



DISCURSO

& SOCIEDAD

Copyright 2008
ISSN 1887-4606
Vol. 2(3) 2008, 573-608
www.dissoc.org

Artículo

***“Hola María”*: racismo y discriminación
en la interacción interétnica
cotidiana en Quito**

***“Hi Maria”*: racism and discrimination in
interethnic, everyday interaction in Quito**

María Elena Placencia
Birkbeck, Universidad de Londres

Resumen

En este trabajo examinamos prácticas sociales discriminatorias, con base en prejuicios étnico-raciales, en la interacción cotidiana entre indígenas de nacionalidad kichwa mayormente y blanco-mestizos en Quito. Es parte de un estudio más amplio que explora el tema desde varias perspectivas: la de los indígenas, la de los blanco-mestizos y la que proporciona el análisis de interacciones interétnicas. Nos centramos aquí en la primera perspectiva que examinamos por medio de entrevistas en profundidad y discusiones de grupo focales con indígenas residentes en Quito. Nos referimos también a datos de observación de interacciones entre indígenas y blanco-mestizos.

El estudio se apoya en trabajos en el área de análisis del discurso crítico que se ocupan del racismo (van Dijk, 1984, 1987, 2002, 2003; Wodak & Matouschek, 1998; Pilleux, 2005; Quilaqueo, 2005, entre otros) y trabajos en comunicación intercultural, sociopragmática, antropología y sociología, particularmente en América Latina (v. Gugenberger, 1997), y en Ecuador en concreto (Cervone, 1999a; De la Torre Espinosa, 2002a [1996]). Empleando la teoría de la gestión interrelacional de Spencer-Oatey (2000, 2008) examinamos cómo se construyen las prácticas discriminatorias a través de diferentes ámbitos de gestión de las relaciones sociales: el estilístico, el participativo, el ilocutivo, y el no verbal. Mostramos cómo los indígenas ven amenazadas sus relaciones con los blanco-mestizos mediante diversos mecanismos verbales y no verbales que los últimos emplean; con estos mecanismos recrean una ideología dominante que posiciona al indígena en una escala inferior frente al blanco-mestizo y que niega su estatus de cliente / comprador / compañero de estudios, etc. válido.

Palabras clave: racismo discursivo, indígenas, Ecuador, (des)cortesía, gestión interrelacional, fórmulas de tratamiento

Abstract

This study explores discriminatory practices, based on ethnic-racial prejudice, in everyday interaction between indigenous people, mostly of Kichwa nationality, and white-mestizos in Quito-Ecuador. It is part of a broader study that explores this topic from three perspectives: that of the indigenous people, the white-mestizos, and the perspective derived from the analysis and observation of interethnic interactions. Here, we focus on the first perspective by means of in-depth interviews and focus group discussions with indigenous people residing in Quito. We also make some reference to data from the observation of interactions between indigenous people and white mestizos.

This study draws upon theories within critical discourse analysis on the topic of ethnic prejudice and racism (van Dijk, 1984, 1987, 2002, 2003; Wodak & Matouschek, 1998; Pilleux, 2005; Quilaqueo, 2005, among others) and ideas from intercultural communication, sociopragmatics, anthropology and sociology, with reference to Latin America in particular (cf. Gugenberger, 1997), and Ecuador more specifically (Cervone, 1999a; De la Torre Espinosa, 2002a [1996]). Using Spencer-Oatey's (2000, 2008) rapport management model, we examine how discriminatory practices appear to be constructed with respect to various domains: the stylistic, the participatory, the illocutionary and the nonverbal domains. We show how indigenous people perceive their relation with white-mestizos threatened because of a number of verbal and nonverbal mechanisms that the latter employ. Through these mechanisms, the dominant ideology that positions indigenous peoples as inferior vis-a-vis white-mestizos is recreated and their status as valid clients / customers / classmates, etc. is denied.

Key words: discursive racism, indigenous peoples, Ecuador, (im)politeness, rapport management, address forms

Introducción¹

En este trabajo examinamos prácticas sociales discriminatorias basadas en prejuicios étnico-raciales en los modos cómo se conducen las relaciones interétnicas en Quito en la vida cotidiana, entre indígenas de nacionalidad kichwa mayormente –la nacionalidad de población más numerosa²– y los blanco-mestizos³, con atención particular aunque no exclusiva, a interacciones de servicio. La discriminación racial afecta ciertamente también a los afroecuatorianos (v. por ej. Rahier, 1999; Carrillo & Salgado, 2002; De la Torre Espinosa, 2002b), pero en este estudio nos concentramos en los indígenas.

Este trabajo es parte de un estudio más amplio en el que exploramos el tema desde tres perspectivas: la de los indígenas, ya que la discriminación y el racismo en la vida cotidiana se experimentan muchas veces de manera sutil y no fácilmente observable⁴; la de los blanco-mestizos en cuanto es de interés sacar a la luz su percepción del Otro y los estereotipos con los que operan (v. por ej. el trabajo de Pilleux, 2005, en otro contexto sociocultural), y, por último, la que nos da el análisis de interacciones interétnicas (v. por ej. Placencia, 2001a; Schrader-Kniffki, 2004). En última instancia, nos interesa relacionar percepciones de discriminación asociadas con prejuicios étnico-raciales con comportamiento observado en interacciones específicas, y con los estereotipos sobre los indígenas que emergen del discurso de los blanco-mestizos⁵. En este trabajo, sin embargo, nos centramos principalmente en la primera perspectiva, la de los indígenas.

La discriminación asociada con el prejuicio étnico-racial en Ecuador es, según Almeida Vinueza (1999, p. 203), "un fenómeno constitutivo de la nacionalidad ecuatoriana." En efecto, sus fundamentos y desarrollo desde la colonia y a lo largo de la historia de la nación ecuatoriana han sido extensamente documentados (v. por ej. Ibarra, 1992; el mismo Almeida Vinueza, 1992, 1996; Clark, 1999; Dupret, 1999, entre otros autores). Se trata de una "fuerte tendencia", de acuerdo a Almeida Vinueza (1999, p. 210), "que inclina a la mayoría de los ciudadanos a la intolerancia y desprecio del semejante por la mera mecánica del prejuicio racial."

Ya entrados en el siglo XXI, la mentalidad racista que describe Almeida Vinueza (1999), y que entendemos como representaciones mentales socialmente compartidas, de carácter negativo sobre el Otro (van Dijk, 2002, p. 146) que tienen una base étnico-racial, parece persistir en la sociedad ecuatoriana a pesar de los grandes avances sociales de las últimas décadas, con los movimientos indígenas y levantamientos de los años 90 en particular que han generado cambios sustanciales (v. CONAIE; Almeida, Carrasco, De la Torre, Guerrero, León, Males *et al.*, 1993). Por ejemplo, en

la última década se ha dado un vuelco importante en la representación política de los indígenas: los indígenas han logrado ocupar espacios en diferentes niveles, antes negados, por ejemplo, como alcaldes en algunas municipalidades, diputados en el congreso nacional, e inclusive con un candidato propio en las últimas elecciones presidenciales; la diversidad multiétnica y multicultural del Estado ha sido finalmente reconocida en la Constitución ecuatoriana (v. Constitución ecuatoriana de 1998).

Y si bien en general las manifestaciones abiertas y directas de esta mentalidad parecen ser menos frecuentes, como lo manifiestan los entrevistados en nuestro estudio, la discriminación continúa. Esto es lo que muestran trabajos antropológicos (Cervone, 1999a; Carrillo & Salgado, 2002) y sociológicos (De la Torre, 1999) recientes en los Andes ecuatorianos, al igual que los datos del presente estudio. La discriminación y el racismo son prácticas arraigadas y la sociedad ecuatoriana parece estar todavía bastante alejada del ideal de tolerancia a la diversidad y pluralidad que promueven algunos sectores de la sociedad. En efecto, una encuesta gubernamental sobre racismo y discriminación racial realizada en 2005 por la Secretaría Técnica del Frente Social y el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), revela que el 65% de los ecuatorianos reconoce que hay racismo en contra de los indígenas y afroecuatorianos; sin embargo, como lo comentara la prensa en su momento, no sorprendentemente, sólo un 10% de la población admite ser racista⁶.

Almeida Vinuesa (1999) apunta que la intolerancia que se puede observar en Ecuador está "en lo diario" con un mensaje claro, que "lo 'blanco' es superior y lo negro e indio lo despreciable" (p. 210). Sin embargo, son todavía relativamente pocos los estudios que examinan discriminación en "lo diario" o la vida cotidiana en el contexto ecuatoriano (Rivera, 1999). La mayoría de estudios tienden a concentrarse en aspectos estructurales y/o los procesos sociales e históricos en la construcción y reproducción de la discriminación y el racismo (Cervone, 1999b).

Nuestro interés en este tema bajo el enfoque que proponemos (ver más abajo) proviene precisamente de la lectura de los pocos estudios antropológicos y sociológicos existentes a los que nos hemos referido (v. también De la Torre, 2002a [1996]), y trabajos anteriores como el de Burgos Guevara (1997[1970]) sobre relaciones interétnicas en la ciudad de Riobamba (Andes ecuatorianos centrales) en los que se describe una serie de interacciones que denotan prejuicios en contra de los indígenas, y la constatación de la existencia de prejuicios similares casi 40 años más tarde, a través de noticias de la prensa, la observación de interacciones interétnicas en Quito y testimonios iniciales de indígenas que recogimos en 2006. Por ejemplo, Burgos Guevara observa lo siguiente en la Riobamba de los años 60:

"Cuando un indio se resiste a servir [...] a los mestizos, en la ideología dominante se justifica aduciendo que si no les sirven a los blancos no tienen nada que hacer en la ciudad y que vienen a robar". (p. 251)

Un ejemplo que da es de un indígena (I) llamado a cargar por una mestiza (M):

(1)

M: *¿quieres ganar?*

I: *no patrona*

M: *rocoto [término despectivo] vago, ¿entonces qué andas haciendo por las calles si no quieres cargar?* (p. 253)

El trato que recibe este indígena no es muy diferente del que recibe una indígena en 2006, aunque en otro contexto, según nuestras observaciones: la indígena está sentada en la acera con un hijo tierno en los brazos en una calle en Quito por donde transitan muchos turistas, posiblemente esperando caridad. Pasa un mestizo de apariencia de clase baja que se detiene, le da una patada y le dice:

(2) *India vaga, ¿qué haces aquí? ¡Regrésate a tu tierra!*

Por otro lado, en la vida política actual del país son conocidos, por ejemplo, los ataques que miembros de un partido político han hecho a un diputado indígena durante las sesiones del Congreso. A más de afrentas no verbales como las de despojarle de su sombrero, uno de los símbolos de la identidad indígena, ha recibido insultos en público tal como el que se menciona en esta nota de prensa:

"El próximo lunes se celebra el Día contra la Discriminación Racial. El primer 'homenaje' lo hizo el PRE, por intermedio de su diputado Roberto Rodríguez, ayer, en el Congreso: 'Olvídate de Panamá, **indio hijo de... Aprende a respetar**', le dijo al diputado de Pachakutik Salvador Quishpe." (Ventana indiscreta, *Hoy Digital*, 2005) (nuestro énfasis)⁷

Y por otra parte, en la vida cotidiana, un relato entre otros similares que hemos escuchado es el que nos proporcionó un joven nacido en Ecuador, de procedencia indígena y con rasgos claramente indígenas, criado desde pequeño con una familia anglosajona en el extranjero. Estando de turismo en Quito en 2006, en una ocasión recibió una oferta de caridad sin haberla solicitado (alguien le quiso regalar 1 o 2 dólares); por otro lado en otra ocasión encontró problemas al querer entrar en un restaurante al que va gente del sector socio-económico medio o medio-alto. En los dos casos, la

asunción parece ser que los indígenas son pobres y que sea necesitan ayuda (un tipo de paternalismo) o que su acceso a ciertos servicios tiene que ser restringido para evitar problemas (i.e., se cuestiona la identidad de la persona indígena como cliente válido)⁸. Relatos como éstos muestran los prejuicios asociados con la identidad indígena, que todavía persisten en Ecuador.

