus derechos a la educación pública o a la salud, tienen que suplicar favores o ir con recomendaciones de notables para que los oficiales del Estado cumplan con sus deberes y atiendan y solucionen sus pedidos.

Ya que los derechos constitucionales de ciudadanía no protegen a la gente común de la arbitrariedad de los agentes represivos del Estado y de los ciudadanos poderosos, los pobres y los excluidos dependen de patronos poderosos o de políticos para que les protejan de la arbitrariedad policial o de los ricos. La debilidad de las prácticas ciudadanas contrasta con la fuerza del paternalismo como mecanismo para acceder a recursos estatales, a posibilidades de empleo y a la movilidad social. En condiciones de fuerte desigualdad en sociedades en que los derechos ciudadanos están escritos en la ley pero no funcionan en el cotidiano, para los pobres y las personas de grupos étnicos racializados como inferiores los contactos personales con miembros de las clases dominantes dan protección de la arbitrariedad policial y acceso a recursos a los que de acuerdo a la ley se tiene derecho, pero no acceso. Así, los indígenas y los afroecuatorianos, al igual que otros pobres y desamparados, usan sus contactos con "notables" para acceder a derechos fundamentales como son: un cupo en la escuela o en el colegio, una cama en el hospital, o para acceder a empleos. De esta manera, los individuos del grupo dominante todavía pueden ejercer una gran influencia en definir las características morales y éticas de sus subordinados que para acceder a los favores de los notables tienen al menos que pretender encajar dentro de sus visiones de quien es un buen subordinado.

En mi estudio sobre el racismo en contra de los indígenas de clase media en la sierra ecuatoriana analizo cómo el paternalismo es usado por los indígenas, por ejemplo, para negociar un mejor trato en las escuelas o para acceder a préstamos en los bancos. En mi trabajo sobre los negros de Quito también encuentro ejemplos de cómo las relaciones con miembros individuales del grupo dominante permiten acceder a empleos, da protección de la violencia policial y es la manera en la que los afroecuatorianos de clase media acceden a la vivienda en barrios de clase media.

Al individualizar las relaciones de dominación, el paternalismo dificulta que se entienda y conceptualice la dominación racial y de clase en términos estructurales. Ya que la mayoría de negros e indígenas tiene relaciones personalizadas de dominación con miembros individuales del grupo dominante, sus experiencias varían de acuerdo a las características de sus empleadores. Las relaciones entre empleados negros y patronos blancos se construyen dentro de un código moral en el que los miembros del grupo dominante caracterizan los atributos positivos y negativos de los subordinados. Si éstos no cumplen con el papel asignado por sus empleadores, se arriesgan a perder el empleo y al ostracismo social porque no les escribirán una carta de recomendación para conseguir otros empleos. Pero los empleadores también tienen que cumplir con una serie de códigos éticos que de alguna manera protegen al empleado siempre y cuando no alteren su condición subordinada. Esta distinción entre "buenos patronos" y "patronos abusivos" dificulta ver la dominación de clase y étnica como un fenómeno estructural que se basa en relaciones sociales de poder que funcionan independientemente de las características individuales del empleador.

Además, al vivirse en relaciones individualizadas de dominación por lo general, se entiende el racismo como una serie de prejuicios basados en generalizaciones falsas que residen en las mentes de algunas personas ignorantes. La reducción del racismo a las palabras y actos hostiles de individuos ignorantes, etnocéntricos y parroquiales ofrece una solución optimista y simplista al racismo. Éste terminará con la educación de los discriminadores y el contacto entre blancos y negros en condiciones de igualdad social. Pero, como lo señalan varios críticos de este paradigma sobre la discriminación racial que fue dominante en las ciencias sociales norteamericanas, éste deja de lado las relaciones de poder. Los blancos discriminan, no debido a su ignorancia, sino "para proteger su posición social de las posibles incursiones de los subordinados"⁵³. Esta interpretación del racismo, además, presenta a los indígenas y a los negros como "víctimas pasivas" de los prejuicios de los blancos. La transformación vendrá cuando los blancos, que continúan siendo vistos como los agentes importantes del cambio social, cambien sus actitudes y concepciones acerca de los indios y de los negros.

