

Políticas estatales e identidades en el Ecuador: etnicidades de la Costa y “reindigenización”

DAVID MACIAS BARRES

UNIVERSITÉ DE LYON (UJML3) – CEL (EA 1663)

david-abraham.macias-barres@univ-lyon3.fr

Introducción

1. Tal como lo señala Rodríguez Cruz (2018), en Ecuador, dos sistemas educativos coexisten: el *Sistema de Educación Nacional* cuyo público meta es principalmente hispanohablante y el *Sistema de Educación Intercultural Bilingüe* diseñado para las necesidades culturales y lingüísticas de las comunidades indígenas. Esta bipolarización, pensamos, pone de relieve el discurso estatal¹ con respecto a la diversidad cultural y, contrariamente a lo esperado, parece no tener en cuenta los matices, tanto a nivel cultural como lingüístico, de los diferentes grupos humanos que habitan en Ecuador. Bajo la Constitución de 2008 y el *Plan Nacional del Buen Vivir* o PNBV (Senplades, 2017), las políticas estatales actuales apuntan, al menos en teoría, hacia la interculturalidad (art.1, art. 27 y art. 28 de la Constitución actual y objetivos 1, 2, 7 y 9 del PNBV 2017) y el bilingüismo español-lengua ancestral (art. 347, n°10 de la Constitución). Sin embargo, en la práctica, pareciera que estas dos dimensiones no cuajan, en particular en la Costa² ecuatoriana, considerada por el discurso estatal y el imaginario colectivo como mestiza (por consiguiente “no indígena”) e hispanohablante.
 2. En esta contribución nos centraremos en las etnicidades de la Costa y en particular en los autodenominados *cholos* o *comuneros* de esta región³.
- 1 En este artículo, trataremos el discurso estatal y nacional. Para nosotros, aunque ambos tienen puntos en común, no son exactamente lo mismo. El discurso estatal es el que se desprende de las políticas públicas y permite entender la visión del Estado con respecto a la organización a nivel social, político y administrativo. En cambio, el discurso nacional es el que ha integrado la nación y que refleja, más bien, el imaginario colectivo.
 - 2 A lo largo de este artículo, haremos alusión a las regiones del Ecuador utilizando una mayúscula inicial, i.e. la Costa, la Sierra, la Amazonía y Galápagos.
 - 3 Los términos *cholos* y *comuneros*, como lo explicaremos luego, son ambiguos. En nuestro caso, haremos alusión con ambos términos a los “pueblos nativos” de la franja

Procuraremos poner de relieve la tensión entre el discurso estatal –que tiende a minorizarlos⁴ e incluso invisibilizarlos– y el discurso “reindigenizante”⁵ –término que retomamos de Bauer (2010a)– que adoptan estos pueblos para ser reconocidos por el Estado-nación.

3. Utilizaremos los estudios realizados por Bauer, Smith y Álvarez Litben. Bauer (2010a, 2010b, 2012) hizo su estudio de campo en la comuna Macaboa –cerca de la parroquia Salango en la provincia de Manabí–, Smith (2015) en la comuna Agua Blanca –también en Manabí– y Álvarez Litben (2001, 2002a, 2002b, 2016, 2017) en las comunas aledañas a la ciudad Santa Elena –en la provincia homónima–. Hicimos la elección de tratar estos tres estudios de campo conjuntamente ya que comparten antecedentes similares: (1) a estos pueblos se los denomina –o se autodenominan– *cholos* y *comuneros*, (2) son considerados *mestizos* por el discurso estatal y por el imaginario colectivo, (3) se organizan en *comunidades* en la franja marítima del Ecuador, (4) basándose en esto exigen que se respeten sus derechos comunales con respecto al territorio que ocupan e (5), inspirándose en los movimientos indígenas, adoptan un discurso étnico “reindigenizante” para exigir que se respeten sus derechos, como *comuneros* y ciudadanos.
4. Para analizar la tensión existente entre el discurso estatal y el “reindigenizante” de estos pueblos, primero, de manera sucinta, abordaremos las distintas etnicidades que existen en la Costa, prestando particular atención al *pueblo cholo*. Luego, en una segunda parte, se hará alusión al término *comuneros* y el recurso de estos pueblos a la “reindigenización” no solo de su discurso sino también de su praxis⁶. Finalmente, se analizará cómo las políticas estatales tratan la cuestión de la identidad indígena y de la lengua en el Ecuador.

costera de las provincias de Manabí, Santa Elena y Guayas en Ecuador.

- 4 Utilizamos el verbo *minorizar* para recalcar que, independientemente de su número, el grupo dominante tiende a establecer y a mantener una relación asimétrica de superioridad sobre los grupos minorizados.
- 5 A nivel de la forma y del fondo. A nivel de la forma, se inspiran del discurso político indigenista e integran elementos, e.g. a nivel léxico como *nacionalidad*, *patrimonio ancestral*, *pueblo*, etc. A nivel del fondo, se autoproclaman indígenas y procuran hacer resaltar marcadores étnicos fácilmente asociables con los pueblos ancestrales/indígenas precolombinos.
- 6 Entendido para este artículo como el conjunto de prácticas cotidianas adoptadas por la comunidad.