Nuestro interés en el tema viene también de nuestro trabajo sobre los modos de conducir las relaciones interétnicas en el contexto de atención al público en instituciones públicas en La Paz (Placencia, 2001a) en el que se identificaron prácticas lingüísticas discriminatorias de los blanco-mestizos hacia los quechuas y aymaras. Finalmente, el estudio sociológico de De la Torre Espinosa (2002a [1996], 1999) sobre racismo en Quito en la década del desarrollo de los movimientos indígenas más importantes en Ecuador, al que nos hemos referido anteriormente, nos ha motivado también a indagar sobre los modos de conducir las relaciones interétnicas en Quito casi 20 años después del histórico levantamiento indígena de 1990 y un poco más de 10 después de la primera publicación del trabajo de De la Torre Espinosa (2002a [1996]), empleando en nuestro enfoque (siguiente apartado) teorías y conceptos de la lingüística, de la sociopragmática más específicamente.

Así, nuestro trabajo intenta ser un aporte al estudio del discurso y el racismo en Ecuador y América Latina en general, ya que como apunta van Dijk (2003, pp. 114-115), este tema ha recibido poca atención en América Latina en general, y, hasta donde sabemos, prácticamente ninguna entre analistas del discurso en Ecuador.

Enfoque

En términos generales y en cuanto a los fines que perseguimos, este estudio está enmarcado en el análisis del discurso crítico, para lo que nos hemos apoyado particularmente en trabajos sobre el tema de prejuicio y racismo (v. van Dijk, 1984, 1987, 2002, 2003) y estudios empíricos en el área (v. entre otros, Pilleux, 2005, Quilaqueo, 2005, y Merino, 2006 con respecto a Mapuches en Chile). También nos hemos apoyado en trabajos en el campo de la comunicación intercultural / interétnica (v. Roberts, Davies & Jupp, 1992), especialmente aquellos sobre América Latina (v. por ej., Gugenberger 1997, con respecto a quechuas en Perú) y estudios sobre ideologías de servicio con referencia al contexto ecuatoriano en particular (v. Adoum, 2000; Placencia, 2001b). El estudio persigue sacar a la luz, y así contribuir a desnaturalizar, prácticas verbales y no verbales discriminatorias en la interacción cotidiana que reflejan una serie de

prejuicios o creencias negativas subyacentes de los blanco-mestizos con respecto a los indígenas en Quito.

Sin embargo, a diferencia de muchos estudios en análisis crítico del discurso, nos apoyamos también en sociopragmática con referencia a teorías de (des)cortesía (v. Spencer-Oatey, 2000, 2008)⁹ y estudios en el área en Latinoamérica (v. Placencia, 2001a, con respecto a quechuas y aymaras en La Paz). Como señala van Dijk (2002, p. 147), en el estudio del discurso y el racismo, se pueden analizar diferentes tipos de textos orales o escritos, emplear diferentes enfoques (ej. lingüístico, pragmático, semiótico, etc.) en su análisis, y es posible examinar diferentes niveles del discurso y con respecto a diferentes dimensiones. Aquí optamos por un enfoque sociopragmático con base en un corpus de entrevistas principalmente.

Nos proponemos, como hemos dicho, examinar prácticas sociales discriminatorias en los modos cómo se conducen las relaciones interétnicas en Quito, de acuerdo a la percepción de los indígenas. Al hablar de modos de conducir las relaciones, hacemos referencia al modelo de la gestión interrelacional (*rapport-management*) de Spencer-Oatey según el cual en las relaciones sociales los participantes pueden buscar crear, mantener, realzar, amenazar o poner en peligro, o simplemente descuidar las buenas relaciones con su interlocutor (2000, p. 29). Estas orientaciones a mayor o menor armonía en la relación se manifestarían verbal y no verbalmente. Con respecto al aspecto no verbal, como señala van Dijk (2002, p. 147), mensajes racistas pueden ser también comunicados por medio de gestos y otros actos no verbales.

Entre las formas de dificultar o hacer peligrar las relaciones, Spencer-Oatey (2000, 2008) discute ataques a los derechos de sociabilidad (*sociality rights*) los mismos que corresponderían, por ejemplo, a las expectativas sociales que tienen las personas de ser tratadas con consideración (*derechos de equidad* en Spencer-Oatey, 2000) y de tener un grado apropiado de asociación (*involvement*) con otras personas de acuerdo al tipo de relación que mantengan con las mismas (*derechos de (no) asociación* en Spencer-Oatey, 2000). Un trato demasiado personal cuando no es apropiado sería una amenaza a estos derechos (2000, p. 16) al igual que sería la no asociación que describen algunos indígenas en este estudio en contextos en los que esperarían cierto tipo de asociación.

Otras formas de poner en peligro las relaciones que hemos identificado calzarían bajo lo que Spencer-Oatey (2000, 2008) denomina amenazas de imagen (*face threats*), noción relacionada con la de actos amenazantes de la imagen de Brown y Levinson (1987). Para Spencer-Oatey (2008: 14), la imagen de una persona tiene que ver con su autoestima (*sense of worth*), dignidad e identidad individual y grupal, y deseos fundamentales de los individuos de ser evaluados positivamente con

respecto a sus capacidades, apariencia, etc. y con respecto a su identidad social. Los indígenas en el presente estudio, como se verá, en muchas ocasiones parecen sentir su imagen amenazada en cuanto perciben que los blanco-mestizos les atribuyen una serie de rasgos negativos.

Finalmente encontramos también ejemplos de ataques o amenazas a lo que Spencer-Oatey (2008, p. 17) denomina metas interaccionales (*interactional goals*). Los participantes en una interacción pueden tener metas específicas que alcanzar, que pueden ser obstaculizadas, generando molestia y frustración. Nuestros entrevistados se refieren, por ejemplo, a los obstáculos que a veces encuentran en la consecución de metas transaccionales en interacciones de servicio, que atribuyen a discriminación motivada por su etnicidad.

De acuerdo a Spencer-Oatey (2000, 2008), los siguientes ámbitos pueden jugar un papel importante en los modos de conducir las relaciones interpersonales: el *estilístico* que se refiere a aspectos estilísticos de los intercambios verbales como el tono de la interacción y la selección de formas de tratamiento con las que se recrean diferentes tipos de relaciones; el *ilocutivo* que se enfoca en la realización lingüística de diferentes actos de habla; el *participativo*, en aspectos de la toma y el intercambio de turnos; el *no verbal* que tiene que ver con aspectos no verbales de la interacción tales como el uso de gestos, contacto visual y proxémica, y el del *discurso* que se refiere a aspectos como la estructuración global de la interacción. Nos ocupamos aquí de todos estos ámbitos, excepto el último que consideramos en otro trabajo (en preparación), con especial atención al primero que es al que los participantes en este estudio hacen mayor referencia. Consideraremos como ven amenazadas sus relaciones con blancos/blanco-mestizos con respecto a estos ámbitos.

Si los modelos de cortesía incluyendo el de la gestión interrelacional han sido hasta hace poco empleados mayormente para el estudio de la cortesía y no de la descortesía, y más en estudios monolingües o contrastivos que en estudios interculturales, nos parece de interés emplearlo en estudios de comunicación interétnica y en la exploración de discriminación / racismo ya que sirven de ayuda para sistematizar y precisar la naturaleza de las prácticas sociales discriminatorias en interacciones de la vida diaria desde otra perspectiva.

Al hablar de modos de conducir las relaciones, también haremos alguna referencia a la teoría de la acomodación (*communication accommodation theory*) de Howard Giles y sus colegas que se enfoca en el análisis de los ajustes que hacen las personas para crear, mantener o reducir la distancia social en la interacción (v., por ejemplo, Giles & Ogay, 2006). Las estrategias de *convergencia* estarían encaminadas a reducir la distancia social, mientras que las de *divergencia*, a crearla y las de *mantenimiento*, tal

como su nombre lo indica, a mantener la distancia social en la interacción. Esta teoría nos es útil en cuanto algunos de los problemas en las relaciones interétnicas que los entrevistados relatan pueden ser explicados con referencia a las normas del grupo dominante y las expectativas de miembros de este grupo sobre niveles de acomodación por parte de los indígenas, y al empleo de tácticas divergentes por parte del grupo de indígenas para reivindicar su identidad. Adicionalmente, esta teoría, a diferencia de la de Spencer-Oatey, explícitamente da cabida a otros 'símbolos comunicativos' (Giles & Ogay, 2006, p. 294) a más del lenguaje, que la gente emplea para señalar su identidad. Aquí entrarían por ejemplo los peinados e indumentaria que son muy importantes en el contexto interétnico quiteño en cuanto algunos indígenas parecen emplearlos para camuflar o reivindicar su identidad, con fines instrumentales concretos en algunos casos.

Datos empleados

Este trabajo, como hemos dicho, es parte de un estudio más amplio sobre el tema de modos de conducir las relaciones interétnicas en Quito. El presente estudio está basado en entrevistas en profundidad a 47 indígenas y discusiones de dos grupos focales de 6 y 7 participantes indígenas cada uno: el primero un grupo de hombres y el segundo, un grupo mixto; para esto, nos hemos apoyado metodológicamente en trabajos anteriores como los de van Dijk (1984), Essed (1991), Gugenberger (1997) y De la Torre Espinosa (2002a [1996]). Las entrevistas se centraron en la exploración de las experiencias de los indígenas en los modos como se conducen las relaciones sociales con blanco-mestizos, con énfasis en el lenguaje y en interacciones de servicio (ej. en tiendas, puestos de venta en la calle, en su interacción con choferes de buses, en instituciones públicas, etc.) como punto de partida. En sus testimonios, sin embargo, los indígenas muchas veces pasaron a hablar de sus experiencias en otros contextos, a más de los de servicio. Por tanto, en nuestro análisis incluimos experiencias en diversos contextos que ilustran de una forma u otra, modos de conducir las relaciones sociales. Encontramos, no sorprendentemente, que los problemas de discriminación que enfrentan no son sólo o necesariamente con proveedores de servicio, sino con otros usuarios de algunos servicios.

