

SERIE 
Magister
VOLUMEN 40

*Textos escolares e
interculturalidad
en Ecuador*

*Sebastián
Granda Merchán*



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



ABYA
YALA



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

Textos escolares
e interculturalidad en Ecuador

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 40

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR

Toledo N22-80 • Teléfonos: (593-2) 255 6405, 250 8150 • Fax: (593-2) 250 8156
Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
E-mail: uasb@uasb.edu.ec • <http://www.uasb.edu.ec>

EDICIONES ABYA-YALA

Av. 12 de Octubre 1430 y Wilson • Teléfonos: (593-2) 256 2633, 250 6247
Fax: (593-2) 250 6255 • Apartado postal: 17-12-719 • Quito, Ecuador
E-mail: editorial@abyayala.org

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL

Roca E9-59 y Tamayo • Teléfonos: (593-2) 255 4358, 255 4558
Fax: (593-2) 256 6340 • Apartado postal: 17-12-886 • Quito, Ecuador
E-mail: cen@accessinter.net

Sebastián Granda Merchán

Textos escolares e interculturalidad en Ecuador



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



ABYA
YALA



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

Quito, 2003

Textos escolares e interculturalidad en Ecuador

Sebastián Granda Merchán

SERIE 
Magister
VOLUMEN 40

Primera edición:

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Ediciones Abya-Yala
Corporación Editora Nacional
Quito, octubre 2003

Coordinación editorial:

Quinche Ortiz Crespo

Diseño gráfico y armado:

Jorge Ortega Jiménez

Cubierta:

Raúl Yépez

Impresión:

*Impresiones Digitales Abya-Yala,
Isabel La Católica 381, Quito*

ISBN: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

9978-19-001-5 (serie)

9978-19-064-3 (número 40)

ISBN: Ediciones Abya-Yala

9978-04-700-X (serie)

9978-22-344-4 (número 40)

ISBN: Corporación Editora Nacional

9978-84-250-0 (serie)

9978-84-335-3 (número 40)

Derechos de autor:

Inscripción: 018699

Depósito legal: 002515

Título original: *Textos escolares e interculturalidad:
la representación de la diversidad cultural ecuatoriana*

Tesis para la obtención del título de Magister en Estudios Latinoamericanos
Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos,
mención en Estudios de la Cultura, 2001

Autor: *Sebastián Granda Merchán*. (Correo e.: sgranda71@yahoo.com)

Tutora: *Catherine Walsh*

Código bibliográfico del Centro de Información: T-0176

Contenido

Reconocimientos / 7

Introducción / 9

Capítulo I

La diversidad cultural ecuatoriana: conflicto en torno a su sentido / 13

1. Las prácticas de representación cultural, breve discusión teórica / 13
2. Las representaciones de los blanco-mestizos sobre la diversidad cultural / 17
3. El cuestionamiento indígena y afroecuatoriano hacia las representaciones dominantes de la diversidad cultural / 21

Capítulo II

La representación de la diversidad cultural en los textos escolares / 27

1. Metodología de análisis / 27
2. La representación de la diversidad cultural en los textos de la Editorial Santillana / 30
3. Las representaciones de la diversidad cultural en los textos de la Editorial Libresa / 44
4. La representación de la diversidad cultural / 52

Capítulo III

Textos escolares y régimen de representación dominante de la diversidad cultural / 55

1. La idealización y normalización de los blanco-mestizos / 55
2. La descontemporaneización y desciudadanización de los indígenas / 57
3. La invisibilización y estigmatización de los afroecuatorianos / 59
4. La despolitización de la diversidad cultural / 60

Conclusiones / 63

Bibliografía / **67**

Referencia bibliográfica de las fotografías e ilustraciones / **71**

Universidad Andina Simón Bolívar / **73**

Títulos de la Serie Magíster / **74**

Reconocimientos

Un profundo agradecimiento a la Universidad Andina Simón Bolívar por la beca de estudios que me concedió y a la Dra. Catherine Walsh por su dirección y continuo apoyo. Un agradecimiento especial a Edmundo Granda, María Cuvi, José Laso y Rosemarie Terán por sus valiosas observaciones. Y, por último, un caluroso agradecimiento a mis viejos y hermanos por su eterna paciencia, y a los panas por su temible impaciencia.

Introducción

A lo largo de las últimas décadas varios países de América Latina han sido fuertemente sacudidos por la emergencia de movimientos sociales de corte indígena y afro. Las demandas de dichos movimientos han sido abundantes y de diferente tipo, sin embargo, podemos sostener que aquellas se han orientado, en términos generales, hacia la creación y consolidación de un espacio cultural idóneo para sus identidades.¹ Frente a las movilizaciones indígenas y negras, algunos estados de esos países han reaccionado aprobando nuevas leyes (y hasta constituciones) que reconocen la multiculturalidad o los derechos colectivos de dichas poblaciones. Este ha sido el caso, por ejemplo, de Colombia, Brasil, Nicaragua, Perú y Bolivia.²

En el Ecuador, la tensión arriba descrita no ha estado ausente. En efecto, ha sido a partir de la emergencia del movimiento indígena y su creciente presión y participación política a lo largo de esta última década que se han promulgado una serie de reformas gubernamentales que han introducido de manera oficial la interculturalidad. Así, por ejemplo, la reforma constitucional de 1998 incorporó quince derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatorianos, reconoció sus autoridades, su derecho consuetudinario, entre otros aspectos.³ Lo mismo ha sucedido en la esfera de la educación formal.

En 1992 el Ministerio de Educación inicia un nuevo proceso de reforma del sistema educativo nacional, que se conoce con el nombre de «Reforma Curricular».⁴ Dicho proceso tenía como objetivo central elevar la calidad del sistema educativo y adecuarlo a las exigencias del desarrollo económico, social y cultural del país y el mundo.⁵ Uno de los elementos novedosos de la

1. Peter Wade, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Abya-Yala, 2000.

2. *Ídem*.

3. Catherine Walsh, «Políticas y significados conflictivos», *Nueva Sociedad* (Caracas), 165 (enero-febrero del 2000): 121-133.

4. Humberto Haro y Catalina Vélez, «La interculturalidad en la Reforma Curricular», *De la protesta a la propuesta: memorias de los talleres de Antropología Aplicada*, Quito, Universidad Politécnica Salesiana, 1997.