Ya que se ve al racismo como un problema de prejuicios individuales, no asombra el que se confunda orgullo racial con racismo. Muchos entrevistados de mi investigación sobre la vida cotidiana de los negros en Quito sostienen opiniones tales como: "Soy racista porque soy pro-negro" o ser racista es "amar a tu raza y, de pronto, el primer proceso del pueblo negro es tratar de ser racista". Estas visiones, que parten de la premisa de que todos somos o podemos ser

racistas, naturalizan al racismo. Si todos somos racistas, no es tan grave que los blancos y los mestizos tengan actitudes y prácticas discriminatorias en contra de los negros y de los indígenas, pues éstos también son o pueden ser racistas. Así, se ve al racismo como un fenómeno inherente a la naturaleza humana y no como un mecanismo que racionaliza y naturaliza las relaciones de poder.

Si bien el paternalismo es la estrategia más común con la que los indígenas y los afroecuatorianos negocian su integridad y acceso a derechos, hay ocasiones en que articulan un discurso y prácticas basadas en la ciudadanía para resistir el racismo. Muchos entrevistados indígenas y afroecuatorianos usaron el discurso de la igualdad y de los derechos ciudadanos en sus discusiones y propuestas de qué hacer para acabar con el racismo. Por ejemplo, un profesor afroecuatoriano manifestó: "Estoy buscando aceptación, que seamos tratados con los mismos derechos y deberes que todo el mundo, eso es lo único que estamos pidiendo y yo estoy pidiendo eso, no con gritos, ni con llantos, sino con un trabajo, con mi sacrificio, con mi esfuerzo".

En las movilizaciones de organizaciones negras en contra de la violencia y de la impunidad policial también se articuló un lenguaje de los derechos ciudadanos. Por ejemplo, según un diario de Guayaquil, "La lucha de las asociaciones de negros está centrada en conseguir una ley antidiscriminatoria efectiva que, por ejemplo, 'les proteja de quienes usan su uniforme para humillar o maltratar a gentes diferentes'"⁵⁴. Algunos líderes del movimiento afroecuatoriano ven sus acciones cotidianas como espacios para conquistar y desarrollar prácticas ciudadanas. Por ejemplo, en una intervención en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, Alexandra Ocles, del movimiento de mujeres negras de Quito, manifestó que la estrategia de lucha de los negros de Quito debe ser la de "liberar territorios", "donde nosotras estamos, no permitimos la discriminación". Esta estrategia es vista por muchos como la de educar al discriminador. Una entrevistada narra que educa a sus compañeros de trabajo para que no usen términos racistas, pues "cuando hablas mal o discriminas a cualquier negro, me estás ofendiendo a mí porque yo pertenezco a ese grupo, soy tan negra como la persona de la cual estás hablando".

La lucha colectiva en contra de la violencia policial es una estrategia que privilegia los derechos humanos y la igualdad de los afroecuatorianos. Es por esto que "los plantones frente a las instituciones públicas" y los recursos de habeas corpus para sacar de la cárcel a personas detenidas injustamente son mecanismos que usa la Federación de Organizaciones Negras de Pichincha para demandar derechos, visualizar el problema de los negros con la policía y buscar aliados con grupos que luchan por los derechos humanos.

5. CONCLUSIONES: ¿SE HA LLEGADO A LOS LÍMITES DE LA INCORPORACIÓN CORPORATIVISTA?

Aunque durante los últimos años se ha incrementado el número de organizaciones de afrodescendientes, todavía no se aglutinan todas éstas en una organización nacional. Además, muchas de estas organizaciones representan a un individuo y a sus amigos y familiares que buscan espacios de negociación con el Estado más que a una organización con bases estructuradas. Los discursos basados en la valoración de la identidad negra o afro, además, son resistidos por muchas personas comunes y corrientes que si bien saben que son afrodescendientes, no encuentran en los discursos étnicos respuestas a sus necesidades⁵⁵. Por todas estas razones las organizaciones negras siguen siendo débiles, fragmentadas y con poca capacidad para organizar acciones colectivas de envergadura. Sin embargo, algunos líderes han accedido a puestos de trabajo en el Estado como representantes del "pueblo negro". La lucha por puestos de trabajo en el Estado y por el acceso a los recursos que éste asigna a los afrodescendientes ha incrementado las rivalidades y la fragmentación de las organizaciones.

