



UNIVERSIDAD DE CUENCA

**FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA
EDUCACIÓN**

Carrera de Lengua, Literatura y Lenguajes Audiovisuales

El racismo en los dichos populares de Cuenca

Trabajo de Titulación previo a la obtención del
Título de Licenciado en Ciencias de la Educación,
en Lengua, Literatura y Lenguajes Audiovisuales.

Autores:

Ana Camila Corral Escudero

C.I. 0103616488

David Santiago Larriva Regalado

C.I. 0104720883

Director:

Magíster Victoria Eugenia Washima Zhunio

C.I. 0101854925

Cuenca-Ecuador

2016



Resumen

El presente trabajo estudia los textos refranísticos utilizados frecuentemente en la ciudad de Cuenca como vehículos y agentes de violencia simbólica racial. La aproximación a los dichos populares, proverbios y refranes racialmente discriminatorios a través del Análisis Crítico del Discurso permite evidenciar la presencia del racismo como representación de las relaciones de poder y dominación heredadas desde la Colonia y que hoy son parte del patrón de dominación llamado Colonialidad del poder por Aníbal Quijano.

Palabras clave:

Análisis Crítico del Discurso, textos refranísticos, racismo, lenguaje, poder, dominación, violencia simbólica, Colonialidad del poder.

Abstract

The following paper studies phrases, proverbs and sayings frequently used in Cuenca as agents and vehicles of racial symbolic violence. The approach from the perspective of the Critical Analysis of Discourse will demonstrate the presence of racism as a representation of the power and domination relationships carried since the colonial period, which nowadays configures the pattern of domination called: "Colonialidad del poder" by Aníbal Quijano.

Keywords:

Critical Analysis of Discourse, idioms, racism, language, power, domination, symbolic violence, Colonialidad del poder.



Índice

Resumen.....	2
Índice.....	3
Índice de tablas	5
Índice de figuras.....	6
Cláusula de derechos de autor	7
Cláusula de derechos de autor	8
Cláusula de propiedad intelectual	9
Cláusula de propiedad intelectual	10
Dedicatoria	11
Agradecimientos	13
Introducción.....	16
CAPÍTULO 1: Violencia y Lenguaje	19
1.1 Colonialidad del poder: nuevas formas de dominación en América Latina y el Ecuador.....	19
1.1.1 Perspectiva histórica de la colonia: la mentira colonial	19
1.1.2 Poder y dominación	26
1.2 Violencia estructural, simbólica y naturalizada.....	27
1.3 El lenguaje como portador y agente de violencia.....	29
1.3.1 Textos refranísticos.....	35
1.4 Análisis Crítico del Discurso.....	40
1.4.1 Antecedentes	40
1.4.2 Los Estudios Críticos del Discurso.....	45



1.4.3	Metodología del Análisis Crítico del Discurso	51
CAPÍTULO 2: La violencia racial en los dichos populares de la ciudad de Cuenca		58
2.1	Cuenca: datos generales	58
2.1.1	Revisión histórica.....	59
2.2	Corpus del estudio: dichos populares, frases y locuciones racialmente discriminatorias.	67
2.2.1	Frases y dichos populares recolectados antes de la encuesta	69
2.2.2	Frases y dichos populares recogidos a través del estudio exploratorio	71
2.3	Análisis semántico discursivo.....	72
2.4	Análisis lingüístico	89
2.4.1	Sobre las buenas costumbres.....	89
2.4.2	Sobre el vestir, la apariencia.....	93
2.4.3	Sobre el ser y la naturaleza de los dominados	99
2.4.4	Sobre la imposibilidad de cambio frente a la condición racial-social...	102
CAPÍTULO 3: Interpretación crítica del discurso racista en los dichos populares de la ciudad de Cuenca		104
3.1	Análisis descriptivo del entorno racista y el lenguaje discriminatorio	105
3.2	Construcción y representación del otro: El imaginario social, las creencias y las acciones.	123
Conclusiones.....		134
Bibliografía		136



Índice de tablas

Tabla 1: Porcentaje de los grupos étnicos que habitan la ciudad de Cuenca.....	59
Tabla 2: Porcentaje de informantes por rango etario.....	106
Tabla 3: Porcentaje de informantes de acuerdo al género	107
Tabla 4: Porcentaje de informantes según el nivel de instrucción	107
Tabla 5: Porcentaje de informantes según autodenominación étnica.....	107
Tabla 6: Percepción del entorno racista según la autodenominación étnica	109
Tabla 7: Percepción del racismo en el lenguaje según la autodenominación étnica	111
Tabla 8: Percepción del uso de frases y dichos racialmente discriminatorios en otros según la autodenominación étnica	113
Tabla 9: Percepción del uso de frases racialmente discriminatorias según la autodenominación étnica	114
Tabla 10: Porcentaje de respuestas afirmativas sobre el uso de dichos racistas según la autodenominación étnica	116
Tabla 11: Sobre la consciencia del racismo en los dichos antes de resolver la encuesta según la autodenominación étnica	117
Tabla 12: Reconocimiento del racismo en el entorno social según e rango etario	118
Tabla 13: Reconocimiento del racismo en el lenguaje cotidiano de acuerdo al rango etario	119
Tabla 14: Reconocimiento del uso de frases o dichos racialmente violentos en otros de acuerdo al rango etario	119
Tabla 15: Sobre sobre la consciencia de la carga racista en los dichos populares antes de realizar la encuesta según el rango etario	120



Índice de figuras

Figura 1. Las relaciones semánticas entre ‘dominados’ y dominadores	74
Figura 2. Red semántica de ‘indio’	77
Figura 3. Red semántica de ‘negro’	81
Figura 4. Red semántica de ‘Chaso’	83
Figura 5. Red semántica de ‘blanco’	85
Figura 6. Red semántica general	88
Figura 7. Percepción general del racismo	109
Figura 8. Percepción general del racismo en el lenguaje.....	111
Figura 9. Percepción general del uso de frases y dichos racialmente discriminatorios en otros	113
Figura 10. Percepción general del uso de frases racialmente discriminatorias... ..	114
Figura 11. Sobre la consciencia de los informantes acerca del racismo en los dichos antes de resolver la encuesta.....	116
Figura 12. Dónde fueron escuchados los dichos racialmente discriminatorios por primera vez.....	121
Figura 13. A qué edad fueron escuchados por primera vez los dichos con carga racialmente discriminatoria.....	121
Figura 14. Porcentajes sobre las personas de las que se escucha con mayor frecuencia, dichos racialmente violentos	123



Cláusula de derechos de autor

Yo, Ana Camila Corral Escudero, autora de la tesis “El racismo en los dichos populares de Cuenca”, reconozco y acepto el derecho de la Universidad de Cuenca, en base al Art. 5 literal c) de su Reglamento de Propiedad Intelectual, de publicar este trabajo por cualquier medio conocido o por conocer, al ser este requisito para la obtención de mi título de Licenciado en Ciencias de la Educación, especialidad en Lengua, Literatura y Lenguajes Audiovisuales. El uso que la Universidad de Cuenca hiciera de este trabajo, no implicará afección alguna de mis derechos morales o patrimoniales como autora.

Cuenca, 28 de junio de 2016

Camila Corral E.

Ana Camila Corral Escudero

0103616488

Cláusula de derechos de autor

Yo, David Santiago Larriva Regalado, autor de la tesis “El racismo en los dichos populares de Cuenca”, reconozco y acepto el derecho de la Universidad de Cuenca, en base al Art. 5 literal c) de su Reglamento de Propiedad Intelectual, de publicar este trabajo por cualquier medio conocido o por conocer, al ser este requisito para la obtención de mi título de Licenciado en Ciencias de la Educación, especialidad en Lengua, Literatura y Lenguajes Audiovisuales. El uso que la Universidad de Cuenca hiciere de este trabajo, no implicará afección alguna de mis derechos morales o patrimoniales como autor.

Cuenca, 28 de junio de 2016

A handwritten signature in blue ink, consisting of a stylized 'D' and 'S' followed by a long horizontal stroke.

David Santiago Larriva Regalado

0104720883



Cláusula de propiedad intelectual

Yo, Ana Camila Corral Escudero, autora de la tesis “El racismo en los dichos populares de Cuenca”, certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autora.

Cuenca, 21 de marzo de 2016

Camila Corral E.

Ana Camila Corral Escudero

0103616488



Cláusula de propiedad intelectual

Yo, David Santiago Larriva Regalado, autor de la tesis “El racismo en los dichos populares de Cuenca”, certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor.

Cuenca, 28 de junio de 2016

A handwritten signature in blue ink, consisting of stylized letters and a long horizontal stroke, positioned above a solid black horizontal line.

David Santiago Larriva Regalado

0104720883



Dedicatoria

A mi familia y amigos, esas manos que nunca me dejaron caer.

Al que se ríe desde las estrellas, que me enseñó que una sola persona sí puede hacer mejor al mundo.

Camila



Dedicatoria

A Virginia quien siempre está presente, que sufrió las consecuencias de la dominación y que sin embargo nunca dejó de amar, ella es la inspiración de este trabajo.

A Juan Cavanna instrumento de Dios en la vida de muchos.

David.



Agradecimientos

A los Gandish: Jairo, Paula, Vanessa y Rosalía, por su amistad incondicional.

A Eugenia, nuestra directora, profesora y amiga por su generosidad y sus consejos durante la elaboración de este trabajo.

A los profesores de la carrera por habernos preparado a lo largo de nuestros estudios universitarios.

David y Camila



Agradecimientos

A Dios por su amor incondicional.

A mi familia por haber sido mi refugio.

A Angy por la paciencia y cariño enormes frente a las ausencias que este trabajo
nos causó.

A mis amigos simios: Santa, Sardi, Galán, Amyr, Huevín, Duffy, Gustavo, Negro,
Joshua, Mateo por haber soñado juntos.

David



A mis padres, por el amor incondicional y las causas compartidas.

A mis hermanos, por la ternura.

A Paz, María José, Cris, Mali y Estefanía y Daniel, compañeros de camino.

A la familia y los amigos entrañables.

Camila



Introducción

Aunque es frecuente que los actos de violencia física alcancen cierto revuelo en los medios de comunicación o sean motivo de indignación e incluso de protesta en las conversaciones de sobremesa, no es común que en estos mismos ámbitos, y luego en los ámbitos académicos, se hable sobre otras formas de violencia no menos manifiestas, pero que pueden pasar desapercibidas porque de alguna manera están naturalizadas en su uso. A pesar del poco interés en estos tipos «ocultos» de violencia, son ellos los que, en forma de discurso, traspasan la barrera de los actos personales o concretos y permean el entramado social. Así pues, los usuarios de la lengua son portadores conscientes o inconscientes de discursos discriminatorios sobre los que se sustentan la injusticia social, el racismo, las relaciones de dominación y el abuso del poder.

Son muchos los mecanismos con los que el lenguaje, entendido como acto social, reproduce los múltiples aspectos del imaginario compartido por una comunidad. Los dichos populares, refranes y proverbios, por su carácter predominantemente oral, sirven especialmente para este fin, pues utilizan recursos retóricos y prosódicos que facilitan su memorización y reproducción. Usualmente, los significados y referentes que encierran provienen de tiempos muy antiguos y su eficacia responde a una serie de condiciones que permiten su producción y comprensión, en otras palabras, son eficaces solo en cuanto los participantes de un circuito comunicativo comparten un mismo universo simbólico. Los textos refranísticos racialmente violentos reproducen estructuras de poder y son, en sí mismos, un acto de violencia que pone sus recursos sociales en servicio de los grupos dominantes.

Los textos discriminatorios que hemos identificado encuentran su origen en la conquista española de América, momento en el que la cultura europea tuvo contacto



con los pueblos americanos y las dinámicas de poder permitieron que el mundo se reconstruya en términos de dominación racial. Aníbal Quijano denomina al patrón de poder que se deriva de este hecho histórico como Colonialidad del poder, en él se reconoce un vínculo indisoluble entre el racismo y el sistema de dominación que permea todas las dimensiones de la vida social. Según el sociólogo peruano, el binarismo que supone la existencia de lo blanco-europeo frente a todas las demás alteridades configura un sistema de dominación económica y simbólica que mira a Europa como la cúspide de la evolución y ubica a lo no blanco en un estado anterior, primitivo y naturalmente inferior.

La Colonialidad del Poder se proyecta sobre todos los aspectos de la vida cotidiana, no solo afecta al ámbito cultural sino también al económico y social y es, sin duda, una de las trabas más grandes para alcanzar una sociedad verdaderamente democrática y equitativa. Aunque este patrón de dominación alcance una dimensión global y esté fuertemente arraigado en las sociedades, no es insuperable. Si tenemos en cuenta que su presencia en el lenguaje está siempre velada por las estructuras discursivas y mediada por las situaciones contextuales, es necesario hacerles frente y desmantelarlas. En el caso concreto del estudio que presentamos, este proceso de decolonización busca reconocer, investigar y visibilizar las estrategias que emplea la dominación en la producción de textos refranísticos como prácticas discursivas.

El enfoque epistémico metodológico que nos permitirá develar las relaciones entre poder, discurso y sociedad es el Análisis Crítico del Discurso (ACD), pues considera al lenguaje como una acción social que participa directamente en la construcción de la realidad. Esta propuesta nos llevará a comprender el fenómeno social del racismo y su relación con el lenguaje cotidiano.

En el Capítulo 1, nos aproximamos a un aparatage teórico que nos da acceso al racismo como fenómeno social velado tras las formas textuales de los dichos populares, refranes, proverbios y frases hechas de la ciudad de Cuenca. Asimismo



hacemos una breve revisión del enfoque metodológico del análisis crítico del discurso, sus antecedentes y su proyección epistémica. En el Capítulo 2 abordamos la situación de la ciudad de Cuenca desde una perspectiva histórica, pues su devenir a lo largo de los siglos ha dado como resultado una sociedad que ha perpetuado ciertas formas de dominación colonial. Una vez entendido esto, analizamos el corpus de nuestro estudio: los dichos populares racialmente violentos y los vínculos estrechos que tienen con el imaginario y el quehacer social de la ciudad. Finalmente en el Capítulo 3, hacemos una interpretación crítica de los resultados obtenidos en el capítulo anterior y reflexionamos sobre la construcción de las otredades y la búsqueda de una sociedad más justa a través del lenguaje.



CAPÍTULO 1: Violencia y Lenguaje

1.1 Colonialidad del poder: nuevas formas de dominación en América Latina y el Ecuador

1.1.1 *Perspectiva histórica de la colonia: la mentira colonial*

Cuenta la leyenda que cuando le fue entregada una biblia a Atahualpa, después de mirar con extrañeza aquel objeto repleto de signos ajenos a él, se lo llevó al oído esperando escuchar “la palabra” de un dios extranjero; luego de varios segundos de silencio, lo lanzó porque seguramente le pareció obsoleto frente a su expectativa acaso de una más de las curiosidades de los conquistadores.

Este acto inocente, producto del desencuentro cultural y lingüístico —pues para Atahualpa la palabra solo podía ser oral— fue entendido por los ibéricos como una insolencia, una barbarie, un acto de primitivismo o un atentado en contra del proceso de expansión cultural que ocurría en la península. Semejante atrocidad política solo podía ser entendida como un desafío a la religión y a la Corona, y terminó con la captura, tortura y asesinato del soberano inca.

Más allá de la veracidad o legitimidad histórica de este hecho, la anécdota sirve para ilustrar el desencuentro cultural entre dos mundos y la dominación que daría inicio al periodo conocido como Colonia. Según el relato, Atahualpa es incapaz de percibir la diferencia entre un objeto “sagrado” y un juguete curioso, no tiene escritura, religión —o respeto hacia ella— o escrúpulos diplomáticos; es decir es inferior a los ibéricos y toda su gente inferior a la de Europa.

Actualmente, la expresión “dar la biblia a Atahualpa” significa entregar un objeto valioso a alguien que no tiene la capacidad intelectual de comprender su importancia o función. Este dicho, tantas veces repetido en nuestra sociedad, se manifiesta sin conciencia de su doloroso referente histórico: los quinientos años de



dominación de los pueblos latinoamericanos. Así, muchos otros dichos son utilizados cotidianamente sin el más mínimo reparo en la carga violenta que contienen, se esconden detrás del humor o la costumbre.

Notar su verdadero contenido requiere de un esfuerzo analítico que sobrepasa la conversación cotidiana y que, por la naturaleza misma del género refranístico, no ocurre. Este fenómeno lingüístico es un hilo suelto en las costuras de un patrón de poder y dominación global cuyo origen se remonta a la muerte de Atahualpa y la caída de su imperio.

Este patrón de poder ha sido estudiado principalmente por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992), quien, a partir de un análisis histórico, sociológico y económico, propone una teoría, la *Colonialidad del poder*, con la que explica la complejidad y la multidimensionalidad del orden de dominación mundial existente.

De acuerdo con él,

Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido (p. 201).

Durante el periodo colonial, que se inaugura en 1492 con el arribo de Cristóbal Colón a tierras americanas, se establece un nuevo orden político que había ido tomando fuerza en los años previos debido a las intenciones de unificación del Reino



de Castilla: la apropiación del kalifato de Córdoba; la expulsión de los judíos; la creación de la Gramática Castellana que se impondría sobre los dialectos de los “otros” como una de las múltiples formas de dominación de los territorios reconquistados; la expansión económica a través de la búsqueda y apropiación de nuevas rutas comerciales, entre tantas otras acciones en la misma dirección.

Enrique Dussel (1994) escribe las palabras preliminares de su serie de conferencias *1492. El encubrimiento del otro* desde la ciudad de Sevilla y evocando el pasado de la Península ibérica, dice:

Esta, que fue tierra de moros, de musulmanes hasta aquel trágico 6 de enero de 1492 en que los Reyes Católicos ocuparon la refinada Granada, entregada por Boabdil, el último sultán que pisó tierra europea, como término final de la Edad Media. En el campamento de los bárbaros cristianos (si se los compara con la sutileza, educación, modales de la sociedad del antiguo kalifato de Córdoba), caminaba apresurado "vendiendo" su idea a los Reyes (¿qué otra cosa son las *Capitulaciones de Santa Fe*?), un atrevido navegante del Mediterráneo -habría de ser el último navegante de un Mediterráneo occidental y periférico del mundo musulmán- que intentaba lanzarse hacia la India por el Mar Océano, sólo un mar secundario hasta ese momento, llamado Atlántico. (p. 9)

La empresa de Colón no tiene origen únicamente en el atrevimiento aventurero de un pequeño grupo de hombres, sino es producto de un “ego conquistador” (Dussel, 1994) o reconquistador, que sería la actitud con la que los



primeros colonizadores llegaron a las Indias Occidentales. Aunque es común hablar de la conquista española, España no existía como nación ni como una sola identidad al momento de la conquista, sino que el proceso de construcción identitaria coincide y se completa con el proceso colonizador. En ese sentido, la identidad propia de las novísimas naciones europeas, de Europa en general, se definió en oposición a la de los “otros”: los nativos americanos. Esta perspectiva exigió en ese momento una sistematización de las categorías de las alteridades. La noción de raza aparece entonces como la noción clasificatoria de los habitantes de las Américas como una diferencia de orden natural.

Como anota Quijano, la idea raza no tenía precedente histórico antes de América, sino se originó para referirse a un “otro” conquistado y a sus diferencias fenotípicas como determinantes de una posición de inferioridad con respecto a sus conquistadores y como legitimadores de la subordinación de los roles sociales y, sobre todo, de la apropiación y explotación de bienes y recursos.

En este sentido, se puede identificar la confluencia de dos procesos durante el periodo colonial:

De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros [...]. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. (Quijano, 1992, p. 202)

Los procesos se vincularon tan fuertemente que la relación de dominación simbólica entre blancos-europeos y las múltiples otredades del nuevo continente



(mestizos, indios, negros y más) significó también una relación de dominación económica. “Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar” (p. 204).

Quijano encuentra que el patrón de poder que este fenómeno estableció se constituye por una triada de elementos: dominación, explotación y conflicto, que operan directamente sobre las diferentes dimensiones de la existencia social: trabajo, autoridad, sexo, naturaleza y subjetividad. Aunque todas estas forman la totalidad de la existencia social y no pueden operar ni existir la una independientemente de la otra, es necesario detenerse en la dimensión de la subjetividad, pues

La dominación se erige como el elemento más general de las relaciones de poder y por ende como su condición básica. Dicha condición se funda en una relación asimétrica en donde algunas agrupaciones sociales ejercen el control sobre el comportamiento de otras. Aunque la dominación recae sobre todos los ámbitos de la existencia social y se establece como condición primordial para su control, son la autoridad colectiva y la subjetividad/intersubjetividad sus ámbitos centrales. Así, la imposición de la dominación, por medio de la violencia, organiza una estructura de autoridad al mismo tiempo que se legitima en la subjetividad/intersubjetividad (Quintero, 2010, p. 4).

En el caso de la conquista en América Latina, la dominación de la subjetividad y de la autoridad viene desde una Europa, cuya identidad estaba en el punto más intenso de un proceso de construcción en oposición a todo referente de otredad, a



todo lo no-europeo. De esta manera, en lugar de un supuesto “descubrimiento” del nuevo mundo, sucede en realidad un “encubrimiento” de las múltiples otredades, es decir, de todo lo que no es Europa.

De todas maneras, ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será [...] el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo. (Dussel, 1994, p. 7)

Al encubrir todas las subjetividades bajo la mirada de una de ellas, objetivada e impuesta sobre las demás, Europa se mira a sí misma como el centro geográfico y epistémico mundial y el punto culminante de un proceso evolutivo. “Aplicada de manera específica a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja” (Quijano, 1992, p. 225). Esta perspectiva: el eurocentrismo, atribuyó nuevas identidades geoculturales a los pueblos conquistados e inventó una historia en la que los dominados representan el pasado y Europa, el presente.

No sería posible explicar de otro modo, satisfactoriamente en todo caso, la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa



como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. Ambos mitos pueden ser reconocidos, inequívocamente, en el fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos de los elementos nucleares del eurocentrismo. (Quijano, p. 211)

Eurocentrismo se define, entonces, en palabras de Quijano como “una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo” (p. 219)

Entonces, en el siglo XIX se inaugura un proceso de construcción de los estados nación, el eurocentrismo encuentra concreciones políticas y económicas en este intento de aglutinar los diversos mecanismos de poder, es decir las relaciones sociales, de subjetivación o materialización bajo identidades nacionales que se definen en oposición a otras “en virtud de etnias, tradiciones, lengua, etc.” (Herrera Mena, 2009, p.7).

En la América Andina, los intereses antagónicos de los blancos y los no-blancos, la gran mayoría de habitantes de la región, limitaron la construcción de relaciones democráticas; a pesar de que la minoría blanca “decretó la existencia de ciudadanos pero contradictoriamente mantuvo y aún mantiene las viejas agrupaciones de origen y un trato diferenciado entre los unos y los otros” (Rodríguez, Vázquez y Berbesi, 2000, p. 4). Mientras las guerras de independencia terminaban con el colonialismo, reforzaban la colonialidad del poder en nuevas estructuras políticas. Los criollos dominantes “negaron toda posible participación [de las razas dominadas] en las decisiones sobre la organización social y política” (Quijano, 1992, p.233).



1.1.2 Poder y dominación

El ejercicio del poder de las clases dominantes se perpetúa a través de los discursos que se originaron en este proceso de construcción de los Estados nación. La democracia, la equidad, la libertad, es decir, los valores fundantes de la noción romántica de patria, concretada en la construcción político-administrativa de los “nuevos países latinoamericanos”, son categorías que, incluso hoy, ocultan relaciones desiguales de poder. Para entender cómo funciona esta discordancia entre discurso y realidad, es necesario precisar qué es el poder y qué es la dominación.

Max Weber (1993) afirma que el “poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (p. 43).

En el caso de América Latina, esta “propia voluntad” es la de los colonizadores y ha operado durante 500 años en todas las esferas de la existencia social. De esta manera, todas las relaciones sociales se han visto condicionadas por el ejercicio desigual del poder entre blancos y no-blancos y ha sido reforzada por el discurso y por la organización social y política. Aunque se pueden rastrear intentos de resistencia, desde las crónicas de indias escritas por Poma de Ayala hasta los movimientos indígenas de finales de los ochenta e inicios de los noventa, no ha habido la posibilidad de una verdadera transformación del imaginario social.

Otra de las dimensiones que está en juego en este complejo patrón de poder es la de dominación; para Weber se trata de “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (p. 43). Evidentemente, la clasificación de la población bajo la noción de raza determinó la obediencia de los mandatos de los blancos sobre las múltiples otredades a través del



uso de los mecanismos de control de las subjetividades y del trabajo, sus recursos y sus productos.

El ejercicio del poder a través de la dominación dio como resultado la legitimación de relaciones sociales desiguales e injustas. Es precisamente esta posibilidad de ejercer la voluntad de los unos sobre los otros, a través de la fuerza y con la “complicidad” de los dominados, lo que Tortosa (2003) entiende como violencia.

1.2 Violencia estructural, simbólica y naturalizada

El antropólogo Philippe Bourgois (2009) entiende a la violencia como un producto a la vez que un mecanismo de dominación y de reproducción de la desigualdad que hemos mencionado anteriormente. La violencia es cada vez más aceptada por los dominados como por los dominadores, reforzando de esta manera la desigualdad y la injusticia social. Durante sus múltiples estudios etnográficos en Centroamérica y Estados Unidos advirtió que la violencia “abruma” a los sujetos que estudió y reconoce que

La violencia castiga desproporcionadamente a los sectores estructuralmente vulnerables de la sociedad y frecuentemente no es reconocida como violencia ni por las víctimas ni por los verdugos, que a menudo son uno y lo mismo. La omnipresencia de la violencia y las formas perniciosas en las que esta se transforma y se vuelve invisible o es malinterpretada tanto por protagonistas como por víctimas, precisa una aclaración teórica que tiene ramificaciones políticas. (p. 29)

Así pues, Bourgois llama la atención sobre tres categorías teóricas de violencia: estructural, simbólica y normalizada, las que se encuentran en un continuo



“impregnado de poder y eso hace que se permeen jerárquicamente unas sobre otras al mismo tiempo que se traslapan horizontalmente, reproduciéndose no solo a sí mismas sino también a las estructuras políticas de desigualdad que las fomentan y las impulsan” (p. 29).

El término violencia estructural fue acuñado por Johan Galtung (1969) y se refiere a cómo las estructuras políticas y económicas “históricamente arraigadas” operan sobre las relaciones de diferentes conjuntos sociales, lacerando especialmente a los más vulnerables. La violencia estructural resulta limitante en la construcción de sociedades justas y equitativas, puesto que al ser invisible y además legitimada por las instituciones que detentan el poder (escuela, estado, religión, etc.), no recibe la misma atención que la violencia directa.