1. Etnicidades de la Costa

5. En Ecuador, el imaginario colectivo y el discurso nacional (*Cf.* nota 1.) sitúan a los indígenas o en la Sierra o en la Amazonía. Y es que, a nivel discursivo, los pueblos ancestrales de la Costa parecen haber desaparecido bajo el proyecto estatal decimonónico del mestizaje⁷ (Bauer, 2010; Smith, 2015; Álvarez Litben, 2016). El artículo 56 de la Constitución de 2008 indica que: “Las comunidades, pueblos, y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible”. Como lo podemos constatar, para el discurso estatal, las etnicidades en la Costa ecuatoriana se reducen a los afroecuatorianos, los montuvios⁸ y las comunas. El pueblo cholo, al no constar en la Constitución, todavía negocia con el Estado su reconocimiento a nivel jurídico, como se puede apreciar en los artículos de *El Universo* – uno de los diarios más importantes del país– de mayo y junio de 2018 (Palma, 2018a, 2018b). Sin reconocimiento estatal, le resulta imposible al pueblo cholo obtener la promoción de su cultura y de su habla a través de las políticas públicas. Dicho reconocimiento tarda en efectuarse, ya que su identidad, tanto cultural como lingüística, no parece estar claramente definida.
6. A nivel lingüístico, por ejemplo, sus manifestaciones no son fácilmente identificables, como lo sería, tal vez, el uso de una lengua ancestral/indígena o incluso creaciones poético-musicales como los amorfinos que se asocian –casi exclusivamente– al pueblo montuvio (Macías Barrés, 2014). Además, el significante cholo, repertoriado desde 1846 en el *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española* (2018), puede tener varios significados, lo que viene a complicar aún más el panorama. En la actualidad, el *Diccionario de la lengua española* (ASALE & RAE, 2018b) propone dos significados: (1) “Mestizo de sangre europea e indígena.” y (2) “Dicho de un indio: Que adopta los usos occidentales.”. Ambas definiciones coinciden en la mezcla de lo indígena con lo europeo, ya sea a nivel étnico o a nivel cultu-
- 7 Para abordar, desde una perspectiva histórica, la puesta en marcha del proyecto de mestizaje en el Ecuador en el siglo XIX desde la creación de la república en 1830, ver Emmanuelle Sinardet “De l’éducation uniculturelle à l’éducation interculturelle bilingüe: Cadre historique de l’évolution du discours étatique (1830-1988)” (en prensa).
- 8 Contrariamente a lo que reza la Constitución de 2008, en este artículo hemos adoptado la escritura con “v”, incluida en la edición 23 del *Diccionario de la lengua española* para significar en Ecuador “campesino de la costa”. Si bien nosotros hemos preferido el uso con “v”, ciertas fuentes bibliográficas del presente artículo utilizan la grafía con “b”.

ral. Así, *stricto sensu*, el término haría alusión al mestizaje tanto racial (definición 1) como cultural (definición 2).

7. Por consiguiente, el término *cholo* resulta demasiado polisémico e incluso, como lo indican Roitman & Oviedo (2017), es utilizado generalmente de manera peyorativa. A manera de ejemplo, vemos en la televisión ecuatoriana actual, en especial en los programas cómicos, que el cholo se encuentra representado como alguien ingenuo o vulgar o inculto o con rasgos indígenas o con la piel más oscura que el ideal blanco del discurso nacional... o incluso todo esto a la vez. En personajes como *El Cholito* o *Escholita solitaria*, ambos del comediante David Reinoso («David Reinoso», 2018) e inspirados en personalidades de la televisión⁹, la representación no solo es estereotipada sino también, por lo general, denota burla. En *Mis adorables entenados* («Mis adorables entenados», 2018), una comedia de situación muy popular en Ecuador a finales de los años ochenta, el más blanco de los entenados y “con aires de adinerado”, Felipe, denigraba a sus hermanos con la frase “¡Qué cholo!”¹⁰. En el español andino¹¹, en Perú y también en Ecuador, incluso existe el verbo *cholear* que significa: “tratar a alguien despectivamente” (ASALE & RAE, 2018a).