5. Ecuador: Consejo Nacional de Cultura y Ministerio de Educación y Cultura, *Reforma Curri-*

reforma fue la propuesta de incorporar la *interculturalidad* como uno de los ejes transversales de la educación nacional. La intención manifiesta era que el sistema educativo contribuya a:

(...) generar una actitud de respeto hacia los diversos grupos socio-culturales y la eliminación de caducos esquemas discriminatorios, a favor de la igualdad de oportunidades de participación en el desarrollo y toma de decisiones de carácter nacional.⁶

Para lograr lo anterior se definieron un conjunto de *contenidos interculturales* para ser distribuidos en las diferentes áreas de conocimiento y grados de la Educación Básica. Los contenidos seleccionados fueron los siguientes:

- Rasgos y características importantes de las culturas nacionales.
- Principales costumbres, mitos y leyendas de las culturas ecuatorianas.
- Conocimientos, saberes y prácticas de las culturas ecuatorianas.
- Los distintos ámbitos de socialización de las diferentes culturas.
- Importancia de la difusión sobre la relación intercultural.
- Dinamias sociales, liderazgos y resistencias de las culturas ecuatorianas en la historia del Ecuador.⁷

Ahora bien, a partir de 1997 se comenzaron a producir nuevos textos escolares para las diferentes áreas de conocimiento y grados, textos que –según lo manifiestan ellos mismos– incorporaron los cambios propuestos por la reforma en general y los ejes transversales, entre los cuales se encuentra el de *interculturalidad*, en particular.

El objetivo del presente estudio es evidenciar si los nuevos textos escolares han incorporado el eje transversal de la interculturalidad. Para lograrlo vamos a enfocar nuestra atención en una de las dimensiones de los textos escolares: las representaciones de la diversidad cultural ecuatoriana que aquellos difunden, e intentaremos responder la siguiente pregunta de investigación: ¿están los nuevos textos escolares contribuyendo a generar una imagen positiva y crítica de la diversidad cultural ecuatoriana? Por imagen positiva entendemos aquella que visibiliza los diferentes grupos culturales que habitan en el país y que, al mismo tiempo, evita estereotipar y estigmatizar a cualquiera de dichos grupos; por imagen crítica nos referimos a la que transparenta las complejas relaciones de poder que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales.

cular para la Educación Básica, Quito, Ministerio de Educación y Cultura, 1997, p. 122.

6. *Ibíd.*

7. *Ibíd.*, p. 124.

La hipótesis que ha guiado el trabajo es que los nuevos textos escolares siguen reproduciendo, de una manera velada, el régimen de representación dominante de la diversidad cultural ecuatoriana, régimen que –sobre la base de la racialización y jerarquización de dicha diversidad– ha contribuido a legitimar la matriz colonial del poder en el Ecuador.

Hemos dividido el texto en tres capítulos. En el primero analizamos el conflicto que se ha desarrollado en estas últimas décadas en torno a la representación de la diversidad cultural ecuatoriana, poniendo especial énfasis en las representaciones que los blanco-mestizos (grupo hegemónico) han construido sobre dicha diversidad, así como en el cuestionamiento que tanto el movimiento indígena como los pueblos afroecuatorianos han desplegado hacia dichas representaciones. En el segundo capítulo indagamos la forma en que los textos están representando la diversidad cultural a partir de dos criterios fundamentales: la forma en que representan a cada uno de los principales grupos culturales que habitan Ecuador y la manera en que representan las relaciones que se desarrollan entre dichos grupos. Y, por último, el tercer capítulo tiene como objetivo central evaluar si los textos de Ciencias Sociales están contribuyendo a generar una nueva imagen de la diversidad cultural o si, por el contrario, aquellos siguen reproduciendo el régimen de representación dominante.

El presente estudio pretende ser un pequeño aporte a la incipiente discusión que se ha desarrollado en el Ecuador estos últimos años en torno a los procesos de incorporación de la interculturalidad en las políticas educativas y políticas en general del Estado, procesos que podrían sintetizarse bajo el nombre de «multiculturalismo oficial».⁸

8. Wade, *op. cit.*

CAPÍTULO I

La diversidad cultural ecuatoriana: conflicto en torno a su sentido

A lo largo de la vida republicana ecuatoriana, los blanco-mestizos han construido una infinidad de discursos en torno a la diversidad cultural. En su gran mayoría, dichos discursos han representado la diversidad cultural de una manera racializada y jerárquica convirtiéndose en el soporte simbólico de los procesos de dominación intercultural en el Ecuador. Dichas representaciones, lejos de haber sido aceptadas dócilmente por los grupos culturales subalternos, han sido continuamente cuestionadas, siendo el más fuerte el desplegado por el movimiento indígena, en primer lugar, y por el pueblo afroecuatoriano, en segundo lugar, en el transcurso de los ochenta y noventa.

Este capítulo analiza los conflictos desarrollados en torno a la representación de la diversidad cultural ecuatoriana en estas últimas décadas. Explicamos a la luz de los Estudios Culturales –campo cuyo objeto de estudio son las luchas por el sentido– lo que estamos entendiendo por «representaciones culturales», analizamos la forma en que los blanco-mestizos han representado la diversidad cultural de la población ecuatoriana en estas últimas décadas. Y, revisamos el cuestionamiento que tanto el movimiento indígena como el pueblo afroecuatoriano han desplegado hacia dichas representaciones.

El presente capítulo ha sido elaborado a partir de la recolección de datos existentes tanto en fuentes secundarias: investigaciones realizadas por diferentes autores sobre el tema, como en fuentes primarias: discursos que han representado la diversidad cultural desde una perspectiva subalterna.

1. LAS PRÁCTICAS DE REPRESENTACIÓN CULTURAL, BREVE DISCUSIÓN TEÓRICA

De entrada podemos decir que la representación, en tanto que práctica significativa, constituye uno de los temas centrales de discusión de los Estudios Culturales. Esto se debe a que las prácticas de representación ocupan un lugar clave en el circuito cultural de toda sociedad: en la producción y repro-

ducción de las identidades, la producción y el consumo cultural, y el control y regulación de las conductas y las prácticas sociales.¹

En términos generales, la representación constituye aquel proceso mediante el cual los actores de una sociedad determinada construyen sentido por medio del lenguaje.² Esta definición, que se inscribe dentro del enfoque constructivista, se distancia de aquellas que han catalogado a la representación como un simple reflejo del sentido preexistente en la realidad o como una manifestación del sentido subjetivo de los actores sociales. Para entender mejor la especificidad del enfoque constructivista revisemos brevemente los planteamientos centrales de cada una de las tres teorías de la representación que presenta Stuart Hall,³ planteamientos que se diferencian fundamentalmente por la forma en que conceptualizan la relación que se desarrolla entre el lenguaje y el sentido.