Por otra parte, seguiremos los postulados de Pierre Bourdieu (1977), quien entiende como violencia simbólica al mecanismo a través del cual los grupos sociales dominados aceptan los actos violentos ejercidos contra ellos y encuentran en sí mismos la causa de su dominación. En palabras de Bourgois, “los socialmente dominados llegan a creer que merecen los agravios que sufren y que las jerarquías de estatus que las dominan son legítimas” (p. 31).

En el quehacer social los actos de estos tipos de violencia son la norma y no la excepción, pero la atención de quienes los sufren (dominadores y dominados) se orienta generalmente hacia hechos más visibles o menos cotidianos, por lo que pasan aun más desapercibidos. Es así que Sheperd-Hughes denominó violencia cotidiana a “la producción social de indiferencia ante las brutalidades institucionalizadas” (p. 32).

Dicho de otra manera, estas tres categorías teóricas denominan diferentes aristas de un mismo problema: la violencia sustentada por un patrón de poder y dominación y no pueden ser comprendidas independientemente la una de la otra. Si



bien estas categorías se traslapan, tienen además una relación causal, e incluso cíclica, que comienza con la violencia estructural, ya que en las instituciones sociales se forman las subjetividades y se producen y legitiman los actos violentos. Esta violencia se convierte en simbólica en tanto que los sujetos víctimas la asumen como legítima. Y, finalmente, los actos de violencia dejan de llamar la atención, pues dominadores y dominados se vuelven cómplices de un acto violento y, de esta manera, proyectan sus subjetividades sobre la reproducción del *status quo*, que es, en este sentido, la estructura social.

Las violencias, entonces, se reproducen a sí mismas por culpa de la invisibilización y de la complicidad, consciente o inconsciente, de todos los actores que comparten vida social. Nuestro estudio propone un análisis situado geográficamente en la zona andina del Ecuador, región en la que la violencia racial puede ser entendida como estructural, simbólica y normalizada. El lenguaje, comprendido como acto social, es sin duda uno de los vehículos más eficaces de reproducción de la violencia racial.

1.3 El lenguaje como portador y agente de violencia

La construcción identitaria de los sujetos de la región andina ha sucedido a través de la violencia simbólica: de alguna manera, los dominados se han construido a partir del discurso de los dominantes, pues la clasificación racial ha sido naturalizada durante quinientos años de dominación.

Los esquemas que pone en práctica el dominado para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores, son el producto de la asimilación de las clasificaciones naturalizadas de las que su ser social es el producto. Y es a través de este proceso como se instituye la violencia simbólica. (Plaza Velasco, 2007, p. 135)



Hablar es necesariamente nombrar al mundo; nombrar al otro es “un acto” en cuanto le da existencia social. Nombrar es definir (poner límites dentro del sistema social), etimológicamente significa trazar las fronteras de donde comienza y termina algo, y si aquello que es definido es el otro, necesariamente se trata de un acto de ejercicio de poder que solo puede ser “hecho” por quien ejerce ese poder.

Como explica Judith Butler (2004) en su texto *Lenguaje, poder e identidad*, el lenguaje participa en la constitución del sujeto y no simplemente como un instrumento de expresión. Por eso, la existencia social está supeditada a la interpelación en términos de lenguaje, es decir, de la «llamada del otro»; se existe en cuanto se forma parte del discurso del otro (p. 17).

En el caso que nos convoca, el lenguaje salpicado de tintes ideológicos racistas es el que ha dado existencia social a los sujetos que participan de la comunidad de habla andina. Entonces, cabe preguntarse en este punto, ¿cómo el lenguaje al ser una “realidad psíquica” o un “ente abstracto” puede ser, además de vehículo, un agente de violencia en sí mismo?

Butler (2009) otorga “agencia” al lenguaje, es decir, lo entiende como “un acto prolongado, una representación con efectos” (p. 24). En otros términos, “el lenguaje constituye la condición de posibilidad [de ser] del sujeto y no es simplemente un instrumento de expresión” (Plaza Velasco, p. 136). Entonces, podemos entender que el lenguaje precede al sujeto como un sistema ya establecido en el momento en el que el hablante ingresa en él y, a partir de esto, se constituye como sujeto y adquiere la capacidad de “performatividad”, entendida como la capacidad de producir efectos sobre los otros sujetos y sobre sí mismo. Uno de estos efectos es la subordinación.

Cada “acto de habla” es una pieza en el tejido de esta realidad lingüística preexistente en la que los mecanismos de poder operan desde el interior del sujeto.



En la región andina ecuatoriana, como respuesta frecuente a la emisión de un vocativo, 'mande' es un verbo en imperativo que se dirige a una segunda persona y le exige asumir el rol de dominador, por tanto, el emisor se asume como sujeto lingüístico en posición inferior. El sujeto que enuncia ha naturalizado esta fórmula y, a través de ella, se constituye como receptor pasivo de un mandato que proviene necesariamente de un sujeto dominante. Incluso si el enunciador estuviera dentro de la jerarquía social en un lugar superior al receptor del acto, el poder impuesto sobre sí mismo se origina por la agencia del lenguaje.

En este caso se trata de un intercambio, no solamente comunicativo, sino además simbólico, en términos de Bourdieu (1977). Para él, los sistemas simbólicos son "instrumentos estructurados y estructurantes de comunicación y de conocimiento que cumplen una función política" (p. 69): imponer y legitimar la dominación de una clase sobre otra. En este sentido, las relaciones comunicativas son relaciones de fuerza que se ejercen desde las fracciones de clase dominantes (escuela, iglesia, instituciones públicas, burguesía, etc.) sobre los dominados, reforzando su dominación.

El peso del poder simbólico acumulado por la clase dominante sirve a los intereses particulares de una ideología que, bajo el espejismo de la comunicación, se muestran como universales y colectivos. Son los agentes sociales y las instituciones los medios que comunican, a través de enunciadorez autorizados y especializados en la producción de discursos, la ideología dominante.

En América Latina hoy se sufren los efectos de quinientos años de "comunicación colonial"

la cultura dominante [la] produce disimulando la función de división bajo la función de comunicación: la cultura que une (medio de comunicación) es



también la cultura que separa (instrumento de distinción) y que legitima las distinciones constriñendo a todas las culturas (designadas como sub-culturas) a definirse por su distancia con la cultura dominante. (Bourdieu, 1997, p. 68)

La función política de legitimación de una clase sobre otra que tiene el lenguaje como sistema simbólico es, sin duda, violencia simbólica. El discurso de las ideologías, en este caso el de la colonialidad del poder, pretende imponer “instrumentos de conocimiento y expresión” arbitrarios, pero ignorados como tales.

Gabriela A. Veronelli (2014) sostiene en su artículo “Sobre la colonialidad del lenguaje” que la colonialidad del poder en el lenguaje tuvo como consecuencia “una disposición de parte de los colonizadores-colonializadores en contra de comunicarse y entenderse, al reducir a los posibles interlocutores a comunicadores simples, y sus lenguajes a rudimentarias herramientas de expresividad.” (pp. 50-51). Esto implicó necesariamente la denominación del otro como inferior porque vinculó la idea de la “comunicación simple”, es decir, una comunicación rudimentaria con la incivilización de quienes la ejercían. Es preciso señalar que la autora no afirma que la comunicación simple sea un hecho lingüístico, no hay comunicadores simples reales o lenguajes rudimentarios, sino con este término pretende denominar a la ficción de los colonizadores acerca de los colonizados.

La idea que vincula al uso del “lenguaje complejo” o “lenguaje en sentido pleno” con la civilización proviene de los primeros contactos culturales entre europeos y no europeos. En el fragmento del diario de Cristóbal Colón en el que se narra el primer encuentro entre europeos y nativos, Colón prefigura una relación de dominación que se extenderá durante los quinientos años que seguirán. Dice, por ejemplo:

Yo porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí que era gente que



mejor se libraría y convertiría a nuestra santa fe con amor que no por fuerza, les di a algunos de ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescueço, y otras cosas muchas de poco valor, con que ovieron mucho plazer y quedaron tanto nuestros que era maravilla. Los cuales después venían a las barcas de los navíos adonde nos estábamos, nadando, y nos [...] cosas muchas, y nos las trocavan por otras cosas que nos les dávamos, como cuentezillas de vidrio y cascaveles. En fin, todo tomavan y davan de aquello que tenían de buena voluntad, mas me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mugeres. Y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de más de treinta años. Muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruessos cuasi como sedas de cola de cavallo, y cortos [...] ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos [...] Ellos no traen armas ni las conocen, porque les amostré espadas y las tomavan por el filo y se cortavan con ignorancia. No tienen algún fierro, sus azagayas son unas varas sin fierro y algunas de ellas tienen al cabo un diente de pece y otras de otras cosas. Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos. Yo vide algunos que tenían señales de feridas en sus cuerpos y les hize señas qué era aquello y ellos me amostraron cómo allí venían gente de otras islas que estaban acerca y los querían tomar y se defendían. Y yo creí, creo, que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por captivos. *Ellos deven ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dizen todo lo que les*



dezía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían. Yo, plaziendo a Nuestro Señor, llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a vuestras altezas para que deprendan hablar (Colón citado en Veronelli, 2014, pp. 398-399).

Para Veronelli (2014) el intercambio lingüístico entre Colón (y luego los colonizadores) y los nativos (luego los colonizados) debe ser entendido como “una producción y no como algo dado” (p. 51) y para ello emplea un verbo en lugar de un sustantivo: *lenguajear* en lugar de *lenguaje*, puesto que el verbo da cuenta de

La noción de *lenguajear* abre una opción para pensar el lenguaje no como un producto acabado, sino como una actividad progresiva y localizada. Me interesa este pasaje de sustantivo (“lenguaje”) a verbo (“lenguajear”) para contrapuntear la lógica de sentido de la modernidad/colonialidad. El sustantivo *lenguaje* es algo dado, que precede la interacción y presupone una comunidad –algo que es en común–. [...] El verbo *lenguajear* tiene, por el contrario, el cambio y la continuidad como cualidades centrales. El sentido no está dado y, más aún, el lazo entre sentido y *lenguajear* posee la complejidad que las interacciones entre usuarios tienen, incluyendo la complejidad ligada al poder y a situaciones de dominación. [...] No hay un *lenguajear* en abstracto. Como praxis, siempre es hecha por alguien en determinado tiempo y espacio. En otras palabras, el ejercicio de *lenguajear* está siempre ligado a la materialidad de la vida diaria, lo que facilita una manera de entender las prácticas y experiencias de los interlocutores. (p. 54)



Fue a partir de aquella percepción de superioridad-inferioridad que se construyó un sistema ideológico y político que devino en la exterminación lingüística de las múltiples lenguas del nuevo mundo. La imposición del español despojó a los nativos de sus sistemas simbólicos y, junto con ellos, de la posibilidad de nombrarse a sí mismos, es decir, de darse existencia social propia. Al ser interpelados por el otro, desde una mirada eurocéntrica, su existencia social fue determinada a la inferioridad, incluso a su absoluta objetivación. Por lo tanto, al no ser sujetos, perdieron la posibilidad de usar la agencia del lenguaje a su favor y se convirtieron en víctimas pasivas de la dominación.

Actualmente, la dominación simbólica sobre “los otros” sigue operando a través del habla con la reproducción continua de prejuicios y estereotipos de múltiples maneras y mediante los más diversos mecanismos. Quizás una de las formas menos evidentes —aunque fuertemente vigente— son los textos refranísticos, estas “fórmulas de pensamiento” comúnmente orales con carácter didáctico se constituyen como un discurso eficaz para reproducir relaciones, estereotipos y “consensos hegemónicos” (Fernández Poncela, 2012, p.19), es decir, el universo simbólico que las clases dominantes han legitimado históricamente.

1.3.1 *Textos refranísticos*

En el habla cotidiana andina, y específicamente en la ciudad de Cuenca, existen evidencias de discriminación racial fuertemente arraigadas que se dejan ver en los dichos, refranes y proverbios que se utilizan con frecuencia. Es importante precisar que los dichos, refranes y proverbios pertenecen a una misma tipología discursiva: los textos refranísticos (Guzmán Díaz, 2002, p. 4), que son “frases breves y de carácter sentencioso, y con características que se encaminan hacia la instrucción, la ética y la moral” (Fernández Poncela, 2012, p. 18), por lo que utilizaremos estos términos indistintamente para mayor practicidad.



Estos textos refranísticos pueden ser entendidos como práctica social, es decir, un refrán no solamente dice, sino hace. Reconocemos en este hecho la agencia del lenguaje. Como objeto de estudio, los dichos son una ventana que nos permite aproximarnos a la complejidad de las relaciones sociales discriminatorias y racistas porque, al ser fórmulas fijadas en el bagaje lingüístico de un conjunto social, contienen valores, perspectivas y formas de ver el mundo que corresponden a un momento históricamente anterior, pero aún vigente.

Los refranes son parte del lenguaje, por lo que reúnen y contienen significados, objetivan experiencias subjetivas e intersubjetivas, toda vez que configuran creencias, las reproducen, readaptan o cambian, inducen conductas, hacen juicios, señalan caminos a seguir, prescriben qué pensar, opinar, sentir, hacer, a modo de una suerte de manual de la vida misma y de cómo estar en el mundo de una supuesta forma correcta: los deberías, clichés, roles y estereotipos de cómo ser. (Fernández Poncela, 2012, p. 19)

Mientras que para Fernández Poncela (2012) los refranes son “enunciados que básicamente producen y reproducen definiciones sociales, formas de pensar y actuar, roles y estereotipos” (p. 18), para Guzmán Díaz (2002) se trata de instrumentos ideológicos de discriminación social “porque son portadores del saber popular y del sentido común que nadie cuestiona y son catalizadores de la cultura, de lo positivo y negativo, lo bueno y malo, de lo que debería ser y lo que no.” (p. 4). Estas dos definiciones no se oponen, sino más bien la segunda se explica a través de la primera. Si los dichos son enunciados, es decir, elementos del lenguaje, llevan en sí mismos la latente agencia del lenguaje construida histórica y colectivamente por los usuarios de la lengua.



La carga de violencia racial que nació en el colonialismo llega encapsulada, incluso protegida por las características genéricas de los refranes hasta nuestros días, en los que la estructura social, política y económica del colonialismo ha desaparecido; sin embargo, la colonialidad como patrón de poder y dominación, ha hallado nuevas formas de funcionamiento, y con ello, nuevas formas de representación. Forgas Berdet (1993) menciona que

El refrán, por su naturaleza especial, posee en su estructura, en su léxico y en su semántica, una serie de términos y conceptos arcaicos que difícilmente serían empleados por el hablante fuera de estas fórmulas fijas, y cuyo significado y aplicación nos resultan, en muchas ocasiones, desconocidos. Así pues, en la lengua histórica atrapada en el interior de una de estas fórmulas fijas se conserva el recuerdo de los siglos, unos modos y unas costumbres ya olvidados y una organización social y un concepto de la vida generalmente obsoletos. (p. 36)

La mencionada “naturaleza especial” de los refranes se constituye por sus características genéricas propias, que garantizan la eficacia con la que se adhieren al discurso oral y a la interacción comunicativa cotidiana. Estas son:

- a) tienen objetos discursivos variados,
- b) en ellos predominan las funciones poética y metalingüística,
- c) el sujeto de su discurso es la *vox populi*,
- d) son discursos predominantemente orales e informales,



e) su macro-operación discursiva dominante es la argumentación, aunque también pueden producirse la descripción y la narración (Guzmán Díaz, 2002, p. 3).

Si bien todas estas características definen la existencia y perpetuación del género refranístico dentro de las prácticas discursivas de los usuarios de la lengua, sobre todo en el ámbito de la oralidad, es el hecho de que su sentido sea, por una parte multívoco y por otra colectivamente construido, lo que permite que los dichos, frases y proverbios sean usados como estrategias argumentativas cuya fuerza proviene de la *vox populi*.

La eficacia de los refranes dentro del discurso estriba en su vigencia. En lo profundo del imaginario social de los usuarios de la lengua, el contenido discriminatorio de los refranes es tenido por cierto porque la supuesta verdad que encierran ya está internalizada, es decir, naturalizada, y no se atreven a expresarla porque son afirmaciones que en la superficie del discurso resultan socialmente punibles, políticamente incorrectas: nadie dice “todos los negros son desordenados y faltos de modales y educación” porque en la mayoría de los casos, y de acuerdo al contexto, el enunciador sería socialmente sancionado, pero decir “esto parece una merienda de negros”, no solo que es socialmente aceptado, sino que en muchos casos la carga de humor con la que se use la frase puede, en mayor o menor medida, resultar en la aceptación cómplice de un sistema ideológico del que ninguno de los participantes del acto comunicativo es consciente.

El enunciador que pronuncia un dicho sale impune de una situación comunicativa violenta porque la responsabilidad de lo que dice recae sobre un enunciador colectivo, lo que permite que la carga semántica discriminatoria del texto se naturalice e invisibilice. Así pues, los dichos y refranes vehiculizan los modos de entender el mundo de la clase dominante, encapsulan las profundas ideas discriminatorias y los trasladan al discurso contemporáneo, situado en un espacio y



un momento específicos y con unos actores comunicativos reales. La vigencia de los dichos, su permanencia en el tiempo a pesar de que “describen a veces unas situaciones o actitudes que poco tienen que ver con las contemporáneas” (Fernández Pocela, 1992, p.71) responde también a la vigencia de la violencia en lo más profundo de la cultura, es decir, si un dicho puede ser expresado y entendido eficazmente por el conjunto de hablantes, significa que emisores y receptores comparten un mismo código valorativo. Aunque parezca una realidad contradictoria, la vigencia y eficacia de los dichos en una comunidad lingüística se explican y dependen la una por la otra.

Es importante mencionar que además de los textos refranísticos, es común encontrar en el habla cotidiana otro tipo de estructuras lingüísticas que contienen una fuerte carga discriminatoria como las frases hechas y las locuciones. Según la RAE, una frase es “una expresión acuñada constituida por dos o más palabras cuyo significado conjunto no se obtiene a partir de los elementos que la componen” y una frase hecha constituye “una frase que es de uso común y expresa una sentencia a modo de proverbio. Por su parte, las locuciones son grupos de palabras que funcionan como una sola pieza léxica con un sentido unitario y algún grado de fijación formal. (RAE, 2014).

Para desentrañar, entender y visibilizar la discriminación racial presente en los textos refranísticos y demás estructuras racialmente discriminatorias de uso frecuente en la ciudad de Cuenca nos ha sido imprescindible acudir al Análisis Crítico del Discurso, una perspectiva epistémico-metodológica cuyo propósito es “investigar de forma crítica la desigualdad social tal como viene expresada, señalada, constituida, legitimada, etcétera, por los usos del lenguaje (es decir, en el discurso)” (Wokak, 2003, p. 19). Esta herramienta nos permitirá abordar al discurso no solo como un instrumento de comunicación, sino como una práctica que incide en la constitución de la realidad social y tiene la capacidad de transformarla.



1.4 Análisis Crítico del Discurso

1.4.1 Antecedentes

A partir de la década de los ochenta aparece una nueva perspectiva teórico-metodológica que permitiría una aproximación a los fenómenos sociales que se codifican y ocultan en los discursos. Así pues, el discurso, como objeto de análisis, permite el desenmascaramiento del ejercicio abusivo del poder, la exclusión social y la desigualdad, porque las estrategias discursivas se muestran a los ojos del investigador como herramientas del poder para la conservación del *status quo*.

Neyla Graciela Pardo (2013), propone una posible respuesta a una inquietud recurrente en sus más de 25 años de docencia e investigación en la Universidad Nacional de Colombia: cómo hacer análisis crítico del discurso. Su obra recoge el recorrido histórico de los Estudios del Discurso y da cuenta de las transformaciones epistemológicas que permitieron la aparición de los Estudios Críticos del Discurso, para luego proponer una metodología que permita a los investigadores la observación, explicación e interpretación de los fenómenos socioculturales a través del acercamiento al discurso.

Pardo reconoce dos fenómenos que desencadenaron el surgimiento de los estudios discursivos: por un lado, la puesta en cuestión “del quehacer y del valor de verdad del ejercicio científico” y, por otro, “la transformación de los medios de comunicación y su incidencia en los fenómenos sociales y políticos”. Estos cambios históricos originaron una “vuelta hacia el lenguaje” como instrumento de comprensión del mundo y posicionaron al discurso como el objeto de estudio transversal a las ciencias humanas y sociales (p. 19).



El fenómeno epistemológico de la modernidad que dominó el ámbito del conocimiento desde la mitad del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX alcanzó su máxima expresión en el positivismo y, en el caso concreto del lenguaje, en los estudios de la Gramática Estructural. Así pues, todo fenómeno físico y social quedaba confinado a la rigurosa descripción cuantitativa y objetivada, y los fenómenos lingüísticos se limitaban al plano de la abstracción y la conceptualización estructural.

A principios del siglo XX, y a partir del cuestionamiento de las formas de racionalización de la modernidad aparecen varios esfuerzos por “dar relevancia a los preconceptos, a la subjetividad, al saber popular y a lo local, como respuesta a la hegemonía racional y científica, como ejercicio propositivo de metodologías y lógicas alternativas a los procedimientos científicos” (p. 20). Este giro de perspectiva replantea la ciencia lingüística que, de ahora en más, va a reconocer en el lenguaje una práctica social con tres dimensiones a través de las cuales la comunidad de hablantes ejerce poder: cultural, cognitiva y comunicativa. Esto implica que la lingüística a partir de entonces se propuso interpretar las estructuras de pensamiento, las relaciones sociales y los modos cómo se reproduce la cultura.

No obstante, como advierte Pardo (2013), no sería posible explicar el posicionamiento del lenguaje “como el centro de las explicaciones en los más diversos campos disciplinares” (p. 21) sin reconocer el aporte de Wittgenstein, el giro lingüístico y el giro habermasiano como antecedentes inmediatos de los estudios discursivos contemporáneos. Nos serviremos de las explicaciones de Pardo sobre sus aportes y teorías para esbozar una cronología que dé cuenta del proceso que se siguió hasta los Estudios Críticos del Discurso de hoy en día.

Para Wittgenstein (1954), el lenguaje es una actividad inmersa en una serie de prácticas sociales que constituyen una “forma de vida” y que funcionan en el marco



de las reglas que las sustentan. En este sentido, las creencias se configuran como un sistema que subyace a las prácticas, pues son el pilar que rige a la acción. “El sistema de creencias se establece como una suerte de mitología conocida como ‘imagen de mundo’, sin bases sólidas y sobre las que se constituye y de las que forma parte el lenguaje.” (Pardo, 2013, p. 22). Es importante aclarar que el término creencias no hace referencia a entidades mentales y subjetivas, sino son “certezas prácticas a la manera de reglas que gobiernan el actuar”. En este sentido, la dimensión de la cognición social se entiende como “un bagaje de saberes compartidos que ocurren en procesos de intercambio y que contribuyen a construir conjuntamente la realidad.” (p. 22)

Por otro lado, el giro lingüístico, cuyos más importantes teóricos son Hamman, Herder y Humboldt, contribuye con el establecimiento de la relación entre el lenguaje y la razón. Mientras que la tradición reducía su papel a la pura representación, Hamann encuentra que el lenguaje constituye la raíz de la razón y de la sensibilidad, por lo que sería el centro y la esencia de lo humano, pero esta visión todavía resultaba insuficiente para la explicación del lenguaje como práctica social. Por su parte, Humboldt supera a Hamann, pues contradice la consideración del lenguaje como un simple sistema de signos y argumenta que en las palabras y su sintaxis se determinan los conceptos y modos de funcionamiento de la razón, por lo que “el lenguaje no solo equivale a razón sino que en él existe una diversidad que da cuenta de distintas perspectivas del mundo” (Pardo, p. 22).

Es así como el lenguaje empieza a ocupar “el lugar de motor del pensamiento, de las perspectivas de mundo y de fundamento de las percepciones sobre lo real” (p. 23). Estas consideraciones logradas por el giro lingüístico dieron paso a que la comunicación, como proceso intersubjetivo fundamental de la actividad humana y como medio para el entendimiento y el análisis cognitivo se sitúen en el centro de las investigaciones lingüísticas.



Los planteamientos anteriores permiten que Heidegger reformule la dimensión comunicativa del lenguaje como “una relación intersubjetiva precedida por unos implícitos que hacen posible el habla o articulación significativa de la comprensión como ser en el mundo” (Pardo, p. 24). En esta reconfiguración, el mundo se define como una totalidad estructurada simbólicamente y el lenguaje se convierte en una apertura a él, pues cumple la condición de la existencia en la totalidad simbólica que comparte. Para Heidegger, “el lenguaje no posee esencia que deba ser conocida sino que es en sí misma que se revela.” (p. 25)

Otro de los aportes vitales para los Estudios Críticos del Discurso fue el elaborado por la Escuela de Frankfurt, fundada en 1923 con el objeto de desarrollar reflexiones en torno a la sociedad burguesa-capitalista y sus implicaciones teóricas, a través de una Teoría Crítica que cuestionaba a los postulados del marxismo, a la filosofía anterior y a las verdades absolutas como portadoras de autoritarismo y poder; y reflexionaba sobre las grandes ideologías, las industrias culturales y la cultura de masas como herramientas de dominación. Durante su etapa de formación, también conocida como la primera generación, los pilares de esta escuela fueron Horkheimer, Adorno, Benjamin, Fromm y Marcuse; mientras que el grupo de teóricos que posteriormente continuó con la tradición temática de la Teoría Crítica —la segunda generación— fue conformado por Habermas, Offe, Negt, Wellmer y Schimidt (Muñoz, 2011).

A través del cuestionamiento a los postulados del marxismo, a la filosofía anterior y a las verdades absolutas como portadoras de autoritarismo y poder, construyeron una teoría crítica que reflexionaba sobre las grandes ideologías, las industrias culturales y la cultura de masas como herramientas de dominación.

Después de la destrucción que trajeron consigo las dos guerras mundiales, la noción de “progreso” como dirección positiva de la acción humana es criticada y se cuestiona fuertemente el papel de la ciencia, que resultó servil a tanta crueldad,



como legítimo productor de verdad. Esta crítica, junto con una nueva “conciencia histórica” como elementos fundamentales en la interacción y comprensión de la realidad, explican que el conocimiento es el resultante de los acontecimientos históricos, sociales y políticos (Pardo, 2013, p. 27).

Como bien explica Pardo, toda la propuesta de la Escuela de Frankfurt se condensa en el pensamiento de Habermas, quien construye una teoría crítica a partir de la consideración de que el conocimiento se ha desarrollado conforme a ciertos intereses, los que conforman la base de su posterior Teoría de la acción comunicativa.