8. Estos pueblos costeros se han apropiado el término *cholo* y exigen en Montecristi, sede de la Asamblea Nacional, constar en la carta magna del Ecuador (Palma, 2018a, 2018b). Para esto, se apoyan en marcadores étnicos que los caracterizan y un patrimonio ancestral anterior a la llegada de los españoles (Álvarez Litben, 2016, 2017; Bauer, 2010a, 2012; Smith, 2015). Bauer (2010) llama a este recurso “reindigenización”, mientras que Álvarez Litben (2016) lo denomina “etnogénesis”. Hemos preferido el primero ya que pone de realce la “reactivación” de un patrimonio ya existente, mientras que el segundo pareciera mostrar que dicho patrimonio aparece *ex nihilo*. Así, tanto a nivel discursivo como de la praxis¹², como lo afirma Smith (2015), la lucha social –la de ciudadanos que piden a su Estado que se respeten sus derechos– se ha convertido en una lucha étnica –la de un

9 *El Cholito* se inspiraría en el periodista José Delgado y *Escholita Solitaria* en la cantante de tecnocumbia Estrellita Solitaria (“David Reinoso”, 2018).

10 Felipe no solo era el más blanco de los hermanos sino también el que parecía haber adoptado el discurso y la praxis del grupo dominante, i.e. no solo era “blanco” fenotípicamente sino también culturalmente.

11 Repertoriado por el *Diccionario de la lengua española* (ASALE & RAE, 2018) como un peruanismo.

12 Para Bauer (2012: 103), se trata de la reconstitución de prácticas culturales que hacen referencia al pasado, en especial el precolombino.

grupo étnico minorizado cuyo patrimonio no logra ser salvaguardado por el Estado—.

9. Y es que el discurso “reindigenizante” aparece como una respuesta al discurso estatal para romper con “la matriz de colonialidad” en el que se basa este último. En efecto, para Walsh (2010a, 2010b, 2012a, 2012b), después de la Colonia se instaló la “colonialidad del poder”, término forjado por Quijano (2006) y que ella define como:

el patrón de poder que emerge en el contexto de la colonización de las Américas —ligado al capitalismo mundial y el control, dominación y subordinación de la población a través de la idea de raza—, que luego se naturaliza —en América latina pero también en el planeta— como modelo de poder moderno y permanente.

10. Así el discurso “reindigenizante” ofrece una alternativa “decolonial” — en cuanto trasgrede y desmonta la matriz colonial— y, como lo indica Walsh, prepara el camino para la interculturalidad que implica no solo coexistir en un mismo territorio sino también convivir.

11. Por ende, el discurso es importante porque puede establecer, de manera bastante fija, cómo se perciben las categorías etnoraciales en el país e, incluso, lo que se considera normativo, i.e. cómo “deben” ser o interpretarse las cosas. Para Smith (2015; 53), en el Ecuador, la geografía está “racializada” (*racialized geography*):

[La] indianidad ha sido borrada de manera efectiva del territorio salvo de aquellos lugares donde se espera que se encuentre, i.e. los espacios en la geografía racializada del Ecuador donde se espera que ciertos grupos humanos estén. (Es nuestra traducción.)

12. Esto implica que, en el discurso nacional, ciertos grupos étnicos corresponden a ciertas regiones del país (y no a otras). Así el pueblo cholo ha recurrido a la “reindigenización” no solo de su discurso sino también de sus costumbres, poniendo de realce su patrimonio ancestral/indígena.

2. Comuneros, cholos y reindigenización

13. Desde los años 90, Álvarez Litben (2001, 2002a, 2002b, 2016, 2017) ha estudiado estos pueblos que han decidido autodenominarse *cholos*. Ella, en el título de su obra *De huancavilcas a comuneros* (2001), prefirió utilizar el término *comuneros* en lugar de *cholos*, tal vez por la connotación

negativa de este último. Sin embargo, como ella misma lo subraya, la mayoría se siente orgullosa de esta denominación (Álvarez Litben, 2001; 276) y se diferencia así de los que llaman “blancos”. Para Álvarez Litben (2016; 327), se trata de “pueblos nativos” radicados en la franja costera (entre las provincias de Manabí, Santa Elena y el Guayas) que han evolucionado con el pasar del tiempo adaptándose a los diferentes cambios políticos impuestos por las élites en el poder, perdiendo incluso sus lenguas ancestrales (Dueñas, 1997, 2010).

14. Durante la Colonia, estos pueblos nativos fueron puestos en Reducciones y, así, perdieron el control sus territorios¹³. Álvarez Litben (2001, 2002a, 2002b, 2016, 2017) recalca que entonces se los conocía como “indios costeños”. Con la llegada de la República en 1830 –y su proyecto de mestizaje–, este apelativo desaparece a favor del término “mestizo”, como lo subraya Álvarez Litben (2016; 328):

Aunque con la creación de la República prácticamente desaparece de la documentación oficial el identificador de “indios costeños”, ya que esta designación perdía sentido ante los derechos individuales como ciudadanos, como supuesto signo de supresión de las diferencias, las conflictivas relaciones con los “blancos” continuaban, y parece fracasar la intención de despojarlos de sus derechos colectivos.