En total participaron en las entrevistas y discusiones que se hicieron entre 2006 y 2007, 60 indígenas (27 del sexo femenino y 33 del sexo masculino), de diversas edades (entre los 12 hasta los 70 años, con un predominio de participantes entre los 25 y 50 años de edad), diverso nivel de educación y diversas ocupaciones (vendedores/as ambulantes, profesoras,

médicas, abogados, funcionarios públicos, (ex)diputados, concejales, empleadas domésticas). La mayoría de los participantes eran de nacionalidad kichwa originarios de alguna comunidad en los Andes, pero dos eran kichwas amazónicos, uno achuar y otro waorani (también de la región oriental o amazónica ecuatoriana). La selección de informantes se realizó a través de los primeros contactos que se establecieron que permitieron acceder a otros miembros de las mismas redes sociales. A diferencia del estudio de De la Torre Espinosa (1999, 2002a [1996]), el presente trabajo, como se puede ver, no se restringe a miembros de la clase media, e incluye datos sobre miembros de comunidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana. Además se concentra en las experiencias de indígenas en Quito solamente. Como resaltan algunos de nuestros entrevistados, parece haber diferencias en el trato que reciben los indígenas en Quito, la capital, y en otras ciudades y poblados de los Andes, siendo el problema posiblemente más agudo fuera de Quito. Optamos por concentrarnos en Quito para este primer estudio.

Hacemos referencia también a notas de observación y grabaciones de interacciones entre blanco-mestizos e indígenas en mercados de artesanías y tiendas de barrio donde los indígenas eran los vendedores y los blanco-mestizos, los compradores (22 en total). Se recogieron estos datos con el consentimiento de los vendedores a quienes se les entrevistó después del evento. Tal como se destaca actualmente en estudios de (des)cortesía, la evaluación de un intercambio como (des)cortés está en el oyente (v. Eelen, 2001 y anteriormente, Fraser & Nolen, 1981) y lo que una persona percibe como (des)cortés no lo es necesariamente para otra, por lo que es importante tener las perspectiva de los actores. La importancia de considerar la perspectiva de quienes son el objeto de mal trato es justamente lo que resalta van Dijk (1993, p. 253) cuando dice que

“if immigrants, refugees or (other) minorities suffer from prejudice, discrimination and racism ... it will be essential to examine and evaluate such events from their point of view. That is, such events will be called ‘racist’ or ‘sexist’ if knowledgeable Black or women say so despite white or male denials.”

Análisis

En esta sección consideraremos, como hemos dicho, las percepciones de los indígenas sobre discriminación en las relaciones interétnicas con relación a varios ámbitos de estudio. Sin embargo, haremos primero algunas consideraciones preliminares que surgen del estudio y que constituyen el

marco dentro del cual se deben interpretar los resultados más específicos que detallamos más adelante.

Para empezar, la mayoría de los entrevistados adultos coinciden en que la situación de discriminación y racismo en Quito ha mejorado en la última década, a partir de los movimientos indígenas de los años 90. Muchas de las narrativas que comparten en las entrevistas o discusiones de grupo focales ofrecen un contraste entre cómo fueron las cosas en Quito en décadas anteriores o cómo fueron las cosas durante su niñez o adolescencia en sus pueblos, y cómo son ahora, como en estos dos ejemplos:

(3) "Cuando recién emigramos a la ciudad [en 1995], nos decían 'estos indios, vayan a pastar borregos, vayan a sus haciendas, ¿qué hacen aquí?' Yo he visto en estos años un poco de cambios y ya no nos hablan de esa forma, pero todavía hay [racismo]." (Vendedor ambulante)

(4) "Después de los levantamientos toda la cosa ha calmado, ahora. Antes era 've india', burlando.... Ahora no... 'buenos días' 'buenas tardes' y se acabó; no dicen nada. Pero más antes sí. Hace cinco años era fuerte todavía." (Directora de un departamento en una institución pública)

Sin embargo, excepto por un número muy reducido, todos los entrevistados manifiestan todavía experimentar un mayor o menor grado de discriminación en diferentes contextos. Algunos hablan de discriminación 'indirecta' o 'velada' mientras que para otros, representa un enfrentamiento continuo con los blanco-mestizos (ejemplos 5 y 6):

(5) "Es una confrontación pero todo el tiempo." (Directora de una escuela)

(6) "Si no estamos en constante enfrentamiento nos quieren apoderar [los mestizos] rápidamente." (Abogado)

Los indígenas atribuyen en buena medida problemas de discriminación a su etnicidad pero en ocasiones las mujeres se refieren también a discriminación por género y por nivel económico que resultaría en 'doble' o 'triple' discriminación, reflejando la existencia de lo que Rivera Cusicanqui (1996, p. 21), por ejemplo, denomina una pirámide "étnica", de "clase" y de "género":

(7) "Terminé la primaria, el colegio, fui a la universidad pero igual yo siempre he tenido -por ser indígena, por ser pobre, por ser mujer- la triple discriminación". (Trabajadora social; líder indígena)

Es decir, hay obviamente variación en el trato que reciben los indígenas relacionada con diferentes factores.

Otros factores que mencionan incluyen el nivel de educación de los indígenas al igual que el grado de autoestima que tenga la persona indígena¹⁰. Concuerdan que un mejor nivel de preparación contribuye a una mayor autoestima y por tanto lo que sería una mejor autopresentación en términos de Goffman (1967) en su interacción con blanco-mestizos. Esto es lo que dicen dos de los entrevistados:

(8) "Con nosotros no pasa eso [que los mestizos les quiten el sombrero en son de burla, por ejemplo] con los que tenemos rescatada nuestra autoestima, gente que ha estudiado, que ha leído." (Albañil; líder indígena)

(9) "[El mal trato en la calle] depende de la indígena, de en qué nivel esté, depende porque yo no tengo por qué agachar mi cabeza; soy igual que ellos, conozco, los derechos humanos, los derechos colectivos, yo puedo reclamar. Depende cómo estese preparado y su autoestima, que tenga identidad y que reconozca quién es." (Trabajadora social; líder indígena)

Relacionado con la autoestima, la mayoría de los entrevistados manifiestan sentirse orgullosos de llevar (elementos de) su vestimenta que es un símbolo de su identidad:

(10) "Siempre llevo mi vestimenta; me siento orgullosa." (Vendedora ambulante)

(11) "No me molesta que me digan indígena porque estoy orgullosa de mi vestimenta." (Comerciante bordadora)

Y en efecto algunos indican haber retomado su vestimenta como una decisión consciente (i.e., una estrategia de divergencia en términos de la teoría de la acomodación) para reivindicar su identidad indígena, luego de haber pasado "camuflados/as" como mestizos/as en su adolescencia y vida universitaria. Sin embargo, hay otros de diferentes edades y con diferentes niveles de educación que han optado por ocultar su identidad y prefieren "pasar por mestizos" en ciertos contextos (una estrategia de convergencia), dada la discriminación que han experimentado. Así, un profesional de 35 años que está haciendo un curso de posgrado en una universidad estatal indica lo siguiente:

(12) "Cuando voy a la universidad, voy sin sombrero para no ser el único con sombrero. Siento un poco de recelo, me siento más tranquilo sin sombrero. Todavía hay recelo, un poco de vergüenza. ¿Qué puedo estar pensando? Que estoy uno solo entre los mestizos y que me puedo exponer a que me traten mal." (Técnico de recursos humanos; estudiante universitario)

Sin embargo, otros estudiantes indígenas, de una universidad privada en este caso, a la que accede en su mayoría gente de un nivel socio-

económico alto tienen una experiencia positiva de su interacción con mestizos en el contexto universitario. En efecto, una de las entrevistadas comenta sobre la diferencia de trato que ha experimentado en esta universidad y una universidad estatal donde inicialmente ingresó y donde predomina un estudiantado de nivel socio-económico bajo:

(13) "Aquí en esta universidad [privada] el trato es del *tú* igualitario, de confianza, también con los profesores. En la otra universidad [la estatal], los profesores no conversaban con los indígenas; los estudiantes mestizos no querían hacerse amigos tuyos." (Estudiante universitaria)

Un comentario similar aparece con respecto a sectores de la ciudad: varios indígenas, especialmente los que trabajan como vendedores/as ambulantes indican recibir mejor trato en la zona comercial del norte que es más afluente que en sectores populares pobres del centro y sur de la ciudad:

(14) "Por el norte está bien [el trato], pero por el sur, no". (Vendedora ambulante)

(15) "Hay sectores más que todo por el norte son más amables. Por el sur, en Chillogallo, en los buses, los controladores: ahí sí hay mucho abuso". (Dueña de tienda de barrio)

Algunos de los entrevistados se refieren también al nivel de educación y al nivel socioeconómico de sus interactores cuando en sus narrativas distinguen entre el trato muchas veces negativo que reciben de guardias de seguridad en centros comerciales y oficinas públicas que controlan el acceso físico al edificio (*gate keepers* en sentido literal, no en el sentido figurado de Erickson & Schultz, 1982):

(16) "Los guardias son el problema en los centros comerciales." (Albañil)

(17) "Esto (el trato discriminatorio) se da con gente de clase baja, de poca educación La gente más preparada valora lo que hacemos, nuestras artesanías, nuestra música." (Comerciante; licenciado en derecho).

Sin embargo, quienes han alcanzado puestos importantes manifiestan también haber experimentado discriminación por parte de colegas con, supuestamente, un nivel de educación alto.

(18) "[...] hubo un rechazo tremendo de algunas direcciones [de la institución pública] cuando yo recién vine: ¡que cómo va a creer una india viniendo de jefa acá! ¡Está loco el director [de la institución]! Una crítica tremenda ¿no? de los funcionarios." (Directora de un departamento en una institución pública)

Relacionado con el tema de la autoestima, algunos indígenas resaltan el hecho de que no todas las comunidades indígenas estuvieron sometidas al sistema de opresión de los latifundios, y por tanto, no llevan el mismo bagaje de humillación y maltrato de las comunidades en algunas áreas de los Andes donde sufrieron opresión extrema (ej. comunidades en la zona central de los Andes), con el desarrollo de un consecuente complejo de inferioridad y un tipo de sometimiento que se refleja en la comunicación verbal y no verbal:

(19) "Los achuar no tuvimos el impacto directo de la esclavitud. Tenemos conocimiento indirecto. Nuestro pensar es diferente, rebelde, no nos gusta humillarnos". (Funcionario)

(20) "Yo vengo del pueblo saraguro y los saraguros no hemos vivido el problema del sometimiento. En Saraguro nunca hubo hacienda. No hubo este tipo de cosas [maltrato]." (Representante indígena)

Esto, sin embargo, no les protege enteramente de recibir trato discriminatorio, como se verá más adelante.

Finalmente, entre los factores de variación que surgen de las entrevistas, está también el del grado de dominio del español de los indígenas. Según CODENPE, la mayoría de comunidades indígenas son bilingües pero está claro que no todos los indígenas tienen el mismo nivel de competencia lingüística y cultural en español. Como se verá, la falta de dominio de la lengua puede ocasionar ataques a la imagen de la persona en las relaciones con blanco-mestizos.