La mirada sobre los intereses, presente en la primera parte de la obra de Habermas, se materializa en el interés cognitivo técnico o rescate de la dimensión del trabajo en la interacción humana; el interés cognitivo práctico ligado a la comunicación simbólica y el interés cognitivo emancipatorio relacionado con la dimensión existencial de la humanidad. (Pardo, 2013, p. 28)

En síntesis, Habermas plantea que existe una relación directa entre la razón y la realidad, que esta última se construye en la interacción y a través de la comunicación y que la razón debe estructurarse “de forma que el uso del lenguaje sea el fundamento de la comprensión del mundo y sirva como mecanismo que valida la capacidad para comprender la verdad, la rectitud y la veracidad que caracterizan la acción comunicativa.” (Pardo, 2013, p. 28). Gracias a él, el lenguaje se determina como la práctica fundamental de la comunicación humana que permite, no solo la representación, sino que su función e importancia radican en la comprensión y construcción del mundo y la realidad.



Finalmente, Pardo explica cómo la nueva concepción de la ciencia y las reflexiones sobre el lenguaje que surgieron de ella incidieron en la evolución de la tecnología de la comunicación. Esta evolución tecnológica ayudó a la construcción de un mundo global en el que la comunicación ha reemplazado a la ciencia, a la política y a la religión en la configuración de las sociedades (p. 30).

En este contexto y con estos antecedentes, surge el Análisis del Discurso como forma de reflexión social que se centra en la comunicación y que apunta a la comprensión de la vida social y cultural de una comunidad, a través de la exploración de las expresiones verbales, los procesos de conocimiento y las maneras en las que esta comunidad crea o reproduce discursos. Esta nueva perspectiva epistemológica mira al lenguaje como un factor que participa directamente en la constitución de la realidad social, es decir, como una práctica o un modo de acción.

1.4.2 *Los Estudios Críticos del Discurso*

Para comprender el Análisis Crítico del Discurso en toda su complejidad, es necesario detenerse en la obra del lingüístico Teun A. Van Dijk, a quien se considera el padre de esta perspectiva teórica. De su interés por el uso actual de la lengua por usuarios en situaciones concretas, es decir, en el ámbito del discurso, nace un tipo de investigación analítica que estudia “el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político” (Van Dijk, 1999, p. 23).

Evidentemente, los discursos sociales pueden tener múltiples significaciones que muchas veces no son evidentes. En palabras de Neyla Graciela Pardo: “lo no dicho, lo que no aparece en el discurso, genera tanto significado como lo que está dicho y está presente en la superficie discursiva” (p. 32). Esta aseveración coincide con la de Santander (2011), quien afirma que esta *opacidad* del lenguaje da sentido



a los Estudios Críticos del Discurso, pues “lo que ocurre en el nivel de los discursos no es necesariamente un reflejo de lo ocurrido en el nivel de su producción, lo que quedan son huellas, pistas, hebras, síntomas que el analista debe saber describir e interpretar” (Santander, p. 214); por ello, la tarea del Análisis Crítico del Discurso es desentrañar las realidades que han quedado escondidas detrás de cierto tipo de representaciones, de fenómenos socioculturales de ocultamiento o naturalización, o procesos sociales de exclusión por las estructuras, estrategias y otras propiedades del discurso.

Dentro del vasto ámbito del discurso, Van Dijk determina la existencia de por lo menos tres áreas que confluyen con la sociedad

La primera es que, a muchos niveles, las estructuras sociales —desde la interacción cotidiana hasta las estructuras de grupos o de organizaciones— son condiciones para el uso del lenguaje, es decir para la producción, la construcción y la comprensión del discurso. La segunda es que el discurso, de muchas maneras, construye, constituye, cambia, define y contribuye a las estructuras sociales. Y la tercera “interfaz” entre discurso y sociedad uno puede llamarla “representativa” o, si quieres, “indexical”, en el sentido de que las estructuras del discurso hablan sobre, denotan o representan partes de la sociedad. (Van Dijk, 2002, p.19)

Toda su teoría se fundamenta en una triada de relaciones entre discurso, cognición y sociedad, en la que se reconoce que el discurso es un acontecimiento comunicativo que implica la cognición individual y social “esto es, las creencias, las valoraciones y las emociones de quienes generan e interpretan los significados sociales” (Pardo, p. 67). En la relación entre discurso y cognición se configuran



representaciones mentales o marcos colectivos de percepción que posibilitan la interacción comunicativa entre los participantes de una sociedad y que posteriormente influyen en sus acciones individuales, societales y políticas. Por otro lado, de la unión entre cognición y sociedad se forma el contexto, criterio básico para la interpretación de los acontecimientos comunicativos (Pardo, p. 67).

Para desentrañar las relaciones de poder y dominación, el Análisis Crítico del Discurso (en adelante ACD) exige que se tome partido contra la desigualdad social y que se adquiera un compromiso sociopolítico con la construcción de una sociedad más justa. Así pues, el papel de los investigadores que participan de este enfoque teórico no se limita a la implicación social de su actividad profesional (en el caso de la sociología, por ejemplo), sino que participan activamente de luchas sociales y políticas e intentan “contribuir a dotar de poder a quienes carecen de él, con el fin de ampliar el marco de la justicia y de la igualdad sociales” (Van Dijk, 2002, p. 23).

El ACD ha recibido críticas de quienes creen que las ciencias, para ser plenamente científicas, deben ser apolíticas, sin embargo, queda claro que no existe una práctica científica “apolítica”, pues todo acto humano responde necesariamente a un contexto social. Para Van Dijk, el ACD supera a las formas de análisis “acríticas”, pues se enfoca en el estudio de los problemas sociales y asuntos políticos sin sujetarse a paradigmas metodológicos o a teorías pasajeras dentro de las disciplinas (Van Dijk, 1999, p. 24). Es importante mencionar que aunque el propósito del ACD sea generar cambios sociales, pierde de vista su científicidad y su vocación disciplinar, pues deben ser contemplados tanto los aportes académicos o disciplinares como los de carácter social y político.

En este sentido, los estudios sobre el discurso social incluyen dos dimensiones: una macro que implica nociones tales como la dominación de grupo y la desigualdad, y otra de nivel micro que apunta al discurso, al significado y a la comprensión. Ahora bien, la mayoría de los ACD se plantean explicar la forma en la



que las estructuras discursivas específicas reproducen el dominio social. Las primeras pertenecen a lo que Van Dijk denomina micronivel, mientras que las segundas corresponden al macronivel.

Además de Van Dijk, existen otros teóricos que han abordado el ACD desde diferentes perspectivas y con diversos recursos teóricos y metodológicos, pero todos parecen coincidir en ciertos aspectos. Fairclough y Wodak (1997) reconocen que

1. El ACD trata problemas sociales.
2. Las relaciones de poder son discursivas.
3. El discurso constituye la sociedad y la cultura.
4. El discurso hace un trabajo ideológico.
5. El discurso es histórico.
6. El enlace entre el texto y la sociedad es mediato.
7. El análisis del discurso es interpretativo y explicativo.
8. El discurso es una forma de acción social. (Van Dijk, 1999, pp. 25-26)

Norman Fairclough construye su teoría sobre el Análisis Crítico del Discurso desde una perspectiva que tiene raíces en el neomarxismo, cuyo interés se enfoca en las estructuras globales del poder, como la globalización (Van Dijk, 2002, p. 20). Para él, el poder se entiende en términos de asimetrías entre los participantes de los eventos discursivos y como desigual capacidad de control, producción, distribución y consumo de los textos en contextos socioculturales específicos. “El poder de controlar el discurso es visto como el poder de sustentar prácticas discursivas particulares, asociadas a posturas ideológicas particulares, en un lugar de dominancia sobre otras prácticas alternativas (incluidas las que se oponen a aquellas)” (Fairclough, 1995, p. 3).



Bajo la premisa de que los textos son “espacios sociales” en los que se producen simultáneamente dos procesos: conocimiento y representación del mundo e interacción social, Fairclough considera esencial estudiarlos desde un enfoque que supere los análisis tradicionales y que logre abordar los fenómenos sociales y culturales que se encuentran en las propiedades textuales. Según él, un análisis con un enfoque así, debe ser capaz de develar lo que se encuentra implícito en el texto, pues las ideologías son generalmente supuestos distorsionados en lugares ocultos a la vista; su tarea en esencia sería “hacer visible la interacción de las cosas” (Fairclough, 1985, pág. 747).

lo no-dicho del texto, lo que este toma como dado, se considera como “lo ya dicho en otro lugar”, como la forma en que un texto es conformado y penetrado por elementos (ideológicos) desde los dominios de prácticas textuales previas. (Fairclough, 1995, p. 11)

En ese sentido, Fairclough (1995) plantea al ACD como “un recurso para la gente que lucha en contra de la dominación y la opresión en su forma lingüística” (p. 2) y como un marco de análisis con tres dimensiones: análisis oral o escrito de textos verbales, análisis de prácticas discursivas (los procesos de producción, distribución y consumo de textos) y el análisis de eventos discursivos en tanto instancias de prácticas socioculturales. El ACD combina la teoría bajtiniana del género –que aplicada al estudio de las prácticas discursivas postula que los textos se constituyen a partir de otros ya producidos y de tipos textuales potencialmente diversos– con la teoría gramsciana de la hegemonía que apunta a cómo las relaciones de poder limitan y controlan la productividad y creatividad en las prácticas discursivas y a cómo el orden del discurso constituye un dominio hegemónico (pp. 3-4).



Para Fairclough, los ámbitos de estudio del ACD incluirían todos los espacios sociales y discursivos de los miembros de la sociedad: el trabajo, la vida pública y la vida privada. Por ello, los núcleos de análisis deben situarse y diversificarse con el objeto de dar cuenta e interpretar las transformaciones de fenómenos globales como el capitalismo contemporáneo, sus alcances, expresiones y nuevas relaciones sociales (Pardo, 2013, p. 72).

Otra autora que ha realizado una importante contribución al ACD es Ruth Wodak. Su trabajo se ha enfocado especialmente en la relación entre poder, ideología y lenguaje, con énfasis en el racismo, la xenofobia y el antisemitismo en Europa desde una perspectiva histórica del discurso. Bajo la premisa de que todo discurso es “un objeto históricamente producido e interpretado” (Wodak, 2003, p. 20), su aproximación histórico-discursiva constituye un vehículo para buscar las dinámicas de poder latentes, pues integra y triangula el conocimiento sobre las fuentes históricas y los antecedentes de los campos sociales y políticos en los que los eventos discursivos están embebidos (Wodak, 2009, p. 38).

Una explicación plenamente «crítica» del discurso requeriría por consiguiente una teorización y una descripción tanto de los procesos y las estructuras sociales que dan lugar a la producción de un texto como de las estructuras sociales y los procesos en los cuales los individuos o los grupos, en tanto que sujetos históricos, crean sentidos en su interacción con los textos (Fairclough y Kress, 1993, p. 2 y sigs.). Por consiguiente, tres son los conceptos que, de manera indispensable, han de figurar en todo ACD: el concepto de poder, el concepto de historia y el concepto de ideología. (Wodak, 2003, p. 19)



Wodak, además, considera que uno de los papeles fundamentales del ACD es cuestionar la realidad, descifrar lo que está oculto tras las experiencias y los significados “de sentido común” a través del debate, la discusión y la reflexión, es decir, a través de su desmitificación (Colorado, 2010, p. 558). Wodak explica que los efectos del poder y de la ideología se ejercen de tal manera que las estructuras dominantes estabilizan las convenciones y las convierten en algo natural en la producción de sentido (Wodak 2003, p. 20).

Los tres autores que hemos mencionado forman parte de una red de investigadores que surgió a principios de los años noventa en el marco de un simposio en Ámsterdam y se consideran los pilares del Análisis Crítico del Discurso. A ellos se suman los nombres de Gunther Kress, Theo van Leeuwen, Ron Scollon, Michael Meyer, Utz Maas, Siegfried Jäger y otros quienes también se han volcado al desentrañamiento de las relaciones entre poder y discurso para contribuir a la construcción de sociedades más justas.

1.4.3 Metodología del Análisis Crítico del Discurso

El buen saber, y en especial el buen ACD, debe integrar los mejores esfuerzos de muchas personas, famosas o no, procedentes de distintas disciplinas, países, culturas y orientaciones investigadoras. En otras palabras, el ACD debería ser esencialmente diverso y multidisciplinar.

Van Dijk, 2003, p. 143

Según la propuesta iniciática de Teun A. Van Dijk (2003) sobre el ACD, una de las características de este tipo de análisis es la flexibilidad de su método, pues su naturaleza multidisciplinaria exige un proceso metodológico para cada investigación que depende del énfasis que se le quiera dar y del ámbito social con el que investigador haya asumido. Esta perspectiva metodológica abierta del Análisis Crítico



del Discurso otorga libertad al investigador para responder a las necesidades propias de su fenómeno de estudio con herramientas de diversas áreas.

Ruth Wodak, por su parte, afirma que el ACD no constituye un método empírico bien definido, sino un conjunto de enfoques que comparten una base teórica similar y problemas de investigación emparentados entre sí, por tanto, no existe una forma única y característica de obtención de datos o formas de análisis (Meyer, 2003, p. 48). Así pues, los teóricos del ACD no consideran que la obtención del corpus sea una fase específica o rigurosa que deba completarse antes de comenzar el análisis, sino más bien proponen que después del primer ejercicio de recogida de datos se elabore un análisis que permita obtener conceptos y categorías y se efectúe un segundo proceso de recopilación con base en ellos.

En esta modalidad de procedimiento, la recogida de datos es un elemento que nunca se excluye por completo, y siempre surgen nuevas cuestiones que sólo pueden abordarse si se obtienen nuevos datos o si se reexaminan los datos recogidos con anterioridad. (Meyer, 2003, p. 49)

En cuanto a los requisitos para la obtención de datos, ni Van Dijk ni Fairclough recomiendan alguna herramienta específica, pero parecen preferir los discursos que aparecen en los medios masivos; Wodak, por su parte, postula que los estudios siempre han de incluir trabajo de campo y datos etnográficos como condición para cualquier análisis; otro investigador de los ACD, Ron Scollon (citado en Meyer, 2003, p. 50), sostiene que la observación participante es la herramienta primaria para la obtención de datos, incluso propone el uso de encuestas para identificar a los participantes y los instrumentos de medición pertinentes.



Scollon reconoce que las encuestas tienen dos propósitos: restringir el alcance de la investigación a ciertos escenarios destacados en los que tienen lugar las acciones concernientes a la investigación, e identificar las acciones sociales que acontecen sobre los lugares determinados.

- a. «El investigador trata de conocer hasta qué punto [la encuesta] es fiable y válida, para los miembros del grupo que se somete a estudio, la identificación de los escenarios específicos, los medios y las acciones», y,
- b. «el investigador trata de comprender *qué grado de importancia o relieve* tienen las categorías que se han identificado para la población sometida a estudio». (Scollon, citado en Meyer, 2003, p. 50)

Por otro lado, Neyla Graciela Pardo menciona que el corpus puede provenir de las formas naturales del uso de la lengua y de la percepción reiterativa y *protuberante* de problemas sociales como el racismo, la pobreza o la violencia, o puede proceder de investigaciones previas. En todo caso, su recolección responde al interés personal del investigador comprometido y de las demandas sociales reales. Pardo también coincide con la aseveración de Meyer sobre la necesidad de una lectura inicial que arroje los elementos relevantes que se deberán continuar explorando en el resto de la investigación. A partir de esta primera exploración se deberán decidir los temas de orden teórico que correspondan con las categorías que se encuentran en el discurso, con las características gramaticales de los textos y con los aspectos formales del tipo de discurso, pero es necesario que estas decisiones den cuenta de un profundo proceso reflexivo (Pardo, 2013, p. 93).

Desentrañar categorías en un proceso analítico incluye el reconocimiento de que en el uso del lenguaje se reproduce un conjunto de conceptos



subyacentes, que dan cuenta de las maneras como se entiende la realidad y se organiza, es decir, se reconocen ciertas similitudes que ponen en relación los seres, los objetos y los fenómenos del mundo, al tiempo que se hace acopio de un conjunto de saberes para darle sentido a dicha organización. Formular categorías implica, por lo tanto, organizar y reorganizar conocimiento que procede del mundo discursivo y de los saberes que el analista posee o explora. (Pardo, p. 97)

Posterior a la recolección del corpus y la creación de una base de datos para el trabajo, nos enfrentamos a la etapa del análisis propiamente dicha. Meyer explica que la metodología del ACD se sitúa más cerca de la hermenéutica, que se entiende como “una actividad interpretativa que permite la captación plena del sentido de los textos en los diferentes contextos por los que ha atravesado la humanidad” (Ricoeur, 1984), que de la tradición analítico-deductiva. En consecuencia, no es posible trazar una ruta estricta para el tratamiento de los textos, aunque, a diferencia de otros enfoques de análisis, el carácter lingüístico del ACD sea evidente.

Esto no significa que los temas y los contenidos no desempeñen papel alguno, sino que las operacionalizaciones fundamentales dependen de conceptos lingüísticos, como los actores, el modo, el tiempo, la argumentación, etcétera. No obstante, no es posible proporcionar una lista definitiva de los dispositivos lingüísticos que resultan relevantes para el ACD, ya que su selección depende principalmente de las cuestiones de investigación concretas. (Meyer, p.51)



Para nuestro estudio específico, consideramos pertinente rescatar y adaptar a nuestras condiciones la propuesta de cuatro fases desarrolladas por Wodak y Reisilg (Meyer, 2003) en sus estudios del discurso racista y discriminatorio. La primera de ellas consiste en la determinación de los contenidos específicos o las cuestiones que aborda un discurso con elementos racistas, antisemitas, etnicistas, etc.; la segunda fase corresponde a la investigación de las estrategias discursivas; en tercer lugar, el reconocimiento de los elementos lingüísticos y, por último, la exploración de las realizaciones lingüísticas de los estereotipos discriminatorios (Meyer, p. 53).

Esta propuesta metodológica considera imprescindible al contexto histórico como elemento de análisis e interpretación.

Esta perspectiva se propone ser abductiva y pragmática, ya que las categorías de análisis se desarrollan en primer lugar de acuerdo con las cuestiones sometidas a investigación, y lo que se sugiere es un constante movimiento de ida y vuelta entre la teoría y los datos empíricos. El contexto histórico se analiza y se incorpora siempre a la interpretación, pese a que no exista ningún procedimiento estricto para esta tarea. (pp. 53-54)

También consideramos pertinente para el Análisis Crítico de los textos refranísticos racistas en Cuenca la propuesta de cuatro momentos de Neyla Pardo:

1. El reconocimiento de un fenómeno sociocultural y la apropiación del corpus, lo cual permite preguntarse por asuntos como: qué piensan los miembros de un determinado grupo o grupos en torno a un asunto fundamental para su comunidad; qué reiteran; qué eliden; qué se propone como conflictivo; qué



valores se proponen comunes; o qué interpretan como colectivo acerca de un asunto que es inherente a sus vidas.

2. El análisis y sistematización del corpus con técnicas cuantitativas ancladas en la estadística textual para dar cuenta de hechos como la expresión o palabra clave usada para definir el asunto; las asociaciones semánticas; o las formas de categorizar la realidad representada.

3. El análisis en perspectiva cualitativa procedente de técnicas lingüísticas y el análisis cultural del discurso, que da paso a la formulación de redes semánticas, esquemas conceptuales, modelos culturales u otras categorías que dan cuenta de realidades complejas y dinámicas.

4. El análisis en perspectiva cultural-cognitiva que permite analizar e interpretar modelos y representaciones, así como la elaboración de resultados interpretativos-críticos que hacen posible dilucidar la unidad y la variación intracultural e intercultural, los tejidos discursivos circulantes, los distintos grados de variación y aceptabilidad en los puntos de vista que las personas expresan a propósito de un asunto de su vida social, todo lo cual posiciona al investigador frente al problema social de su interés. (Pardo, 2007, pp. 91,92).

Para nuestro trabajo de Análisis Crítico del Discurso racista partimos del reconocimiento del racismo como fenómeno social, presente pero oculto en las formas textuales de los dichos, refranes y frases de uso común en la ciudad de Cuenca. Con base en ello buscamos un aparatage teórico que permita explicar cuáles son las relaciones de poder o dominación que sustentan esas prácticas discursivas



racionalmente violentas. En este punto, la Colonialidad del Poder de Aníbal Quijano, nos permitió indagar sobre el origen y el fundamento de un devenir discursivo violento, y nos condujo a la investigación de las estrategias discursivas que propone Wodak y también al análisis cuantitativo que propone Pardo. Las entrevistas no estructuradas y las encuestas nos permitieron anclar nuevos elementos teóricos al análisis del corpus. Como un tercer momento, elaboramos un análisis lingüístico de los textos refranísticos que nos facultó encontrar en las construcciones sintácticas, en las redes semánticas y en los elementos retóricos las representaciones de la discriminación racial. De esta manera hicimos un recorrido desde el macrodiscurso del que habla Van Dijk hasta el microdiscurso, para volver sobre la teoría que nos permitirá analizar e interpretar críticamente representaciones y estereotipos presentes en el discurso.



CAPÍTULO 2: La violencia racial en los dichos populares de la ciudad de Cuenca

Ecuador es un país de diversidades. Los ecuatorianos estamos tan habituados a ellas que en la vida cotidiana no nos percatamos de su dimensión. Cuando nos fijamos superficialmente, percibimos nuestras taras sociales: racismo, regionalismo, intolerancia. Pero esas son actitudes extremas que no dan cuenta de la riqueza de la diversidad, que es una de las características estructurales de nuestra realidad como país. Hurgar en nuestra identidad es ver las diversidades, conocerlas, tratar de comprenderlas.¹

Enrique Ayala Mora

2.1 Cuenca: datos generales

La ciudad de Cuenca se ubica al sur del Ecuador en la parte meridional de la Cordillera andina ecuatoriana. Fue fundada en el año de 1557 bajo el nombre de Santa Ana de los Cuatro Ríos de Cuenca en honor a la ciudad de Cuenca en España, lugar de nacimiento del primer virrey del Perú, ciudad a la que geográficamente se parecía. Hasta el 2014 tenía 505.600 habitantes, el 65.3 % en el sector urbano y el 34.7 % en el rural. (SENPLADES, 2014). En cuanto a la etnia de los habitantes, el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) determinó en el 2010 los siguientes datos²:

¹ Ayala Mora, 2002, p. 11.

²Fuente: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Manu-lateral/Resultados-provinciales/azuay.pdf>



Tabla 1

Porcentaje de los grupos étnicos que habitan la ciudad de Cuenca

Etnia	Porcentaje
Mestizos	89,6
Blancos	5,1
Indígenas	2,5
Afro	2,2
Montubio	0,4
Otro	0,2

2.1.1 *Revisión histórica*

Durante el denominado Periodo de integración regional (500 d.C. – 1500 d.C.), fue un importante centro productivo para la cultura Cañari, recibió el nombre de Guapondelig que de alguna manera da cuenta de su orografía, pues significa “llanura grande como el cielo”. En el siglo XVI, la importancia económica de Guapondelig la convirtió en un objetivo perfecto para ser conquistado por los Incas. La ciudad fue renombrada como Tumipampa (tierra de cuchillos) por ellos.

Al momento de la llegada de los españoles, el imperio Inca se encontraba fragmentado por sus conflictos internos. El orden social estaba trastocado por la crisis económica y política del Tahuantinsuyo, “es decir, que el sistema social se hallaba en proceso de descomposición, o, por decirlo de otra manera, en transición hacia otras formas que nunca surgieron por efecto de la conquista” (Ayala Mora, 1993, p.26). Por ello fue suficiente un grupo de unos cientos de españoles con arcabuces, armaduras ligeras y caballos para conquistar al Imperio inca.



El derrumbamiento repentino del Imperio inca y la relativa facilidad con que los conquistadores sojuzgaron al Tahuantinsuyo se pueden explicar mejor por conflictos y debilidades internas de esa sociedad, más que por la acción audaz, la superioridad bélica o la inteligencia de los españoles. (Ayala Mora, 1993, p.28)

Los conquistadores no estaban solos en su empresa, fueron apoyados por varias tribus sublevadas y por las enfermedades para las que no estaban preparados los cuerpos de los nativos. Estas epidemias acabaron con gran parte de la población indígena y la aterrorizaron. Durante la conquista, los pueblos derrotados fueron perseguidos mediante la imposición de mecanismos de control y explotación.

Desde entonces hasta los tiempos actuales, los indios, y especialmente las mujeres indígenas, doble o triplemente discriminadas, no existen en las versiones oficiales. Conquistadores, presidentes, obispos, notables y generales criollos y mestizos han poblado las páginas de nuestros libros, cuando por cuatro siglos más los pueblos indígenas seguirían siendo actores importantes de la vida del país. (Ayala Mora, 1993, p.29).

La sociedad colonial estaba constituida por clases sociales fuertemente diferenciadas en condiciones muy desiguales, ese era el fundamento de su estructura. De una parte, los blancos de la península estaban en la cima de la pirámide social, ellos ocupaban cargos burocráticos, eclesiásticos, eran encomenderos, obrajeros y mercaderes. En sus manos estaban “los principales centros de producción económica, la circulación de los bienes y el poder político en la Audiencia y en los cabildos locales” (Ayala Mora, 1993, p. 32). De otra parte,



estaban los pueblos aborígenes quienes fueron violentados económica y culturalmente, y que sin embargo consiguieron mantener vivos muchos elementos de su cultura como una forma de resistencia no violenta. Si bien la forma de organización de los indígenas sirvió de aparataje para la recolección de tributos para el reinado de Castilla, también significó para los pueblos aborígenes la posibilidad de perdurar y tener cierta presencia en el entramado social de la colonia. “Sería, pues, un error pensar que la diferenciación entre la República de blancos y la República de indios era una barrera de incomunicación, puesto que ambas estaban estrechamente imbricadas por relaciones de interdependencia y dominación” (Ayala Mora, 1993, p. 33), esto, sin embargo, no sucedía con los afrodescendientes, quienes no eran parte del entramado social.

Primeros asentamientos españoles en la ciudad de Cuenca

Antes de la fundación de la ciudad de Cuenca el 12 de abril de 1557, ya se habían establecido pequeños asentamientos españoles cerca del valle de Tomebamba. Los primeros grupos llegaron con Sebastián de Benalcázar, quien llevaba un contingente de hombres hacia Quito en 1533. Para 1540, ya se había construido una iglesia sobre un sitio religioso cañari. De esta manera, después de la fundación de Quito, el valle de Tomebamba fue entregado a encomenderos que comenzaron un verdadero proceso de poblamiento de esta zona y tomaron posesión de los territorios agrícolas.