A diferencia del ciclo de protestas exitosas del movimiento indígena liderado por la CONAIE que va desde el levantamiento indígena de 1990 hasta el 2001, la CONAIE estuvo paralizada durante el corto Gobierno de Gutiérrez (enero de 2003-abril de 2005). Los levantamientos y protestas convocados por la CONAIE en contra del Gobierno de Lucio Gutiérrez en febrero del 2004 y cuatro meses después fueron un fracaso, pues no se dieron grandes movilizaciones y algunas organizaciones de la Amazonía salieron a apoyar al Gobierno. La CONAIE también estuvo ausente en las protestas que terminaron con el Gobierno de Gutiérrez y los indígenas evangélicos de la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE) estuvieron al frente de las movilizaciones a favor de su Gobierno.

Una primera razón que explica la relativa debilidad, paralización y fragmentación del movimiento indígena es la relación corporativista de las organizaciones indígenas con el Estado ecuatoriano. Esta incorporación corporativista de los líderes indígenas al Estado ha tenido efectos ambiguos. Por un lado, ha permitido que se afiance o se cree una pequeña clase media de intelectuales indígenas. Al ser funcionarios estatales reconocidos como técnicos o como intelectuales, se han empezado a romper las visiones racistas que asumen que un indígena es un campesino pobre y no un intelectual o un funcionario estatal. Pero esta incorporación de los líderes e intelectuales indígenas al Estado les ha

asignado una posición dual y extraña. Son a la vez representantes del Estado ante las comunidades indígenas y representantes de las comunidades indígenas ante el Estado. Esta posición ambigua y compleja puede resultar en la cooptación de líderes e intelectuales indígenas.

La incorporación de los líderes e intelectuales también se basa en una premisa bastante complicada. Se asume que una organización representa a toda la población indígena y éste no es necesariamente el caso. Por ejemplo, los indígenas evangélicos se sintieron excluidos de la CONAIE y decidieron romper con las visiones apolíticas de los misioneros americanos y crear organizaciones aglutinadas en la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE) para poder tener una presencia en el Estado y para que el Estado les dé recursos⁵⁶. Cuando una organización copa las dependencias estatales y cuando las otras organizaciones creen y se sienten marginadas, se incrementan las rivalidades entre las diferentes organizaciones indígenas. Estas rivalidades pueden ser utilizadas por los gobiernos de turno para dividir y fragmentar al movimiento indígena como lo hizo el Gobierno de Gutiérrez. Pero también puede ser la oportunidad para que una organización más pequeña como la FEINE busque controlar los recursos de los que se sentía excluida.

Un segundo factor que explica la crisis de la CONAIE en los últimos años son las políticas de etnodesarrollo del Banco Mundial y del PRODEPINE. Víctor Bretón ha demostrado cómo las políticas desarrollistas tipo ONG del Banco Mundial han fomentado que las organizaciones de segundo grado se dediquen a los proyectos de desarrollo. Estas políticas fragmentan las demandas indígenas en un sinnúmero de pequeños proyectos. Además, han fomentado la creación de cuadros técnicos de expertos en gestar recursos de desarrollo que han reemplazado a cuadros de antiguos militantes cuyas demandas se enfocaban en aspectos más estructurales como la lucha por la tierra y otras reformas de largo alcance. Las políticas de desarrollo tanto de las ONG como del PRODEPINE además, según Bretón, no han terminado con la pobreza, pues las zonas de mayor intervención de las ONG son las más pobres. Estas políticas también han profundizado las diferencias de clase dentro de las comunidades indígenas. Los indígenas más prósperos, que en muchos casos fueron los que tuvieron un mejor acceso a la tierra después de la reforma agraria, son los que más se han beneficiado de los proyectos de desarrollo que siguen excluyendo a los más pobres⁵⁷.

La tercera causa de la paralización de la CONAIE es política y tiene que ver con algunas visiones de los líderes del movimiento acerca de la democracia. Al igual que muchos ecuatorianos no indígenas, los líderes de la CONAIE consideran que la verdadera democracia se manifiesta de dos maneras. La primera es por