15. Y es que, durante la época republicana, pareciera que la “plena” ciudadanía se alcanzaba –y se alcanza– si el individuo adopta el mestizaje y el proceso de blanqueamiento, tanto en esa época –como lo indica Álvarez Litben (2016; 328)– como en la actualidad –como lo refiere Bauer (2012; 115)–. Por otro lado, a causa de la adopción de una economía centrada en la producción agroexportadora –que conllevó el reemplazo de la hegemonía económica de la Sierra por la de la Costa (Álvarez Litben, 2001; 23)–, el sistema de haciendas se acentuó en las zonas ribereñas (Álvarez Litben, 2016; 327), i.e. las zonas aledañas a los ríos. Los nativos de estos lugares pasaron a formar parte de la mano de obra de las mismas. En cambio, en la franja costera del Pacífico, zonas relativamente amplias se han mantenido bajo formas de gobierno “indígena” hasta la actualidad (Álvarez Litben, 2016; 327). Ante la tensión generada entre las políticas públicas (*top-down*) y la organización propia de estos grupos humanos (*bottom-up*), la comuna fue la organización territorial y jurídica que mejor cuajó en estas zonas. Estas sí se encuentran amparadas en el artículo 56 de la Constitución actual.

13 Para un estudio más extenso sobre la evolución de la organización política y territorial desde la época precolombina hasta la actualidad, ver Álvarez Litben (2002a).

16. Según la *Ley de Organización y Régimen de Comunas* o LORC (2004), también conocida como *Ley de comunas* o hasta *Ley de Comunidades Indígenas y Montuvias* (Bauer, 2012; 110), que data de 1937, las comunas son “todo centro poblado que no tenga categoría de parroquia” (art. 1). Para constituir una, se necesita que el número de habitantes no sea inferior a 50 (art. 5). Pueden poseer bienes colectivos, en particular tierras (art. 6). De nuevo, este apelativo no parece lo suficientemente estable y definitorio –ni para el Estado ni para los propios pueblos– ya que, en teoría, cualquier grupo humano que viva en un territorio dado –en cualquier región del país– puede declararse comuna. Incluso, como lo podemos observar en esta entrevista tomada de Lager (2014), ser comunero no implica forzosamente ser nativo del lugar:

La institución comunal y comuna son dos cosas totalmente diferentes. Yo soy socia comunera pero también nativa de la comuna Montañita (...). La palabra nativo es que se nace en el lugar. En este caso nativo de Montañita. (Entrevista a comunera, 2014)

17. Con un estatuto que puede variar en función de las interpretaciones, provenientes del Estado o hasta del propio público al que se dirigen, los términos *comuna*, *comunero* y *comunal* terminan por ser poco definitorios.
18. Cabe preguntarse, entonces, hasta qué punto el ser reconocidos como indígenas y *comuneros* puede garantizar la cohesión de estos pueblos y el respeto de sus derechos colectivos. A manera de ejemplo, y para ver el vínculo entre identidad, tierra y reconocimiento estatal, Bauer (2010) explica cómo la comuna Macaboa, establecida en 1976, tuvo que “reindigenizarse” con el fin de entablar negociaciones con el gobierno central. En efecto, en 2001, la venta de alrededor de 34 hectáreas de tierras comunales a un inversor ecuatoriano-suizo fue autorizada por el Ministerio de Agricultura y Ganadería del que la comuna dependía. Bauer (2010; 179) señala que, para el gobierno, la venta era legal porque los habitantes de Macaboa no eran considerados indígenas sino más bien montuvios o mestizos, como si la Ley de comunas garantizara la protección solamente de las comunidades indígenas y, por consiguiente, de sus tierras comunales:

El argumento presentado por el Estado ecuatoriano utilizó la etnicidad como un factor que legitimaba la venta de la tierra, sugiriendo que, como montuvios la población de Macaboa no gozaba de los mismos derechos sobre las tierras comunales que las poblaciones indígenas a pesar de que la Ley de Comunas de 1937 y las posteriores reformas en 1964 y 1973 no solo se dirigieran a las poblaciones indígenas. (Es nuestra traducción.)

19. Así, contrariamente a lo que indicaba el artículo 84 n^o2 de la Constitución de 1998¹⁴, los derechos comunales sobre estas tierras no fueron respetados. Álvarez Litben (2016; 340) habla incluso de “despojo” de las tierras comunales en la Península de Santa Elena a beneficio del Estado y de la empresa privada:

Las fuertes inversiones en infraestructura que hace el gobierno para reparar la marginación histórica de la región, modernizarla y dotarla de servicios, conlleva a su vez que se favorezca el crecimiento económico a través de empresas privadas que disputan la propiedad de los territorios comunales, sin que ninguna autoridad se pronuncie (Memoria 1er Congreso 2014).

20. Entonces, pensamos, existe un desfase entre las políticas de Estado – que protegerían a las comunas, ya sean indígenas o no, y sus respectivas tierras– y lo que sucede en la práctica –la disminución constante de las tierras comunales¹⁵–. Los pueblos *cholos* han tenido que recurrir a la “reindigenización” no solo para su reconocimiento sino también para su protección, en particular internacional, tanto más cuanto que el Estado –al parecer– no se la podía garantizar plenamente.