En 1548, se hicieron fuertes reformas en la administración de las encomiendas y al año siguiente, Francisco Campos fue nombrado encomendero de Tomebamba, “fueron estos españoles encomenderos [como él] los que organizaron el asentamiento agrícola en la zona y facilitaron la fundación española oficial de Cuenca” (Jaramillo, 2004, p. 90).



El pequeño asentamiento de españoles que se habían establecido cerca de la llanura gracias a la presencia de oro en los ríos vecinos, se convirtió en ciudad española por orden del Virrey del Perú Andrés Hurtado de Mendoza, el 12 de abril de 1557. La nueva ciudad recibió el nombre de Cuenca en honor al sitio natal del virrey y se consagró a Santa Ana. Gil Ramírez Dávalos fue el encargado de realizar esta tarea administrativa que solamente validaba ante la Corona la existencia de una población que funcionaba de facto desde hacía dos décadas.

La explotación minera, la relativa importancia económica que la región iba adquiriendo y la necesidad de comunicar Lima con Quito fueron las razones económicas para fundar Cuenca. Asimismo el fácil abastecimiento de agua y la orografía del lugar contribuyeron a la elección del sitio fundacional. Cuenca nació además en un sitio donde fuera “posible demoler ciudades vecinas y propiedades, a fin de tomar ventaja de los materiales que son esenciales para la construcción (Jamieson, citado en Jaramillo, 2004, p. 91).

Administrar un nuevo territorio significaba asignar solares a la iglesia, al fundador y a los ciudadanos más importantes. “Lo que interesa resaltar es que durante el periodo colonial la distribución de los solares era un tema directamente relacionado con el estatus a través de la segregación socio-espacial” (Jaramillo, 2004, p. 91).

Al principio, la ciudad dependía económicamente de la mano de obra indígena. Los mercados, por ejemplo, debían ser abastecidos los días viernes y sábados por los curacas, indígenas que controlaban el campo. Al poco tiempo, sin embargo, sucedió una crisis de mano de obra producida por las epidemias traídas por los españoles y el exilio de los pueblos que querían evitar el trabajo tributario, “de 58 000 cañaris [que habitaban Cuenca] antes de la conquista española, a aproximadamente 12 000 para el año 1590” (Jaramillo, p.96).



Para el siglo XVIII, Cuenca es una ciudad con marcadas divisiones sociales. Velasco, citado en Jaramillo (2004) afirma que “no hay ciudad en el Reino que tenga los propios o rentas del público tan crecidas como ésta” aunque a continuación afirma que estos recursos “en vez de emplearse en obras públicas de la ciudad, suelen servir de enriquecer a los Procuradores electos” (p.104). Quienes detentan el poder son los criollos dueños de las tierras.

En 1776 se creó la gobernación y el obispado de Cuenca que regía sobre los territorios de Guayaquil, Loja, Portoviejo, Zaruma y Alausí, la ciudad había adquirido importancia en la región en desmedro de la autoridad de Quito sobre este territorio. Para la primera década del siglo XIX, Cuenca era un importante centro urbano dentro de la Real Audiencia de Quito.

En 1809, las reformas borbónicas, sumadas a la invasión napoleónica del territorio español empujaron a “un grupo de acaudalados terratenientes criollos [a revelarse] contra el Presidente de la Audiencia” (Jaramillo, p. 110), la autoridad española que en ese momento estaba en manos del Imperio francés. Los intentos por independizarse fueron reprimidos y la sublevación tuvo poca repercusión en otras ciudades. Para ese momento, Cuenca tenía cierta independencia de Quito: sus relaciones comerciales e incluso políticas eran más fuertes con Guayaquil y con la parte norte de lo que hoy es Perú.

Entre 1822 y 1830, la Presidencia de Quito formó parte de la Gran Colombia como un territorio compuesto por tres distritos: Quito, Guayaquil y Cuenca que funcionaron de manera independiente. Las guerras de independencia constriñeron la economía cuencana y la convirtieron nuevamente en un sector de producción agrícola en la que los indígenas estaban marginados y condenados a la pobreza y a la migración.



A principios del periodo republicano nos encontramos en presencia de una sociedad rural donde se da una distribución sumamente desigual de la tierra al mismo tiempo que gran parte de la población tiene acceso a ella. *En la provincia del Azuay un total de aproximadamente 10.000 propietarios/poseedores ocupa tierras cuyo valor se estima aproximadamente en un millón de pesos, pero la mayor parte de los ocupantes solo accede a pequeños retazos.* (Palomeque, 1990, p.124)

Si bien las condiciones políticas de lo que hoy es Ecuador cambiaron con la independencia, las condiciones de explotación y dominio de los indígenas continuó. Dice Silvia Palomeque

En la región encontramos una continuidad del antiguo sistema de explotación colonial y su modificación se va dando muy lentamente. El sistema colonial se basaba en que en la parcela campesina se reproducía la fuerza de trabajo [que] a través de diversas coacciones logra expropiársele al campesinado indígena. (pp. 169-170)

En la década de 1860, la economía se diversifica y se escapa de los senderos trazados desde la época colonial; la exportación de cascarilla y de sombreros de paja toquilla, puso a la ciudad en contacto con Europa, la integró en el capitalismo mundial y a la modernidad, y permitió el surgimiento de una incipiente burguesía que mira a Francia como el referente de cultura. La acumulación de capital que permitió el nuevo sistema de exportaciones hicieron de Cuenca y de Quito los centros más importantes del poder conservador que reforzaba a través del control de recursos, la separación de clases.



De la misma forma, en la Costa, la exportación de cacao permitió la consolidación de la oligarquía (comerciantes y banqueros) y el crecimiento de trabajadores asalariados. En este contexto, la Revolución liberal de 1895 encontró apoyo de los sectores emergentes de la sociedad costeña y en menor medida en la Sierra, que seguía siendo un bastión del conservadurismo.

Aunque los principios de la revolución liberal transformaron la historia del país, pues se trataba de “un proyecto nacional mestizo” (Ayala Mora, 1993, p. 84), encontraron fuerte resistencia en la Sierra, donde el latifundismo de la iglesia fue reemplazado por el de la burocracia secular que ofrecía ciertas garantías y libertades. A pesar de ello, “la revolución halló sus límites en los de su principal protagonista. Es decir, que estuvo determinada por los intereses de la burguesía que ni pudo desmontar la estructura latifundista de la Sierra, ni abolir el poder regional terrateniente” (Ayala Mora, p. 84)

Uno de los cambios sociales que la revolución liberal produjo fue el crecimiento acelerado de los centros urbanos debido a la inserción de los campesinos al conjunto de los trabajadores asalariados. De esta manera, las ciudades se convierten en espacios de contradicciones económicas y culturales que perpetúan los mecanismos de dominación y explotación, pero esta vez bajo el disfraz de la modernidad. Pronto, la explotación devino en una lucha por la justicia social protagonizada por la clase obrera y los indígenas. Varios levantamientos y huelgas marcaron la década de los 20.

En la ciudad de Cuenca, los altos impuestos al tabaco, el aguardiente y a las propiedades rurales, además del trabajo obligatorio en la obra pública, hicieron que los indígenas y campesinos se levanten en contra de las autoridades locales, que representaban a las élites cuencanas. El mismo aparataje estatal que décadas atrás había permitido la secularización de los bienes estatales y la sistematización de los procesos estaba ahora al servicio de la aristocracia.



Para la década siguiente, los grupos intelectuales de la clase media, conscientes de las injusticias e inequidad con la que eran tratados los indígenas, se apropiaron de sus luchas bajo el estandarte del comunismo. Estos son los primeros pasos de la reivindicación de los sujetos históricamente dominados. En la literatura, obras como *Huasipungo*, *Las cruces sobre el agua*, *Los que se van*, entre otras, nacieron en medio de las luchas por la justicia social y se inscribieron en el movimiento que se denominó Realismo social.

Los habitantes mestizos de las ciudades vivieron la contradicción de sus orígenes dentro de cada uno de los ámbitos sociales en los que se desenvolvían, para escalar en la pirámide social, era (en muchos casos aún es) necesario renegar de sus raíces indígenas y resaltar sus vínculos con su pasado español. Si un mestizo quería evitar ser violentado, tenía que convertirse necesariamente en parte del conjunto que violentaba, y hacerlo en contra de sí mismo. Era al mismo tiempo víctima y victimario de la discriminación racial presente desde la Colonia. Esto implica el apropiamiento de actos, actitudes, valores y tradiciones de la clase dominante, incluso de los actos del habla. Reproducir dichos y frases racialmente violentas sitúa al que los dice en una posición superior al sujeto del que se habla. Este es, entre otros, uno de los mecanismos de adhesión a lo blanco, a lo dominante y, en consecuencia, un distanciamiento de lo indígena.

Hasta la década de los noventa la participación de los indígenas en el ámbito de la política era prácticamente nulo. Sus luchas tenían que pasar por las paralizaciones laborales, el cierre de carreteras o la movilización de grandes conglomerados. Aparecen por primera vez partidos políticos, oficialmente reconocidos, formados exclusivamente por indígenas con posibilidades de voz y de voto, aunque siguieron limitadas por el imaginario social racista y discriminador que predominaba en los actores políticos tradicionales. Si bien el día de hoy la Constitución, como uno más de los discursos estatales, defiende y protege la



participación indígena y afrodescendiente, los ámbitos sociales aún los excluyen y violentan con mecanismos ocultos y normalizados de dominación.

Este breve recorrido histórico pretende mostrar, de manera muy sucinta, cómo la historia del Ecuador, y la de Cuenca en particular, ha permitido que los sistemas económicos y sociales de la Colonia pervivan en el imaginario de los cuencanos hasta nuestros días. El fuerte vínculo de la sociedad cuencana con la economía agrícola incluso desde antes de la Colonia ha hecho que la tierra, sus poseedores (la clase blanca dominante) y quienes la trabajan hayan establecido marcadas fronteras de clase. Los fenómenos lingüísticos solo pueden ser explicados por los procesos sociales y cognitivos circundantes. Sin una mirada hacia la historia las actitudes racistas o regionalistas no podrían explicarse ni comprenderse a plenitud.

2.2 Corpus del estudio: dichos populares, frases y locuciones racialmente discriminatorias.

A lo largo de varios años reparamos que en el habla cuencana aparecían frecuentemente dichos, expresiones, proverbios, chistes e insultos con una fuerte carga discriminatoria y racista. De estos textos, los dichos populares parecían ser los más resistentes al cambio generacional, porque ocultaban mejor la carga violenta discriminatoria. La frecuencia, la variedad y la diversidad de ámbitos en los que se producían, los convirtió, primero, en una inquietud recurrente y luego, en un objeto de estudio. Fueron recopilados algunos dichos y expresiones con fuerte carga racista empleados en los distintos espacios sociales y lingüísticos en los que participamos. Por varios meses, reunimos más de sesenta expresiones racistas que se convirtieron en el punto de partida para un ejercicio de lectura profunda y situada. El corpus fue recopilado de los usos orales espontáneos de los hablantes de nuestra comunidad, a través de la observación participativa en espacios públicos, con amigos y familiares, y mediante preguntas abiertas en redes sociales (Facebook y Twitter).



Con los dichos, frases y proverbios registrados, el ACD nos permitió trazar una ruta para pasar del abordaje del discurso racialmente discriminatorio como una inquietud recurrente pero aún subjetiva, a reconocerlo como un fenómeno sociocultural complejo con razones históricas e impacto actual; en este sentido, la teoría de Aníbal Quijano sobre la Colonialidad del poder y los aportes de Bourgois, Bourdieu y Butler fueron imprescindibles para su comprensión y para la relectura del corpus previamente adquirido.

Luego de relacionar nuestro corpus con diversas teorías, seguimos la sugerencia metodológica de Scollon (citado en Meyer, 2003, p. 50) de realizar una encuesta exploratoria que nos permitiera validar nuestro corpus e incluso ampliarlo y, a partir de esto, encontrar las categorías³ presentes en el uso del lenguaje que dan cuenta de cómo se entiende y cómo se organiza la realidad; como menciona Pardo (2013), en este proceso “se reconocen ciertas similitudes que ponen en relación los seres, los objetos y los fenómenos del mundo, al tiempo que se hace acopio de un conjunto de saberes para darle sentido a dicha organización” p. 97).

Posteriormente nos servimos del programa de análisis cualitativo de datos: Atlas ti, para hacer visibles las redes semánticas que permiten organizar y explicar los conceptos y las relaciones entre los objetos discursivos encontrados, y que contribuyen a configurar el conocimiento sobre la realidad que se ha representado en el discurso (Pardo, 2013).

Como última etapa para la comprensión y análisis de nuestro objeto de estudio fue necesaria una aproximación crítica al discurso en tres dimensiones que se relacionan con factores de índole social y cognitiva: la sintáctico-morfológica; la semántica-estilística y, por último, la dimensión comunicativa, que reconstruyó las

³ Neyla Pardo (2013) define ‘categorías’ como “conjuntos abstractos multiformes y difusos compuestos de elementos con diferentes estatutos o en otros términos una categoría en un grupo de objetos equivalentes” (p. 97).



situaciones comunicativas de los textos refranísticos a partir de información extraída de grupos focales.

2.2.1 Frases y dichos populares recolectados antes de la encuesta

1. Rezar padre nuestro por indio muerto da mal aire.	13.7%
2. Mata un indio, siembra un árbol.	20.9%
3. Rojo con verde, matita de ají; solo los chasos ⁴ se visten así	40.2%
4. Solo el indio y el perro no cierran la puerta	19.9%
5. No es culpa del indio sino del que le hace compadre	16.8%
6. Trabajar como negro para vivir como blanco	82.6%
7. Solo un albañil no se limpia las patas cuando pisa cemento	4.1%
8. El indio pateo a la entrada o a la salida	26.7%
9. Le sale la punta del poncho	3.7%
10. Chaso con plata igual que puerco con piojos, no sabe qué hacer	12.4%
11. Indio comido, indio ido	94%
12. Ni el aguacate es fruta ni el mitayo es gente	9.5%
13. Es como dar la biblia a Atahualpa	8.7%
14. Indio muerto, país compuesto	3.5%
15. Indio que no roba, no es indio	12.8%
16. Indio caniento, pasa de ciento	17.6%
17. De atrás pica el indio	1%
18. Longo color de la tierra	59.8%
19. Es tan indio que cuando baila, llueve	9.9%
20. Por eso (los indios) mueren como perros	19.3%
21. Aunque mono se vista de seda, mono se queda	82.6%
22. Solo el indio cae dos veces en el mismo hueco	7.5%
23. Cuidado, que el indio muerde de vuelta	4.1%

⁴ En muchos casos se usan indistintamente los términos “chazo” y “chaso”; en este trabajo hemos preferido el uso de ‘chaso’ tal como consta en el Diccionario de Americanismos de la Asociación de Academias de la Lengua Española.



24. (Eso pasa por) dar confianza al indio	18.8%
25. Con el chaso, ni de leva, ni de saco	12.4%
26. Esto parece merienda de negros	80.5%
27. El indio pasa de la rueda al play station sin pasar por el foco	2.1%
28. Blanco que corre, atrasado; negro que corre, ladrón	54.7%
29. Me quedo con blanco baboso y no con indio patirrajoso	2.7%
30. Líbrame señor del viento colado, del loco guardado y del indio enzapatado	2.3%
31. ¿Cuál es el mejor indio? El indio muerto	4.3%
32. Un negro en la mitad de la nieve es un blanco perfecto	13.5%
33. Indio que no roba, peca	8.1%
34. Blanco que canta, concierto; indio que canta, solo en el SIC	0.8%
35. En la cama y en la mesa el indio es sinvergüenza	3.9%
36. He comido como cura en casa de indio	5.4%
37. El indio es como el perro del hortelano, ni come ni deja comer	8.7%
38. El que indio nace, indio muere	23%
39. Trabajar como negro, para vivir como blanco y beber como indio.	23.6%
40. Tener estómago de indio.	41%
41. Tener garganta de indio.	17.6%
42. Tener lomo de indio.	20.9%
43. Correr como indio	23.6%
44. El indio sale del monte y ya se cree señor	7%
45. Olor a pata de indio	21.1%
46. Olor a guante de indio	3.3%
47. Indio que fuma puro, ladrón seguro	1%
48. El único indio que sirve es el indio muerto o borracho	0.8%
49. Desde que Disney sacó Pocahontas toda india se cree princesa	30.4%
50. Si pisas a un indio te vas al cielo	2.1%
51. Medias blancas, pantalón oscuro, chaso/ indio seguro	18%
52. Hacer la del indio	21.1%
53. Pegue, patrón, pegue	62.1%



54. Indio con guante, no hay quien lo aguante	5.8%
55. Ya le salió el indio	73.9%
56. La ley es para el del poncho	15.9%
57. Detrás de cada pelota hay un niño y detrás de cada vaca hay un indio	3.9%
58. Le entró el indio	58.6%
59. Indio estudiado, indio creído	14.1%
60. Este indio pasó de la mula al carro	10.8%

2.2.2 Frases y dichos populares recogidos a través del estudio exploratorio

1. Chocolate calentado mata al indio filatizado.
2. El indio no muere a la ida, sino a la vuelta (en la carretera).
3. La cabra tira al monte.
4. A veces quiero comprarme el iphone 6s, luego veo a un indio usándolo y se me pasa.
5. Más vale chola conocida que gringa con sida.
6. Que culpa tiene el indio de ser feo.
7. Por eso al indio no es de darle carro, después no quiere caminar.
8. Así... cuando salen del campo a la ciudad.
9. Indio leído, como ver a Athualpa peleando en star wars
10. Estómago de albacho.
11. Los nobles vienen en huevo, desde España al mundo nuevo.
12. Los indios verdes como algas, tienen su sello en las nalgas.
13. Haga patria, mate a un indio.
14. También hay cholos blancos.
15. Mata un indio, reclama un yoyo.
16. Mate a un negro, lleve un yoyo.
17. Lo peor son los mitayos que son indios quitados el poncho.
18. El indio si no ve sangre, no es indio (referencia hacia la venganza).



19. Tener aguante de indio.

2.3 Análisis semántico discursivo

Tras una lectura del corpus, notamos la presencia de categorías relevantes, algunas de ellas veladas, en el discurso. Estas categorías se relacionan directamente con las teorías tratadas en el capítulo anterior y son recurrentes en los textos del corpus: indio, chaso, negro, longo, mitayo, blanco; conceptos vinculados a la animalidad, a la ruralidad, a la estética, a la civilización, a la moral, etc. Las relaciones entre estas categorías dan cuenta de la complejidad de los fenómenos sociales que representan; en términos de Quijano, al grupo de los dominados —los no blancos— se le atribuyen rasgos de inmoralidad, antiestética, animalidad, incivilización y a los blancos, en contraste, todo lo opuesto.

El análisis a continuación permitirá elaborar redes semánticas que muestren gráficamente, con mayor claridad y precisión, las relaciones presentes en el discurso y, por tanto, en el imaginario de quienes participan de las acciones comunicativas, entendidas en términos de Cristina Martínez (2001) como las *situaciones de enunciación* en las que se construyen diversos sujetos discursivos: “el Locutor” o “Enunciador”, el “Enunciario” y “Lo enunciado” o “el Tercero”. En el caso de los textos refranísticos, el enunciador es siempre la vox pópuli, pues, como ya hemos mencionado en el Capítulo 1, quien pronuncia un dicho, un proverbio o una frase hecha es solamente un canal de la sabiduría popular.

En cada uno de los textos refranísticos, determinar a) cuáles son los *Terceros* o *Lo enunciado* nos permitirá examinar cómo el Locutor los caracteriza, y b) qué se dice de ellos nos arrojará *los temas* o “macroestructuras semánticas” (Van Dijk, 1999) que ordenan y en configuran el universo simbólico de los hablantes. Así pues, el tema y Lo enunciado, serán los conceptos que nos permitirán aproximarnos a las representaciones gráficas.



A continuación, analizaremos con detenimiento en las redes semánticas a los sujetos del discurso: indio, negro y chaso (los dominados) y sus respectivas relaciones con los dominadores. Esto nos permitirá desentrañar los temas presentes en el discurso. Las redes que se expondrán fueron elaboradas con ayuda del programa de análisis textual Atlas ti que nos permite codificar, clasificar y vincular los elementos gramaticales y semánticos de los textos del corpus de nuestro trabajo. Este programa nos da la posibilidad de generar grandes redes de sentidos, seleccionar relaciones o categorías específicas e incluso mirar redes compartidas entre dos o más elementos.

Los gráficos están compuestos por dos elementos: nodos y vínculos. Los nodos son recuadros en los que se escriben las categorías que se pretenden analizar, en este caso, son tanto los Terceros como sus características. Los vínculos son líneas o flechas que establecen relaciones entre los nodos. Sobre los vínculos se puede leer el tipo de relación que representa: 'asociado con'; 'contradice'; 'es un'; 'es parte de'; 'es propiedad de', y 'es causa de'⁵.

⁵ La versión del Atlas ti que se usó para la elaboración de este proyecto de investigación tenía al inglés como único idioma. Los vínculos que mencionamos en español aparecen respectivamente así: *associated with, contradicts, is a, is part of, is property of, is cause of*.

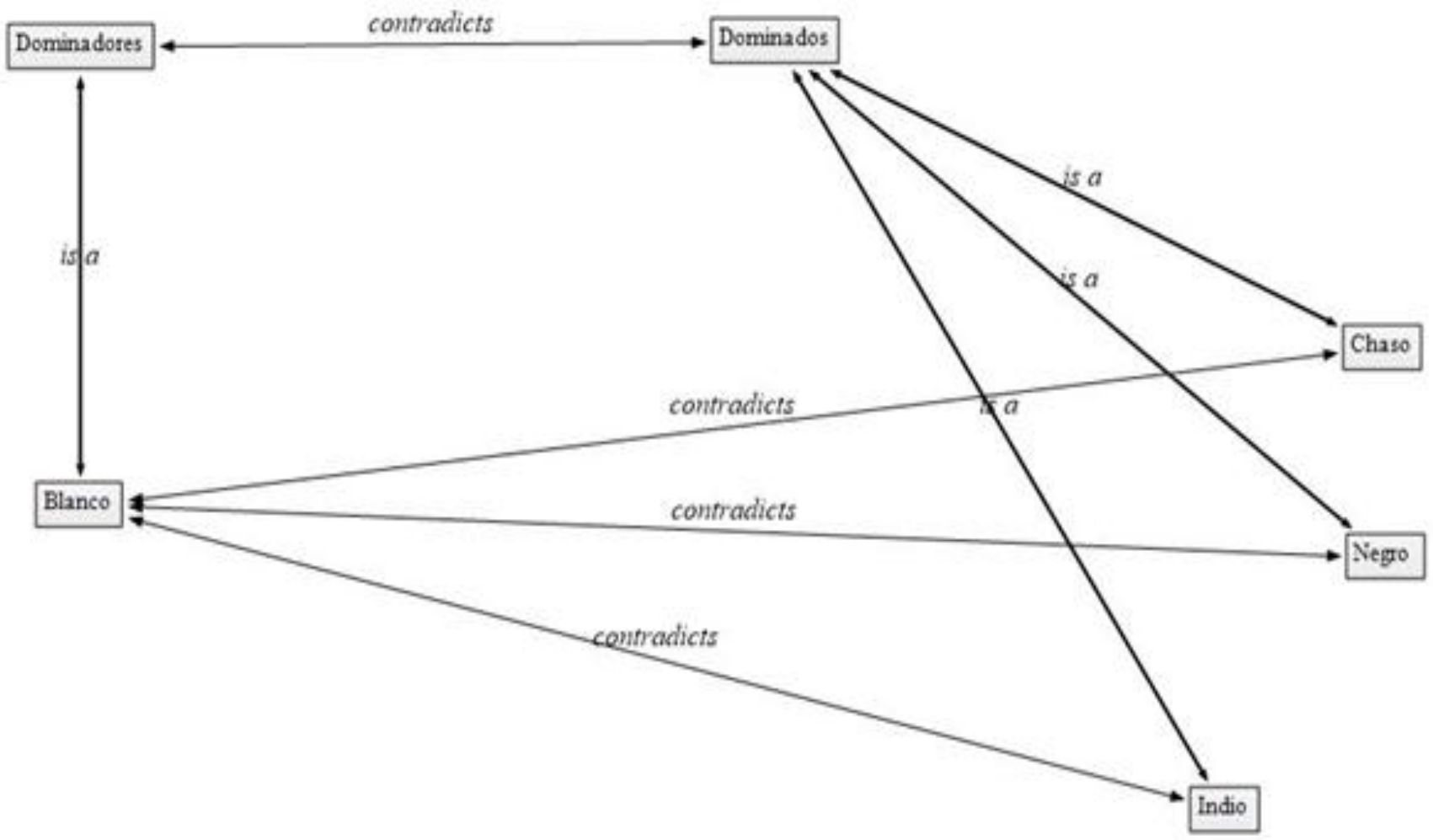


Figura 1. Las relaciones semánticas entre 'dominados' y dominadores



La división de las identidades sociales a través de la noción de raza y el patrón de poder y dominación que devino de esta clasificación llevan más de quinientos años operando sobre los grupos sociales y su imaginario. Los textos refranísticos que nos han servido de corpus demuestran que aún hoy se encuentran entrañadas en el discurso social aquellas nociones que legitiman la superioridad de los blancos y que caracterizan negativamente a los dominados.

Como se puede observar en la Figura 1, los dichos populares, refranes, proverbios y frases racialmente discriminatorios dividen a “los Terceros”, es decir de quienes se habla, en dos grupos: dominadores y dominados. Dentro de los dominadores se encuentran los blancos y de los dominados, los indios, negros y chasos. Al respecto, es importante precisar que la voz discursiva, “ese tejido de procesos [que] garantiza que los actores discursivos formen parte de la red de significados, que se constituyen, actualizan y formulan en el acto de decir o de silenciar su realidad social” (Pardo, 2013, p. 109), solamente corresponde a la voz del dominador, pues a los dominados se los despojó históricamente de la agencia del lenguaje y se los destinó a ser únicamente receptores de un discurso, muchas veces naturalizado, que los violenta.

Las acciones comunicativas que profiere la voz de los dominadores, y que a su vez remiten a las interacciones propias de la sociedad (Pardo, 2013), se manifiestan a través de los verbos utilizados en los textos refranísticos. Si los miramos con detenimiento, podemos constatar que se trata en su mayoría de verbos copulativos (ser, estar, parecer), cuya función es únicamente la de dar atributos al sujeto: *indio que no roba no es indio; parece merienda de negros, etc.* En otros casos, los verbos indican al receptor del texto, el enunciatario (Martínez, 2001), que se presupone también dominador, sugerencias o consejos para actuar frente a los indios, negros o chasos: *con el chaso, ni de leva ni de saco; rezar padre nuestro por indio muerto da mal aire.* Así pues, de manera más explícita o codificada, los textos



refranísticos caracterizan a los Terceros desde la perspectiva eurocéntrica, que los mira como seres primitivos, más cercanos a lo animal, irracionales, incivilizados, iletrados, antiestéticos, etc. En oposición a estas características aparece la identidad de los blancos, a quienes les pertenecen todas las cualidades positivas relacionadas con la humanidad, la civilización y la estética.