los números de personas que salen a las calles a manifestarse a favor o en contra de una propuesta o de un político. La democracia, argumentan, está en el pueblo que expresa su voluntad sin la mediación de representantes o de canales institucionales. Es por esto que, por ejemplo, para muchos líderes de la CONAIE, la verdadera democracia se expresó en los números de personas que ocuparon el Congreso durante la rebelión en contra del presidente Mahuad en el año 2000. Si la verdadera democracia estuvo en la gente que se movilizó en contra del Gobierno, no importó tanto el que se respeten los mecanismos institucionales de la democracia liberal. Así, el 21 de enero del 2000 fue visto como una rebelión y no como un golpe de Estado, pese a que algunos líderes de la CONAIE se aliaron con oficiales del Ejército y a que las Fuerzas Armadas retirasen su apoyo al presidente que fuese electo en las urnas. Esta falta de fe en las instituciones y procedimientos de la democracia liberal se basa en las tesis de la vieja izquierda que desprecia a la democracia formal y la contrapone con la democracia real. Así que lo democrático para los izquierdistas ortodoxos se basa más en los resultados de la democracia como pueden ser las políticas públicas incluyentes y distributivas, y no tanto en respetar los procedimientos para elegir y deponer mandatarios.

Esta crítica a las interpretaciones liberales también contrapone la democracia formal a la democracia directa. Se asume que la verdadera democracia es la que se da en las comunidades indígenas que se basan en el consenso. El problema es que esta idealización de la democracia de las comunidades olvida las relaciones de poder dentro de las mismas. Para empezar, no todas las voces tienen el mismo peso. Las mujeres son ignoradas y las personas que no manejan los discursos técnicos y cultos también tienen dificultades para que su voz sea escuchada. Los hombres que han tenido acceso a la educación y que manejan el discurso político y técnico aceptado como dominante son quienes dominan los debates. Además, en comunidades pequeñas no existen espacios donde se pueda disentir. Quienes no están de acuerdo con la supuesta decisión consensuada, si no obedecen el mandato, se arriesgan al aislamiento social o tienen que pagar multas por no participar, por ejemplo, en la movilización acordada.

La poca fe de algunos líderes indígenas en la democracia también parte de una lectura incorrecta de los avances del movimiento indígena que se ha dado a partir de los últimos años de democracia. Se olvida que la relativa apertura del régimen democrático es lo que les ha permitido avanzar, pues sin libertades básicas hay grandes riesgos de represión y dificultades para que se consoliden las organizaciones. El movimiento indígena ha ido de la mano de la democratización de la sociedad ecuatoriana. Por un lado, las libertades básicas y la represión

relativamente baja han posibilitado que se den grandes movilizaciones. Comparando con los otros países andinos, el nivel de represión ha sido bajo y las elites debido a su fragmentación han incorporado los liderazgos indígenas. La sociedad ecuatoriana fue democratizada por el movimiento indígena y, en menor medida, por las organizaciones de afrodescendientes. Se han cuestionado viejos estereotipos racistas y la esfera pública es diferente y más multiétnica que hace unos pocos años atrás. Ahora los líderes y los intelectuales indígenas y negros tienen voz propia y sus propuestas son debatidas por los blancos y los mestizos. Esto no significa, como se ha demostrado en este capítulo, que el racismo haya acabado o que se haya terminado con la pobreza de la gran mayoría de afrodescendientes e indígenas. Éstas son tareas pendientes en las que únicamente se podrá avanzar cuando se dejen de lado las prácticas corporativistas y se luche de manera creativa por una profundización de la democracia a través de las luchas universalistas por la ciudadanía.