La teoría «reflexiva» o «mimética», teoría de larga tradición, plantea que el sentido radica en las cosas, personas, ideas o sucesos del mundo real y que la función del lenguaje no es otra que la de reflejar el sentido preexistente en dicho mundo. Es decir, para esta teoría, la representación constituye, ante todo, aquel proceso de reflexión del sentido del mundo real en el lenguaje.

A diferencia de la teoría reflexiva, la «intencional» plantea que el sentido no radica en el mundo real sino en la conciencia de los actores sociales. Desde este punto de vista, la función del lenguaje no es otra que la de expresar el sentido previamente existente en cada una de las conciencias de los individuos. Es decir, la representación constituye aquel proceso mediante el cual los actores expresan su sentido individual por medio del lenguaje.

Y, por último, la teoría «constructivista» plantea que el sentido no radica ni en el mundo real ni en la conciencia de los individuos sino que es algo que se construye en y por medio del lenguaje. Para este enfoque, el lenguaje no constituye ni un espejo que refleja el sentido de la realidad ni un simple medio neutral que expresa el sentido subjetivo de cada uno de los actores, sino una instancia en –y a través de la cual– los actores de una sociedad construyen sentido. De allí que para esta teoría la representación constituya aquel proceso de construcción de sentido por medio de diferentes tipos de lenguajes (oral, escrito, visual, etc.). Algo interesante a destacar es que la teoría constructivista no desconoce la existencia del mundo real como normalmente se piensa, lo que desconoce es que el sentido radique en dicho mundo.

1. Stuart Hall, «The work of representation», en Stuart Hall, editor, *Representation: cultural representations and signifying practices*, Londres, Sage Publications, 1997.
2. *Ibíd.*
3. *Ibíd.*

Para efectos de la presente investigación vamos a utilizar el enfoque constructivista de la representación debido a que es la perspectiva que más elementos nos ofrece para abordar el estudio de nuestro problema de investigación. Así, cuando nos preguntemos por la forma en que los blanco-mestizos, indígenas y afroecuatorianos han representado la diversidad cultural o por la forma en que los textos escolares la han representado nos estaremos interrogando por el sentido que tanto los primeros como los segundos han «construido» en torno a dicho aspecto.

Según Hall,⁴ las prácticas de representación cultural constituyen un momento clave en el circuito cultural de toda sociedad. En primer lugar, las prácticas de representación son fundamentales en el proceso de construcción y reproducción de las identidades y las diferencias en una sociedad. Como sostiene el mismo Hall: «El sentido nos da una idea de nuestra propia identidad, de quiénes somos y a qué grupo pertenecemos, de allí que esté ligado a la pregunta de cómo la cultura es usada para marcar y mantener la identidad en y entre los grupos».⁵

En segundo lugar, las prácticas de representación están inmersas en los procesos de producción y consumo cultural: toda práctica de producción y consumo cultural implica siempre un proceso de construcción de sentido. El sentido se produce en diferentes lugares: en las relaciones personales y sociales, pero también en los medios masivos. El sentido se genera también en el consumo cultural, en aquel proceso de incorporación de los productos culturales a las prácticas y rituales de la vida cotidiana.

Y, por último, las prácticas de representación cumplen un papel fundamental en la regulación y control de las prácticas sociales en la medida en que contribuyen a fijar y reproducir las reglas, normas y convenciones de funcionamiento del mundo social. De allí que los actores sociales que buscan controlar la conducta de otros pongan una especial atención en la definición de aquellas.

Lo anterior evidencia el importante papel que las prácticas de representación cumplen en los procesos de construcción, reproducción y cambio del orden social. Como muy acertadamente señala Rahier,⁶ las representaciones culturales pueden contribuir a legitimar las relaciones de dominación que se desarrollan entre los diferentes actores de una sociedad (es el caso, por lo general, de las representaciones construidas por los grupos dominantes), pero

4. *Ibíd.*

5. *Ibíd.*, p. 3. (La traducción es nuestra).

6. Jean Rahier, «Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991», en Emma Cervone y Fredy Rivera, editores, *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 1999.

también a cuestionar dichas relaciones, inclusive a subvertirlas (es el caso, generalmente, de las representaciones construidas por los grupos dominados politizados). De allí que en toda sociedad la esfera de las representaciones culturales constituya un terreno de lucha fundamental. Todo intento por mantener las asimetrías o por cuestionarlas e, inclusive, disolverlas pasa necesariamente por la puesta en juego de una «política representacional».

La estereotipación

Dentro del campo de las prácticas de representación cultural, la de la diferencia (racial, étnica, de género, etc.) ocupa un lugar central. Existen múltiples estrategias para representar la diferencia, sin embargo, una de las más importantes, y que constituye la base de las demás, es la estereotipación.

La estereotipación puede ser definida como aquella estrategia de representación que reduce, esencializa y naturaliza las diferencias.⁷ En efecto, la estereotipación tiende a visibilizar solamente algunas características de las personas y los grupos sociales. En el caso de los grupos que ocupan una posición subalterna, la estereotipación tiende, por lo general, a resaltar aquellas características consideradas como negativas en el imaginario dominante. Ahora bien, la estereotipación no solo se conforma con visibilizar ciertas características de los grupos sociales sino que (esto es fundamental) las proyecta como innatas a dichos grupos y pertenecientes al orden natural de las cosas.

Un aspecto relevante de la estereotipación es que separa al mundo en dos: el mundo de lo normal y lo aceptable, por un lado, y el mundo de la anormalidad y lo inaceptable, por otro. De allí que constituya una estrategia de clausura y exclusión simbólica, una estrategia que construye un nosotros simbólico y que excluye a todos aquellos que no pertenecen a ese nosotros.⁸ En esa medida, la estereotipación constituye el sustento de otra de las estrategias de representación claves de la diferencia: los binarismos.