En breve, hay una serie de factores que entran en la interacción interétnica y el mayor o menor grado de discriminación que experimentan los indígenas. Pasamos ahora a considerar aspectos de discriminación en las vivencias de los indígenas de acuerdo a los ámbitos de estudio que mencionamos anteriormente.

Ámbito estilístico

Este ámbito es uno de los que más sobresale en los datos, dada la variedad de formas de tratamiento que describen los indígenas, tanto nominales como pronominales, al igual que formas de referencia. Aquí nos concentramos en formas nominales de tratamiento y de referencia. Examinamos las formas pronominales en otro trabajo (en preparación b).

Las formas de tratamiento como sabemos pueden comunicar una serie de significados y reforzar así o poner en peligro las buenas relaciones. En efecto, constituyen un índice de la relación entre los interlocutores pues tal como dice Knapp (1978, p. 158):

"[t]he way we address another person may be quantitatively brief, but it may say volumes about the relationship we have with that person. We are able to communicate ... how well we are acquainted with them, whether we are angry or affectionate toward them, and whether the situation is a formal or informal one [...]"

Y las formas de tratamiento no sólo reflejan el tipo de relación entre los participantes sino que sirven para construirla y recrear ideologías de relaciones interpersonales particulares (v. Fitch, 1998), una ideología racista en este caso.

En cuanto a formas nominales en el presente estudio, aparecen una serie de términos genéricos, incluyendo nombres propios y términos de parentesco pero con función de sobrenombres, y otros. Para empezar, todas las mujeres entrevistadas, jóvenes y mayores, y también algunos hombres mencionan el vocativo **María** que algunos blanco-mestizos emplean para dirigirse a indígenas mujeres a quienes no conocen:

(21) "Hay gente que me llama **María**. Nosotros tenemos diferente nombre."
(Vendedora ambulante)

(22) "Me dicen María: '**María ¿tiene ponchos?** No me llamo **María**. Así me llama todo el mundo.'" (Comerciante en mercado artesanal)

(23) "Le llaman así [a su mujer], viendo que está con el vestido, le llaman sólo en **María**; le dicen en la calle '**María**', '**hola María**'. Es un nombre que utilizan con las mujeres como que todas se llaman **María** ... A mi hija le saben decir también **María**. Se llama Jessica Marlene pero le tratan así. Ven que está vestida de otavalo, le llaman **María**. Le dicen así sea chicos o mayores, mujeres también. Hay personas que pasan y dicen '**María**' desde el carro, '**hola María**' le saludan."
(Albañil)

No está claro el origen de este uso, pero parece darse cuando una mestiza, por ejemplo, quiere preguntar algo a una indígena en la calle o en un mercado, o cuando una mujer joven está pasando por la calle y hay un grupo de hombres cerca. En este último caso, este empleo parece compartir características con el piropo que se da también en la calle (v. Achugar, 2001), es decir con desconocidos y que está dirigido también a la audiencia de los amigos de la persona que emplea esta forma. Sin embargo, mientras los piropos suelen ser actos que intentan realzar la imagen del oyente, los vocativos de este estudio constituyen más bien ataques a la imagen de la persona dados los prejuicios que llevan implícitos, como lo pone de manifiesto la directora de una escuela:

(24) "Todas las indígenas somos **María** para el mundo occidental, no tenemos otros nombres, no sabemos pensar... porque para el mundo mestizo quedamos como **Marías** empleadas domésticas y punto."

Sobre apodos y sobrenombres, Bonachera Cano (1998) y Crozier y Dimmock (1999), entre otros autores, destacan su función diferenciadora. En efecto, Crozier y Dimmock sostienen que muchos apodos sirven para *individualizar* a la persona mediante, por ejemplo, la "exageración" de un aspecto de su identidad (p. 513). Sin embargo, estos mismos autores señalan que los apodos pueden tener la función contraria, de *desindividualizar* (p. 513). Esta función es justamente la que se observa en nuestro estudio con el uso de *María* y otros términos genéricos similares que despojan a la persona de su identidad individual al circunscribir a la mujer indígena dentro de una categoría global y asociarla con ocupaciones poco valoradas como las de empleada doméstica. Dentro del marco de Spencer-Oatey (2000, 2008), estos usos constituirían ataques a la imagen de las indígenas por su significado reduccionista, pero los saludos descritos podrían también ser considerados como ataques a sus derechos de no asociación pues normalmente en Quito no se espera saludos de extraños en la calle, y menos aún con un sobrenombre despectivo. Spencer-Oatey define los derechos de (no) asociación como "a fundamental belief that we are entitled to an association with others that is in keeping with the type of relationship that we have with them" (2000, p. 14). Es decir, en el caso de nuestro estudio, el uso de un nombre o sobrenombre señala una relación familiar que no existe y constituye por tanto una invasión al territorio del otro.

A raíz de que la abogada indígena Nina Pacari fuera nombrada ministra de relaciones exteriores en el 2003, en el gobierno de Lucio Gutiérrez, una indígena en nuestro estudio indicó que empezó a ser llamada *Nina Pacari*, en lugar de *María*, quizás por llevar lentes, como la ex-ministra. Si bien observa que este término al menos hace alusión a alguien importante, lo resiente pues considera que representa también un estereotipo y una agresión en cuanto se emplea en tono de burla.

Por otro lado, aparecen también en uso formas como *india / india + calificativo* (ej. *india vaga*), *mija / mijita / hijita*, y *prima* que las indígenas entrevistadas resienten también pues perciben su empleo como insulto, expresión de paternalismo o burla:

(25) "A veces estoy trabajando en el huerto [de la escuela] y salgo así cuando llaman [a la puerta] y me dicen 'Ve **hijita**, necesito hablar con la Srta. Directora de la escuela'. Entonces yo como soy chistosa me acomodo el pelito, me lavo las manos, me sacudo la tierra y le digo 'Sí señora, está hablando con la Srta. Directora. ¿En

qué le puedo ayudar?" "¡Ah! Necesitaba un cupo para mi niña." (Directora de escuela)

(26) "Lo que me molesta es que a veces cuando yo paso por la calle lo que me dicen es **prima**. Yo no sé si respondo mal pero yo le digo '¡qué bueno que haya tenido un familiar, que me reconozca!'" (Funcionaria)

Con términos como *hijita* en (25) se posiciona a la mujer indígena en una categoría inferior, la de la empleada doméstica que está para servir y atender a la puerta. *Prima* como en (26) constituiría también una forma ofensiva por su carácter de burla.

Estos términos ilustran lo que dicen Wodak y Matouschek (1998, p. 69), que "[a]unque el prejuicio se constituye y se manifiesta a través del lenguaje, no hay 'un lenguaje del prejuicio' específico, sino más bien un uso del lenguaje prejuicioso, que varía según el contexto en el que ocurre." Es decir, nombres propios como *María* o términos de parentesco de uso común y corriente adquieren un significado diferente en la comunicación interétnica.

Para los hombres indígenas, el equivalente de *María* es *Manuel* o *José Manuel* pero comentan sobre otros términos también como *hijito*, *runa* o *primo*. En cuanto a *hijito* observan que son sobre todo las personas mayores las que todavía emplean este término, denotando un paternalismo claro, al "infantilizar" a la persona (De la Torre Espinosa, 2002 [1996]: 69):

(27) "En términos personales cuando dicen **hijito**, yo digo 'sí tengo madre' pero ¿qué me están queriendo decir? Es algo común a partir de ciertas edades hacia arriba; hay toda una generación. No es como con alma de madre que dicen **hijito vámonos**; ahí hay toda una carga mayor de tratarlo como inferior como un chiquitito, un pequeñuelo que está junto a mí. Eso es lo que se visualiza." (Comunicador social)

(28) "Así seas lo que seas te tratan todavía de **hijito** en la ciudad. En las casas de los supuestamente blancos, yo trabajo como albañil, '**hijito vea**'. ¿Qué denota eso? Que todavía estamos en la época del colonialismo, como una herencia de la cuestión de la hacienda, del peonaje de servidumbre"¹¹. (Albañil / líder indígena)

Con respecto a *runa*, en kichwa quiere decir 'ser humano', pero este significado parece no ser conocido por los blanco-mestizos, que lo emplean como sinónimo de indio, y de manera despectiva¹². Esto obliga a los indígenas jóvenes a estar en constante enfrentamiento:

(29) "Cuando voy de albañil yo no escondo mi identidad y entonces a veces a ellos [los blancos-mestizos] les hago hacer sentir mal; por ejemplo, empiezan a decirme **runa**, entonces les digo: 'Utah pero ¿ustedes saben el significado de **runa**?'" (Albañil / líder indígena)

Por otro lado, uno de nuestros entrevistados dice lo siguiente sobre el trato de *primo*:

(30) "A uno le ven la cara y '¿qué fue primo?'¹³. Es una forma de hacer notar la diferencia cuando le dicen primo, de hacer sentir inferior." (Albañil; líder indígena)

Comenta el entrevistado que no se trata de un uso afiliativo sino más bien de "abuso de confianza" cuando se da entre gente con la que no hay suficiente confianza:

(31) "Cuando ya se es de confianza, [los mestizos] dicen **primo** pero es otra onda: hay un **primo** porque ya es amigo y un **primo** abuso de confianza."

Finalmente, algunos indígenas se quejan de apodos o sobrenombres que reciben por sus circunstancias o por el parecido de su apellido kichwa con palabras en español o en otros idiomas. Un vendedor ambulante dice que le llaman *Pata Rajada* por andar descalzo pues de donde viene, "allá en el campo... a veces por la situación de la pobreza, o el ambiente mismo, uno se vive descalzo". Un indígena de apellido Pilataksi, comenta que le dicen "Oye **Pilas Ever Ready**" o "no te has puesto **pilas**"; otro **Dumbo** por su apellido Yumbo, **Longo** por ser Agualongo, y otro **Changa**, que quiere decir pierna, por apellidarse Chongo. Encuentran estos sobrenombres ofensivos porque "distorsionan" su apellido indígena que tiene un significado particular en su idioma. Estos son tratamientos que, en contextos entre iguales y de confianza entre blanco-mestizos suelen tener un significado positivo (Placencia, en prensa).

Con respecto a formas de referencia, mujeres y hombres indígenas comentan sobre términos que escuchan en interacciones de servicio o en las calles cuando pasan, que vienen a constituir formas de burla o insultos que se dicen muchas veces para que los escuchen. Incluyen las siguientes formas: *diana* (contracción de *de* + *anaco*¹⁴) como en "esa diana", *primo/a*, *tío/a* (ej. "ahí vienen las primas / tías") o *indio/a* (ej. "india tenía que ser" refiriéndose a una mujer que se sube a un bus cargada de maletas; "india cochina" queriendo decir sucia o "esta india 'analfaburra'" queriendo decir ignorante). Una comerciante joven en un mercado artesanal comenta que si a los blanco-mestizos no les gusta el precio de sus productos, dicen a veces de manera despectiva, "estas indias venden muy caro". Por otro lado, una estudiante universitaria comenta que sus compañeras blanco-mestizas se decían entre ellas "eres como una india" queriendo decir "bruta, tonta, inútil", hasta que ella les cuestionó el uso de este término. Y una indígena, funcionaria en una institución pública, comenta que sus suegros (blanco-mestizos) hablaban delante de ella de los/las peones/as en su hacienda como

“esta india así y asado, este indio” también hasta que ella les hizo acuerdo de que ella era indígena.