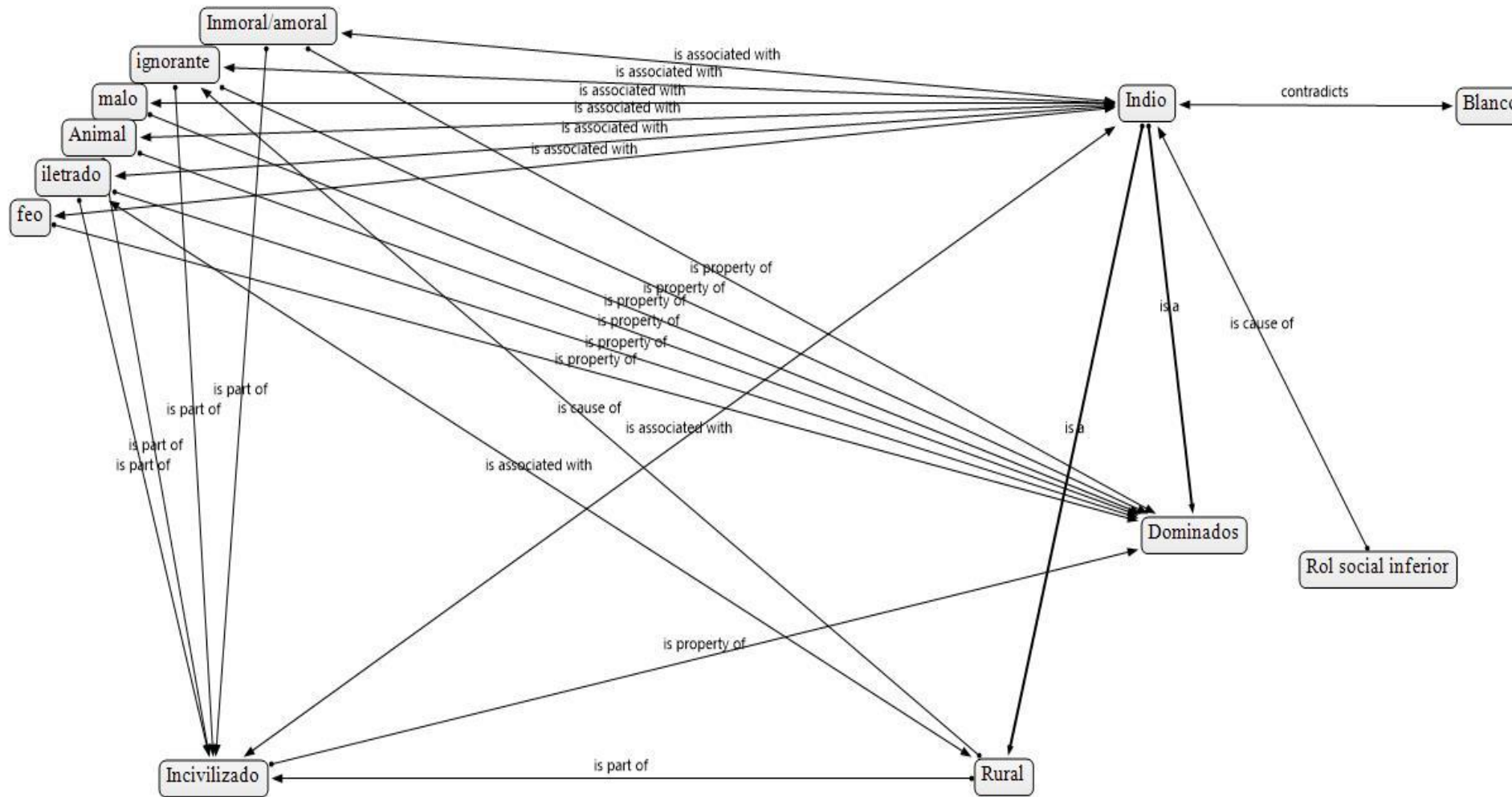


Figura 2. Red semántica de 'indio'



indio, -a.

1. sust/adj. Mx, Gu, Ho, ES, Ni, Pa, Co, Ec, Pe, Bo, Ch, Py. Persona inculta, de mal gusto y modales rústicos. pop ^ desp.
2. adj/sust. ES, Py. Referido a persona, necia, terca. urb; desp.
3. m. y f. CR. Persona tímida y huraña. pop ^ fest. (Diccionario de Americanismos, 2010)

Con este nombre se denominó a los indígenas nativos de América, pues cuando Cristóbal Colón arribó a estas tierras pensó haber llegado a su destino original: la India. Así, las múltiples culturas y etnias indígenas quedaron categorizadas bajo este nombre que ha ido adquiriendo matices peyorativos.

Otras formas de nombrar a un nativo americano o a alguien que tenga rasgos fenotípicos “aindiados” responden a los atributos y roles sociales que les fueron dispuestos históricamente. Los hipónimos que se desprenden de “indio” son muchos: un hombre indio es un “runa”; uno joven, un “longo”; uno con modales especialmente rudos y de mal gusto es un “mitayo” (que históricamente trabajaba en la mitas) y otros tantos que han pasado a formar parte de los rasgos léxicos y dialectales de la ciudad de Cuenca: “cholo”, que vive en la ciudad; “guambra” un niño o “guagua” un bebé.

La complejidad semántica de ‘indio’ puede observarse en la cantidad de relaciones de la Figura 2. El indio es el dominado por excelencia, es la contraparte de los blancos europeos y es por eso que a él le pertenecen todos los atributos de la dominación.

Durante los siglos de la conquista, y en gran medida gracias a ella y al catolicismo imperante, se construyó la noción de civilización. En los conjuntos



urbanos, por más pequeños que estos fueren, había circulación comercial, educación formal, etc., que si bien eran privilegio de pocos, construyeron en el imaginario colectivo una distancia entre lo espiritual y lo carnal, lo letrado y lo iletrado, lo salvaje y lo culto, es decir, entre lo europeo y lo no europeo. “Sólo desde esa peculiar perspectiva [binarista] fue posible que los pueblos no-europeos fueran considerados, virtualmente hasta la Segunda Guerra Mundial, ante todo como objeto de conocimiento y de dominación/explotación por los europeos” (Quijano, 1992, p. 225).

De ahí que al indio se lo vincula con formas primitivas de existencia: *ni el aguacate es fruta ni el mitayo es gente* y se le atribuyen características semejantes a las de los animales o se los compara con ellos: *el indio es como el perro del hortelano, ni come ni deja comer; la cabra tira al monte; cuidado, que el indio muerde de vuelta; por eso (los indios) mueren como perros; solo un albañil no se limpia las patas cuando pisa cemento; solo el indio y el perro no cierran la puerta*. Textos como *rezar padre nuestro por indio muerto da mal aire* ejemplifican todo lo dicho anteriormente: la muerte de un indio no solamente no amerita un rito de índole espiritual, sino que de hacerlo el blanco pone en riesgo su salud física y espiritual.

Producto de esta falta de reconocimiento como ser humano está su supuesta incapacidad de transformarse y “evolucionar”, por lo que se profiere que las características y actitudes negativas del indio son inherentes a su naturaleza y está predestinado a ellas: *el que indio nace, indio muere; indio que no roba, no es indio; indio que no roba, peca; en la cama y en la mesa el indio es sinvergüenza, solo el indio cae dos veces en el mismo hueco*. Tan así su incapacidad de cambiar que incluso está eximido de culpa de sus malas acciones o de su fealdad: *no es culpa del indio sino del que le hace compadre; [eso pasa por] dar confianza al indio; que culpa tiene el indio de ser feo*.

Por otro lado, la naturaleza asignada a los roles de los indígenas dentro de la estructura de control de trabajo y de las formas de explotación de la Colonia



determinó que sus lugares se reduzcan a la servidumbre. De ahí que en algunos dichos, aunque no nombran al indio, como en el caso de los que incluyen el término “mitayo”, sabemos que es él el Tercero: *solo un albañil no se limpia las patas cuando pisa cemento; tener estómago de albacho*⁶. Es también a través de este contexto que se pueden comprender algunas frases como *tener lomo de indio; correr como indio; tener aguante de indio*, que caracterizan positivamente al sujeto, solamente en cuanto es útil a ojos del dominador: el indio es fuerte, rápido y resistente y por eso es naturalmente bueno para el trabajo duro que se le pudiera asignar. Esta aparente calificación positiva ha operado históricamente desde los tiempos de Colón, quien se refería a los nativos americanos como “mancebos muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos como sedas de cola de caballos e cortos” (Colón, s.f., pp. 398-399), pues veía en ellos la fuerza de trabajo que podría interesarle a la Corona.

El conjunto de cualidades depositadas sobre ‘indio’ han ido determinando su naturaleza lingüística y social, los límites de lo que le es propio se han reforzado a lo largo de la historia de tal manera que cuando el indio escapa de estas fronteras causa reacciones diversas. Primero, desconfianza o antipatía: *el indio sale del monte y ya se cree señor; indio con guante, no hay quien lo aguante; indio que fuma puro, ladrón seguro; desde que Disney sacó Pocahontas toda india se cree princesa; indio estudiado, indio creído*, etc., y después, si el dominador no ha conseguido reprimirlo y confinarlo a ser objeto de explotación, recomienda su eliminación: *¿cuál es el mejor indio? el indio muerto; mata un indio, siembra un árbol; indio muerto, país compuesto, haga patria, mate a un indio*, entre otros.

⁶ Variación de albañil en la jerga juvenil.

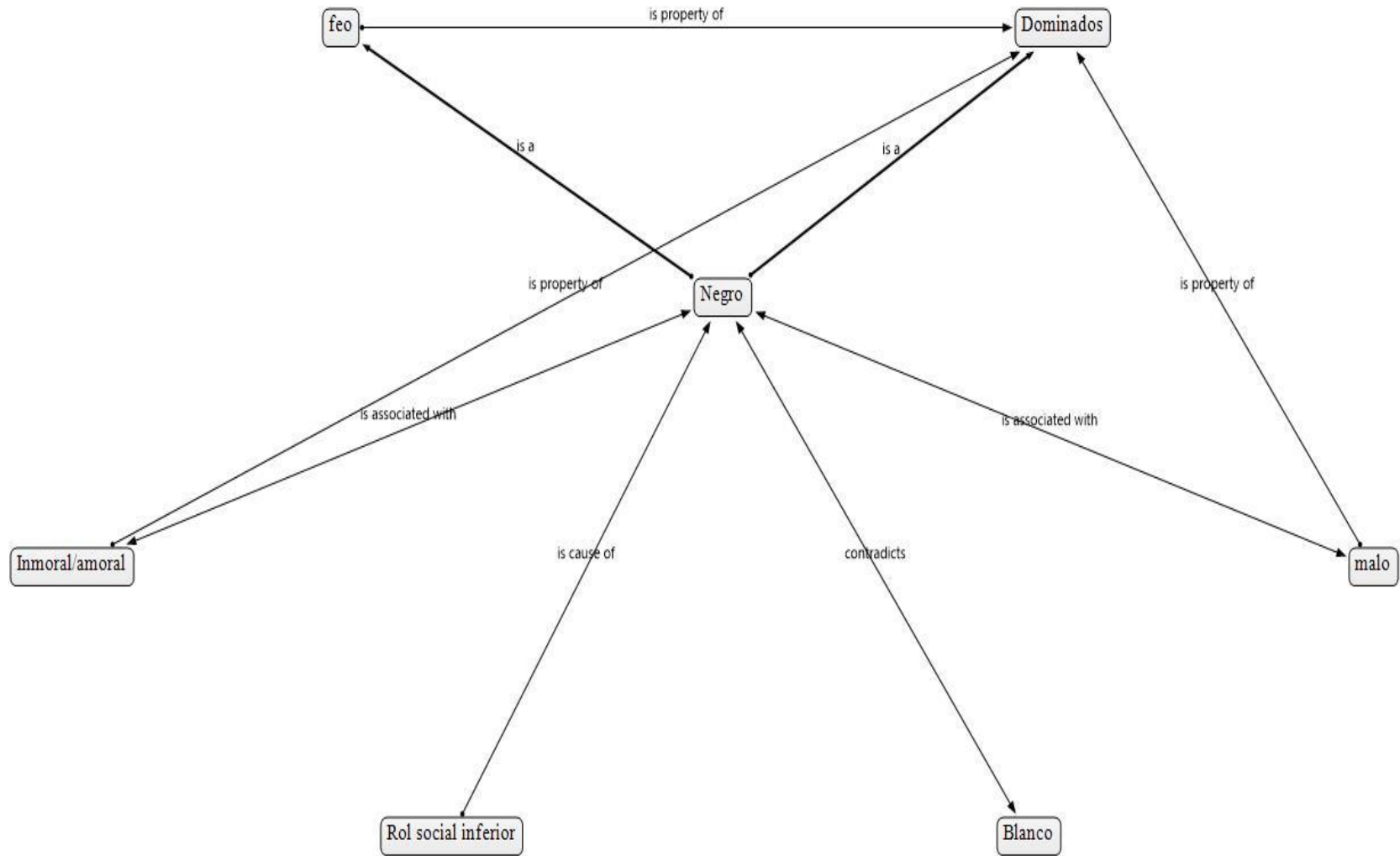


Figura 3. Red semántica de 'negro'



Al igual que la reducción de la diversidad indígena al nombre 'indio', toda la heterogeneidad y las diferentes historias de los pueblos traídos desde la futura África (ashantis, yorubas, zulús, congos, bacongos, etc.) fue reunida bajo el membrete racial 'negro' (Quijano, 1992).

La reducida cantidad de textos referidos a 'negro' no implica que no hayan sufrido históricamente discriminación racial, sino responde a que en la configuración de la sociedad colonial los negros estaban incluso más excluidos que los indígenas, pues en un inicio fueron reducidos a la esclavitud y su existencia social se limitaba a ser mercancía que los europeos podían poseer. Esta no es la única razón, sino que mientras que en el caso de los indígenas la inserción al capitalismo y a la modernidad sucedió paulatinamente, en el caso de los negros no fue así, ya que fueron excluidos por completo de la participación social y, por ello, confinados a roles sociales y a espacios geográficos fuertemente restringidos. Es por eso que la mayoría de frases expresadas hacia ellos hacen referencia a la explotación de su trabajo, por ejemplo: *trabajar como negro para vivir como blanco* y su variante: *trabajar como negro, para vivir como blanco y beber como indio*.

De la misma manera que el indio, su supuesta naturaleza social y lingüística inferior hace que la falta de educación sea una característica que se les atribuye: *esto parece merienda de negros*, es común escuchar. Y, cuando han escapado las fronteras de las acciones que les son permitidas por sus dominadores, nos encontramos nuevamente con textos que demuestran desconfianza y que refuerzan estereotipos dañinos: *blanco que corre, atrasado; negro que corre, ladrón*.

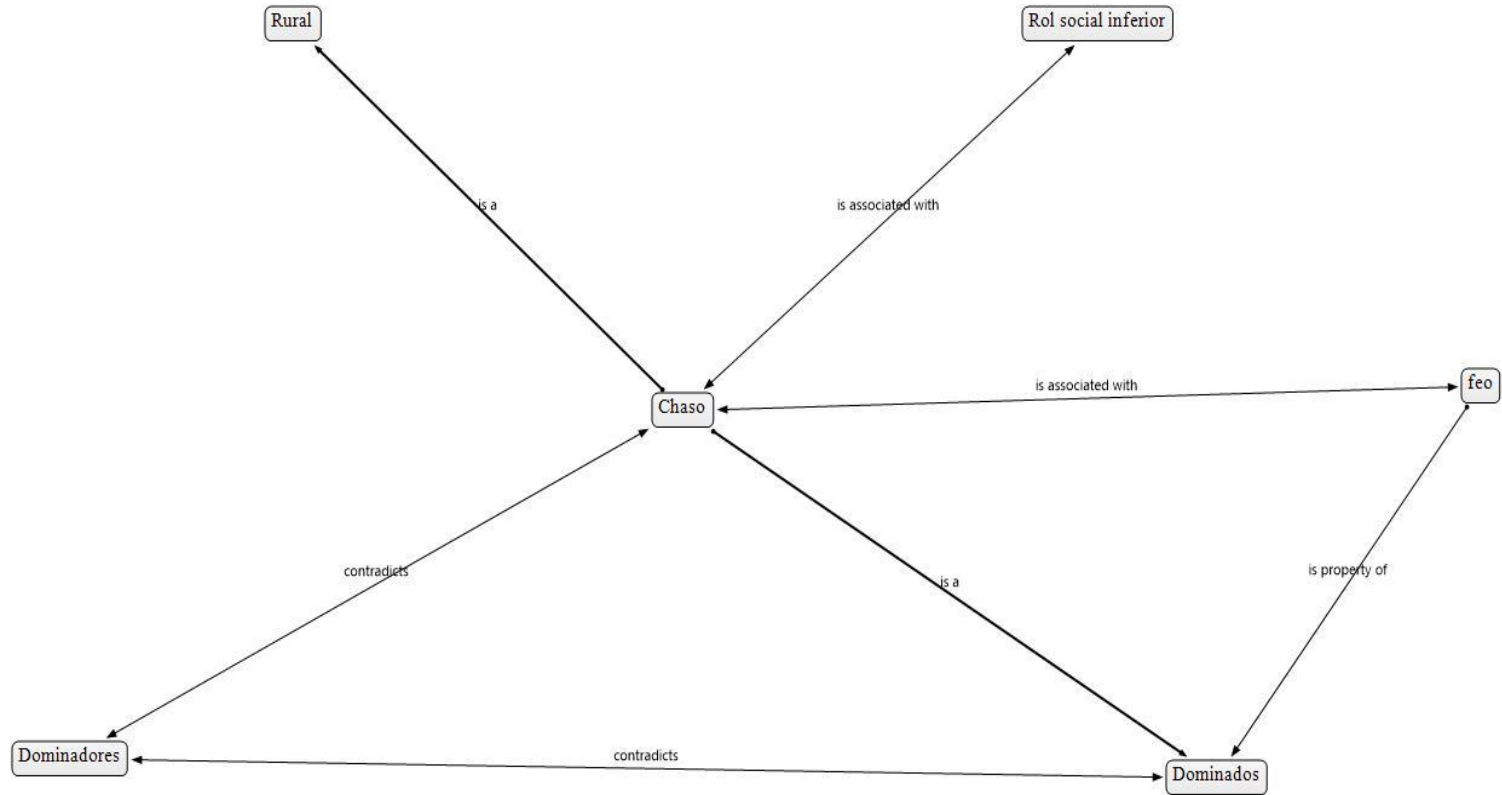


Figura 4. Red semántica de 'Chaso'



chaso.

- I. 1. sust/adj. Ec:S. Hombre inculto y de modales rústicos. desp.
2. Ec:S. Hombre que no pertenece a la clase alta.
- II. 1. sust/adj. Ec:S. Campesino de las provincias de Azuay o de Cañar que no es de raza indígena (Diccionario de Americanismos, 2010)

‘Chaso’ o ‘chazo’ (como lo hemos encontrado en ciertas fuentes), nace de la necesidad de nombrar al campesino blanco-mestizo de la Sierra Sur del Ecuador y diferenciarlo de los blancos dominadores. Este término generalmente tiene matices peyorativos.

Aunque sus rasgos fenotípicos se acercan más a los europeos, la “impureza” de su sangre no les permitía acceder a los mismos trabajos que ejercían los españoles nobles, pero, al contrario de los indios y negros, ingresaron en el sistema comercial como agricultores, criadores de ganado, mayordomos de haciendas, entre otros trabajos remunerados.

Como consecuencia del mestizaje, no se los considera seres naturalmente inferiores, pero, al mismo tiempo, sus raíces indígenas o su situación rural se proyectan en el discurso en términos de mal gusto estético y poco refinamiento: *rojo con verde, matita de ají; solo los chasos se visten así; medias blancas, pantalón oscuro, chaso seguro*. Asimismo, aunque sean capaces de acumular riquezas (la Revolución liberal permitió el ingreso de campesinos e indígenas a las actividades comerciales), no han adquirido el “capital simbólico” (Bourdieu, 2002) necesario para pertenecer a la clase alta: *chaso con plata igual que puerco con piojos, no sabe qué hacer*.

Finalmente, aparece una vez más aquella actitud que advierte: *con el chaso, ni de leva, ni de saco* y aconseja al receptor del mensaje que no se deje engañar, porque *aunque el mono se vista de seda, mono se queda*.

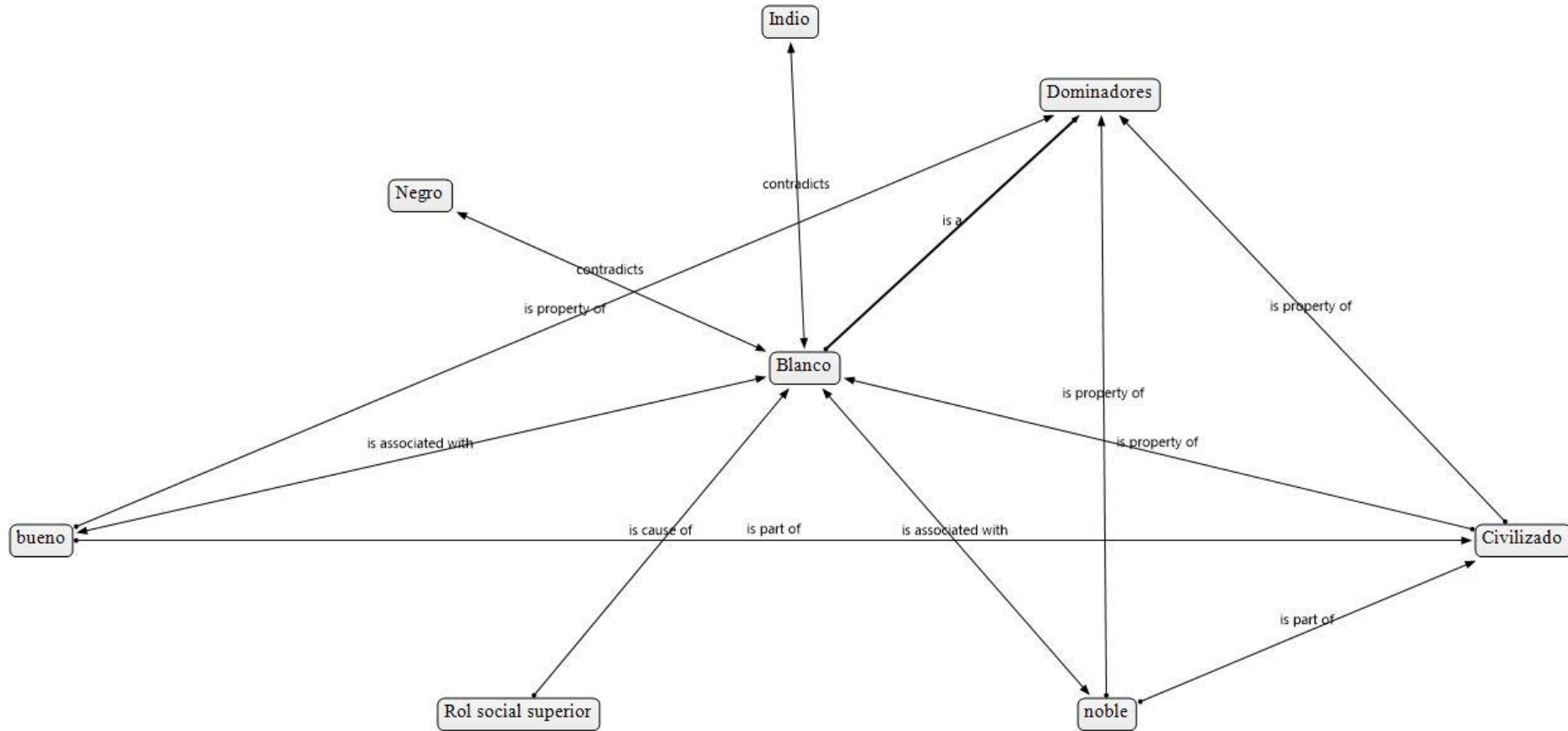


Figura 5. Red semántica de 'blanco'



Como se mencionó anteriormente, la voz discursiva que construyen los textos refranísticos racialmente discriminatorios representa a los dominadores y son ellos los únicos con capacidad de nombrar y organizar la realidad a través de la “sabiduría popular”. Su identidad aparece en oposición a la caracterización de los dominados: si los indios, negros y chasos son primitivos, los blancos son civilizados; si los indios, negros y chasos tienen destinados los roles sociales menores y son incapaces de realizar tareas intelectuales o artísticas, los blancos son naturalmente aptos para las labores más elevadas; si los indios, negros y chasos son feos y tienen mal gusto; la belleza, la estética y las buenas maneras son inherentes a los blancos...

Aunque sean pocos los dichos que los nombren directamente (*blanco que corre, atrasado; negro que corre, ladrón; me quedo con blanco baboso y no con indio patirrajoso; blanco que canta, concierto; indio que canta, solo en el SIC; trabajar como negro, para vivir como blanco y beber como indio*) los dominadores enuncian todos los textos refranísticos que estudiamos.

La posibilidad de caracterizar se constituye como una estrategia de legitimación de la dominación que utilizan las élites, o los individuos que se perciben a sí mismos como miembros del grupo dominante, para controlar las perspectivas y puntos de vista que asumen los interlocutores y que tienen contraparte en las acciones sociales (Pardo, 2013.). Controlar el discurso, como afirma Van Dijk (1999), es ya una forma de poder: “una vez que somos capaces de influenciar las creencias sociales de un grupo, podemos controlar indirectamente las acciones de sus miembros. Este es el núcleo de la reproducción del poder y la base de la definición de la hegemonía” (p. 131).

Saber cómo se nominaliza a los sujetos y qué se dice de ellos nos arroja temas que después se convierten en creencias generalizadas en el discurso social y que influyen sobre las acciones que se toma hacia ellos (Figura 6). El siguiente nivel



de análisis examina al discurso legitimador, clasificando a los textos refranísticos por tema, a través de una aproximación crítica en tres dimensiones: la sintáctico-morfológica; la semántica-estilística y, por último, la dimensión comunicativa.