21. Sin embargo, Bauer (2012; 114-115) indica que, después del reconocimiento de Macaboa como pueblo Manta-Wankavilka, algunos miembros de la comuna se opusieron a este estatuto. El autor realizó entrevistas entre 2005-2009 y una encuesta en 2009. De 150 informantes, 50 veían el estatuto como algo negativo y 24 o no respondieron o dijeron no tener opinión alguna. Así, como lo podemos constatar, el sentimiento de pertenencia y de identidad en la franja costera del Ecuador tampoco es homogéneo. Por un lado, como lo indican Bauer (2010) y Álvarez Litben (2016), dentro de estas comunidades, no todos se autoidentifican como *cholos* y prefieren ser considerados *mestizos*. Por otro lado, los rótulos *cholos* y *comuneros* son homogeneizantes y no reflejan tampoco la diversidad existente en estos pueblos. Y es que no todos se consideran Manta-Wankavilkas sino también Valdivias, Punteños o Chanduyes (Álvarez Litben, 2016; 335).

14 “Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial.” (Asamblea Nacional Constituyente, 1998)

15 Álvarez Litben (2016: 340) también compara cifras en términos de hectáreas. Según Álvarez Litben (1999: 269-271), en 1990, la extensión territorial de 62 comunas –con o sin título de propiedad– alcanzaría las 515.106 ha. Marcos (2004) in Álvarez Litben (2016), en un inventario realizado entre 2000 y 2001, señala que un total de 60 comunas declaraba poseer 407.132 ha.

22. Si bien para el Estado uno de los criterios esenciales para considerar a un pueblo “indígena” es la lengua, los pueblos *cholos* han tenido que apoyarse en otros elementos de su cultura. Veremos a continuación cómo las políticas estatales –y el discurso que se desprende de estas– tratan la cuestión de la identidad indígena.

3. Políticas estatales, identidad y lengua

23. Al analizar *La victoria de Junín* (1825) de José Joaquín de Olmedo, publicado previo al nacimiento de la República del Ecuador en 1830, Sinar-det (2012) sugiere que el discurso de este político y hombre de letras, representante de la élite criolla, sitúa la “indianidad” en el pasado, como parte del patrimonio histórico y como antítesis de lo moderno. La autora indica que:

Evidentemente, el indio de la realidad no aparece. Está completamente dissociado del indio glorioso del pasado: “Incas sí, indios no” (Mendez, 1996: 197). Es el indio del pasado, desaparecido, reconstruido, reinterpretado, es la figura mitificada del Inca que legitima la nueva nación. (Es nuestra traducción.)

24. La indianidad presentada de manera idealizada quedaba, pues, relegada a un pasado indígena glorioso –asociado sobre todo con la cultura Inca–, volviéndose incompatible con la nueva “identidad americana” y la nueva República.
25. En la actualidad, pareciera que esta visión decimonónica de la nación no ha evolucionado mucho. El discurso nacional y el imaginario colectivo sitúan a los indígenas en regiones rurales, opuestas a las zonas urbanas modernas. Como lo indica Smith (2015; 21), el discurso estatal parece más bien reforzar esta visión:

El Estado ecuatoriano promueve la percepción pública de una geografía nacional racializada que localiza a los indígenas y a los afroecuatorianos en zonas rurales específicas o marginalizadas; fuera de estos límites, estos pueblos son invisibles, percibidos individualmente como anomalías o colectivamente como mestizos. (Es nuestra traducción.)

26. Así, lo que no es blanco-mestizo está distanciado tanto a nivel temporal (en el pasado) como a nivel espacial (generalmente en áreas rurales y aisladas, sobre todo en la Sierra y en la Amazonía), i.e. aquí/ahora lo blanco-mestizo y *allí/entonces* lo que no es blanco-mestizo. Godreau (2002)

llama a este recurso “distanciamiento discursivo” (Godreau in Baeur, 2012). Y es que, desde su nacimiento, el Estado-nación parece haberse construido en función de bipolarizaciones, i.e. lo hispano *versus* lo no-hispano, lo urbano *versus* lo rural, lo moderno *versus* lo pasado. Si bien la Constitución de 2008 pretendió romper con el proyecto de mestizaje decimonónico homogeneizante y monolingüe, en la práctica estos pueblos de la Costa se encuentran en el limbo jurídico, como lo demuestra el incidente de Maca-boa, que no es el único (Álvarez Litben, 2016; 326).