Por otra parte, una estudiante universitaria observa que en algunas tiendas de ropa, se refieren a ella como de la “*familia Miranda*” en son de crítica:

(32) “En el centro histórico, veo buena ropa en una tienda y como estoy curioseando solamente, escucho ‘¡Ay la **familia Miranda!**’ de mirar. Si uno va a comprar tiene derecho a mirar”. (Estudiante universitaria)

El significado de este término, como se puede ver, es que la vendedora considera a la persona indígena como alguien que no tiene poder adquisitivo y que por tanto le está haciendo perder el tiempo, negando así su estatus de clienta válida. Dentro del marco de Spencer-Oatey (2000, 2008), esto constituiría no sólo un ataque a la imagen de la persona en cuanto se le atribuye (indirectamente) características negativas, sino también a sus derechos de sociabilidad en cuanto no se respetan los derechos de la persona en su rol social de cliente. Como hemos dicho, sin embargo, este trato no se puede generalizar a todos los sectores de la ciudad. En otro trabajo, en el que analizamos interacciones de servicio entre blanco-mestizos e interacciones interétnicas de servicio (en preparación a), encontramos no pocas veces un trato cortés similar en tiendas en un centro comercial al que acude gente del sector pudiente.

Por último, varias de las entrevistadas describen el uso de *Morelia* como término para mujeres (ej. “Ve las morelias), que hace referencia a la protagonista de una telenovela, Morelia, a quien describen como una “tipa sencilla, tonta, diferente al resto”; es decir, los blanco-mestizos parecen emplear este término como otro eufemismo para india, indígena o empleada doméstica.

Además de *indio*, otro término que los hombres indígenas de la amazonía describen haber escuchado es *los de la selva* con la connotación de salvaje como en

(33) “Ve esos indios ¿qué harán aquí **los de la selva?**” (Curandero)

Con este término los blanco-mestizos parecen recrear la oposición de la que habla Rival (1994, p. 283) con respecto a los huaorani (waorani) en Ecuador, entre la “comunidad nacional civilizada” a la que los blanco-mestizos pertenecen y la de “los otros salvajes” que viven en la selva y que están distanciados de la sociedad nacional.

En su trabajo en la construcción, un (albañil) indígena indica escuchar que se refieren a él de manera despectiva como *el longo*, otra palabra para

indio, que Jijón y Chiluisa (1998) describe como un término que se usa "generalmente para definir el color de la piel asociándolo con lo 'indio' o lo mestizo andino" y que "[c]laramente tiene un carácter peyorativo, excluyente y racista" (p. 17). Este trato es para uno de nuestros entrevistados, "como que no fuéramos humanos, no fuéramos personas" (Estudiante de secundaria).

En clase, los estudiantes se refieren a un profesor indígena con el eufemismo *el de poncho*, en lugar de indio, que hace referencia a la prenda característica de la vestimenta de hombres indígenas: "¡el de poncho, qué nos da clase a nosotros!"¹⁵.

En otras interacciones, como las de compra-venta, si el indígena reclama, puede ser tildado de *alzado* entre los blanco-mestizos (ej. "Éste es un alzado"), que quiere decir que es alguien que se 'atreve' a pretender ser como los blanco-mestizos, que quiere estar en un puesto 'superior', que no le corresponde.

Finalmente los/las indígenas resaltan el uso de ciertas expresiones y refranes que llevan incrustados en el español ecuatoriano y que encuentran ofensivos por el estereotipo que promueven, como *voy a hacer la del indio* relacionada con los refranes *indio comido*, *indio ido* o *indio comido no se enseña en casa ajena*. Estos refranes los emplean los blanco-mestizos para referirse a alguien ingrato, que no tiene buenas maneras y que se va de una invitación apenas termina de comer¹⁶. Una contra respuesta que han desarrollado los indígenas es la de *runa comido runa agradecido* que contiene un significado positivo, resaltando cualidades de los indígenas. Prefieren la palabra *runa* pues, como dice la directora de una escuela, "*indio* es cualquier indio, indio borracho, cualquiera pero *runa* tiene una connotación totalmente muy elevada."

En breve, los significados asociados con los términos descritos incluyen los de empleada doméstica, inferior (al blanco-mestizo), tonto/a, sucio/a, pobre, cosa, salvaje o incivilizado, sumiso, ingrato, sin maneras y que quiere ser más de lo que es. Son términos que constituyen claros ataques a la imagen de los indígenas tanto como individuos como colectividad en cuanto resaltan una serie de aspectos negativos que se asocian con el grupo étnico al que pertenecen.

Ámbito Participativo

Con respecto a este ámbito y con referencia al modelo de la gestión interrelacional de Spencer-Oatey (2000, 2008), se puede identificar ataques por parte de los blanco-mestizos a los derechos de sociabilidad de los indígenas, más específicamente, a sus derechos de (no) asociación, al

derecho a ser tratado con igualdad (con respecto a los blanco-mestizos) y de ejercer determinados roles sociales (ej. usuario de un comercio o servicio).

En cuanto a los derechos de (no) asociación, Spencer-Oatey (2000) indica que

“[t]hese association rights relate partly to *interactional association-disassociation*... so that we feel, for example, that we are entitled to an appropriate amount of conversational interaction and social chit-chat with others (e.g. not ignored on the one hand, but not overwhelmed on the other)” (pp. 14-15).

En el contexto universitario de clases y relaciones entre compañeros, algunos indígenas encuentran que, por ejemplo, cuando ellos se acercan a un grupo de compañeros/as blanco-mestizos/as, la conversación termina o no reciben respuesta a su saludo:

(34) “Entre compañeros, hay unos dos que se sienten un poco más que yo. Conversan entre ellos. No tienen interés de estar con los indígenas. Es que algunos mestizos se sienten más que nosotros, como si tuvieran otro tipo de sangre.” (Técnico de recursos humanos/estudiante universitario)

(35) “Los estudiantes mestizos [en una universidad estatal] no querían hacerse amigos tuyos. Se ponían bravos si se les preguntaba algo. Los compañeros no saludaban.” (Estudiante universitaria)

(36) “En la Universidad, cuando saludaba, no me respondían, como que uno no existe”. (Abogado)

En el caso del saludo, empleando la noción de par adyacente, se puede decir que la primera parte de un par adyacente como el saludo, queda sin la segunda parte esperada con lo que se evita reciprocarse el reconocimiento mutuo. Como dice Firth (1972, p. 1), “[g]reeting is the recognition of an encounter with another person as socially acceptable”; por tanto, se puede interpretar su ausencia como “a denial of the person as a social entity” (p. 2).

Con respecto a los otros derechos, en interacciones de servicio, algunos indígenas encuentran que los funcionarios mestizos o vendedores en una tienda no responden a su presencia, lo que se ha podido constatar en algunos casos a través de la observación de interacciones, negando a sí su derecho a recibir un servicio determinado y a ser tratado con igualdad. Al negarles estos derechos, se ven también atacadas las metas transaccionales (v. Spencer-Oatey, 2008) de los indígenas en cuanto se les dificulta, por ejemplo, realizar la compra de algún producto.

La alienación / exclusión que algunos indígenas experimentan en su contacto con blanco-mestizos queda patente en frases como las siguientes

que se repiten en sus testimonios y que sugieren que para los blanco-mestizos el indígena es "invisible" (De la Torre Espinosa (2002 [1996], p. 76) o poco importante como cliente o usuario de algún servicio: "nos ignoran", "no te toman en cuenta", "nos dejan a un lado", "no escuchan", "no responden", "nos dejan aparte", "nos apartan", "se 'adistancian'", "a uno no le dan importancia", "no te atienden", "te atienden de mala gana", "un momento", "espere, espera", "a la cola", "espera en la cola". Esto es lo que describen, por ejemplo, dos indígenas:

(37) "Nosotros hemos pasado muchas cosas, en ese caso por ejemplo yo he visitado almacén, más o menos para, para ver y observar las cosas y si ven a un indio, ellos **no le toman en cuenta**. Porque ven nuestro hablar, nuestra expresión, nuestro vestir. Eso también es discriminación." (Comerciante/vendedor ambulante)

(38) "A la gente de corbata [al entrar en una institución], 'siga siga'. Y a nosotros 'a la cola'." (Bordadora)

La gente "de corbata" o los "*mishos* encorbatados" como los llaman algunos indígenas son los blanco-mestizos a quienes según nuestra entrevista se les atiende sin demora, mientras que a los otros se les hace esperar. Conscientes de esto, algunos indígenas optan por 'camuflarse' como mestizos para ser bien atendidos. Esto significa para los hombres, por ejemplo, dejar el sombrero y/o el poncho y ponerse terno (traje) y corbata pues la experiencia les ha enseñado que "uno es nadie sin terno" (Abogado); en otras palabras, uno sólo es persona como blanco-mestizo, no como indígena. Las esperas en algunas instituciones públicas, sin embargo, parecen afectar a usuarios blanco-mestizos también y no solamente a indígenas siendo a veces aquellos que tienen algún contacto o *palanca* –que en efecto son algunos blanco-mestizos normalmente– quienes pueden obtener un servicio más rápidamente (v. Placencia, 2001b).

Ámbito ilocutivo

Bajo este ámbito se puede considerar tanto realizaciones lingüísticas de algunos actos que los indígenas no encuentran apropiadas al igual que la realización en sí de algunos actos que imposibilitan o dificultan las buenas relaciones como los saludos del tipo *Hola María* que vimos anteriormente, cuando se dan entre extraños.

En cuanto a lo primero, un abogado indígena por ejemplo manifiesta molestia por las formas que emplean las vendedoras en tiendas con las que parece sentir amenazada su imagen al no sentirse tratado con respeto: le dicen "¿qué quiere? o ¿en qué le puedo ayudar". Según el, deberían decir

‘¿qué desea?’ ‘¿en qué le puedo servir?’. En este caso alude a la selección de formas léxicas como *desear* o *servir* que confieren más respeto. Sin embargo, es difícil atribuir este tipo de trato (descortés) a consideraciones de etnicidad solamente puesto que se ha encontrado trato displicente en otros contextos en Quito, con clientes o usuarios blanco-mestizos (v. Placencia, 2001b). Adoum (2000) habla de una ideología de servicio en instituciones públicas en Ecuador que se caracteriza por incumplimiento y arbitrariedad; atribuye esto a lo que denomina el “rencor urbano” (p. 289) que existiría por un resentimiento que hay entre los que practican estos comportamientos como resultado de humillaciones que ellos mismo reciben a diario, que les lleva a humillar a otros. Es decir un tipo de comportamiento displicente en interacciones de servicio lo experimentarían diferentes miembros de la población, pero es muy probable que la etnicidad contribuya a agravar el problema. Esto es lo que justamente indagamos en otro trabajo (en preparación a).