La estereotipación juega un papel fundamental en las relaciones de poder. Con Foucault y Bourdieu sabemos que el poder se ejerce no solo a través de la coerción física y explotación económica sino también por medio de la producción y puesta en juego de discursos, saberes y significados, los cuales, la mayor parte de las veces tienden a estereotipar la realidad. De allí que la estereotipación constituya uno de los momentos claves del ejercicio de la violencia simbólica.⁹

7. Stuart Hall, «The spectacle of the 'other'», en Stuart Hall, editor, *Representation: cultural representations and signifying practices*, Londres, Sage Publications, 1997.

8. *Ibíd.*

9. *Ibíd.*

Finalmente, los estereotipos pueden ser cuestionados por los grupos subalternos a través de una variedad de estrategias, entre las cuales se destacan las siguientes: la reversión de los estereotipos (asignar una imagen positiva a los estereotipos negativos), el reemplazo de los estereotipos negativos por otros de carácter positivo y, por último, la deconstrucción de los estereotipos a partir de la reorganización de las formas de representación.¹⁰

2. LAS REPRESENTACIONES DE LOS BLANCO-MESTIZOS SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL

A lo largo de estas últimas décadas, los blanco-mestizos (grupo cultural que ha monopolizado el poder de la representación¹¹) han construido una infinidad de representaciones en torno a los diferentes grupos culturales que habitan en el país. Dichas representaciones, aunque producidas en diferentes coyunturas, a partir de diferentes intereses y en el seno de diferentes campos (político, mediático, religioso, artístico, etc.) han tendido a sobre-valorizar a los blanco-mestizos y a sub-valorizar a los indígenas y los afroecuatorianos contribuyendo a legitimar las posiciones diferenciadas que aquellos han ocupado en el espacio social ecuatoriano. Revisemos brevemente cómo los blanco-mestizos se han representado a sí mismos y cómo han representado a los indígenas y los afroecuatorianos.

Los blanco-mestizos se han representando de diferentes maneras pero siempre en términos positivos. Así, por ejemplo, aquellos se han proyectado como el prototipo de la civilización, modernidad, moralidad, inteligencia, limpieza. Algunos estudios se han realizado sobre el tema.

Lourdes Endara, en su artículo «Ciudadanos vs. caníbales: la construcción de la identidad mestiza»,¹² plantea que los blanco-mestizos se han representado como individuos sanos, limpios, educados, buenos católicos y trabajadores, esto es, como el modelo de la virtud y la ciudadanía ecuatoriana. La misma autora, en su libro *El marciano de la esquina: imagen del indio en la prensa ecuatoriana durante el levantamiento indígena de 1990*,¹³ señala que

10. *Ibíd.*

11. Blanca Muratorio, editora, *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 1994.

12. Lourdes Endara, «Ciudadanos vs. caníbales: la construcción de la identidad 'mestiza'», en Emma Cervone y Fredy Rivera, editores, *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 1999.

13. Lourdes Endara, *El marciano de la esquina: imagen del indio en la prensa ecuatoriana durante el levantamiento de 1990*, Quito, Abya-Yala, 1998.

durante el levantamiento indígena de 1990, la prensa nacional representó a los blanco-mestizos (sectores del gobierno y hacendados fundamentalmente) que trabaron relación directa con los indígenas como individuos pacíficos, conciliadores, abiertos, comprensivos, etc.; en fin, los representó como los verdaderos vigilantes de la paz y la unidad nacional.

Jean Rahier, por su parte, en su artículo «Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991»,¹⁴ sostiene que la revista *Vistazo* los ha representado como individuos civilizados, modernos y respetables. Argumenta también que las características de sus cuerpos han sido proyectadas como las que corresponden a lo bello, lo atractivo y lo deseable.

A lo descrito se suma que los blanco-mestizos se han asignado un lugar central en la nación al representarse como el prototipo de la ciudadanía moderna ecuatoriana y como la esencia misma de la ecuatorianidad. La imagen del Ecuador como un país mestizo está totalmente ligada a lo anterior.¹⁵

En lo que a los indígenas se refiere, tenemos que los blanco-mestizos los han etiquetado con el genérico de «indios» y los han representado de una manera diametralmente opuesta a la forma en que aquellos se han representado: atrasados, salvajes, inmorales, exentos de protagonismo, tontos, violentos. Revisemos algunos estudios.

Diego Quiroga,¹⁶ en su artículo «Sobre razas, esencialismos y salud» plantea que los blanco-mestizos han representado a los indígenas como individuos pasivos, atrasados, ignorantes, salvajes, sucios; como el verdadero lastre de la sociedad ecuatoriana. Señala también que aquellos los han representado, sobre todo en épocas de protestas organizadas, como seres violentos, irrespetuosos y como individuos que son fácilmente manipulados por actores externos.

De igual manera, Endara¹⁷ comenta que los blanco-mestizos han representado a los indígenas a partir de cuatro estereotipos fundamentales. En primer lugar, como individuos violentos y agresivos, como personas que atentan contra el modelo de desarrollo económico y político del país. En segundo lugar, los han proyectado con un bajo nivel intelectual y de conocimientos. En tercer lugar, los han imaginado como individuos que llevan una vida totalmente inmoral y antihigiénica: borrachos, polígamos, ateos, vagos, sucios, pobres, enfermos. Y, por último, los han reconocido como guerreros valientes

14. Rahier, *op. cit.*

15. *Ibid.*, y Peter Wade, *op. cit.*

16. Diego Quiroga, «Sobre razas, esencialismos y salud», en Emma Cervone y Fredy Rivera, editores, *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 1999.

17. Lourdes Endara, 1999, *op. cit.*

del pasado. La misma autora plantea que durante el levantamiento indígena de 1990 la prensa nacional calificó a los indígenas de agresivos y violentos, una seria amenaza para la unidad nacional, individuos sin ninguna capacidad intelectual y deteriorados física y moralmente.

Laura Rival, en su artículo «Los indígenas huaorani en la conciencia nacional: alteridad representada y significada»,¹⁸ sostiene que luego de la confrontación que se desarrolló entre los misioneros y los huaoranis en 1956 y 1987, la prensa nacional representó a dicho grupo como salvajes feroces en un primer momento y como buenos salvajes víctimas del progreso en un segundo momento, siendo el común denominador en ambos momentos la imagen de los huaoranis como una colectividad totalmente alejada de la civilización.