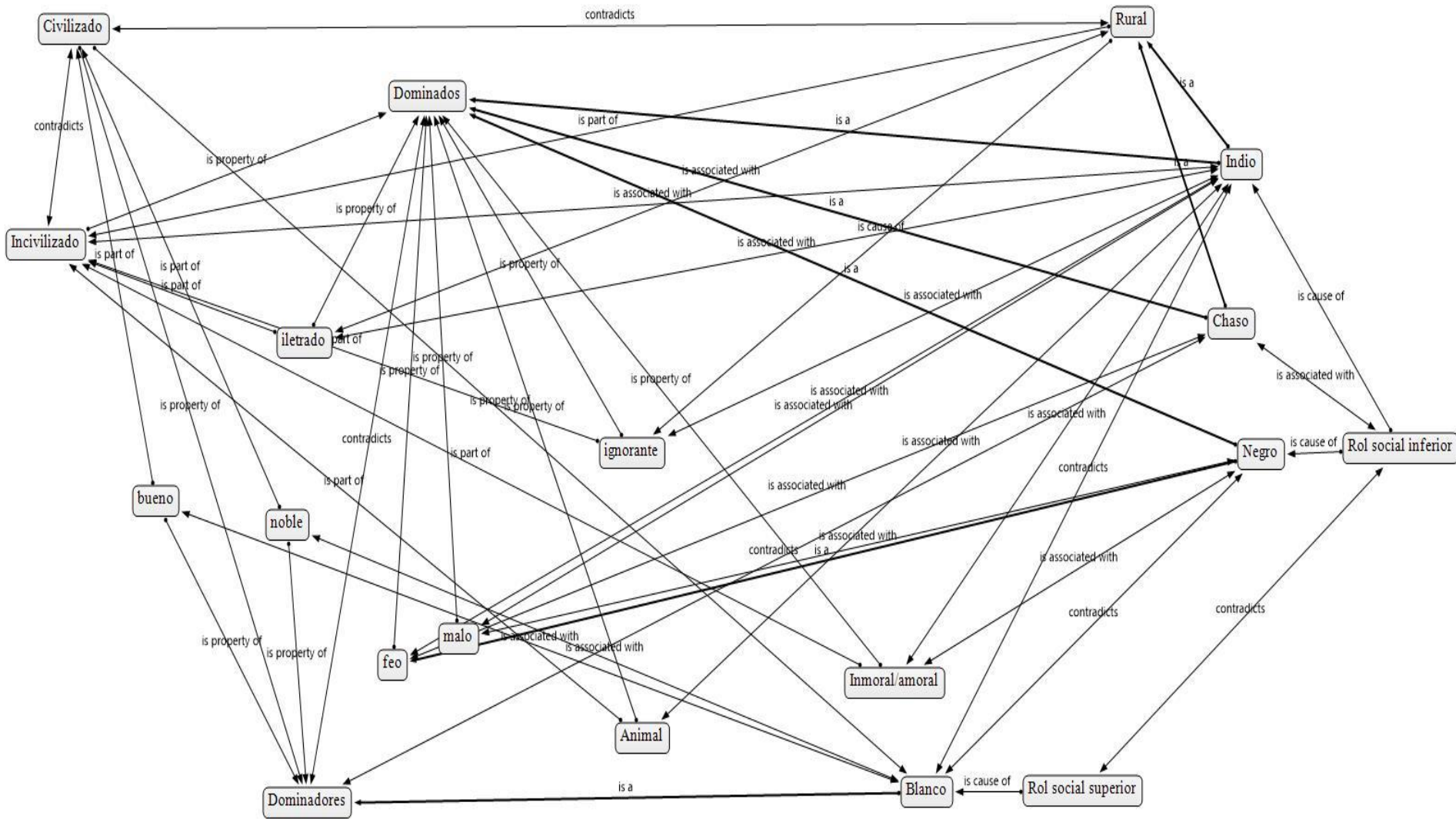


Figura 6. Red semántica general



2.4 Análisis lingüístico

Para desentrañar los mensajes que se transmiten a través del discurso racialmente discriminatorio, no basta con conocer cómo son nombrados los Terceros, qué se dice de ellos y cuáles son las relaciones que se representan; es imperativo también analizar cómo se reproducen en el texto y el habla las representaciones sociales y cognitivas que se extraen de los textos refranísticos. Detengámonos en los esquemas textuales, en las formas sintácticas, en los significados profundos que se codifican en figuras retóricas como metáforas, hipérbolos, metonimias y símiles — que aunque no influyen directamente en el significado pueden exaltarlos o difuminarlos (Van Dijk, 1999)— y examinar cómo se expresan en situaciones comunicativas es imprescindible para una real comprensión de nuestro objeto de estudio.

Con este propósito, hemos seleccionado algunos textos refranísticos que nos permiten explicar los temas encontrados en el subtítulo anterior.

2.4.1 *Sobre las buenas costumbres*

Indio comido, indio ido.

Es una estructura bimembre, se trata de dos sintagmas nominales cuyo núcleo común es 'indio'. La carga semántica de los núcleos se refuerza por la repetición. Los verbos en participio 'comido' e 'ido' cumplen la función de adjetivos calificativos: complementos del nombre. La función verbal, es decir, el tiempo pretérito de estos complementos, dota de cierta autonomía sintáctica a cada una de las partes. El verbo 'ser' que articula el sentido completo de la frase, está elidido [Indio comido es indio ido] y la convierte en una afirmación categórica.



La elipsis, sin embargo, va más allá, podría leerse “El indio que ha comido [no tiene modales, y por ello] se retira”. Según el Diccionario de Americanismos (2010) “indio comido, indio ido” indica que una persona, de modo poco cortés, se despide de una reunión inmediatamente después de haber comido.

Situación comunicativa

En una cena familiar, en la que participan hombres y mujeres adultos con una relativa confianza, y apenas iniciada una conversación de sobremesa, uno de los asistentes (42 años) dice:

—Bueno, *indio comido, indio ido*— acto seguido se levanta de la mesa y empieza a despedirse de los otros comensales.

Pronunciar el dicho popular de alguna forma le disculpa por su falta de modales, reconoce que ha cometido una falta y se pone al nivel del ‘indio’; de cierto modo, descarga su falta de modales con algo de humor en el lenguaje. Los presentes comprenden que no es inconsciente de la falta que comete. Esto es “hacer la del indio”, es decir, hacer todo lo que es “natural” de los indios. La eficacia comunicativa (función apelativa que en este caso concreto recurre al humor) reside en la no correspondencia entre los actos y lo que es, o no, natural de blancos o mestizos.

Solo el indio y el perro no cierran la puerta.

Este dicho se presenta como una aseveración introducida por el adverbio ‘solo’ que limita la acción de los sujetos de la oración: ‘el indio’ y ‘el perro’. El uso del adverbio ‘solo’ supone un acto de selección dentro de un conjunto mayor al que pertenecen los dos sujetos de la oración: ¿los animales? El uso de la conjunción ‘y’ estrecha el vínculo semántico entre los núcleos de los sujetos que tienen estructuras



paralelas: artículo determinado masculino y singular + sustantivo singular. El uso del singular en ambos sustantivos —y por ello en los artículos— también refuerza la idea de la animalización.

El paralelismo presente en el sujeto de la oración responde a necesidades prosódicas y nemotécnicas propias del género refranístico.

“Cerrar la puerta” es lo que “se debe hacer” al salir o entrar a un lugar; es una norma consensuada entre todos los participantes de una situación comunicativa, excepto los sujetos de la oración: ‘los indios’ y ‘los perros’.

Una lectura extrapolada del refrán devela una metonimia: cerrar la puerta, por “tener modales” o por “cumplir las normas de las buenas costumbres”, y un poco más distante, “ser civilizado”⁷: los indios y los perros comparten la incivilización y todo lo que semánticamente les es propio y común.

Situación comunicativa

Dos mujeres salen de una casa y se suben a un auto. Un chico (16) sale de casa, deja la puerta abierta y se sube al vehículo. Una de las mujeres (30 años), mirando hacia el chico, dice:

—*Solo el indio y el perro no cierran la puerta*— Las dos mujeres ríen y el chico, abochornado, sale del auto y va a cerrar la puerta.

La vergüenza que siente el chico se produce porque han comparado su acción con algo que solo los indios o los perros serían capaces de hacer.

En la cama y en la mesa, el indio es sinvergüenza.

⁷ Véase los mapas semánticos referidos a lo civilizado e incivilizado.



Esta es una oración atributiva. El sujeto de la oración es 'el indio', a él se le atribuye ser sinvergüenza; tanto como sustantivo como adjetivo, según el Diccionario de la Lengua española se trata de alguien "que comete actos ilegales en provecho propio o que incurre en inmoralidades".

La oración está encabezada por un complemento circunstancial de lugar compuesto por dos sintagmas preposicionales precedidos por 'en' que restringe el campo de acción del verbo ser. Los dos sintagmas están unidos por la conjunción 'y' y son sintácticamente paralelos: Preposición + artículo determinado singular femenino + sustantivo. También existe un paralelismo semántico, los sustantivos son muebles del hogar.

La metonimia es el elemento retórico más evidente: la cama y la mesa reemplazan a dos hechos, el tener relaciones sexuales y el comer. El sentido que el refrán connota es: Los indios cometen actos inmorales o ilegales al momento de comer o tener relaciones sexuales.

Los hechos biológicos están necesariamente revestidos de cultura; la afirmación del dicho es que si bien los indígenas y los no indígenas comparten necesidades de alimentación y reproducción, no comparten los hechos culturales en torno a ellas. Desde el punto de vista eurocentrado del emisor de este refrán, los indígenas incurren en faltas a la moral e incluso a la ley: son sinvergüenzas.

Situación comunicativa

Un grupo de amigos come en un restaurante. Una persona del grupo (35 años), mira con cara de asco a la mesa junto a ellos y dice:



—¿Vieron cómo se metió el cuchillo en la boca y cómo sorben el arroz?, ¿qué les pasa?, ¡qué asco!

—*En la cama y en la mesa, el indio es sinvergüenza*— responde uno de sus amigos (35 años).

Toda la mesa ríe.

2.4.2 *Sobre el vestir, la apariencia.*

Rojo con verde matita de ají, solo los indios/chasos se visten así.

La estructura bimembre en este caso no es paralela. La primera parte está compuesta también por dos partes: “Rojo con verde”, un sintagma adjetival de dos núcleos asociados entre sí. En este caso, el uso de la preposición ‘con’ da un nuevo sentido al sintagma y lo vincula semánticamente con el que le sigue “matita de ají”. De esta manera se establece un símil, cuyo nexo está elidido [Rojo con verde como una matita de ají]. Esta primera parte carece de verbo, no es una oración completa. El núcleo de todo el sintagma, ‘vestirse’, está modificado por el adverbio ‘solo’, que por su naturaleza gramatical pertenece al grupo de los adverbios focales. Esta clase de adverbios “intervienen en las relaciones de ámbito y se caracterizan por resaltar o enfatizar ciertos segmentos” (Nueva gramática de la lengua española) denominados focos. El foco del adverbio ‘solo’ en esta oración es ‘indio’ o ‘chaso’. Son únicamente los ‘indios’ y ‘chasos’ quienes se visten “así”. La última partícula de la oración es el complemento circunstancial de modo cuyo referente es la primera construcción sintagmática [rojo con verde como una matita de ají]. El sentido del dicho, libre de los elementos retóricos, puede leerse de esta manera: Únicamente los indios/chasos visten rojo en combinación con verde.



La reiteración del sintagma adjetival ‘rojo con verde’ y ‘así’ representa un uso deliberado de la función expresiva del lenguaje por parte del emisor (Jakobson, 1988, El marco del lenguaje. México: Fondo de Cultura Económica).

Medias blancas, pantalón oscuro, indio/chaso seguro.

En este caso, la construcción tiene dos partes: la primera tiene dos sintagmas nominales unidos por una coma que, al igual que en el proverbio anterior, cumple una función asociativa que condiciona los dos sintagmas ‘medias blancas’ y ‘pantalón oscuro’.

En este caso, lo feo o antiestético se representa en el contraste grosero de colores, el recurso poético que se emplea es la antítesis “[medias] blancas, [con un pantalón] oscuro”. Esta primera construcción sintagmática se muestra como consecuencia de aquello que le “es natural” al indio o al chaso⁸: el mal gusto. El proverbio se construye como un silogismo; así:

Premisa A: [Usa] medias blancas;

premisa B: [en combinación con] pantalón oscuro;

luego: es indio/chaso.

El adjetivo ‘seguro’ solo refuerza la conclusión. Aparece como atributo de toda la construcción siempre que se interprete la elisión del verbo ‘ser’: Es seguro que quien usa las medias blancas en combinación con el pantalón de color oscuro es indio/chaso.

En el caso del segundo proverbio, la construcción sintáctica es distinta pero la carga semántica es prácticamente la misma: “los indios o los chasos visten mal, visten de forma antiestética”. Quienes participan de la situación comunicativa deben evitar

⁸ Si bien el chaso no es de raza indígena, es un dominado.



vestirse como lo hacen los “indios” o “chasos” es esa la afirmación sobre el “bien o mal vestir”.

En ambos casos, el recurso nemotécnico de la rima está presente:

*Rojo con verde,
Matita de ají,
Solo los indios/chasos se visten así.*

*Medias blancas,
Pantalón oscuro
Indio/chaso seguro*

Situación comunicativa 1

En una reunión familiar, varias personas miran la sección de crónica roja de un noticiero. En la pantalla aparece un presunto delincuente que viste pantalones cortos de color verde y una camiseta deportiva de color blanco con rojo. Uno de los presentes (23 años) dice:

- Rojo con verde, matita de ají, solo los chasos se visten así.*
- Correctísimo.
- ¿Por qué pues? —risas.
- Porque son sujetos que mezclan todos los colores.
- Se ve la manera de vestir.
- Bueno, yo creo que depende de su capacidad económica, porque solo pueden usar esos colores.
- No, no. Es gusto porque compran esos colores.
- Bueno... si, ellos se sienten cómodos así.



Situación comunicativa 2

- ¿Qué tal este? *Medias blancas, pantalón oscuro, chaso seguro.*
- Ese dicho es para los varones, más tiene tendencia sexual.
- Porque también se dice: media blanca, pantalón oscuro, maricón seguro
- [risas].
- En una fiesta [de indígenas] va la gente vestida de esa manera, y se comenta entre los que le observan como una forma de humor.
- Esa es la costumbre, todos ellos se visten así. Según ellos cuando está de gala, van a un matrimonio, a una fiesta religiosa... Sacando pecho.
- En mi caso, por ejemplo, cuando me he estado poniendo ropa que no combina, mi mami me ha dicho en son de broma. Pero te hacen ver que no está combinado.

Los indios, verdes como algas, tienen su sello en las nalgas.

El origen de este dicho es incierto, son pocas personas quienes lo usan, tal vez por su contenido tabú: las nalgas de un indio. El poeta lojano Carlos Lasso escribe en su blog al respecto:

Es una manchita verdosa, que indica que su portador tiene el sello de la raza india. Para comenzar, los mestizos aindiados tiene el pelo lacio, la tez trigueña, muy amarilla o incluso clara, y son lampiños, porque la raza indígena no tiene barba ni vellos. Si se les encuentra la MANCHA MONGÓLICA ya se sabe a qué raza pertenecen. Por eso decía uno de los poetas “decapitados”^[9]:

⁹ La Generación decapitada es un conjunto de poetas ecuatorianos modernistas: Ernesto Noboa, Humberto Fierro, Arturo Borja y Medardo Ángel Silva.



“los cholos verdes como algas, tienen su sello en las nalgas” (Carlos Lasso Cueva, 2012).

Se trata de una oración bimembre. El sujeto está estructurado de esta manera: Modificador directo + núcleo del sujeto + modificador directo (adjetivo calificativo) + construcción comparativa. El símil es la figura dominante en este refrán; la fuerza semántica de la comparación recae sobre el adjetivo calificador del núcleo del sujeto ‘verdes como algas’ y hace referencia a una “manchita verdosa” en la zona lumbar y sacra de la espalda.

El predicado, por su parte, está construido de esta manera: verbo + objeto directo + complemento circunstancial de lugar. El objeto directo, ‘su sello’ es una sinécdoque: el sello es la mancha verdosa, pero el adjetivo posesivo limita la pertenencia de este “sello” a los indígenas.

Los recursos prosódicos de la rima y la métrica están presentes en este dicho. Se pueden contar ocho sílabas métricas en cada verso y la rima es consonante, una construcción así podría ser una argumento para corroborar la afirmación de Lasso sobre el origen del dicho.

Los indios verdes como algas, 8 sílabas métricas

Tienen su sello en las nalgas 8 sílabas métricas

Situación comunicativa

En una piscina, dos mujeres (39 y 41 años respectivamente) observan a sus hijos bañarse y conversan.

—¿Qué le pasó al Juanjo?, ¿se golpeó?



—No, es una manchita de nacimiento. Me salió *longo* como el *taita*.

—¿Cómo?

—¡Claro! Como sabía decir papá: *los indios, verdes como algas, tienen su sello en las nalgas*.

Indio caniento, pasa de ciento.

Opción 1: Es una construcción sintáctica bimembre. La primera parte es un sintagma nominal cuyo núcleo es ‘indio’ que está modificado por ‘caniento’^[10], y la segunda es un sintagma verbal: ‘pasa de ciento’. La coma que vincula los dos sintagmas establece una relación causal entre ellos: [Es] indio caniento *porque* pasa de ciento.

La relación lógica entre los sintagmas puede plantearse a manera de silogismo:

Premisa A: Es indio

Premisa B: tiene canas

Luego: tiene más de cien años.

Aunque se trata de una falacia en sentido estricto, una aproximación semántica nos podría dar pistas más claras sobre el sentido del dicho: entre otros, uno de los rasgos fenotípicos de los indígenas americanos es la ausencia de canas. La hipérbole acerca de la edad de los indígenas con canas en el cabello sirve para

¹⁰ El adjetivo ‘caniento’ es una derivación de ‘cano’: “adj. Que tiene muchas canas”; al lexema ‘can-’, se suma el morfema ‘-iento’, que Según el Diccionario de la Lengua Española “en adjetivos, indica estado físico o condición”. Si bien el uso del término responde a una necesidad prosódica o nemotécnica no se debe descartar del todo cierta carga semántica despectiva. La única referencia que se pudo encontrar acerca de esto aparece en (Marcial Morera, 1994, El español tradicional de Fuerteventura): “Se trata de un morfema que intensifica la cualidad y la provee de un cierto matiz despectivo: birriento, bullento, caniento, carraquiento, rabujiento, sobajiento, carraspiendo ‘áspero’, escaldiento ‘que escalda mucho’”.



reforzar la conclusión “lógica” respecto a su apariencia: si sumado a los rasgos indígenas, una persona tiene canas, es seguro que tiene más de cien años.

Opción 2: Se trata de una oración unimembre en la que ‘indio caniento’ es el sujeto y ‘pasa de ciento’ es el predicado de la oración. Con fines prosódicos se ha suprimido el artículo en el sujeto de la oración.

La selección de ‘caniento’ en lugar de ‘canoso’ o ‘cano’ responde a la necesidad de reforzar el paralelismo entre las dos partes de la oración; así mismo, la selección de ‘ciento’ sobre ‘cien años’. Tanto la rima como la métrica se presentan como recurso mnemotécnicos en este caso:

*Indio caniento
pasa de ciento.*

Si bien se puede identificar cierto bimembrismo, es prosódico y deja incompleto el sentido del dicho, es el receptor quien se encarga de reconstruir el sentido de la oración porque participa del imaginario del emisor.

Situación comunicativa

En el restaurante de un hotel, una mujer (25) pregunta a su madre (48):

- ¿Cómo se llama el mesero eterno de aquí?
- Alberto, ¡qué bestia, está aquí desde que tengo uso de razón! Habré tenido unos 11 años la primera vez que vine a comer en este hotel.
- ¡Pero no le pasa un día! Y casi ni tiene canas
- Ya sabes, *indio caniento, pasa de ciento*.

2.4.3 Sobre el ser y la naturaleza de los dominados



No es culpa del indio sino del que le hace compadre

En este caso, la sentencia del refrán es una oración copulativa que está encabezada por un adverbio de negación. El sujeto de la oración es 'la culpa' y el atributo está compuesto por dos sintagmas preposicionales coordinados por la conjunción adversativa 'sino'; las aseveraciones de estos sintagmas son: "la culpa no es del indio" y "la culpa es del que le hace compadre".

En el caso del primer sintagma, el adverbio de negación suprime la acción del verbo. La culpa, en este caso no le pertenece a 'el indio'. En el segundo sintagma, la noción de pertenencia sí recae sobre el sintagma nominal que cumple la función de núcleo. El artículo masculino singular modifica directamente al sintagma nominal introducido por la partícula subordinante 'que'. 'del que le hace compadre' es el núcleo de la segunda parte del atributo.

El núcleo de esta oración subordinada es 'hace' que forma parte de la locución 'hacer compadre' que significa nombrar a alguien como compadre, como padrino de bautizo del hijo, o bienhechor o benefactor. 'Hacer compadre' a alguien es entregarle el cuidado de algo muy valioso, los hijos. El pronombre 'le' tiene como referente al núcleo del sintagma inmediatamente anterior, el indio, y dentro de la oración subordinada cumple la función de objeto indirecto de la locución verbal 'hacer compadre'.

Así pues, la culpa recae sobre aquel que hace compadre al indígena, pues semánticamente podemos interpretar que no es capaz de custodiar algo valioso y quien "le hace compadre" tiene culpa por no reparar en la incapacidad del indígena quien, en este caso, es considerado como un objeto sin autonomía, incapaz incluso de "tener culpa". No está demás mencionar que la culpa está semánticamente vinculada a la moral, en este caso el indígena si bien no es retratado como inmoral, es amoral.



Situación comunicativa

En un asado comenta E, hombre de 49 años:

—Mandé a uno de los visitantes a organizar una reunión y el resultado fue que no hizo nada, la culpa no es del tonto ese, sino mía que confíé en él. *La culpa no es del indio sino del que le hace compadre.*

—Sí se ha oído. Más cuando alguien te hace quedar mal, no es culpa de él. Cuando se le pide al compadre que haga algo y sale con su media mecha, ahí viene el refrán.

—Se usa al indio como lo más bajo que puede haber, no porque se pueda generalizar. Hay indios muy buenos y hay otros que se quieren aprovechar.

El indio, como el perro del hortelano, ni come ni deja comer.

Este refrán es una oración bimembre. El sujeto de la oración tiene a 'indio' como núcleo y está modificado por una construcción comparativa introducida por el nexos 'como' y cuyo término es 'el perro del hortelano'. En este caso, con el fin de develar el sentido del dicho, es necesario hacer un análisis semántico de los sintagmas presentes en esta construcción comparativa. Nuevamente el indígena es comparado con un animal, el perro, el símil predomina la construcción del refrán.

El predicado está compuesto por dos sintagmas verbales: 'ni come' y 'ni deja comer'. En este caso, el polisíndeton predomina la construcción del predicado.

Semánticamente, y de manera superficial, podemos identificar un vínculo entre lo animal y el indígena, sin embargo, al analizar el predicado se hace evidente que existe una connotación moral: no dejar comer, pero no para beneficiarse, sino por el simple hecho de hacerlo es un acto evidente de egoísmo. El indígena se aproxima a



lo animal por su irracionalidad y su amoralidad; un perro que cuida una huerta, lo hace de forma irracional y amoral.

Situación comunicativa

En un almuerzo familiar, un hombre joven (21 años) dice:

—La otra vez caminaba y en uno de los árboles de manzana que daban a la calle había algunas listas para comer, un poquito más y ya se caían de maduras. Quise coger una y justo sale la empleada y me grita que no toque. Le digo que me regale una, que hay muchas y que se van a dañar y no mismo quiso. Pasé unos días después por la misma calle y vi un montón de manzanas en el piso, ya descomponiéndose.

—Así mismo son los indios, mijito, *como el perro del hortelano, ni comen ni dejan comer.*

2.4.4 *Sobre la imposibilidad de cambio frente a la condición racial-social.*

Chaso con plata, igual que puerco con piojos, no sabe qué hacer

Este refrán se presenta como una oración bimembre. El núcleo del sujeto es 'Chaso', un nombre que según el Diccionario de Americanismos, designa de forma despectiva a un "hombre inculto y de modales rústicos"; a un "hombre que no pertenece a la clase alta", y en el caso concreto del sur del Ecuador, tanto adjetivo como sustantivo, a un "campesino de las provincias del Azuay o Cañar que no es de raza indígena". Junto al núcleo está un sintagma preposicional que cumple la función de modificador directo: 'con plata'. Este sintagma restringe al nombre núcleo del sujeto [solo los chasos con plata]. Dentro del mismo sintagma, el sustantivo 'plata' que en América significa dinero o riqueza.



La restricción semántica presente en la primera parte del sujeto de la oración se vuelve necesaria para el enunciador del dicho, puesto que se entiende (véase los mapas semánticos del acápite anterior) que un hombre inculto, de modales rústicos, que no pertenece a la clase alta y que es además campesino no posee “dinero o riquezas”. A ella se suma una construcción comparativa en la que el adjetivo ‘igual’ cumple la función de nexos comparativo con las mismas características sintácticas del adverbio relativo ‘como’ pero con la carga semántica de equivalencia entre los dos elementos que se comparan. Esto refuerza el vínculo entre el núcleo del sujeto y el término de la construcción comparativa ‘puerco con piojos’. El paralelismo sintáctico que se establece entre ‘chaso con plata’ y ‘puerco con piojos’ constituye el sustantivo de la oración, se trata de un símil. La estructura del sujeto es: sustantivo (núcleo del sujeto) + modificador + nexos comparativo + término de la construcción comparativa + adverbio de negación + verbo + objeto directo.

El predicado es una explicación de la confluencia de los dos elementos del símil: ‘[el chaso] no sabe qué hacer’. El objeto directo ‘qué hacer’ al participar de la estructura sintáctica junto con el adverbio de negación ‘no’, deja abiertas las posibilidades respecto del verbo hacer.

Situación comunicativa

En la caja de un almacén de artículos para el hogar, una pareja hace fila detrás de un hombre que está por pagar. Comentan entre ellos:

—Siempre me pregunté quién compra esas cosas tan horribles— dice la chica (28 años) en tono burlón.

—¡Y lo peor de todo es que son carísimas!, ¿viste además cómo está vestido?

[risas]

—Típico, *Chaso con plata, igual que puerco con piojos, no sabe qué hacer.*



CAPÍTULO 3: Interpretación crítica del discurso racista en los dichos populares de la ciudad de Cuenca

El uso de frases hechas, refranes y dichos racialmente violentos es frecuente, generalizado y está vigente. Como se evidenció en el capítulo anterior, estos textos de carácter didáctico son transmisores de realidades históricas aparentemente olvidadas, que muchas veces dictan normas de comportamiento, consejos y maneras de ser y estar en el conjunto social, sobre todo en lo que se refiere a las relaciones entre miembros de un grupo determinado. Los textos refranísticos encapsulan conceptos que impiden la cohesión o la participación equitativa entre los ciudadanos, pues definen su “naturaleza” y su forma de proceder: los dominados son traicioneros, incivilizados, rurales, iletrados; no tienen modales, en resumen, están más cerca de la animalidad que de la humanidad. Asimismo, sus roles sociales y laborales siempre son de segundo orden.