Por otro lado, entre los actos de habla o actividades comunicativas que dificultan las buenas relaciones, los indígenas hacen referencia a una serie de actos como ofertas, sugerencias, rechazos, críticas y pedidos que reciben que son ofensivos en el contexto en el que ocurren. En cuanto a ofertas, para autores como Leech (1983), las ofertas constituyen actos inherentemente corteses pues su fuerza ilocutiva, a diferencia de la de actos como las amenazas, coincidiría con la meta social de desarrollar relaciones amigables (*comity*) (pp. 104-105). Sin embargo, en el contexto al que se refiere una indígena, directora de una escuela, a continuación, ofertas (de trabajo) de desconocidos en la calle vienen a ser insultantes:

(39) Mujer mestiza a directora de escuela en la calle:

“María ¿habrá como...? Que estoy buscando a alguien que trabaje en mi casa como empleada doméstica...”

Estas ofertas, que aparecen también en el estudio de De la Torre Espinosa (2002a [1996], p. 71), aunque no bajo esta categoría, tal como los términos genéricos considerados en el apartado anterior, presuponen que las indígenas no tienen educación y que la única ocupación a la que pueden dedicarse es la de empleadas domésticas. Es decir, la identidad de las indígenas queda reducida a la de empleada doméstica, constituyendo una clara amenaza a su imagen.

En cuanto a sugerencias descorteses, un funcionario de la región amazónica recuenta un evento en el que una señora mestiza en la parada de buses se le acerca y le dice: “¿Por qué no te cortas el pelo como hombre? No con cerquillo,” a lo que el indígena responde: “El hombre no es hombre por el pelo sino por el pene.” Sugerencias de este tipo denotan una falta de

tolerancia a las costumbres indígenas, por falta de conocimiento posiblemente, y a lo que es diferente en general (i.e., el peinado 'como de mujer' en este caso). Constituyen ataques a la imagen de la persona pero también a sus derechos de (no) asociación pues sugerencias de este tipo no se darían normalmente entre extraños. Este mismo funcionario habla de críticas que ha recibido, por ejemplo, por tutear a una funcionaria de otra institución que por su parte se siente con el derecho de tutearle al indígena:

(40) "Me dice, 'civilízate'. Con esto me está diciendo que soy salvaje, analfabeto que tengo que adaptarme, que ser moderno."

Nuevamente se trata de un ataque a la imagen de la persona.

Una vendedora de artesanías comenta que si algunos clientes consideran que el precio está alto, recibe lo que vendrían a ser críticas más o menos (in)directas que constituyen ataques a su rol de vendedora (i.e, a su imagen de identidad) con el objetivo de obtener una rebaja:

(41) "No sabes vender." "Aprenderás a vender."

Es decir, constituyen formas agresivas de regateo. Por otro lado, cuando los indígenas están en el rol de compradores pueden experimentar rechazos en cuanto los vendedores pueden rehusar mostrarles el producto y así negar su estatus de clientes válidos, dificultando su alcance de metas transaccionales. Y estos rechazos parecen estar asociados con la etnicidad de los indígenas, que se asocia con falta de poder adquisitivo¹⁷:

(42) "En centros comerciales no me tratan bien. Me dicen, '¿vas a comprar? Si vas a comprar para bajar las cosas; si no, estoy ocupada.'" (Directora de escuela)

El remedo es otro acto de habla que mencionan algunos indígenas, que se da en son de burla por su falta de competencia lingüística en español, constituyendo otro tipo de ataque a la imagen de la persona:

(43) "Si nosotros no pronunciamos o fallamos un poco en la pronunciación en español, ya hay discriminación, nos remedan, contra nosotros. Si decimos 'señor lleva esa fruta' ellos remedan cuando no hablamos completo en español." (Vendedor ambulante)

Con respecto al idioma, pedidos como el que aparece en la siguiente narración, denotan que algunos blanco-mestizos parecen sentirse amenazados y esperan que los indígenas se acomoden a ellos, empleando el español en lugar del kichwa inclusive si no están hablando con ellos (!).

(44) "En el bus nosotros que estamos conversando en nuestro idioma en kichwa me acuerdo una vez dijo una señora 'que hablen en español', 'no vayan a estar insultando'. Le digo, 'pero señora, no estoy diciendo a usted, estamos conversando en nuestro idioma, a nadie le estamos insultando así que yo no estoy ni mirando a usted ni dirigiendo a usted; estamos conversando es nuestro idioma y no tenemos por qué avergonzarnos'." (Funcionaria)

Finalmente, preguntas de información común y corrientes como la segunda pregunta de este diálogo que reproduce una de nuestras entrevistadas, y que dice recibir con frecuencia, pueden ser descorteses en el contexto de la comunicación interétnica por lo que presuponen:

(45)

Blanco-mestiza:	¿Qué estudias?
Indígena:	Derecho.
Blanco-mestiza:	Ah, ¿en la Central?
Indígena:	No, en la San Francisco.

'La Central' es una universidad estatal gratuita y la San Francisco, una universidad privada, posiblemente la más costosa en Quito. Lo que le molesta a la estudiante indígena es lo que la persona que hace la pregunta ("¿en la Central?") asume, que "a todos los indígenas les corresponde estar en la Central" pues "por ser indígena no se puede acceder a una educación mejor y más cara."

Y no sólo importa lo que se pregunta, sino también lo que se deja de preguntar:

(46) "Yo pregunto por un jean [en un almacén]; me dicen 'tanto le cuesta' y punto. No me preguntan de qué talla o cómo lo quiero..." (Funcionaria)

La ausencia de las preguntas que menciona, junto con información no solicitada del precio del producto, pondrían en cuestionamiento el estatus de la compradora como cliente válida, algo que aparece explícito en el testimonio de otras indígenas:

(47) "Yo trabajo atendiendo en un almacén [una zapatería] y siempre trato bien a las personas; de la misma manera trato bien a los indígenas. Mi jefa en cambio no. Cuando ve a un indígena primero le da el precio. Piensa que no tiene plata. Ellos siempre le dicen 'no quiero saber el precio, sino [quiero ver] los zapatos'." (Empleada en un almacén)

(48) "En los almacenes, claro ahí es como que no nos quieren atender por el hecho que dice que no tenemos plata, que no va a comprar... pero si ve a una *misha*, una gringa que está bien vestida entonces 'por favor pase', '¿en qué le puedo ayudar?' 'Prueben esto, esto otro'." (Funcionaria)

Ámbito no verbal

Encontramos que los ataques a la imagen de los indígenas se realizan también a través de la mirada, los gestos y la proxémica al igual que la risa. En cuanto a la mirada, en varios de los testimonios las frases que se repiten son las de *quedar viendo*, i.e., que los blanco-mestizos les quedan viendo, y *mirar mal*, i.e., que los blanco-mestizos les miran mal cuando los indígenas llevan su vestimenta propia:

(49) "En las calles **nos quedan viendo** como bicho raro. Con la mirada nos dicen todo. En los buses. Uno se da cuenta cuando alguien **le mira mal**." (Mujer comerciante)

(50) "Me **quedan viendo** cuando voy con la ropa típica; les llama la atención." (Estudiante universitaria)

Los indígenas se sienten observados y categorizados como diferentes e inclusive exóticos (*bichos raros*).

Por otro lado, en cuestiones de proxémica que mencionan se puede observar que perciben que a los blanco-mestizos les molesta compartir de cerca el espacio con ellos, probablemente por las asociaciones que se han establecido entre ser indígena y ser pobre, no tener higiene o ser ladrón:

(51) "En los buses como que no quieren acercarse a uno." (Bordadora)

(52) "En el banco a veces hay personas que se alejan o se retiran o piensan que somos ladrones." (Estudiante de colegio)

(53) "A veces me sentaba así en el carro y había señoras como que las señoras que estaban a mi lado como que váyase más allá, intocables, ¿no? No sé, piensan que somos cochinos, sucios, ignorantes no sé realmente qué piensan. (Funcionaria)

Una indígena que retomó la vestimenta de su pueblo siendo ya adulta, describe con la imagen de 'subirse a un ascensor y apartarse del resto' el cambio que experimentó en la reacción de blanco-mestizos hacia ella:

(54) "Verá porque yo por ejemplo cuando yo recién me ponía la ropa todo el mundo era (.) era como que cuando me subía a uno de esos ascensores, como que [la gente] se apartaba, como que uno está no sé de mal olor o algo, pero como que uno se aparta." (Enfermera)

Tal como sugiere De la Torre (2002a [1996], p. 69), parecería que todavía algunos blanco-mestizos "evitan cualquier contacto con los indios pues les aterra que se les pegue el 'mal olor' y la 'pestilencia' de los indios".

Frente a estas agresiones que son ataques a la imagen de los/las indígenas al implicar que poseen una serie de rasgos negativos, los indígenas se ven en la posición de tener que 'educar' directa o indirectamente a los blanco-mestizos, como comenta la enfermera del testimonio anterior:

(55) "Pero yo pienso que sí le di una buena lección a una señora. Porque de ver que me ponía así a un lado e incluso hasta me empujó con el codo, yo no le dije nada. Saqué el periódico, me puse a leer y justamente iba con mi esposo al otro lado e iba opinando de lo que es la situación política."

Además de la mirada, gestos como 'muecas', al igual que la risa parecen jugar también un papel en el ataque a las buenas relaciones. La misma enfermera describe la siguiente situación que ilustraría, empleando las palabras de De la Torre (2002a [1996], p. 59), el "resentimiento de los blancos y de los mestizos ante la presencia de los indios en sus espacios":

(56) "El día de ayer no más yo estuve haciendo compras en *Mi Comisariato*¹⁸ y bueno no sé si piensan que los indígenas no tenemos derecho a entrar a esos espacios. Me quedaban viendo porque yo iba cogiendo o sea lo que yo necesitaba. Me paré en las hortalizas y había una señora que me vio y me hizo muecas. Bueno, a la final no me estaba dando comprando ella sino yo era la que estaba adquiriendo. Realmente no, no entiendo a veces a la gente." (Enfermera)

Y esto es lo que dice un indígena de la región oriental ecuatoriana:

(57) "En la calle, cuando me pongo mi traje normal de mi cultura, ahí nos quedan viendo. Van torciendo la boca. Cuando cargamos nuestros collares así se burlan, se ríen." Yo les digo, 'yo soy amazónico, no soy como ustedes, *naporunas*, que no tienen identidad'." (Curandero)

Estas reacciones de los blanco-mestizos parecen darse también cuando los indígenas ponen de manifiesto su identidad indígena a través de otras señas, como sus apellidos:

(58) "Ponte, estamos entre bastantes mestizos, con las compañeras del colegio; al nombrar mi apellido que es Yumbo y Guamán, como que les es bien bajo y nos quedan viendo." (Estudiante de secundaria)

Estos serían ejemplos de lo que De la Torre Espinosa (2002 [1996]) describe como un "nuevo racismo", "de la educada frialdad" que ya no es "brutal" sino que es "más sutil", pero que denota que "todavía se le ve [al indio] como un ser inferior" (pp. 59- 60).