A lo anterior se suma que los blanco-mestizos han proyectado a los indígenas como ciudadanos potenciales de la nación ecuatoriana, esto es, como individuos que requieren necesariamente ser civilizados, acoplados al modelo blanco-mestizo, para alcanzar el estatuto de ciudadanos ecuatorianos y pasar a formar parte de la nación.¹⁹

Y por último, los blanco-mestizos han invisibilizado a los afroecuatorianos. Las pocas veces que los han visibilizado los han etiquetado con el genérico de «negros», y representado de manera estereotipada y negativa: salvajes, vagos, criminales, delincuentes, seres exóticos, brujos. Revisemos algunos estudios sobre este aspecto.

Jean Rahier²⁰ plantea que la revista *Vistazo* ha representado a los afroecuatorianos de una manera negativa. A los afroecuatorianos de las zonas urbanas los imaginan como depredadores sociales, criminales, drogadictos, violadores, como individuos que están fuera de su lugar natural; a los afroecuatorianos de las zonas rurales, además, los han representado como individuos portadores de prácticas culturales exóticas. Señala también que las pocas veces que la revista se refiere a deportistas afroecuatorianos famosos siempre los adjetiviza de «negro», «moreno», poniendo en evidencia el carácter anormal del color de su piel (los deportistas blanco-mestizos nunca son tratados por la revista como blancos o mestizos).

En esta misma línea, Quiroga²¹ dice que los afroecuatorianos han sido representados por los blanco-mestizos como individuos que son proclives, por

18. Laura Rival, «Los indígenas huaorani en la conciencia nacional: alteridad representada y significada», en Blanca Muratorio, editora, *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 1994.

19. Augusto Barrera, coordinador, *Ecuador: un modelo para (des)armar: descentralización, disparidades regionales y modo de desarrollo*, Quito, Producciones Digitales UPS, 1999.

20. Rahier, *op. cit.*

21. Quiroga, *op. cit.*

naturaleza, a la pereza, la violencia y el crimen. Pone como ejemplo las declaraciones del director de la O.I.D. (Oficina de Investigación del Delito) que apareció en el periódico *Hoy*, quien sostuvo que el problema de la criminalidad en Quito se debía a la invasión de personas de raza negra y a su tendencia innata a la violencia. El mismo autor sostiene también que los afroecuatorianos han sido sexualizados o musicalizados y que en algunas zonas del país han sido imaginados como brujos cuyos poderes se sustentan en pactos realizados con el diablo.

A diferencia de los indígenas que han sido representados como ciudadanos potenciales de la nación, los afroecuatorianos han sido proyectados como individuos que no forman parte de la nación y que no tienen posibilidad de hacerlo: la ciudadanización por medio del blanqueamiento ha sido reservada únicamente para los indígenas.²²

Ahora bien, los blanco-mestizos no solo han racializado a los diferentes grupos culturales que habitan en el país sino también el espacio de la nación ecuatoriana. En efecto, mientras aquellos se han asignado los centros urbanos y los han proyectado como lugares de la modernidad y la civilización, han asignado a los indígenas y afroecuatorianos las zonas rurales, las mismas que han sido representadas como lugares atrasados, violentos y salvajes; lugares que constituyen un inmenso desafío para el desarrollo nacional.²³

En base a lo anteriormente dicho, tenemos que a lo largo de estas últimas décadas los blanco-mestizos han representado la diversidad cultural de una manera totalmente racializada y jerárquica. En efecto, mientras aquellos se han representado a sí mismos como el modelo de la humanidad oficial: civilizados, modernos, morales, sanos, buenos, urbanos, protagonistas del quehacer nacional, verdaderos ciudadanos; han representado a los indígenas y afroecuatorianos como la antípoda de dicho modelo: atrasados, salvajes, violentos, inmorales, sucios, rurales, no ciudadanos, etc.

No está por demás recordar que esta forma de representar la diversidad cultural no es algo reciente sino que tiene sus raíces en la época colonial y, en especial, en la constitución de un patrón de poder específico: la colonialidad del poder. Ciertamente, como señala Quijano,²⁴ la consolidación de la colonialidad del poder en América Latina tuvo como uno de sus fundamentos centrales la construcción de nuevas identidades sociales a partir de principios netamente raciales: los colonizadores pasaron a representarse a sí mismos como

22. Rahier, *op. cit.*

23. *Ibid.*

24. Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», en Santiago Castro Gómez, Oscar Guardiola y C. Millán, editores, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Universidad Javeriana, 1999.

españoles, portugueses y británicos, en un primer momento, y como europeos y blancos luego de las guerras de emancipación, e identificaron a las poblaciones aborígenes y a las poblaciones de origen africano con los términos negativos y estigmatizantes de «indios» y «negros», respectivamente.

Las representaciones construidas por los blanco-mestizos en torno a la diversidad cultural ecuatoriana han tenido una repercusión importante en la vida material en la medida en que han contribuido a legitimar la posición dominante que aquellos han ocupado en el espacio social ecuatoriano, así como las posiciones subalternas que tanto los indígenas como los afroecuatorianos han ocupado en dicho espacio. Numerosas investigaciones como las de Andrés Guerrero,²⁵ Carlos de la Torre,²⁶ Diego Iturralde²⁷ y Gerardo Maloney²⁸ han demostrado como las prácticas de dominación desplegadas por los blanco-mestizos hacia los indígenas y los afroecuatorianos –tanto en la esfera pública como en la vida cotidiana– han estado siempre acompañadas por una visión positiva de los primeros y una negativa de los segundos. En esa medida, las representaciones construidas por los blanco-mestizos en torno a la diversidad cultural han sido representaciones que han contribuido a legitimar y reproducir el colonialismo interno que impera en el Ecuador hasta la actualidad.

3. EL CUESTIONAMIENTO INDÍGENA Y AFROECUATORIANO HACIA LAS REPRESENTACIONES DOMINANTES DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

A partir de la década de 1980 asistimos a un intenso proceso de activación política de la población que ha sido etiquetada por los blanco-mestizos como «indios» y «negros». Dicho proceso fue el resultado de una serie de transformaciones en las condiciones objetivas de la sociedad ecuatoriana, así como también de cambios de carácter subjetivo: un proceso de reinención identitaria acompañado de un intenso proceso organizativo.

25. Andrés Guerrero, «Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria», *Íconos* (Quito), 4 (1998).

26. Carlos de la Torre, *El racismo en el Ecuador: experiencias de los indios de clase media*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 1996.

27. Diego Iturralde, «Nacionalidades indígenas y Estado nacional en Ecuador», en Enrique Ayala, editor, *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 13, Quito, Corporación Editora Nacional / Grijalbo, 1995.