Si entendemos al lenguaje como un transmisor y un agente de violencia, cabría entonces preguntarse cómo incide el discurso racista en las percepciones, creencias y puntos de vista de las personas, particularmente en la ciudad de Cuenca. Van Dijk (1999) afirma que el poder que detentan los productores del discurso se demuestra primero en el “acceso privilegiado a recursos sociales escasos, tales como la fuerza, el dinero, el estatus, la fama, el conocimiento, la información, la



‘cultura’, o incluso varias formas del discurso público y de la comunicación” y luego en términos de control de las mentes y de los actos de los miembros de la sociedad

puesto que las mentes de la gente son influidas sobre todo por los textos y por el habla, descubrimos que el discurso puede controlar, al menos indirectamente, las acciones de la gente, tal y como sabemos por la persuasión y la manipulación. (p. 26).

En este Capítulo 3 proponemos un análisis interpretativo crítico que nos permita un acercamiento a las percepciones y puntos de vista que los hablantes manifiestan sobre el racismo y su representación en el lenguaje cotidiano. La observación participativa en nuestra comunidad lingüística y la aplicación de una encuesta exploratoria nos posibilitaron la obtención de información valiosa sobre los matices que el racismo adquiere en el imaginario social.

3.1 Análisis descriptivo del entorno racista y el lenguaje discriminatorio

El sistema de dominación colonial involucra cada aspecto del quehacer social de forma velada. Quienes participan de él no son siempre conscientes de ello y, de alguna manera, contestar una encuesta en la que se ponga en cuestión la distancia que han construido con el verdadero fenómeno racista, podría fortalecer tanto la negación de su existencia en un extremo, como el de los compromisos éticos en el otro, pasando por una serie de afectos y situaciones particulares. En ambos casos la información podría verse comprometida. Todas estas consideraciones en la elaboración y la aplicación de la encuesta parten de una consecuencia de los procesos históricos y culturales de la sociedad andina: el racismo es un tabú. Por todo ello, las preguntas de esta encuesta, tal como están planteadas, tienen como finalidad develar los matices que se esconden detrás de las respuestas, sin dejar de lado la rigurosidad disciplinar. No queremos acceder estrictamente a la información



estadística, sino a la variada gama de percepciones de los informantes, en este sentido, los porcentajes no son lo más importante, sino las posibilidades y el juego de palabras.

El cuestionario consta de quince preguntas que tienen como propósito proveer a esta investigación de información referente a la percepción del racismo en la sociedad; a la percepción del racismo contenido en el lenguaje; específicamente en los textos refranísticos racialmente discriminatorios en tanto uso y vigencia, y a la percepción del racismo vinculada a la autodenominación étnica.

Datos generales de los informantes

Un primer paso importante es conocer quiénes son nuestros informantes. Los cuadros que encontrarán presentan una clasificación de acuerdo a la edad, a la identidad sexo-genérica y al grupo étnico en el que se reconocen quienes contestaron nuestra encuesta.

Tabla 2
Porcentaje de informantes por rango etario

Rango etario	Porcentaje
Menos de 18	4,1 %
18 -24	28,1 %
25- 30	30,5 %
31-36	12,6 %
37-41	6,5 %
42-46	6,3 %
47-65	11 %
Más de 65	0,8



Tabla 3
Porcentaje de informantes de acuerdo al género

Femenino	55, 2 %
Masculino	41, 9 %
Otro	2,9 %

Tabla 4
Porcentaje de informantes según el nivel de instrucción

Tercer Nivel	63, 6 %
Cuarto Nivel	23,3 %
Secundaria	12, 1 %
Primaria	1 %

Tabla 5
Porcentaje de informantes según autodenominación étnica

Mestizo	90,2 %
Blanco	7,7 %
Afroecuatoriano	0,2 %
Indígena	0,6 %
Otro	1,2 %



De acuerdo a la encuesta realizada a través del internet a quinientas personas, la mayor parte de los encuestados (30,5 %) tienen entre 25 y 30 años, seguido por los que tienen entre 18 y 24 (28,1 %), posteriormente están los informantes de entre 31 y 36 (12,6 %), los de 47 a 65 (11 %), los de 37 a 41 (6,5 %) y los de 42 a 46 (6,3 %). Una pequeña porción de los encuestados (4,1) tiene menos de 18 años, y en menor medida están los informantes de más de 65 años (0,8 %).

En cuanto a su identificación sexo genérica, la mayoría de los informantes pertenece al sexo femenino (55,2 %), seguido por el sexo masculino (41,9 %) y el 2,9 % se identifican con otro género.

Como se observa, la mayoría de nuestros informantes tiene una formación de tercer nivel (63,6 %), seguido por quienes tienen algún título de cuarto nivel (23,3 %), secundaria (12,1 %) y educación primaria (1 %).

Finalmente, cuando se les preguntó por su autodefinición étnica, la gran mayoría contestó que se consideran mestizos (90,2 %), el 7,7 % se autodenomina blanco, el 0,6 % indígena, el 0,2% afroecuatoriano y un 1,2 % respondió que pertenece a otra etnia.

Percepción del racismo

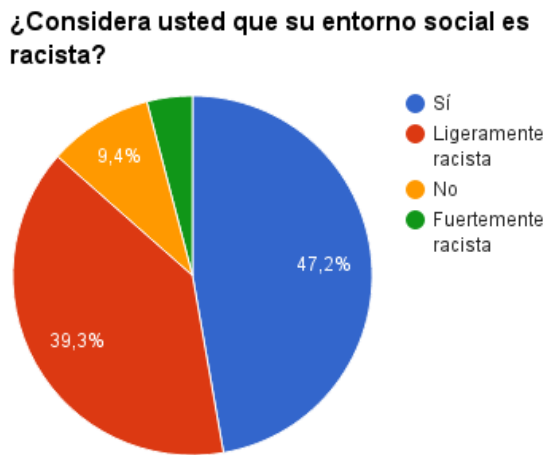


Figura 7. Percepción general del racismo

Tabla 6

Percepción del entorno racista según la autodenominación étnica

Autodenominación étnica	¿Considera usted que su entorno es racista?			
	Sí	Fuertemente	Ligeramente	No
Mestizo	47,0	4,3	39,5	9,1
Indígena	100,0	0	0	0
Blanco	42,1	2,6	39,5	15,8
Afroecuatoriano	0	0	100	0
Otro	66,7	0	33,3	0

Uno de los datos que resultaba interesante para nuestra investigación, fue la percepción del racismo en el entorno de los cuencanos. De acuerdo a los resultados de la encuesta, el 95,9 % de los informantes consideran que su entorno social sí es racista. Aunque un porcentaje tan alto supondría la plena conciencia de los



habitantes de Cuenca acerca de este fenómeno social, quienes contestaron a la encuesta tenían la opción de matizar su afirmación o no hacerlo: el 39,3 % del total de informantes considera que su entorno es ligeramente racista y el 9,4 % considera que es fuertemente racista. El 4,1 % de informantes afirma que su entorno social no es racista. Con estos datos resultaba interesante conocer si existía un vínculo entre la percepción del fenómeno y la autodenominación étnica, pues según la propuesta de Quijano que hemos tratado en el Capítulo 1, la percepción puede estar relacionada con el ubicarse (racial y económicamente¹¹) en el conjunto de dominadores o dominados.

Así las cosas, podemos observar que el 100 % de quienes se consideran indígenas encuentran que su entorno social es racista. La mayoría de los mestizos, el 90,9 %, respondió que su entorno sí es racista, sin embargo el 39,5 % matizó su respuesta afirmando que es ligeramente racista y el 4,3 % que es fuertemente racista. Por otra parte, el 9,1 % dijo que su entorno no es racista. Quienes se autodenominan blancos han contestado sí en un 42,1 %, ligeramente racista en un 39,5 %, fuertemente racista en un 2,6 % y no en un 15,8 %. La totalidad de los informantes afroecuatorianos considera que su entorno es ligeramente racista, mientras que el 66,7 % de los que consideran que su etnia no pertenece a ninguna de las categorías tradicionales, respondieron que su entorno sí es racista y el 33,3 % que es ligeramente racista.

Uno de los datos más interesantes es que el mayor porcentaje de quienes consideran que no existe racismo en su entorno se definen como blancos, mientras que son los indígenas quienes afirman en su totalidad la existencia de racismo en su entorno.

¹¹ Véase Quijano en el Capítulo 1.

Percepción del racismo en el lenguaje

Para nuestro estudio no solo nos interesaba saber qué tanto se percibe el racismo en el entorno social, sino qué tanto es percibido en el lenguaje de los informantes.

¿Considera usted que el lenguaje cotidiano que emplea tiene una carga de discriminación racial?

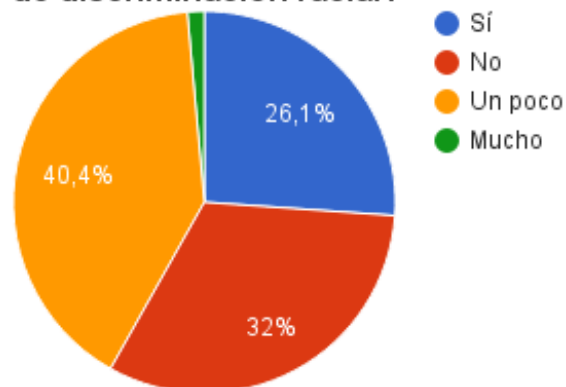


Figura 8. Percepción general del racismo en el lenguaje.

Tabla 7

Percepción del racismo en el lenguaje según la autodenominación étnica

Autodenominación étnica	¿Considera usted que el lenguaje cotidiano tiene una carga de discriminación racial?			
	Sí	Mucho	Poco	No
Mestizo	26,5	1,6	40,4	31,5
Indígena	0	0	33,3	66,7
Blanco	21,1	0	44,7	34,2
Afroecuatoriano	0	0	0	100
Otro	50	0	16,7	33,3



Al preguntar a los encuestados si su lenguaje cotidiano tiene una carga racialmente discriminatoria, el 67,6 % respondió que sí, al igual que en la pregunta anterior los informantes tenían la opción de matizar su respuesta: podían afirmar que el lenguaje cotidiano tiene mucha o poca carga de discriminación racial. El 40,1 % respondió que el lenguaje cotidiano tenía poca carga discriminatoria y el 1,4 % dijo que mucha. El 32 % que el lenguaje no tenía carga discriminatoria y el 26,1 % afirmó llanamente que sí.

Consideramos interesante además cotejar estos resultados con los de autodenominación étnica. Así, observamos que el 21,1 % de los que se autodenominaron blancos, el 26,5 % de los mestizos y el 50 % de quienes consideraron que su etnia no estaba representada en el formulario, reconocieron que su lenguaje cotidiano sí contiene una carga de discriminación racial sin especificar matices. En cuanto a quienes matizan la existencia del racismo en el lenguaje, un 40,4 % de mestizos considera que el lenguaje que emplea es ligeramente racista y apenas el 1,6 % considera que es fuertemente racista. Del grupo étnico indígena, el 33,3 % cree que su lenguaje es ligeramente racista y el 66,7 % considera que su lenguaje no es racista. En cuanto a los que se consideran del grupo étnico blanco, el 44,7 % reconoce que su lenguaje es ligeramente racista mientras que el 34,2 % considera que su lenguaje no es racista.

El 100 % del conjunto étnico afroamericano, no considera que su lenguaje sea racista.



¿Ha escuchado usted frases o dichos populares racialmente discriminatorios?

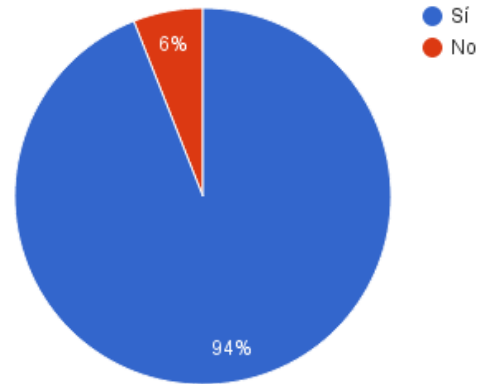


Figura 9. Percepción general del uso de frases y dichos racialmente discriminatorios en otros

Tabla 8

Percepción del uso de frases y dichos racialmente discriminatorios en otros según la autodenominación étnica

Autodenominación étnica	¿Ha escuchado frases o dichos populares racialmente discriminatorios?	
	Sí	No
Mestizo	94,7	5,3
Indígena	66,7	33,3
Blanco	89,5	10,5
Afroecuatoriano	100	0
Otro	83,3	16,7



¿Ha utilizado usted frases o dichos populares racialmente discriminatorios?

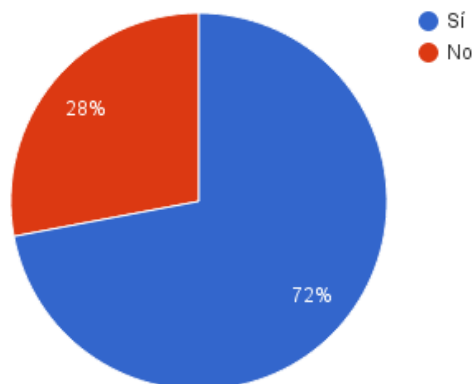


Figura 10. Percepción general del uso de frases racialmente discriminatorias

Tabla 9

Percepción del uso de frases racialmente discriminatorias según la autodenominación étnica

Autodenominación étnica	¿Ha utilizado frases racialmente discriminatorias?	
	Sí	No
Mestizo	72,8	27,2
Indígena	66,7	33,3
Blanco	71,1	28,9
Afroecuatoriano	0	100
Otro	33,3	66,7

Al preguntar a los encuestados si habían escuchado frases o dichos populares racialmente discriminatorios, la amplia mayoría, el 94 %, afirmó haberlos oído, mientras que apenas el 6% respondió que no.



Los indígenas tienen el mayor porcentaje de respuestas negativas: 33,3 %, seguidos por quienes consideraron que su etnia no estaba representada en el formulario: 16,7 % y por los blancos en un 10,5 %. Por el contrario, la totalidad de informantes afroecuatorianos afirmó haber escuchado frases o dichos racialmente discriminatorios.

Los informantes, como participantes de una situación comunicativa no son únicamente receptores pasivos de la agencia del lenguaje, sino participantes activos, productores y emisores de mensajes, por ello fue de vital importancia preguntarles por el uso de dichos y frases racialmente discriminatorias: mientras el 94 % afirmaba haberlos escuchado, solo el 72 % acepta haberlos utilizado.

La mayor parte de mestizos (72,8 %) y blancos (71,1 %) han aceptado su uso, mientras que los afroecuatorianos han respondido negativamente (100 %).

Es relevante para nuestro estudio hacer visible qué tanta conciencia tienen los usuarios sobre la discriminación racial presente en *el* y en *su* lenguaje, pues en el capítulo anterior hemos evidenciado que la violencia se normaliza, se reproduce y perdura en estructuras sociales y lingüísticas (en los dichos y refranes en tanto género discursivo). Por ello es importante notar la relación entre el uso de dichos discriminatorios y el reconocimiento de la presencia de discriminación en el lenguaje; el 65,8 % de los que se autodenominan blancos, por ejemplo, afirman que su lenguaje sí es racista (ligeramente, el 44,7 %), un 89,5 % de ellos afirma haberlos escuchado y un 71,1 % haberlos usado. En la tabla a continuación se pone de manifiesto la diferencia entre la autopercepción, la percepción en el entorno y el uso de dichos y frases.



Tabla 10

Porcentaje de respuestas afirmativas sobre el uso de dichos racistas según la autodenominación étnica

Etnia	¿Cree que su lenguaje cotidiano tiene marcas de discriminación racial?	¿Ha escuchado dichos o frases racistas?	¿Ha usado dichos o frases racistas?
Mestizo	68,5 %	94,7 %	72,8 %
Indígena	33,3 %	66,7 %	66,7 %
Blanco	65,8 %	89,5 %	71,1 %
Afrodescendiente	0 %	100 %	0 %
Otro	66,7 %	83,3 %	33,3 %

¿Había reparado con anterioridad sobre la discriminación contenida en ciertos dichos populares?

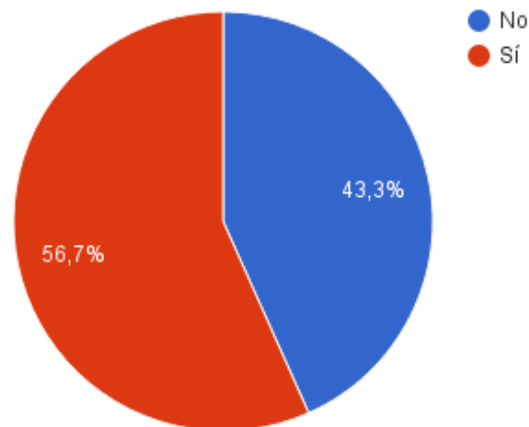


Figura 11. Sobre la consciencia de los informantes acerca del racismo en los dichos antes de resolver la encuesta.



Tabla 11

Sobre la consciencia del racismo en los dichos antes de resolver la encuesta según la autodenominación étnica

Autodenominación étnica	¿Ha reparado con anterioridad en la discriminación racial contenida en algunos dichos populares?	
	Sí	No
Mestizo	56,5	43,5
Indígena	100	0
Blanco	51,4	48,6
Afroecuatoriano	100	0
Otro	83,3	16,7

Para finalizar la encuesta, se preguntó si habían reparado con anterioridad en la discriminación contenida en ciertos dichos populares; un alto porcentaje, el 43,3 % de los informantes respondió que no lo había hecho.

El 100 % de los indígenas y afroecuatorianos admiten haber reparado en la discriminación, mientras que tan solo el 56,5 % de los mestizos (que son la gran mayoría de los informantes) y el 51,4 % de los blancos dijo haberse dado cuenta con anterioridad.

El reconocimiento de los dichos o frases que se presentaban en el estudio por parte de nuestros informantes, evidencia que no son textos desconocidos en nuestra sociedad por ningún grupo etario ni por ningún grupo étnico.



Vigencia de los dichos populares

Tabla 12

Reconocimiento del racismo en el entorno social según e rango etario

Edad	¿Considera usted que su entorno social es racista?			
	Sí	Fuertemente	Ligeramente	No
Menos de 18	35	10	45	10
De 18 a 24 años	45	3,1	43,5	8,4
De 25 a 30 años	41,6	3,4	44,3	10,7
De 31 a 36 años	46,6	6,9	36,2	10,3
De 37 a 41 años	62,5	3,1	25	9,4
De 42 a 46 años	58,1	6,5	25,8	9,7
De 47 a 65 años	66,7	3,9	25,5	3,9
Más de 65	75	0	25	0



Tabla 13

Reconocimiento del racismo en el lenguaje cotidiano de acuerdo al rango etario

¿Considera usted que el lenguaje cotidiano que emplea tiene una carga de

Edad	discriminación racial?			
	Sí	Mucho	Poco	No
Menos de 18	20	0	35	45
De 18 a 24 años	20,4	1,5	53,3	24,8
De 25 a 30 años	29,7	2,8	36,6	31
De 31 a 36 años	28,3	0	35	36,7
De 37 a 41 años	31,3	0	31,25	37,5
De 42 a 46 años	41,9	0	25,8	32,3
De 47 a 65 años	20,4	1,9	38,9	38,9
Más de 65	50	0	25	25

Tabla 14

Reconocimiento del uso de frases o dichos racialmente violentos en otros de acuerdo al rango etario

Ha escuchado usted frases o dichos populares

Edad	racialmente discriminatorios	
	Sí	No
Menos de 18	85,0	15,0
18-24 años	90,5	9,5
25-30 años	95,9	4,1
31-36 años	95,1	4,9
37-41 años	93,5	6,5
42-46 años	100,0	0,0
47-65 años	98,1	1,9
Más de 65	75,0	25,0



Tabla 15

Sobre la consciencia de la carga racista en los dichos populares antes de realizar la encuesta según el rango etario

Edad	Ha reparado con anterioridad en la carga racialmente discriminatoria contenida en ciertos dichos populares	
	Sí	No
Menos de 18	65,0	35,0
18-24 años	51,5	48,5
25-30 años	51,5	48,5
31-36 años	64,4	35,6
37-41 años	46,9	53,1
42-46 años	64,5	35,5
47-65 años	71,7	28,3
Más de 65	66,7	33,3

¿Dónde los escuchó por primera vez?

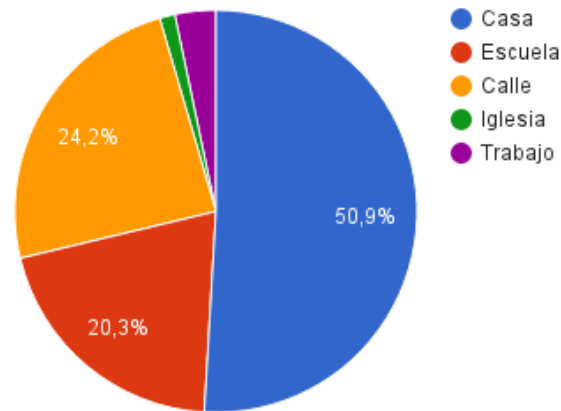


Figura 12. Dónde fueron escuchados los dichos racialmente discriminatorios por primera vez.

¿A qué edad los escuchó por primera vez?

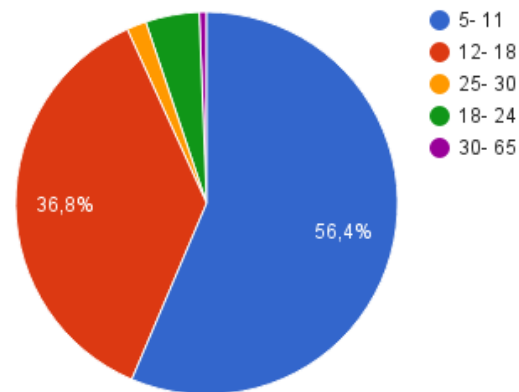


Figura 13. A qué edad fueron escuchados por primera vez los dichos con carga racialmente discriminatoria

Consideramos también que sería importante cotejar los datos según el rango etario de los informantes para determinar si la percepción del racismo en el entorno y



en el lenguaje cambia drásticamente según la edad de nuestros informantes. Al respecto, podemos observar que existe percepción del racismo en todas las edades.

La mayoría (56,4 %) escuchó por primera vez dichos racistas durante la infancia, entre los cinco y los once años. Hemos escogido este rango etario porque corresponde a la edad aproximada en la que de acuerdo a la Ley Orgánica de Educación Intercultural del Ecuador (LOEI), se cursa la educación básica elemental y media, que para quienes estudiaron antes de la publicación de esta ley (2011) correspondía a la educación Primaria básica¹². Un alto porcentaje de informantes, el 36,8 % escuchó dichos racialmente discriminatorios entre los 12 y los 18 años, rango etario que corresponde actualmente a quienes cursan la Educación básica superior y el Bachillerato general unificado según la LOEI y que anteriormente correspondía a la educación secundaria. Durante el periodo de formación escolar de primero y segundo nivel que es obligatorio en el Ecuador, el 20,3 % de nuestros informantes escuchó dichos racistas en la escuela.

Pero qué tan vigentes están: todos los informantes, en todos los rangos etarios entre 18 y 65 años dieron más del 90 % de respuestas afirmativas cuando se les preguntó si habían escuchado dichos discriminatorios referidos a la raza. Solo los menores de 18 y los mayores de 65 tuvieron porcentajes afirmativos menores: 85 % y 75 % respectivamente (véase Tabla 11).

¹² El régimen legal de instrucción fue un buen indicador para definir rangos etarios, pues vincula en un mismo ámbito social y lingüístico a personas de la misma edad.

¿De quién los ha escuchado con mayor frecuencia?

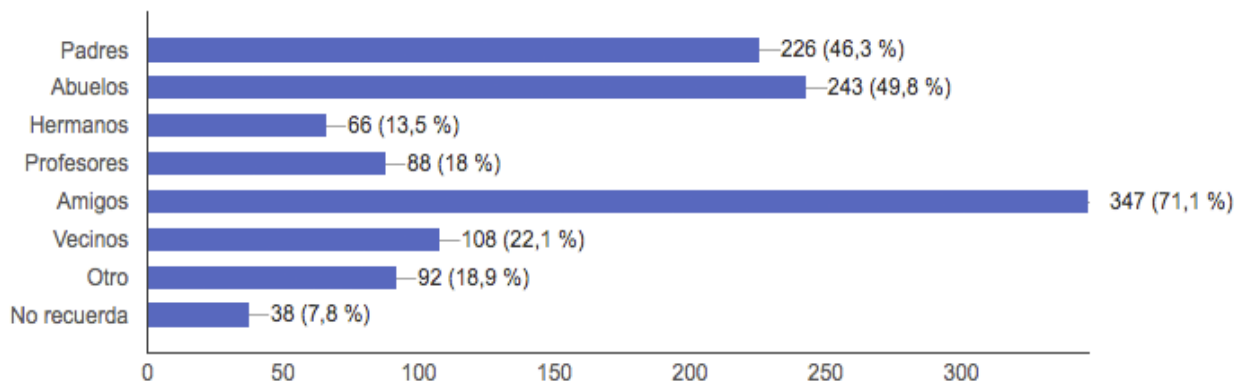


Figura 14. Porcentajes sobre las personas de las que se escucha con mayor frecuencia, dichos racialmente violentos

Resultados generales: dentro de todos los rangos etarios de los informantes, el grupo de personas de los que más se ha escuchado dichos populares racialmente discriminatorios es de los amigos, eso quiere decir que están vigentes, pues no se trata de textos antiguos o como se mencionó en los comentarios “dichos de los abuelos”.

Es interesante que los abuelos y los padres estén en segundo lugar, pues concuerda con el resultado de la pregunta sobre el lugar donde se los escuchó por primera vez, cuya respuesta también se refirió al ámbito familiar con el 50,9 %.

3.2 Construcción y representación del otro: El imaginario social, las creencias y las acciones.

Los números dicen poco respecto de las creencias, actitudes, prejuicios y demás pliegues de la mente de los usuarios de la lengua, pues es imposible entender el funcionamiento de las conciencias exclusivamente a través de los datos que una encuesta pudiera arrojar. Este nivel de análisis, de alguna manera, permite vislumbrar el complejo entramado cognitivo desde el que se enuncian y reciben los



mensajes de racismo y discriminación. Sumado a la descripción cuantitativa obtenida de las estadísticas, podemos leer de manera complementaria los datos y la información que la investigación participativa aporta a una lectura más profunda del imaginario colectivo frente al problema del racismo.