27. Al parecer, para el Estado-nación, la “indianidad” se ve reflejada por medio de factores externos visibles, o incluso medibles, como la vestimenta, las costumbres y principalmente la lengua (Bauer, 2010; Smith, 2015; Álvarez Litben, 2016). A nivel lingüístico, como lo indica Viatori (2007) in Smith (2015), algunos pueblos en el Ecuador –como el Zápara en la Amazonía– cumplen con el “esencialismo lingüístico” (*linguistic essentialism*), i.e. la creencia que el carácter único de un grupo humano está representado ante todo por un idioma que une al grupo a su esencia primordial y cultural, previo a cualquier contacto con otras culturas. El mismo autor refiere que, para los “no indígenas”, las lenguas indígenas son percibidas como un indicador de ausencia de aculturación o de influencia foránea, lo que los hace, pues, más “auténticos”. Como lo subraya Smith (2015; 38), incluso la *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* o CONAIE –la organización indígena más grande del Ecuador– se muestra dubitativa a la hora de incluir pueblos que no posean este rasgo identificador –o cumplan con este “requisito”–.

28. A nivel cultural y de la praxis, al parecer, no se puede concebir un indígena asociado a elementos que representen la modernidad, ya sea a nivel espacial –como en las ciudades– o a nivel simbólico –como el uso de las nuevas tecnologías–. Smith (2015; 53) habla de “disonancia cognitiva” (*cognitive dissonance*), i.e. un indígena en la ciudad es considerado más bien un mestizo, a menos que mantenga los marcadores de autenticidad (*markers of authenticity*) reconocidos a nivel nacional e internacional y, por ende, no haya cedido al discurso y a la praxis dominantes:

[Cuando] un indígena vive en una ciudad, adopta marcadores de modernidad o acepta valores asociados con el discurso de modernidad, o interactúa con miembros de diversos grupos, dado que se encuentra en ese contexto espacial, el indígena es automáticamente e inconscientemente categorizado como mestizo. (Es nuestra traducción.)

29. Así, pues, el indígena tiene que corresponder a una visión estereotipada del mismo, impuesta por el discurso estatal, nacional y el imaginario colectivo, para ser categorizado como tal. Esto explica que los *cholos* recurran a la “reindigenización” de sus costumbres e incluso “(re)creen” celebraciones como la *Fiesta de la Balsa Manteña*, en Salango (Provincia de Manabí), festejada desde 1992¹⁶ (Bauer, 2010b).
30. Smith (2015; 53-59) pone de realce que, en Ecuador, los textos escolares por lo general perpetúan visiones interrelacionadas: (1) la de una geografía racializada, (2) con una división entre lo rural y lo urbano, en la que (3) las identidades étnicas se pueden determinar en función del origen geográfico y (4) en la que las identidades étnicas –y por ende las diferencias entre los pueblos– están cada vez menos presentes debido al mestizaje. Además, la autora subraya que se enseña a los estudiantes a autoclasificarse dentro de la geografía racializada y que, para ser incluidos a la nación, no deberían ser campesinos. En el caso particular del pueblo cholo, pareciera que el discurso estatal –y en particular el políticoeducativo¹⁷– tiende a invisibilizarlos. En Macías Barrés (en prensa), a través del estudio de los manuales escolares¹⁸ previstos por el Ministerio de Educación para el Bachillerato General Unificado o BGU (común a ambos sistemas educativos, i.e. el hispano y el indígena), observamos que estos grupos costeros simplemente no constan –ni como *cholos* ni como *comuneros*– en libros como *Lengua y literatura, Historia y Educación para la ciudadanía*. Así el Estado no consigue garantizar plenamente la promoción del patrimonio cultural y lingüístico del pueblo cholo. Los organismos que lo hacen son entidades de orden privado, no gubernamentales o creadas por las propias comunas (Álvarez Litben, 2016).

Conclusión

31. El discurso estatal y el imaginario colectivo se alimentan entre sí y definen las fronteras de las identidades en el Ecuador. Estos tienden a compartimentar la sociedad en el tiempo –e.g. lo indígena en el pasado– y en el
- 16 Cabe resaltar que los años 90, en el Ecuador, estuvieron marcados por protestas y levantamientos indígenas, lo cual brindó mayor visibilidad a los pueblos indígenas y los pusieron en la palestra económica y política.
- 17 El que se encuentra en los manuales escolares y que hace alusión a la organización social, política y administrativa (Macías Barrés, en prensa).
- 18 Disponibles en <https://educacion.gob.ec/libros-de-texto/>.

espacio –e.g. lo indígena en áreas rurales de la Sierra y de la Amazonía–; el discurso estatal, a través de su aparato jurídico, decide cuáles son los grupos étnicos reconocidos por el Estado-nación. Ante esto, el discurso y la praxis del pueblo cholo se adapta y, apoyándose en un patrimonio ancestral, se “reindigeniza” para distinguirse, definirse y exigir su reconocimiento dentro de la nación. Es una respuesta “decolonial”, para retomar a Walsh (2010a, 2010b, 2012a, 2012b), que les permite si no romper tal vez mostrar su oposición contra la “matriz de colonialidad” todavía muy presente, al parecer, en el imaginario colectivo.