28. Gerardo Maloney, «El negro y la cuestión nacional», en Enrique Ayala, editor, *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 13, Quito, Corporación Editora Nacional / Grijalbo, 1995.

En lo que al proceso de reinención identitaria se refiere, tenemos que tanto los indígenas como los afroecuatorianos desconocieron las identidades que les habían sido asignadas por los discursos dominantes y pasaron a reconocerse a partir de nuevas formas, como «nacionalidades y pueblos indígenas», en el caso de los indígenas, y como «pueblos negros» o «afroecuatorianos», en el caso de los afrodescendientes.

Respecto al proceso organizativo, encontramos que desde la década de los setenta, inclusive antes en algunos casos, tanto los indígenas como los afroecuatorianos desplegaron un intenso proceso organizativo que concluyó en la creación de sólidas organizaciones de carácter regional e inclusive nacional (en el caso de los indígenas), las mismas que posibilitaron a dichas colectividades, entre otras cosas, quebrar el monopolio blanco-mestizo en torno a la representación.

Una de las características centrales de la actuación política de las nacionalidades indígenas y los pueblos afroecuatorianos en estas dos últimas décadas es que han convertido a la esfera simbólica en su terreno de lucha fundamental. Es decir, han visto en el cuestionamiento y la reorganización del orden simbólico dominante el punto de partida y el medio para alcanzar sus reivindicaciones de tipo material. Dentro del cuestionamiento del orden simbólico dominante ha ocupado un lugar central la interpelación que dichas colectividades han desplegado hacia las representaciones dominantes de la diversidad cultural ecuatoriana.

Pero, ¿cuáles han sido los cuestionamientos que los indígenas y los afroecuatorianos han desplegado hacia las representaciones dominantes de la diversidad cultural? Los indígenas han cuestionado tanto la forma en que los blanco-mestizos los han representado tradicionalmente como la manera en que han representado la diversidad cultural ecuatoriana. Respecto al primer punto, encontramos que los indígenas han desechado el término de «indios» (con todas las implicaciones negativas que aquel arrastra) y, en su lugar, han pasado a auto-representarse como «nacionalidades indígenas», esto es, como un conjunto de:

(...) entidades históricas y políticas que constituyen el Estado Ecuatoriano, que tienen en común una identidad, historia, idioma, cultura propia, que viven en un territorio determinado, mediante sus propias instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de la autoridad.²⁹

29. CODENPE, *Elementos básicos para la reconstitución de las nacionalidades y pueblos del Ecuador*, Quito, Génesis Ediciones, 1999.

Esta nueva forma de auto-representación, lejos de haberse quedado en un simple juego de palabras, ha tenido repercusiones importantes en la esfera simbólica por tres razones fundamentales. En primer lugar, los indígenas se han visibilizado como colectividades que tienen culturas propias y diferentes a la de los blanco-mestizos, pero con la misma legitimidad y contemporaneidad que la de éstos últimos. En segundo lugar, se han posicionado como una colectividad conformada por múltiples y diferentes grupos culturales quebrando, de esta manera, la imagen homogeneizadora que los blanco-mestizos habían construido sobre ellos. Y, por último, se han visibilizado como ciudadanos diferentes pero legítimos de la nación ecuatoriana.

Respecto al segundo punto, los indígenas han dejado de lado la imagen racializada y jerárquica a partir de la cual los blanco-mestizos han imaginado la diversidad cultural ecuatoriana y han pasado a representarla en términos culturales y horizontales. Desde esta nueva visión, la población ecuatoriana ya no constituye una población conformada por una raza superior (blanco-mestizos) y dos razas inferiores (indios y negros), sino y sobre todo, una población conformada por colectividades que poseen diferentes culturas. La insistencia del movimiento indígena en torno al reconocimiento del Ecuador como una nación pluricultural y la continua representación de sí mismos, de los blanco-mestizos y los afroecuatorianos como grupos culturales o nacionalidades da cuenta de lo anterior.

Los indígenas no solo han construido una nueva imagen de la diversidad cultural ecuatoriana sino que, sobre la base de dicha imagen, han visibilizado la dominación de la que han sido objeto desde los inicios de la época republicana introduciendo el tema del poder en el imaginario de la diversidad cultural. A manera de ejemplo, veamos lo que dice la CONAIE:

La historia del país ha girado en base a un principio, «la homogeneidad» a partir de la cual, se ha diseñado: el poder, las instituciones estatales y las políticas de Estado. Regidos por este principio se ha desconocido la existencia de los pueblos y nacionalidades indígenas; se ha pretendido absorberlas bajo la fórmula, de cultural nacional, Estado uninación, modernización y desarrollismo.³⁰

Si, como planteamos arriba, las representaciones dominantes en torno a la diversidad cultural han legitimado intensos procesos de dominación de los indígenas por parte de los blanco-mestizos, estas nuevas representaciones construidas por los indígenas en torno a sí mismos y a la diversidad cultural,

30. CONAIE, *Las nacionalidades indígenas y sus derechos colectivos en la Constitución*, Quito, Nina Comunicaciones, 1999.

han estimulado y legitimado su actuación política en torno a una serie de reivindicaciones que se podrían sintetizar en dos de carácter general: el reconocimiento del Estado ecuatoriano como un Estado Plurinacional y, como condición de aquello, el reconocimiento de sus derechos colectivos:

Así mismo, nuestra demanda contempla el pedido de la reforma del art. 1 de la Constitución Política del Estado, reconociendo el país como un Estado Plurinacional, ya que consideramos que nos identificamos como nacionalidades indígenas que formamos parte de un Estado Plurinacional. Para esta reforma será necesario (...) modificar y crear un nuevo marco jurídico legal y político que contemple nuestros derechos (...) La reforma a la Constitución conllevaría a la modificación del carácter del Estado (...)³¹

Los afroecuatorianos, por su parte, han cuestionado la tradicional invisibilización de la que han sido objeto así como los estereotipos negativos a partir de los cuales han sido representados las pocas veces que han sido visibilizados. Lo anterior lo han logrado por medio de la construcción de una nueva imagen de sí mismos. En efecto, esta colectividad ha desechado el término de «negros» (con todas las cargas negativas que arrastra dicho término) y han pasado a auto-representarse como «pueblos negros» o «afroecuatorianos», entendidos éstos como:

Un conjunto de troncos familiares de ascendencia africana que tienen una identidad común, comparten una misma historia, ocupan territorios ancestrales, regidos por sus propios sistemas de derecho y de organización social, economía y política.³²

Esta nueva forma de auto-representación les ha permitido visibilizarse como una colectividad que tiene una cultura propia y diferente a la de los blanco-mestizos e inclusive a la de los indígenas, pero tan legítima como la de ambos grupos. Les ha permitido visibilizarse también como ciudadanos diferentes pero legítimos de la nación ecuatoriana.