NOTAS

9

1. Véase H. Winant: *The World is a Ghetto. Race and Democracy since World War II*, Basic Books, Nueva York, 2001.
2. Véase J. Feagin y M. Sikes: *Living with Racism*, Beacon Press, Boston, 1994; R. Merton: "Discrimination and the American Creed", en R. Merton (ed.): *Sociological Ambivalence and Other Essays*, The Free Press, Nueva York, 1976, pp. 189-216 y T. Parsons: "Full Citizenship for the Negro American? A Sociological Problem" en T. Parsons y K. Clark (eds.): *The Negro American*, The Riverside Press, Cambridge, 1966, pp. 709-754.
3. Véase C. de la Torre: *El Racismo en Ecuador: Experiencias de los Indios de Clase Media*, CAAP, Quito, 1996 y *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*, CAAP, Quito, 2002.
4. L. Zamosc: "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands", *Latin American Research Review*, 29, 3, 1994, p. 43.
5. A. Guerrero: "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura", en A. Guerrero (ed.): *Etnicidades*, FLACSO, Quito, 2000, pp. 9-61.
6. Véase J. Rahier: "Blackness, the 'Racial' Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-96", *American Anthropologist*, 100, 2, 1998, pp. 421-430.
7. A. Guerrero: "El proceso de identificación....", p. 17.
8. M. Prieto: *Liberalismo y temor: imaginando a los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*, FLACSO y Abya Yala, Quito, 2004.
9. Véase L. Zamosc: "Agrarian Protest and the Indian Movement..." y V. Bretón: *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes Ecuatorianos*, FLACSO y Universitat de Lleida, Quito y Lleida, 2001.
10. Secretaría Técnica del Frente Social: *Los afroecuatorianos en cifras*, Secretaría Técnica del Frente Social, Quito, 2004, p. 43.
11. *Ibidem*, p. 69.
12. B. Hooks: *Black Looks. Race and Representation*, South End Press, Boston, 1992, p. 174.
13. J. Kovel: *White Racism. A Psychohistory*, Columbia University Press, Nueva York, 1984.
14. Véase P. Fontaine: "Research in the Political Economy of Afro-Latin America", *Latin American Research Review*, 15, 1, 1980, pp. 111-141; T. Skidmore: "Bi-racial U.S.A. vs. Multi-racial Brazil:

- Is the Contrast Still Valid?", *Journal of Latin American Studies*, 25, 2, 1993, pp. 373-386 y H. Winant: *Racial Conditions*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.
15. P. Chevigny: "Defining the Role of the Police in Latin America", en J. Méndez, C. O'Donnell y P. Pinheiro (eds.): *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1999, pp. 49-71.
 16. P. Fry: "Color and the Rule of Law in Brazil", *ibidem*, p. 189.
 17. *Hoy*, Quito, 9 de septiembre de 1995.
 18. P. Chevigny: "Defining the Role of the Police in Latin America...", p. 51.
 19. J. Rabier: "Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991", en E. Cervone y F. Rivera (eds.): *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades*, FLACSO, Quito, 1999, p. 94.
 20. J. Rabier: "Blackness, the 'Racial' Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-96", *American Anthropologist*, 100, 2, 1998, p. 423.
 21. F. Twine: *Racism in a Racial Democracy. The Maintaining of White Supremacy in Brazil*. Rutgers University Press, New Brunswick, 1998.
 22. M. Jackman: *The Velvet Glove. Paternalism and Conflict in Gender, Class, and Race Relations*, University of California Press, Berkeley, 1994.
 23. P. Wade: *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993, pp. 186-194.
 24. *Ibidem*, p. 191.
 25. J. Scott: *Domination and the Arts of Resistance*. Yale University Press, New Haven, 1990, p. 7.
 26. R. Stutzman: *Black Highlanders: Racism and Ethnic Stratification in the Ecuadorian Sierra*, tesis doctoral inédita, university microfilms, Washington University, Ann Arbor, 1974, p. 102.
 27. P. Fernández-Rasines: *Afrodscendencia en el Ecuador. Raza y género desde los tiempos de la Colonia*, Abya Yala, Quito, 2001, p. 84.
 28. *El Comercio*, Quito, 2 de septiembre de 1996.
 29. A. de la Fuente: *A Nation for all. Race, Inequality, and Power in Twentieth Century Cuba*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2001, p. 320.
 30. A. Stepan: *The State and Society. Peru in Comparative Perspective*, Princeton University Press, Princeton, 1978, p. 46.
 31. C. Conaghan: *Restructuring Domination: Industrialists and the State in Ecuador*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1988, p. 85.
 32. Véase J. León: "Entre la propuesta y el corporativismo", *Iconos*, 2, 1997, pp. 29-40.
 33. C. Tilly: *Durable Inequalities*, University of California Press, Berkeley, 1998, p. 202.
 34. J. León: "Entre la propuesta y el corporativismo...", p. 36.
 35. Citado en J. Ponce: *Y la madrugada los sorprendió en el poder*, Planeta, Quito, 2000, p. 68.
 36. *Hoy*, Quito, 8 de febrero de 2001.
 37. Véase A. Halpern y F. Twine: "Antiracist Activism in Ecuador: Black-Indian Community Alliances", *Race & Class*, 42, 2, 2000, p. 20 y N. Whitten y D. Quiroga: "'To Rescue National Dignity': Blackness as a Quality of Nationalist Creativity in Ecuador", en N. Whitten y A. Torres (eds.): *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformations*, Indiana University Press, Bloomington, 1998, p. 20.
 38. Véase C. de la Torre: *Afroquiteros...*
 39. *El Universo*, Guayaquil, 28 de mayo de 2000.
 40. Consejo de Palenques: *Propuesta para la creación de una Comarca Territorial de Negros en la provincia de Esmeraldas, 1999 y Derechos colectivos de los pueblos afroecuatorianos*, 2000.
 41. Consejo de Palenques: *Propuesta para la creación...*, pp. 6-8.
 42. A. Halpern y F. Twine: "Antiracist Activism in Ecuador...", p. 27.
 43. P. Wade: *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, Londres, 1997, p. 37.
 44. *Ibidem*, p. 33.
 45. A. Halpern y F. Twine: "Antiracist Activism in Ecuador...", p. 27.
 46. A. Marx: *Making Race and Nation. A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