32. Sin embargo, al ser hispanohablantes, el Estado considera a los pueblos *cholos* más bien mestizos y no indígenas. Por lo visto, no se puede concebir la existencia de pueblos indígenas que carezcan del parámetro de “esencialidad lingüística”. Este desfase entre la realidad y el imaginario es lo que Smith (2015) denomina “disonancia cognitiva”. Dicho desfase, en lugar de favorecer la interculturalidad, acentúa las relaciones interétnicas asimétricas. Entonces, la dimensión intercultural de la Constitución de 2008 y del *Plan Nacional del Buen Vivir* (Senplades, 2017) parecen no cuajar de manera eficiente. Además, en lo que respecta a la dimensión bilingüe (español-lengua ancestral), como los *cholos* son pueblos indígenas ya castellanizados, se aplicará el Sistema de Educación Nacional (i.e. el hispanohablante) en donde se contempla, más bien, junto al español, la enseñanza de una lengua extranjera y no de una lengua indígena.

33. El artículo 56 de la Constitución de 2008 parece, pues, (1) presentar un rígido marco jurídico con respecto a las identidades en Ecuador y (2) no conseguir tener en cuenta todos los matices culturales y lingüísticos existentes dentro de la nación. Sin embargo, los artículos 21, 23 y 29 defienden el derecho a “construir y mantener su propia identidad” y a la promoción de sus manifestaciones culturales y lingüísticas (Macías Barrés, 2018: 1). El pueblo cholo, acogiendo a estos artículos, ha negociado con el Estado su reconocimiento como pueblo indígena. En 2004, Macaboa consiguió que el Estado los reconociera como pueblo Manta-Wankavilka¹⁹ (Bauer, 2012: 114). En la actualidad, el pueblo cholo busca todavía su inclusión en el artículo 56 de la Constitución actual. Quedaría por ver si el Estado y la Asamblea Nacional terminan por ceder ante esta solicitud.

19 Nótese que se ha adoptado la ortografía del quichua unificado, e.g. quichua se escribe ahora *kichwa*. De la misma manera, *manteño-huancavilca* se ha convertido en *manta-wankavilca*.

34. El recurso a un discurso étnico “reindigenizante” del pueblo *cholo*, que se apoya en un patrimonio ancestral vinculado a las tierras que ocupan, establece un lazo estrecho entre identidad y territorio. Esto les permite gozar de mayor visibilidad y de una protección no solo regional (e.g. a nivel andino y panamericano) e internacional (e.g. de la ONU, la Unesco, la OIT), sobre todo cuando la estatal fallase. Estos pueblos de la Costa han sabido, pues, adaptarse a través del tiempo: por un lado, adoptaron el castellano como lengua y, por otro, en función del contexto, han modificado su discurso y su praxis. Estos son ejemplos de mutación y de metamorfosis respectivamente, para retomar el título de esta publicación.

Bibliographie

ÁLVAREZ LITBEN Silvia, *De huancavilcas a comuneros: relaciones interétnicas en la península de Santa Elena, Ecuador*, Quito, Editorial Abya Yala, 2001.

ÁLVAREZ LITBEN Silvia, “De reducciones a comunas: transformaciones legales de las tierras comunales en la península de Santa Elena, Ecuador”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, n° 17-18, 2002a, p. 7-43.
ÁLVAREZ LITBEN Silvia, *Etnicidades en la costa ecuatoriana*, Quito, Editorial Abya Yala, 2002b.

ÁLVAREZ LITBEN Silvia, “La importancia de tener nombre: identidad y derechos territoriales para las comunas de Santa Elena, Ecuador”, *Revista de Antropología Experimental*, n° 16, 2016, p. 325-352. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae> (consulté le 01/09/2018)

ÁLVAREZ LITBEN Silvia, “Territorio comunal en la costa de Ecuador: buscando caminos de entendimiento entre el buen vivir y el principio de bien común”, *Revista de Antropología Social*, vol. 26, n° 2, 2017, p. 355-378.

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, *Constitución de la República del Ecuador*, Quito, Asamblea Constituyente, 1998. <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/ec016es.pdf> (consulté le 01/09/2018)

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, *Constitución de la República del Ecuador*, Quito, Asamblea Constituyente, 2008. <http://repositorio.dpe.gob.ec/bitstream/39000/638/1/NN-001-Constituci%C3%B3n.pdf> (consulté le 01/09/2018)

ASOCIACIÓN DE ACADEMIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA & REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, "cholear", *Diccionario de la Lengua Española*, 2018a. <https://dle.rae.es/?id=8xZwkbJ> (consulté le 01/09/2018)

ASOCIACIÓN DE ACADEMIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA & REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. "cholo, la", *Diccionario de la Lengua Española*, 2018b. <http://dle.rae.es/?id=EMlPbqI> (consulté le 01/09/2018)

BAUER Daniel, "Re-articulating Identity: The Shifting Landscape of Indigenous Politics and Power on the Ecuadorian Coast", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 29, n° 2, 2010a, p. 170-186.