Al igual que los indígenas, los afroecuatorianos no solo han construido una nueva imagen de sí mismos, sino que han visibilizado también la dominación de la que han sido objeto por parte de los blanco-mestizos a lo lar-

31. Luis Macas, *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*, Quito, Instituto Científico de Culturas Indígenas, 1991, p. 11, citado por Augusto Barrera, coordinador, *Ecuador: un modelo para (des)armar: descentralización, disparidades regionales y modo de desarrollo*, p. 219.

32. Consejo Regional de Palenques, *Propuesta para la creación de una comarca territorial de negros en la provincia de Esmeraldas*, s.e., 1999, p. 14.

go de la vida republicana. Así por ejemplo, Juan Montaña, uno de los representantes del pueblo afroecuatoriano, plantea lo siguiente:

El Estado ecuatoriano desde 1830, nunca ha aceptado, o ha tolerado mal la presencia del Pueblo Negro (...) Hasta hoy, la respuesta estatal y de la sociedad ecuatoriana ha sido la invisibilización. No nos quiere ver. La señora Nina S. de Friedmann escribió alguna vez: «La invisibilidad en procesos socioculturales es una estrategia que ignora la actualidad, la historia y los derechos de grupos e individuos».³³

Las nuevas representaciones que han construido los afroecuatorianos sobre sí mismos así como de su situación en la nación han estimulado y legitimado sus reivindicaciones en torno a sus derechos colectivos, reivindicaciones que, en el caso de los afroecuatorianos del norte de la provincia de Esmeraldas, tienen como objetivo de largo plazo la creación y consolidación de la Gran Comarca Negra, entendida ésta como:

(...) un modelo de organización Territorial, Política, Étnica-comunitaria, formada por los Palenques Locales y otras organizaciones del Pueblo Afroecuatoriano, para lograr el desarrollo humano al que tenemos derecho, teniendo como base la tenencia de la tierra, la organización administrativa, el manejo ancestral de nuestros territorios y el uso sostenible de los recursos naturales que hay en ellos.³⁴

En resumen, desde la década de 1980 los indígenas y los afroecuatorianos han cuestionado radicalmente las representaciones dominantes en torno a la diversidad cultural ecuatoriana. Dicho cuestionamiento puede ser sintetizado en tres puntos centrales. En primer lugar, ambas colectividades han desechado las imágenes estereotipadas y negativas a partir de las cuales han sido representados por los blanco-mestizos y han pasado a auto-representarse como colectividades que poseen un ámbito de cultura propia. En segundo lugar, ambas colectividades han visibilizado la dominación de la que han sido objeto a lo largo de la época republicana por parte del Estado y los blanco-mestizos, con lo cual, han introducido el tema del poder en el imaginario de la diversidad cultural. Y, por último, ambos grupos culturales han desechado la imagen racializada y jerárquica de la diversidad y han pasado a representarla en términos culturales y horizontales, introduciendo en la esfera simbólica una nueva manera de pensar y concebir la diferencia cultural.

33. Juan Montaña, «La interculturalidad desde la perspectiva de la negritud». *Estudios interculturales* (Riobamba), 2 (2000): 58.

34. Consejo Regional de Palenques, *op. cit.*, p. 5.

A manera de conclusión, podemos decir que desde la década de 1980 se ha desarrollado en el Ecuador un intenso conflicto en torno al sentido de la diversidad cultural. Dicho conflicto ha tenido como actores centrales a los tres principales grupos culturales que habitan el Ecuador: blanco-mestizos, indígenas y afroecuatorianos. Mientras los primeros han representado la diversidad cultural en términos racializados y jerárquicos, los segundos y terceros la han representado en términos culturales y horizontales. Ambas formas de representar la diversidad cultural han jugado un papel central en las relaciones de poder que se han desarrollado entre dichos grupos. Mientras la primera ha contribuido a legitimar la matriz colonial del poder que ha imperado en el Ecuador, la segunda ha contribuido a cuestionar dicha matriz y a conseguir –hasta el momento– pequeños pero importantes cambios.

Frente a esta situación conflictiva caben algunos interrogantes, ¿cuál es el papel que están desempeñando los nuevos textos escolares de la educación formal básica?, ¿será que los nuevos textos escolares están contribuyendo a cuestionar la imagen dominante de la diversidad cultural? o, por el contrario ¿será que siguen reproduciendo la imagen racializada y jerárquica de aquella? Pasemos a discutir este aspecto en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II

La representación de diversidad cultural en los textos escolares

A partir de 1997 se comenzaron a producir en el Ecuador nuevos textos de Ciencias Sociales para la Educación Formal Básica. Éstos, a diferencia de los anteriores, son textos que afirman haber incorporado tanto los nuevos contenidos como los ejes transversales propuestos por la Reforma Educativa de 1996.

El presente capítulo tiene como objetivo central analizar la forma en que los nuevos textos de Ciencias Sociales están representando la diversidad cultural. En la primera parte exponemos la metodología de análisis de los textos utilizada, así como los criterios con los cuales delimitamos la muestra de textos y unidades. Mientras que en la segunda analizamos la manera en que los textos representan la diversidad cultural.

1. METODOLOGÍA DE ANÁLISIS

El tema de las representaciones de la diversidad cultural en los textos escolares no ha sido un tema estudiado en Ecuador ni, de lo que sabemos, en los países Andinos. Si ha sido, en cambio, un tema frecuentemente investigado en los Estados Unidos. De allí que para la presente investigación hayamos optado por utilizar las metodologías de análisis construidas por dichos estudios pero con la necesaria adaptación a nuestro contexto.