Finalmente, otro aspecto que surge de los testimonios recogidos tiene que ver con normas de comportamiento no verbal diferentes. Por ejemplo,

al saludar, entre los blanco-mestizos hay la costumbre de besarse (entre mujeres y entre hombres y mujeres) pero esta costumbre no está bien vista entre los indígenas; sin embargo, los blanco-mestizos parecen desconocer esto y esperan que los indígenas se acomoden a sus normas de interacción:

(59) "En un principio yo guardaba la distancia pues no está bien visto saludarse con beso en mi cultura, pero mis amigas se acercaban y me decían, 'saluda bien'."
(Estudiante universitaria)

Es decir, el pedir que la indígena 'salude bien' aunque la intención sea buena pues el saludo con beso es normalmente una expresión de afiliación entre blanco-mestizos, es, aun así, un ataque a la imagen de la persona y posiblemente a sus derechos de (no) asociación ya que implica comunicarle que no tiene buenas maneras y exigirle cierto acercamiento.

Resumen y observaciones finales

En este trabajo hemos presentado un análisis sociopragmático de prácticas sociales de los blanco-mestizos en su interacción con indígenas en Quito, que los últimos perciben como discriminatorias. Con referencia al modelo de la gestión interrelacional de Spencer-Oatey (2000, 2008), hemos mostrado cómo se construye y se reproduce la discriminación y el racismo en la interacción diaria a través de diferentes ámbitos del discurso: el estilístico, el participativo, el ilocutivo y el no verbal. El análisis deja ver cómo, mediante diferentes mecanismos verbales y no verbales, los indígenas ven atacada su imagen al igual que sus derechos de sociabilidad y metas interaccionales. Se sienten posicionados por los blanco-mestizos como diferentes, como miembros subordinados de la sociedad, muchas veces invisibles y desprovistos de humanidad, y por tanto de la capacidad de ejercer roles sociales como los de consumidores en un supermercado, compañeros de clase en la universidad, etc.; éstos son roles que hasta hace no muchos años eran del dominio exclusivo de los blanco-mestizos.

Si bien como comentan muchos de nuestros entrevistados, la discriminación motivada por prejuicios étnico-raciales en la actualidad parece ser menos extendida que hace una década, los resultados de este estudio muestran que una mentalidad racista sigue gobernando el comportamiento de muchos blanco-mestizos y afecta a indígenas de toda condición social; esto sugiere que los cambios que se han dado a raíz del estudio de De la Torre Espinosa (2002[1996]) no son mayores; hay, por ejemplo, diversos mecanismos de discriminación que aparecen en De la Torre Espinosa que también aparecen en nuestro estudio. Las formas

explícitas de insulto como *indio* o *longo* aunque se dan todavía, parecen ser menos frecuentes en la actualidad; sin embargo, este estudio muestra que se han desarrollado una serie de formas eufemísticas (ej. *Morelia*, *primo*), y otras, que esconden el racismo, pero que parecen comunicar la misma carga negativa de los insultos explícitos. Esto estaría de acuerdo con lo que dice van Dijk (2003) sobre el racismo en América Latina, que "debe reconocerse una tendencia general hacia un cambio de actitudes, hacia una concienciación y unas prácticas cotidianas más sensibilizadas (p. 103). Sin embargo, como también señala van Dijk (2003), esto hace que "el racismo se perciba de forma menos obvia, más sutil, lo que dificulta combatirlo" (p. 103).

Los ejemplos proporcionados muestran también en su mayoría las respuestas de resistencia de los indígenas que cuestionan la desigualdad existente. Así como en el estudio de De la Torre (2002 [1996]), los indígenas reclaman, por ejemplo, que se reconozca su humanidad y derechos básicos para que haya un trato justo e igualitario:

(60) "Yo también soy humana; yo también tengo derecho" (Líder indígena)

(61) "Todos somos iguales, todos somos hijos de la *Pachamama*¹⁹, a todos nos cobija el sol o sea nadie es ni más ni menos..." (Directora de escuela)

(62) "Todos debemos sentir esa unidad, esa equidad, ese derecho, ese acceso a cualquier cosa, en cualquier banco, en cualquier centro comercial, en cualquier bus, en cualquier educación... tener ese derecho para todos" (Comerciante)

Aunque algunos no se sienten muy optimistas de un cambio sustancial muy pronto pues consideran que la mentalidad racista está muy arraigada, como si fuera innata:

(63) "Ellos [los mestizos] nacen ya con eso creo que ya nacen con ese sentimiento de superioridad y estamos en esa lucha ¿no? (Funcionaria)

Nuestros entrevistados apuntan entonces, entre otras cosas, a la necesidad de una educación intercultural no sólo para los indígenas como al momento, con el objetivo de ayudarles a rescatar o fortalecer su identidad, sino también para los blanco-mestizos que desconocen las culturas de los indígenas, y para aquellos indígenas 'camuflados', los "*huaira pamushkas* (traídos del viento)" que "ocultan su identidad por desconocimiento de su propia identidad" (Líder indígena) y que serían actores importantes en la reproducción del racismo en la vida cotidiana:

(64) "La educación intercultural no debe ser sólo para los indígenas sino para todos. Sólo ahí podríamos aprender a vivir la interculturalidad." (Directora de Escuela)

En un estudio complementario, es de interés, como hemos indicado en la introducción, examinar las prácticas racistas en la interacción misma para ver en detalle los diferentes mecanismos discursivos que se emplean; esto es lo que hacemos en otro trabajo (en preparación a), como también lo hemos indicado. Consideramos que estos estudios son necesarios para concientizar a los blanco-mestizos, quienes, como los resultados de la encuesta de 2005 a la que nos hemos referido, niegan en su mayoría ser racistas, sea porque quieren quedar bien, porque no es políticamente correcto admitirlo o quizás porque, como sugiere van Dijk (2002, p. 146), las prácticas discriminatorias no son siempre intencionales, sino que vienen a ser articulaciones en el discurso del conjunto de creencias subyacentes compartidas sobre los Otros que constituyen la ideología dominante.

Notas

1. Agradezco a todos los indígenas que compartieron conmigo sus historias de vivencias personales entre el mundo indígena y el mestizo; a Iván Castañeda por su inestimable ayuda en la recopilación de los datos, y al Editor por sus valiosos comentarios de una versión anterior de este trabajo. Y por último, mis agradecimientos van a la Facultad de Artes, Birkbeck, por la ayuda financiera que me proporcionaron y que hizo posible la realización de este estudio.
2. Ésta es una de las 13 nacionalidades que reconoce CODENPE, el Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (<http://www.codenpe.gov.ec/npe.htm>); para esta nacionalidad, se han identificado 13 pueblos localizados a lo largo de los Andes ecuatorianos en su mayoría.
3. Seguimos a Guerrero (1993), entre otros, en el empleo del término *blanco-mestizos*. Guerrero indica que retoma "la noción clasificatoria de blanco-mestiza para designar a la población que no se considera indios y clasifica a los otros como tales" (p. 97). Como se puede ver, esta designación alude a la dificultad que hay en usar categorías para poblaciones fluidas cuya diferenciación está dada en buena medida por rasgos socio-culturales y un mayor o menor grado de identificación de las personas con los valores de un grupo u otro.
4. Autores como Almeida Vinuesa (1999, p. 189) hablan de la existencia en América Latina de un racismo que se caracteriza por "ser solapado", que "aparece ante el ciudadano común como 'natural', 'cotidiano' e 'inofensivo'."
5. Sobre el uso de una perspectiva múltiple en el análisis del discurso crítico, v. por ej., Wodak y Matouschek (1998, p. 59) quienes abogan por el análisis de textos de los medios de comunicación combinado con entrevistas a las personas "relacionadas con la producción y (si es posible) con la recepción del texto en cuestión."
6. V., por ej., la noticia titulada "Ecuatorianos sí somos racistas" (Ecuatorianos, 2005).
7. Marcelo Larrea (2003) describe así el evento: "Quishpe ... reclamó al presidente del Congreso, Guillermo Landázuri, por su negativa a garantizar el derecho a la palabra a

los diputados de Pachakutik, en lo que calificó como un acto de servilismo a Febres Cordero, cuando en pandilla, alrededor de 20 diputados socialcristianos se abalanzaron en contra de él calificándolo a gritos de "indio drogado con ayahuasca", "indio ignorante" y otros improperios, en tanto un comentarista deportivo, Pocho Harb, diputado socialcristiano, le despojó de su sombrero y lo colocó en el suelo, en medio de las risotadas de sus colegas y Febres Cordero lo calificó como "energúmeno con poncho".

8. V. De la Torre (2002 [1996], pp. 73-74) sobre un ejemplo similar también en el contexto de un restaurante.
9. Trabajos recientes en análisis del discurso crítico en el campo de la política como el de Bolívar (2008) incorporan teorías de sociopragmática como en el presente estudio.
10. Véase también el testimonio de otro indígena al respecto en Yánez del Pozo (1999).
11. Sobre *hijito*, v. también Cervone (1999a, p. 142) en otro contexto en los Andes ecuatorianos.
12. *Runa* aparece también empleado como calificativo en el español coloquial ecuatoriano con un significado negativo; se habla, por ejemplo, de un *perro runa* para designar a un perro que no es de raza sino cruzado (i.e., un perro ordinario).
13. *¿Qué fue...?* es un tipo de saludo en el español ecuatoriano.
14. El anaco es un tipo de falda que llevan las mujeres (y niñas) de la nacionalidad de los otavalos.
15. Y también existe el término *los ponchos dorados*, aunque no aparece en nuestros datos. Este término es empleado por blanco-mestizos en la prensa especialmente para referirse a dirigentes políticos indígenas que se han enriquecido al acceder al poder y parece acarrear, por tanto, un significado implícito de corrupción y/o arribismo.
16. V. Arora (1995) sobre usos similares de este refrán al igual que variantes en otras sociedades hispanohablantes.
17. De la Torre Espinosa (2002 [1996], p. 73) da también un ejemplo que muestra que "los mestizos consideran a los indios indigentes sin recursos económicos," en su caso en el contexto de la compra de un automóvil.
18. Supermercado al que tienden a acudir compradores de clase media.
19. La *Pachamama* es la Tierra Madre.

Referencias

- Achugar, M. (2001).** *Piropos* as metaphors for gender roles in Spanish-speaking cultures. *Pragmatics*, 11, 127–137.
- Adoum, J. E. (2000).** *Ecuador: señas particulares*. Quito: Eskeletra Editorial.
- Almeida Vinueza, J. (1992).** El mestizaje como problema ideológico. En J. Almeida Vinueza, T. Bustamante, D. Guitiérrez Vera, H. Ibarra C., J. Sánchez Parga, & M. Unda, *Identidades y sociedad* (pp. 125-140). Quito: Centro de Estudios Latinoamericanos, PUCE.
- Almeida Vinueza, J. (1996).** Fundamentos del racismo ecuatoriano. *Ecuador Debate* 38, Centro Andino de Acción Popular.