47. P. Wade: "The Cultural Politics of Blackness in Colombia", en N. Whitten y A. Torres (eds.): *Blackness in Latin America and the Caribbean...*, pp. 311-335.
48. J. Dandler: "Indigenous People's and the Rule of Law in Latin America: Do They Have a Chance?", en J. Méndez, G. O'Donnell y P. Pinheiro (eds.): *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged...*, p. 121.
49. N. Whitten: *Black Frontiersmen Afro-Hispanic Culture of Ecuador and Colombia*. Prospect Heights, Illinois, 1974. p. 51.
50. Consejo de Palenques: *Derechos Colectivos de los Pueblos Afroecuatorianos*. 2000.
51. C. Tilly: *Durable Inequalities...*, pp. 61-62.
52. G. O'Donnell: "Poliarchies and the (Un)Rule of law in Latin America: A Partial Conclusion", en J. Méndez, G. O'Donnell y P. Pinheiro (eds.): *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged...*, p. 320.
53. M. Jackman: *The Velvet Glove. Paternalism and Conflict in Gender, Class, and Race Relations*. University of California Press, Berkeley, 1994. p. 39.
54. *Extra*. Guayaquil. 13 de mayo de 1998.
55. P. Fernández-Rasines: *Afrodescendencia en el Ecuador. Raza y Género desde los tiempos de la Colonia*. Abya Yala, Quito, 2001.
56. S. Andrade: "El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador". *Iconos*. 22. 2005. pp. 49-60.
57. Véase V. Bretón: *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas...*

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADE, S.: "El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador". *Iconos*, 22. 2005, pp. 49-60.
- BRETÓN, V.: *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*, CAAP. Quito, 2005.
- *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, FLACSO y Universitat de Lleida, Quito y Lleida, 2001.
- CHEVIGNY, P.: "Defining the Role of the Police in Latin America", en MÉNDEZ, J.; O'DONNELL, G. y PINHEIRO, P. (eds.): *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1999. pp. 49-71.
- CONACHAN, C.: *Restructuring Domination: Industrialists and the State in Ecuador*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1988.
- CONSEJO DE PALENQUES: *Derechos colectivos de los pueblos afroecuatorianos*. 2000.
- *Propuesta para la creación de una Comarca Territorial de Negros en la provincia de Esmeraldas*. 1999.
- DANDLER, J.: "Indigenous People's and the Rule of Law in Latin America: Do They Have a Chance", en MÉNDEZ, J., O'DONNELL, G. y PINHEIRO, P. (eds.): *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1999. pp. 116-152.
- DE LA FUENTE, A.: *A Nation for all. Race, Inequality, and Power in Twentieth Century Cuba*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2001.