BAUER Daniel, "Tradición e identidad cultural: Expresiones Colectivas en la Costa Ecuatoriana", *Antropología Experimental*, n° 10, 2010b, p. 183-194. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1947> (consulté le 01/09/2018)

BAUER Daniel, "Emergent identity, cultural heritage, and el mestizaje: Notes from the Ecuadorian coast", *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 21, n° 1, 2012, p. 103-121.

CONGRESO NACIONAL DEL ECUADOR, *Ley de organización y régimen de comunas*, Quito, Congreso Nacional, 2004 (1937). <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6614.pdf?view=1> (consulté le 01/09/2018)

"David Reinoso", *Wikipedia, la enciclopedia libre*, 2018. https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=David_Reinoso&oldid=111424766 (consulté le 01/09/2018)

DUEÑAS Carmen, *Marqueses, cacaoteros y vecinos de Portoviejo: cultura política en la Presidencia de Quito*, Quito, Editorial Abya Yala, 1997.

DUEÑAS Carmen, “Los viajes de los indios de Portoviejo a la Corte española: conflictos interétnicos y territoriales”, *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, vol. 31, I semestre, 2010, p. 5-24. <http://revistaprosesos.ec/ojs/index.php/ojs/article/view/114/203> (consulté le 01/09/2018)

MACÍAS BARRÉS David, “Groupe ethniques de la côte équatorienne. Cholos, discours politico-éducatif et réindigénisation”, en prensa.

MACÍAS BARRÉS David, “Patrimonio cultural y lingüístico: El montubio y el amorfino”, *HISAL. Histoire(s) de l'Amérique latine*, vol. 10, 2014. <http://www.hisal.org/revue/article/Macias2014> (consulté le 01/09/2018)

"Mis adorables entenados", *Wikipedia, la enciclopedia libre*, 2018. https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Mis_adorables_entenados&oldid=109442436 (consulté le 01/09/2018)

PALMA Neptalí, “Pueblo cholo del Ecuador trata su reconocimiento en la Constitución”, *El Universo*, mayo 30, 2018a. <https://www.eluniverso.com/noticias/2018/05/30/nota/6783458/pueblo-cholo-trata-su-reconocimiento-constitucion> (consulté le 01/09/2018)

PALMA Neptalí, “Pueblo cholo busca su inclusión en la Constitución”, *El Universo*, junio 4, 2018b. <https://www.eluniverso.com/noticias/2018/06/04/nota/6792824/pueblo-cholo-busca-su-inclusion-constitucion> (consulté le 01/09/2018)

QUIJANO Aníbal, “Estado-nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas”, *OSAL*, vol. 7, n° 19, 2006, p. 15-24.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, “cholo”, *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*, 2018.

RODRÍGUEZ CRUZ Marta, “Construir la interculturalidad. Políticas educativas, diversidad cultural y desigualdad en Ecuador”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n° 60, 2018, p. 217-236.

ROITMAN Karem & OVIEDO Alexis, “Mestizo racism in Ecuador”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 40, n° 15, 2017, p. 2768–2786.

SENPLADES, *Plan Nacional para el Buen Vivir 2017-2021*, Quito, Senplades, 2017.

SINARDET Emmanuelle, “De l'éducation uniculturelle à l'éducation interculturelle bilingue : Cadre historique de l'évolution du discours étatique (1830-1988)”, en prensa.

SINARDET Emmanuelle, « La victoria de Junín. Canto a Bolívar (1825) de José Joaquín Olmedo. La representación d'une américanité en march »”, *América. Cahiers du CRICCAL*, n° 41, 2012, p. 197-205. <https://doi.org/10.4000/america.464> (consulté le 01/09/2018)

SMITH Kimbra, *Practically invisible: Coastal Ecuador, tourism, and the politics of authenticity*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2015.

WALSH Catherine, “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: Insurgir, re-existir y re-vivir”, *Entrepalabras. Revista de Educación en el Lenguaje, la Literatura y la Oralidad*, n° 3-4, 2010a, p. 75-96.

WALSH Catherine, “Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico”, ponencia presentada en el seminario Pluralismo Jurídico, Brasilia, Ministerio de Justicia, 2010b. <http://hdl.handle.net/10644/6205> (consulté le 01/09/2018)

WALSH Catherine, “Interculturalidad y (de) colonialidad: Perspectivas críticas y políticas”, *Revista Visao Global*, vol. 15, n° 1-2, 2012a, p. 61-74. <http://editora.unoesc.edu.br/index.php/visaoglobal/article/view/3412> (consulté le 01/09/2018)

WALSH Catherine, *Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas: Ensayos desde Abya Yala*, Quito, Editorial Abya Yala, 2012b.