- Almeida Vinueza, J. (1999).** Racismo, construcción nacional y mestizaje. En J. Almeida Vinueza (ed.), *El racismo en las Américas y el Caribe* (pp. 189-217). Quito: Abya-Yala.
- Almeida, J., Carrasco, H., De la Torre, L. M., Guerrero, A., León, J., Males, A. et al. (1993).** *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas* Quito: CEDIME-Abya-Yala.
- Arora, S. L. (1995).** Proverbs and prejudice: El Indio in Hispanic proverbial speech. *De Proverbio. An Electronic Journal of International Proverb Studies* 1. <http://www.hartford-hwp.com/archives/41/083.html> (página accedida, 10 de mayo de 2007).
- Bolívar, A. (2008).** "Cachorro del imperio" vs. "Cachorro de Fidel": los insultos en la política latinoamericana. *Discurso & Sociedad*, 2(1), 1-38.
- Bonachera Cano, A. M. (1998).** "Origen y esencia de los mote y apodos en el Albayzín. Mecanismos de creación y de herencia". En J. D. D. Luque Durán & F. J. Manjón Pozas (eds.), *Teoría y práctica de la lexicología, IV Jornadas Internacionales sobre Estudio y Enseñanza del Léxico, Granada, 1997* (pp. 141-146). Granada: Universidad de Granada.
- Brown, P., & Levinson, S. C. (1987).** *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burgos Guevara, H. (1997 [1970]).** *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Carrillo, R., & Salgado, S. (2002).** *Racismo y vida cotidiana en una ciudad de la sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Cervone, E. (1999a).** Racismo y vida cotidiana: Las tácticas de la defensa étnica. En E. Cervone & F. Rivera (eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades* (pp.137-156). Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- Cervone, E. (1999b).** Introducción. En E. Cervone & F. Rivera (eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades* (pp. 11-15). Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- Clark, K. (1999).** Raza, "cultura" y mestizaje. El racismo oculto en la construcción estadística de la nación ecuatoriana, 1930-1950. En J. Almeida Vinueza (ed.), *El racismo en las Américas y el Caribe* (pp. 14-37). Quito: Abya-Yala.
- CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador).** <http://www.codenpe.gov.ec/npe.htm> (página accedida, 20 de marzo de 2006).
- CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador).** <http://www.conaie.org> (página accedida 20 de agosto de 2006).

- Constitución del Ecuador (1998).** <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/ecuador.html> (página accedida 20 de agosto de 2006).
- Crozier, W. R. & Dimmock, P. S. (1999).** Name-calling and nicknames in a sample of primary school children. *British Journal of Educational Psychology*, 69, 505-516.
- De la Torre Espinosa, C. (1999).** Everyday forms of racism in contemporary Ecuador: The experiences of middle-class Indians. *Ethnic and Racial Studies*, 22, 92-112.
- De la Torre Espinosa, C. (2002a [1996]).** *El racismo en el Ecuador: experiencias de los indios de clase media*. Quito: Abya-Yala.
- De la Torre Espinosa, C. (2002b).** *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Dupret, M. A. (1999).** Un otro desechable: racismo y perversión. En J. Almeida Vinuesa (ed.), *El racismo en las Américas y el Caribe* (pp. 25-35). Quito: Abya-Yala.
- Ecuadorianos sí somos racistas (2005, 21 de marzo).** *Hoy OnLine* (http://www.hoy.com.ec/NoticiaNue.asp?row_id=200651) (página accedida 10 de abril de 2006).
- Eelen, G. (2001).** *A Critique of Politeness Theories*. Manchester: St. Jerome.
- Erickson, F., & Schultz, J. (1982).** *The Counselor as Gatekeeper*. Nueva York: Academic Press.
- Essed, P. (1991).** *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. Newbury Park: Sage Publications.
- Firth, R. (1972).** Verbal and bodily rituals of greeting and parting. En J. S. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards* (pp. 1-38). London: Tavistock Publications.
- Fitch, K. L. (1998).** *Speaking Relationally: Culture, Communication, and Interpersonal Connection*. New York: The Guilford Press.
- Fraser, B., & Nolen, W. (1981).** The association of deference with linguistic form. *International Journal of the Sociology of Language*, 27, 93-109.
- Giles, H., & Ogay, T. (2006).** Communication accommodation theory, en B. Whalen & W. Samter (eds.), *Explaining Communication: Contemporary Theories and Exemplars* (pp. 293-310). Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Goffman, E. (1967).** *Interaction Ritual: Essays on Face-to-face Behaviour*. New York: Pantheon Books.
- Guerrero, A. (1993).** De sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990. En J. Almeida, H. Carrasco, L. M. de la Torre, A. Guerrero, J. León, A.

- Males *et al.*, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas* (pp. 91-112). Quito: CEDIME-Abya-Yala.
- Gugenberger, E. (1997).** "Incomunicación" y discriminación lingüística en el contexto intercultural (Perú). En K. Zimmerman & C. Bierbach (eds.), *Lenguaje y comunicación intercultural en el mundo hispánico* (pp. 151-165). Frankfurt: Verbuert.
- Ibarra C., H. (1992).** El laberinto del mestizaje. En J. Almeida Vinueza, T. Bustamante, D. Guitiérrez Vera, H. Ibarra C., J. Sánchez Parga, & M. Unda (eds.) *Identidades y sociedad* (pp. 95-122). Quito: Centro de Estudios Latinoamericanos, PUCE.
- INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos).** <http://www.inec.gov.ec> (página accedida 10 de febrero de 2007).
- Jijón y Chiluisa, J. (1998).** *Longos. Una crítica reflexiva e irreverente a lo que somos*. Quito: Ediciones Abya-Yala / Fundación de Investigaciones Andino-Amazónicas.
- Knapp, M. L. (1978).** *Social Intercourse: From Greeting to Goodbye*. Boston, Mass.: Allyn and Bacon.
- Larrea, Marcelo (2003, 26 de mayo).** Agresión racista a diputado indígena Salvador Quishpe. *Llacta*. <http://www.llacta.org/notic/030526a.htm> (página accedida 20 de marzo de 2006).
- Leech, G. (1983)** *Principles of Pragmatics*. London: Longman.
- Merino, M. E. (2006).** Prejuicio étnico en el discurso de los chilenos de la ciudad de Temuco, Chile. En M. Casado Velarde, R. González Ruiz & M. V. Romero Gualda (eds.), *Análisis del discurso: lengua, cultura, valores. Actas del I Congreso Internacional* (pp. 645-656). Madrid: Arco/Libros.
- Pilleux, M. (2005).** El prejuicio en el discurso de los chilenos en contra de la etnia mapuche. En M. Pilleux (ed.), *Contextos del discurso* (pp. 79-86). Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Placencia (2001a).** Inequality in address behavior at public institutions in la Paz, Bolivia. *Anthropological Linguistics*, 43, 198-217.
- Placencia (2001b).** Percepciones y manifestaciones de la (des)cortesía en la atención al público: El caso de una institución pública ecuatoriana. *Oralia: Análisis del Discurso Oral* 4, 177-212.
- Placencia (en prensa).** "¿Qué dices Flaco?" Algunos aspectos de la práctica social de apodar en Quito.
- Placencia (en preparación a).** Modos de conducir las relaciones interétnicas en interacciones de servicio.
- Placencia (en preparación b).** "No me digas tú, dime usted". Formas de tratamiento en la comunicación interétnica en Quito.

- Quilaqueo R. D. (2005).** Residentes en la ciudad de Temuco: estigma del prejuicio étnico en el discurso de mapuches. En M. Pilleux (ed.), *Contextos del discurso* (pp. 64-78). Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Rahier, J. M. (1999).** *Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?:* representaciones racistas en la revista Vistazo, 1957-1991. En E. Cervone & F. Rivera (eds.), *Ecuador racista: imágenes e identidades* (pp. 73-110). Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- Rival, L. (1994).** Los indígenas Huaorani en la conciencia nacional: alteridad representada y significada. En B. Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX* (pp. 253-292). Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- Rivera Cusicanqui, S. (1996).** Prólogo: los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio. En S. Rivera Cusicanqui, D. Arnold, Z. Lehm, S. Paulson & J.D.D. Yapita, *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90* (pp. 17-84). La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género.
- Rivera, F. (1999).** Las aristas del racismo. En E. Cervone & F. Rivera (eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades* (pp. 19-44). Quito: FLACSO-sede Ecuador.
- Roberts, C., Davies, E., & Jupp, T. (1992).** *Language and Discrimination: A Study of Communication in Multi-ethnic Workplaces*. London: Longman.
- Schrader-Kniffki, M. (2004).** Speaking Spanish with Zapotec meaning. Requests and promises in intercultural communication in Oaxaca, Mexico. En R. Márquez Reiter & M. E. Placencia (eds.), *Current Trends in the Pragmatics of Spanish* (pp. 157-74). Amsterdam: John Benjamins.
- Spencer-Oatey, H. (2000).** Rapport management: A framework for analysis. En H. Spencer-Oatey (ed.), *Culturally Speaking: Managing Rapport through Talk across Cultures* (pp. 11-46). London: Continuum.
- Spencer-Oatey, H. (2008).** Face, (im)politeness and rapport. En H. Spencer-Oatey (ed.), *Culturally Speaking: Culture, Communication and Politeness Theory* (2da. edición) (pp. 11-47). London: Continuum.
- Van Dijk, T. (1984).** *Prejudice in Discourse: An Analysis of Ethnic Prejudice in Cognition and Conversation*. Amsterdam: John Benjamins.
- Van Dijk, T. (1987).** *Communicating Racism: Ethnic Prejudice in Thought and Talk*. Newbury Park, CA: Sage Publications.

- Van Dijk, T. (1993).** Principles of critical discourse analysis. *Discourse & Society*, 4, 249-283.
- Van Dijk, T. (2002).** Discourse and racism. En D.T. Goldberg & J. Solomos (eds.), *A Companion to Racial and Ethnic Studies* (pp. 145-159). Oxford: Blackwell.
- Van Dijk, T. (2003).** *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Ventana curiosa (2005, 18 de marzo).** *Hoy Digital*, sección política.
- Wodak, R., & Matouschek, B. (1998).** Se trata de gente que con sólo mirarla se adivina su origen: análisis crítico del discurso y el estudio del neo-racismo en la Austria contemporánea. En L. Martín Rojo & R. Whittaker (eds.), *Poder-decir o el poder de los discursos* (pp. 55-92). Madrid: Arrecife.
- Yáñez del Pozo, J. (1999).** "Sinchi Runami Canchic" (Somos gente fuerte). Filosofía de un vendedor indígena en Estados Unidos. En J. Almeida Vinuesa (ed.), *El racismo en las Américas y el Caribe* (pp. 173-185). Quito: Abya-Yala.

Nota biográfica



María Elena Placencia es Profesora Titular de Español y Lingüística en la Escuela de Lenguas, Lingüística y Cultura, Birkbeck, Universidad de Londres. Sus líneas de trabajo se centran en la pragmática (crítica) del español, pragmática variacionista y comunicación intercultural. Su investigación actual se enfoca en el estudio del racismo discursivo, modos de conducir las relaciones en la comunicación interétnica y variación pragmática en interacciones de servicio en diferentes (sub)variedades del español. Entre sus publicaciones de libros recientes se encuentran *Spanish Pragmatics* (en coautoría) y *Research on Politeness in the Spanish-speaking World* (volumen coeditado).

E-mail: m.placencia@bbk.ac.uk.