La investigación participativa ha implicado para nosotros dos procesos de búsqueda y análisis de información que va más allá de lo textual: el primero consistió en la interacción, cuestionamiento y confrontación con los hablantes que emitían y receptaban discursos racistas dentro de nuestro entorno, y el segundo proceso fue receptar los comentarios de los mismos informantes de la encuesta, sus percepciones, reflexiones y reacciones respecto del racismo y de los textos refranísticos racistas. La riqueza de esta información reside en la posibilidad de detectar las sutilezas y variaciones del fenómeno a través de personas concretas, que son depositarias del bagaje simbólico y cultural del conjunto social cuencano.

Después de la Segunda Guerra Mundial y de la abolición oficial de la esclavitud, el racismo se convirtió en un hecho universalmente punible, no existe ningún Estado que ponga en tela de juicio esta aseveración. De alguna manera, esto refuerza los mecanismos de ocultamiento de las prácticas racistas, pues hacerlas abiertamente implicaría la condena por parte del grupo hacia el individuo que las ejerza, pero velarlas en actos socialmente aceptados (como proferir dichos racialmente discriminatorios) permite que pasen desapercibidos. Las múltiples reacciones de quienes fueron encuestados dan cuenta de esta realidad, pues, en muchos casos, al poner en evidencia que se ha cometido un acto de discriminación, se activa en los usuarios un mecanismo de defensa que pasa por la justificación, minimización e incluso la negación total.

“Creo que sólo son decires, yo no creo que haya tanto racismo, son bromas, burlas al menos cuando yo lo he escuchado y luego los veo abrazados y de amigos. EN MI



*FAMILIA NUESTROS PADRES NOS ENSEÑARON A AMAR Y RESPETAR Y NO
DIFERENCIAR NO HAY RAZAS, TODOS SOMOS HUMANOS”*

“Mi última respuesta [de la encuesta] fue: Sí Pero cabe decir que (ese reparo) fue en el contexto de la 'hipersensibilidad' que se ha desarrollado en los últimos años. Sobre todo en el tema racial, con respecto a los negros. De los indios, en menor proporción.”

Si pronunciar un dicho racista implica un riesgo de punición social, ¿por qué hacerlo? Una de las primeras respuestas que encontramos fue que, tal como se dijo en el capítulo anterior, quien profiere un dicho racialmente discriminatorio se sitúa en la postura del dominador, lo que resulta conveniente en cualquier situación social. La segunda posibilidad respondía a las diferentes intencionalidades conscientes con que eran manifestados los textos refranísticos. Una de las más presentes en los comentarios fue la del humor.

Una de las condiciones para que un texto humorístico sea eficaz es que los participantes de la situación comunicativa compartan un mismo universo simbólico. En este sentido, quedan fuera de la conversación quienes pudieran resultar violentados, que son los que hemos identificado como terceros en el capítulo anterior. Sobre ellos recaen todos los estereotipos y prejuicios que circulan en el lenguaje. El emisor, por otra parte, resulta beneficiado de este acto lingüístico: adquiere capital simbólico al adherirse a un grupo social y, por otro lado, pasa a formar parte del conjunto de dominadores.

“Que garas dichos.. me he reido :D”

“Cada quién es libre de decir lo que quiera, mientras sea para darle al goce.”

“Son muy fuertes aunque graciosos en el fondo.”



“No éramos conscientes de estas frases discriminatorias más bien se decía como una especie de chiste”

“Yo solo jodo con las palabras, la intención no es discriminar, sólo lo hago con amigos y respeto al resto.”

Podemos observar cómo el informante del último comentario afirma que no existe una falta de respeto, entendida como un acto de violencia, pues solo utiliza este tipo de textos con amigos. Para él o ella, la violencia comienza en el momento en el que está presente el sujeto al que alude el discurso, que si bien existe en el texto, no participa de la situación comunicativa concreta. La violencia, en este caso, es entendida solamente desde una de sus múltiples posibilidades, este usuario no se reconoce como discriminador puesto que ignora que la violencia del lenguaje existe por sí misma como consecuencia de su agencia.

“Muchas de las veces, se usan estas frases en contra de las amistades mas cercanas.”

Algo similar ocurre en un grupo cohesionado y que comparte cierto nivel social, es posible que utilicen para referirse a ellos mismos términos como “cholo”, “longo”, “guambra”, etc., como vocativo, solo en cuanto se reconocen como iguales. El sujeto discursivo en este caso no tiene un referente real, sino uno que existe únicamente a través del juego lingüístico. La ironía y la paradoja se presentan aquí de maneras sutiles.

“Hay dichos que se quedan tan grabados en el subconciente que uno los dice a veces inconcientemente sin meditar inclusive sin ánimo de ofender pero igual si fueran escuchadas por etnias aludidas se ofenderían.”

Tal como en el comentario anterior, la ausencia física del tercero, evita la confrontación directa y, por lo tanto, oculta a los ojos del emisor del mensaje un discurso que legitima y ayuda a perpetuar relaciones sociales inequitativas.



“A menudo los escuché en historias con tono gracioso o mofoso, acentuando algo cómico antes que malvado. Lo cual nos hace ver y usar los dichos erradamente bajo un contexto de más ‘normalidad’ y ‘aceptación’”

Es interesante el uso que el o la informante da a los términos “normalidad” y “aceptación”, pues nos remiten a los conceptos revisados previamente sobre los tipos de violencia oculta. Efectivamente, el humor que se sirve de estereotipos negativos contribuye a la reafirmación de los constructos errados y prejuicios acerca de los múltiples “otros” que no pertenecen a las esferas de la clase dominante. Otra de las cosas que llamó nuestra atención fue la repetición de las palabras tradición y cultura como parte de las estrategias de justificación del discurso racista.

“Puede ser cultural y no afectar a la raza. Sin embargo pienso que se debe estudiar si en realidad afecta y la importancia que eso tenemos que la verdad no tengo idea”

“Pienso que las comparaciones están demás, Muchas veces se usan esas frases sin pensar en que se ofendería a alguien. Las hemos hecho parte de la "cultura" cuencana y en ciertas personas será difícil eliminarla.”

“Considero que influye el factor cultural pero también el educativo, los dichos que e aplicado no han sido bajo un valor discriminatorio la mayoría de veces en broma sin considerar que estaba discriminando.”

“Algunos dichos son de los abuelitos por decir así y en nuestro contexto actual ya no se los dice en forma de racismo sino de tradición porque hemos oído toda la vida, que los digamos no quiere decir que queramos intencionalmente ofender.”

“Talvez el dicho es solo eso, es decir de todos los que conozco algunos no tienen el trasfondo que pretenden o que aparentan pues solo son dichos que pasaron de generacion en generacion, hay otros que si tiene el sentido literal que dicen lamentablemente”

En estos casos, la tradición y la cultura parecen ser entendidas como constructos abstractos e incuestionables que justifican cualquier acto de discriminación y atenúan la responsabilidad del emisor.



“Muchas veces se pronuncian estas frases sin considerar la carga de discriminación que contiene; lo he oído no de gente que tenga la intención de discriminar, si no que lo pronuncian por ser un dicho en si.”

“A veces se dice estos dichos sin reparar en lo que exactamente se dice, a veces es solo por decir.”

Estos informantes niegan o minimizan el hecho discriminatorio, pues no reconocen la agencia del lenguaje en el acto mismo de pronunciar un texto refranístico.

*“Ahi están refranes modificados, no creo q sean todos racistas, hay un origen en muchos de ellos, merienda de negros por ejemplo tengo entendido q es porque siempre eran divertidos y bailaban, gritaban, entre otras cosas, entonces decir merienda de negros no necesariamente es racista. Aunque mono se vista de seda mono queda, es un refrán mundial, el origen no es racista. Otros claro q son de caracter racista, considerando que por decirlo una persona no es racista necesariamente. No hay q caer en los extremos y pensar que todo es discriminar. Indio es un palabra para referirse a los indus y se arraigo aqui porque Colon pensó que llego a la India. Entonces que es discriminar y cual es la razón de ofenderse?.
Tema muy complicado.”*

En el comentario anterior podemos observar tres cosas: la primera es que aunque se reconozca el racismo como hecho social, se niega su agencia en el lenguaje, podemos deducir que para este usuario no existe violencia real si no es directa, al igual que en los casos anteriores; en segundo lugar, se percibe que el hecho de buscar e identificar las marcas de discriminación racial en el lenguaje es, de alguna manera, una exageración o una actitud de “hipersensibilidad” (como se mencionó en uno de los comentarios anteriores) y, finalmente, se cuestiona la existencia del racismo con base en argumentos que encubren las múltiples connotaciones de origen histórico, social o contextual.



Por otra parte, también hay quienes detectan la violencia presente en la enunciación. En algunos casos, la aproximación a nuestro tema de estudio al momento de contestar las preguntas de la encuesta devino en sorpresa, vergüenza e indignación:

“Me quedo sorprendida de ver que muchas frases que usamos son racistas, hay veces que ni nos fijamos. El que más he escuchado en mi familia es indio comido, indio ido, o me salió el indio. Pensé por mucho tiempo que mi entorno no era racista, pero resulta que sí lo es de cierta manera.”

“Estoy totalmente sorprendida y adolorida con lo que leí, es abrumador y doloroso sentir lo que esos dichos dicen y más cuando imagino que se lo utiliza constantemente. Wuao. La mayoría de ellos no los he oído nunca pero me ha sorprendido mucho que existan por lo insultantes que son. Qué ignorancia.”

“Me siento tan avergonzada!”

“Es increíble que en la cotidianidad se escuchen estos comentarios o dichos que parecen irrelevantes pero que realmente tienen una carga discriminatoria increíble, en mi caso sobre todo por parte de personas adultas. Hay algo que se llama respeto e igualdad respaldados en los derechos fundamentales de cada individuo, lástima que mucho de eso quede en la teoría. Que nadie se crea más que nadie!! Ojalá no siga siendo una utopía.”

Si bien reconocer el racismo es en nuestros días un deber ético, hacerlo desde la complejidad de sus múltiples dimensiones no es tan fácil, pues los emisores del discurso hablan desde su imaginario y realidad sociales, es decir, en términos de Van Dijk (1999), emiten los textos desde su contexto, desde su “estructura (mentalmente representada) de aquellas propiedades de la situación social que son relevantes para la producción y la comprensión del discurso” (p. 27).

“Dicho discriminatorio que por suerte cambia; nadie es menos x prestar servicio doméstico; ni nadie es más por dar un trabajo; se debe inculcar respeto en los hijos e hijas.”



En este caso, por ejemplo, si bien se asume la no discriminación como una postura firme, parte de la naturalización del condicionamiento social de los dominados. Se asume que las empleadas domésticas son indígenas, lo mismo podríamos decir de los albañiles, campesinos y más. Este es el fundamento de la construcción de estereotipos, del sometimiento y la predestinación. “Inculcar respeto en los hijos e hijas”, hacia alguien que preste servicios domésticos, no pone en cuestión el vínculo indisoluble entre las etnias indígenas y los trabajos ligados a la servidumbre, sino, al contrario, lo refuerzan y lo disfrazan bajo el discurso de equidad o respeto como en el siguiente caso:

“Creo que sólo son decires, yo no creo que haya tanto racismo, son bromas, burlas al menos cuando yo lo he escuchado y luego los veo abrazados y de amigos. EN MI FAMILIA NUESTROS PADRES NOS ENSEÑARON A AMAR Y RESPETAR Y NO DIFERENCIAR NO HAY RAZAS, TODOS SOMOS HUMANOS”

Si bien en el discurso aparecen valores universales como el respeto, la solidaridad, etc., en el caso del racismo son llevados a la práctica desde la postura de superioridad de los dominadores, que son quienes construyen el sentido social de estos valores.

Los actos y actitudes racistas, que en el caso de nuestros informantes nos remiten al ámbito privado y a las experiencias personales, alcanzan revuelo en la esfera pública donde la cantidad de actores involucrados permiten mirar un amplio espectro de reacciones que no son más que una puerta abierta al imaginario en el que se sumergen los actos del habla.

Otro ejemplo de la discriminación y predestinación de los sujetos históricamente dominados a los roles vinculados a las actividades físicas tuvo como protagonista a Agustín Delgado, un afamado jugador de fútbol que se convirtió en asambleísta en el año 2013. Durante la lectura de uno de sus discursos en el



parlamento ecuatoriano, el asambleísta cometió varios errores de dicción que sirvieron de pretexto para que la sociedad encuentre falsos argumentos para justificar sus actitudes racistas. El artículo “Hipster-tin, hipster-ton: la negación del racismo” de Pedro Cagigal (2015) reflexiona justamente acerca de la complejidad sistémica de la discriminación y de las múltiples máscaras que el fenómeno racial utiliza para perpetuar las lógicas de dominación.

Agustín Delgado se desarrolló en el ámbito del fútbol donde fue ampliamente reconocido por la sociedad como uno de sus mejores exponentes. Su nombre en los textos de la prensa y en las conversaciones cotidianas estuvo acompañado, en la mayoría de las ocasiones, de adjetivos positivos, pues cumplía con lo que le había sido encargado. Su existencia social estaba limitada a las canchas de fútbol, y todo lo que escapara de ella estaba invisibilizado o subestimado. Sin embargo, cuando Agustín accedió al cargo de asambleísta se hicieron patentes otras dimensiones de su existencia que descolocaron a algunos grupos sociales, quienes resaltaron su “falta de preparación” para la nueva función. Dice Cagigal (2015) que

En esta visión cartesiana, la única forma de conocimiento digna para gobernar es la razón ilustrada científica, y ésta se demuestra por unos requerimientos técnicos básicos como la lectura. La figura de asambleísta es reducida a la de un tecnócrata hacedor de leyes, y convenientemente no entendida como un representante político, electo por una comunidad determinada, que de paso es también desacreditada y olvidada en la discusión. (II parte: la negación del Tin, párr. 2)

La cultura letrada, eurocentrada y blanca considera la razón moderna como el único criterio de verdad, las otras culturas, los otros discursos, según ella, no son



capaces de gobernar. De acuerdo a esta concepción de la realidad, Delgado no es apto para fungir como representante de estas otredades, en consecuencia, su quehacer político es censurado, su discurso —y con él el discurso del conjunto humano que representa— es silenciado o por lo menos relegado a la inferioridad.

La táctica es la invisibilización del sistema estructural que sostiene las diferencias de clase y raza; no solo en el ocultamiento del contexto social, económico, educativo, cultural del cual proviene Delgado, sino además en la negación del Tin como sujeto pensante y actuante. Uno de los dichos analizados en el capítulo anterior decía “no es culpa del indio sino del que le hace compadre” en el que la culpa del indígena que “no puede pensar o actuar por sí solo”, se deposita sobre el blanco que le ha delegado el rol de compadre, algo para lo que el indígena no está preparado. Pallares (2014), siguiendo la lógica de este refrán, afirma en su artículo de prensa “El video y papelón de Agustín Delgado”:

Luego pensé que la rabia debía dirigirla a otros ‘culpables’, quizá más culpables, del bochorno aquel en la Asamblea. Y pensé entonces que debía indignarme con quien tuvo la idea de candidatizar a Delgado[...]. Busqué luego otros culpables del papelón y mi rabia llegó incluso al presidente Rafael Correa al que le endilgué la culpa de haber permitido que, bajo el pretexto de conseguir más votos, haya permitido candidatizar a una persona que claramente no tenía los atributos para ser asambleísta. (párr. 4)

Este es solo uno de los tantos ejemplos de racismo en la esfera pública ecuatoriana, donde la discriminación racial y de clase es indisoluble y sus efectos son nefastos en el desarrollo social del país. Quienes detentan el poder han usado



desde siempre mecanismos para subestimar a los pueblos dominados y controlar el discurso.

El control discursivo de la mente es una forma de poder y de dominio, si tal control se realiza en interés de los poderosos, y si los receptores no tienen «alternativas», p.e. otras fuentes (habladas o escritas), otros discursos, ni otra opción que escuchar o leer, ni otras creencias para evaluar tales discursos. (Van Dijk, 1999, p. 29)

Como consecuencia, tanto dominadores como dominados no pueden concebir formas de construcción de la realidad distintas de las que ya les son dadas. Con base en prejuicios y estereotipos se edifican las ideologías, las instituciones sociales, las leyes, etc., así pues, las miradas individuales y subjetivas terminan por constituir un sistema de valores sesgado, siempre a favor de los grupos dominantes, que con el tiempo adquiere nuevas formas de operar que en realidad ocultan un mismo patrón de poder y dominación.



Conclusiones

En los capítulos anteriores constatamos una realidad cuya complejidad supera por mucho las intuiciones que fueron el punto de partida de esta investigación. Si bien conocíamos de antemano las implicaciones éticas que conllevaría el estudio del lenguaje como agente y vehículo de violencia, el desmantelamiento de las múltiples dimensiones del racismo supuso la necesidad de que este trabajo adopte una postura más comprometida.

El Análisis Crítico del Discurso como enfoque epistémico metodológico, no solo admite un posicionamiento ético, sino lo entiende como parte fundamental de la construcción del conocimiento. En este sentido, no se pone en riesgo la rigurosidad disciplinar por el involucramiento explícito de los investigadores con su objeto de estudio desde una posición subjetiva (Van Dijk, 1999). Es precisamente este giro epistémico la forma más patente de resistencia a la dominación colonial que ofrece el ACD y que nos permitió analizar al racismo como una de las consecuencias del proceso inconcluso de descolonización del siglo XIX, que se limitó a lo “político-jurídico” y dejó intactas las “relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género” operantes (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p.17).

Este posicionamiento frente a la realidad nos antecede, el llamado *giro decolonial* constituye una postura crítica contra todas las manifestaciones del eurocentrismo y propone la reconceptualización de las relaciones sociales de origen colonial con un lenguaje que habilite nuevos paradigmas de pensamiento y nuevos espacios de conocimiento (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Como parte de este proceso, nuestro trabajo pretendió reconocer, describir, analizar y confrontar el discurso racista, todo ello como una forma de denuncia de un hecho social que está soterrado en los textos refranísticos de uso extendido en la ciudad de Cuenca.



Adherirse al *proyecto decolonial* también implica posicionarse activamente contra la ideología liberal capitalista que impera en la sociedad global de hoy en día y promulga la primacía de los derechos y placeres individuales sobre los cambios sociales y estructurales. Consideramos que la importancia de los trabajos de investigación de esta naturaleza radica en la exposición de aquellas violencias ocultas que laceran a las sociedades y que pasan inadvertidas para la gran mayoría de la población.

Evidentemente nuestro trabajo no pretende abarcar la complejidad de un fenómeno tan profundo y arraigado como el racismo y su relación con el lenguaje cotidiano, sino más bien esbozar ciertos matices que se encuentran en el imaginario social de nuestra ciudad. Creemos que la confrontación a los actos discriminatorios debería ser una práctica diaria, pues erradicar al racismo del discurso explícito, podría con el tiempo también arrancarlo de los esquemas mentales y las estructuras cognitivas sociales.

Reconocer la capacidad del lenguaje de ser agente de violencia nos abre también la posibilidad de pensarlo como un agente de cambio: si el lenguaje no solo forma parte de la cultura, sino la genera, puede resultar una de las más eficaces armas de lucha social para la creación de sociedades verdaderamente equitativas, justas y democráticas.



Bibliografía

- Ayala Mora, E. (1993). Resumen de Historia del Ecuador. *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, 1(4), 131-133.
- Ayala Mora, E. (2002). *Ecuador: patria de todos. La nación ecuatoriana, unidad en la diversidad*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Bourdieu, P. (Mayo - junio de 1977). Sobre el poder simbólico. *Anales*, 405-411.
- Bourdieu, P. (2002). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. México: Taurus.
- Bourgois, P. (2009). *GUATEMALA : violencias desbordadas*. (J. López García, S. Bastos, & M. Camus, Edits.) Córdoba: Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Cagigal, P. (9 de marzo de 2015). Hipster-tin, hipster-ton: la negación del racismo. *Gkillcity*. Obtenido de <http://gkillcity.com/articulos/chongo-cultural/hipster-tin-hipster-ton-la-negacion-del-racismo>
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (Edits.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá,': Siglo



del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana.

Colorado, C. (2010). Una mirada al análisis crítico del discurso. Entrevista a Ruth Wodak. *Discurso y sociedad*, 4(3), 579-596.

Dussel, E. (1994). *1492 : el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores.

Española, Asociación de Academias de la Lengua. (2010). *Diccionario de americanismos*. Madrid: Santillana.

Fairclough, N. (1985). Critical and descriptive goals in discourse analysis. *Journal of pragmatics*, 9(6), 739-763.

Fairclough, N. (1995). General Introduction. En N. Fairclough, *Critical discourse analysis. The critical study of language* (págs. 1-20). Londres y Nueva York: Longman.

Fairclough, N., & Wodak, R. (1997). Critical discourse analysis. En T. Van Dijk (Ed.), *Discourse Studies. A multidisciplinary introduction* (Vols. 2, Discourse as social interaction, págs. 258-284). Londres: Sage.

Fernandez Poncela, A. (septiembre de 1994). Cuando las mujeres hablan o "en boca cerrada no entran moscas" (Diferencias de género según el refranero popular). *Nueva Antropología*, XIV(46), 69-98.



- Fernández Poncela, A. (2005). *Estereotipos y roles de género en el refranero popular. Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratados, machos y cornudos*. México: Anthropos.
- Fernandez Poncela, A. (2012). La cultura popular: los refranes hoy. *Revista Folklore*(364).
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167–191.
- Guzmán Díaz, J. (2002). "Mujeres juntas sólo difuntas". Ideología, poder y refrán. *Cuicuilco*, 9(24), 1-17.
- Herrera, S. (2009). La formación de los estados nacionales en la América Hispánica: De la colonia al siglo XIX. 10-11. Sevilla, España: Maestría, Historia de América Latina. De la Ilustración al Mundo Contemporáneo, II Ed-Universidad Pablo de Olavide.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (5 de mayo de 2016). *ecuadorencifras.gob.ec*. Obtenido de Resultados del censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Manu-lateral/Resultados-provinciales/azuay.pdf>
- Jaramillo, D. (2004). Del plano de damero a la ciudad del migrante. En *Cuenca. Santa Ana de las Aguas* (págs. 86-145). Quito: Ediciones Librimundi.



- Lasso Cueva, C. (12 de julio de 2013). Clave del poeta. *Nuestra raza: pongámonos de acuerdo en el tema*. Loja, Ecuador. Obtenido de <https://clavedelpoeta.wordpress.com/2013/07/12/nuestra-raza-pongamonos-de-acuerdo-en-el-tema/>
- Martínez, C. (2001). La dinámica enunciativa: la argumentación en la enunciación. En C. U. latina, *Aprendizaje de la argumentación razonada. Vol.3*. Cali: Editorial Artes Gráficas. Facultad de Humanidades. Universidad del Valle.
- Meyer, M. (2003). Entre la teoría el método y la política: la ubicación de los enfoque relacionados con el ACD. En R. Wodak, & M. Michael, *Métodos de Análisis Crítico del Discurso* (págs. 35-59). Barcelona: Gedisa S.A.
- Muñoz López, B. (2011). La industria cultural como industria de la conciencia: el análisis crítico en las diferentes generaciones de la Teoría de la Escuela de Frankfurt. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 61-89.
- Pallares, M. (5 de agosto de 2014). El video y papelón de Agustín Delgado. *El Comercio*. Recuperado el 3 de junio de 2016, de <http://www.elcomercio.com/blogs/desde-la-tranquera/video-y-papelon-agustin-delgado.html>
- Palomeque, S. (Quito). *Cuenca en el siglo XIX: la articulación de una región*. 1990: Abya-Yala.



- Pardo Abril, N. (2013). *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Plaza Velasco, M. (2007). Sobre el concepto de “violencia de género”. Violencia simbólica, lenguaje, representación. (U. d. Valencia, Ed.) *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada*(2). Recuperado el 12 de Abril de 2016, de http://www.uv.es/extravio/pdf2/m_plaza.pdf
- Porgas Berdet, E. (1993). Cultura popular y cultura material el refranero. *Paremia*(1).
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. L. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pág. 246). Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quintero, P. (junio de 2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y de la estructuración de la sociedad en América Latina. (F.-U. / CONICET, Ed.) *Papeles de Trabajo*(19).
- Ricoeur, P. (1984). *La metáfora viva*. Buenos Aires: Editorial Megápolis.
- Rodríguez, J. I., Vázquez, B., & Berbesi, L. (2010). *Independencia y formación del Estado en Venezuela*. Alcalá: Universidad de Alcalá. Instituto de Estudios Latinoamericanos (IELAT). 2010. Obtenido de Universidad de Alcalá. Instituto de Estudios Latinoamericanos (IELAT).



- Santander, P. (2011). Por qué y cómo hacer análisis de discurso. *Cinta de Moebio*.
Revista de Epistemología de Ciencias Sociales(41). Obtenido de
<http://www.cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/18183/19048>
- SENPLADES. (febrero de 2014). *Ficha de cifras generales del cantón Cuenca*.
Obtenido de [http://app.sni.gob.ec/sin-](http://app.sni.gob.ec/sin-link/sni/Portal%20SNI%202014/FICHAS%20F/0101_CUENCA_AZUAY.pdf)
[link/sni/Portal%20SNI%202014/FICHAS%20F/0101_CUENCA_AZUAY.pdf](http://app.sni.gob.ec/sin-link/sni/Portal%20SNI%202014/FICHAS%20F/0101_CUENCA_AZUAY.pdf)
- Tortosa, J. M. (2003). *Violencias Ocultadas*. Quito: Abya-Yala.
- Van Dijk, T. (septiembre-octubre de 1999). El Análisis Crítico del Discurso.
Anthropos(186), 23-36.
- Van Dijk, T. (2002). El análisis crítico del discurso y el pensamiento social. *Atenea Digital*(1), 18-24. Obtenido de <http://blues.uab.es/athenea/num1/vandijk.pdf>
- Van Dijk, T. (2003). La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad. En R. Wodak, & M. Meyer, *Métodos de análisis Crítico del Discurso* (págs. 143-177). Barcelona: Gedisa.
- Veronelli, G. (julio-diciembre de 2016). Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística*(81), 33-58.
- Weber, M. (1993). *Economía y Sociedad*. Madrid: FONDO DE CULTURA ECONOMICA DE ESPAÑA.



Wodak, R. (2003). De qué trata el Análisis Crítico del Discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos. En R. Wodak, & M. Michael, *Métodos de Análisis Crítico del Discurso* (págs. 17-33). Barcelona: Gedisa S.A.

Wodak, R., & Michael, M. (2003). *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*. Barcelona: Gedisa S.A.