- DE LA TORRE, C.: *El racismo en Ecuador: experiencias de los indios de clase media*, CAAP, Quito, 1996.
- *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*, CAAP, Quito, 2002.
- FEACIN, J. y SIKES, M.: *Living with Racism*, Beacon Press, Boston, 1994.
- FERNÁNDEZ-RASINES, P.: *Afrodescendencia en el Ecuador. Raza y género desde los tiempos de la Colonia*, Abya Yala, Quito, 2001.
- FONTAINE, P.: "Research in the Political Economy of Afro-Latin America", *Latin American Research Review*, 15, 1, 1980, pp. 111-141.
- FRY, P.: "Color and the rule of law in Brazil", en MÉNDEZ, J., O'DONNELL, G. y PINHEIRO, P. (eds.): *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1999, pp. 186-211.
- GUERRERO, A.: "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura", en GUERRERO, A. (ed.): *Étnicidades*, FLACSO, Quito, 2000, pp. 9-61.
- HALPERN, A. y TWINE, F.: 2000 "Antiracist activism in Ecuador: Black-Indian community alliances", *Race & Class*, 42, 2, 2000, pp. 19-33.
- HOOKS, B.: *Black Looks. Race and Representation*, South End Press, Boston, 1992.
- JACKMAN, M.: *The Velvet Glove. Paternalism and Conflict in Gender, Class, and Race Relations*, University of California Press, Berkeley, 1994.
- KOVEL, J.: *White Racism. A Psychohistory*, Columbia University Press, Nueva York, 1984.
- LEÓN, J.: "Entre la propuesta y el corporatismo", *Iconos*, 2, 1997, pp. 29-40.
- MARX, A.: *Making Race and Nation. A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- MERTON, R.: "Discrimination and the American Creed", en MERTON, R. (ed.): *Sociological Ambivalence and Other Essays*, The Free Press, Nueva York, 1976, pp. 189-216.
- O'DONNELL, G.: "Poliarchies and the (Un)Rule of law in Latin America: a Partial Conclusion", en MÉNDEZ, J., O'DONNELL, G. y PINHEIRO, P. (eds.): *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1999, pp. 303-339.
- PARSONS, T.: "Full Citizenship for the Negro American? A Sociological Problem", en PARSONS, T. y CLARCK, K. (eds.): *The Negro American*, The Riverside Press, Cambridge, 1966, pp. 709-754.
- PONCE, J.: *Y la madrugada los sorprendió en el poder*, Planeta, Quito, 2000.
- PRIETO, M.: *Liberalismo y temor: imaginando a los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*, FLACSO y Abya Yala, Quito, 2004.
- RAHIER, J.: "Blackness, the 'Racial' Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-96", *American Anthropologist*, 100, 2, 1998, pp. 421-430.

- "Mami. ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991", en CERVONE, E. y RIVERA, F. (eds.): *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades*, FLACSO, Quito, 1999. pp. 73-111.
- SCOTT, J.: *Domination and the Arts of Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1990.
- SECRETARÍA TÉCNICA DEL FRENTE SOCIAL: *Los Afroecuatorianos en Cifras*, Secretaría Técnica del Frente Social, Quito, 2004.
- SKIDMORE, T.: "Bi-racial U.S.A. vs. Multi-racial Brazil: Is the Contrast Still Valid?", *Journal of Latin American Studies*, 25, 2, 1993, pp. 373-386.
- STEPAN, A.: *The State and Society. Peru in Comparative Perspective*, Princeton University Press, Princeton, 1978.
- STUTZMAN, R.: *Black Highlanders: Racism and Ethnic Stratification in the Ecuadorian Sierra*, tesis doctoral inédita, University Microfilms, Washington University, Ann Arbor, 1974.
- TILLY, C.: *Durable Inequalities*, University of California Press, Berkeley, 1998.
- TWINE, F.: *Racism in A Racial Democracy. The Maintaining of White Supremacy in Brazil*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1998.
- WADE, P.: *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
- *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, Londres, 1997.
- "The Cultural Politics of Blackness in Colombia", en WHITTEN, N. y TORRES, A. (eds.): *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformations*, Indiana University Press, Bloomington, 1998, pp. 311-335.
- WINANT, H.: *Racial Conditions*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.
- *The World is a Ghetto. Race and Democracy since World War II*, Basic Books, Nueva York, 2001.
- WHITTEN, N.: *Black Frontiersmen Afro-Hispanic Culture of Ecuador and Colombia*, Prospect Heights, Illinois, 1974.
- "Introduction", en WHITTEN, N. (ed.): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana, 1981, pp. 1-41.
- WHITTEN, N. y QUIROGA, D.: " 'To Rescue National Dignity' Blackness as a Quality of Nationalist Creativity in Ecuador", en WHITTEN, N. y TORRES, A. (eds.): *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformations*, Indiana University Press, Bloomington, 1998, pp. 75-99.
- ZAMOSC, L.: "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands", *Latin American Research Review*, 29, 3, 1994, pp. 37-69.