Existen una infinidad de metodologías de análisis de textos escolares que se diferencian ya sea por los procedimientos de análisis que utilizan o por los aspectos de los textos que pretenden analizar (sexismo, racismo, clasismo). Dentro de este conjunto de metodologías, aquellas que se orientan al análisis del racismo son las que más elementos nos brindan para analizar el aspecto que nos interesa. Las metodologías que analizan el racismo¹ en los

1. Cuando hablamos de metodologías que se orientan al análisis del racismo en los textos escolares nos referimos a la propuesta de Christine E. Sleeter y Carl A. Grant en su texto «Race, Class, Gender and Disability in Current Textbooks», por un lado, y a la propuesta de el Coun-

textos escolares tienen como objetivo central indagar el grado en el que aquellos difunden una imagen racista de la población que habita en un territorio determinando, para lo cual centran su atención en la forma como los diferentes grupos culturales son representados tanto en las narraciones escritas como en las ilustraciones de los textos.

Para efectos del presente estudio, focalizaremos la atención en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, analizaremos la forma en que los textos representan a los diferentes grupos culturales que habitan en el Ecuador y, en segundo lugar, indagaremos la forma como los textos representan las relaciones que se desarrollan entre dichos grupos. El análisis de estos dos aspectos nos va a permitir, en el siguiente capítulo, realizar un ejercicio de contrastación entre la forma en la que los textos escolares, por un lado, y los discursos dominantes, por otro, representan la diversidad cultural ecuatoriana.

Puesto que los aspectos arriba señalados se encuentran todavía en un nivel muy general, es necesario proceder a operacionalizarlos. Para analizar la forma en que los textos representan los diferentes grupos culturales vamos a indagar los siguientes aspectos:

- La frecuencia con la que son visibilizados cada uno de los grupos culturales.
- La forma como se distribuyen las representaciones de cada uno de los grupos culturales a lo largo de las unidades analizadas.
- La manera en que los textos identifican a los diferentes grupos culturales.
- Los roles que los textos asignan a cada uno de los grupos culturales.
- Los estilos de vida que los textos asignan a cada uno de los grupos culturales.
- Los ambientes de vida y trabajo que los textos asignan a cada uno de los grupos culturales.
- El nivel de protagonismo que los textos asignan a cada uno de los grupos culturales.
- Los estereotipos, en caso de haberlos, que los textos ponen en juego para representar los aspectos arriba señalados.

Y para analizar la forma en que los textos representan las relaciones que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales averiguaremos los siguientes puntos:

- La frecuencia con la que son visibilizadas las relaciones que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales.
- La forma cómo los textos representan las relaciones que se desarrollan

entre los diferentes grupos: tipos de relaciones y contextos en los que tienen lugar.

- El lugar que ocupa cada uno de los grupos culturales en dichas relaciones.

Para el análisis tomaremos en cuenta tanto las imágenes (fotografías e ilustraciones) como las narraciones que aparecen en los textos, así como la relación que se establecen entre ambos tipos de representaciones. De igual manera, centraremos la atención tanto en los elementos manifiestos como latentes presentes en los textos, lo cual implica, analizar las representaciones a partir del contexto discursivo en el que se hallan inmersas.²

Selección de los textos y unidades

Existen una infinidad de editoriales y autores que producen textos de Ciencias Sociales para la Educación Formal Básica. Mientras para el cuarto, quinto, sexto y séptimo grados³ encontramos textos de cinco editoriales y autores diferentes, para el octavo, noveno y décimo grados contabilizamos siete editoriales y autores distintos.⁴

Para efectos del presente estudio, el análisis se centrará únicamente en los textos de Ciencias Sociales de dos editoriales: la Editorial Santillana y la Editorial Libresa. La primera es la editorial que mejor ha incorporado el eje transversal de la interculturalidad según los parámetros de la Reforma Educativa, mientras que la segunda es –junto con la editorial Santillana– una de las editoriales más vendidas en el Ecuador.⁵

En lo que a los contenidos de los textos se refiere, encontramos que éstos trabajan diversas temáticas (historia, geografía, economía, etc.) relacionadas con Ecuador, el continente americano y demás continentes. Focalizaremos el análisis únicamente en los contenidos que aluden a la situación económica, política, social, demográfica y geográfica del Ecuador. Dejaremos de lado los contenidos que se refieren al continente americano y demás continentes puesto que escapan a nuestro tema de investigación. De igual manera, no tomaremos en cuenta los contenidos de historia ecuatoriana debido a que su análisis demanda un tratamiento especial. Y, por último, el análisis se centrará en los

2. Daniel Prieto, *Elementos para el análisis de mensajes*. Fotocopiado sin referencias.

3. La materia de Ciencias Sociales se dicta desde cuarto año en adelante.

4. Estos datos fueron recolectados en el mes de enero del año 2000, año en el que se realizó la presente investigación.

5. Luego de varias entrevistas con empleados de las librerías más grandes de Quito y de algunas editoriales (LNS y Santillana) llegamos a la conclusión de que entre los textos de Ciencias Sociales más vendidos en el Ecuador se encuentran los de la Editorial Santillana y la Editorial Libresa.

textos de Ciencias Sociales de sexto y séptimo grados, puesto que en ellos se concentra la mayor parte de los temas arriba señalados.

2. LA REPRESENTACIÓN DE LA DIVERSIDAD CULTURAL EN LOS TEXTOS DE LA EDITORIAL SANTILLANA

De entrada podemos decir que la mayor parte de información que los textos de Santillana difunden sobre los diferentes grupos culturales que habitan en el Ecuador se lo hace por medio de imágenes: del total de mensajes más del 90 por ciento son fotografías e ilustraciones. En este sentido, se puede sostener que la representación de la diversidad cultural ecuatoriana en los textos de Santillana es una representación fundamentalmente gráfica. Ahora bien, ¿cómo los textos de Santillana representan la diversidad cultural? En términos generales, la proyectan de una manera jerárquica y racializada. Esto se evidencia tanto en la frecuencia con la que cada uno de los grupos es visibilizado como en la forma en que aquellos son imaginados. Pasemos a discutir este punto.

Los blanco-mestizos

Los blanco-mestizos tienen una visibilidad dominante en los textos. Del total de mensajes que se difunden sobre los diferentes grupos culturales por medio de fotografías, dibujos y narraciones escritas, el 67 por ciento se refiere exclusivamente a aquellos. A esto se suma que los blanco-mestizos aparecen reiteradamente en todas las unidades y apartados analizados. Este nivel y forma de visibilidad es relevante en la medida en que genera la imagen de que los blanco-mestizos son el grupo más numeroso e importante del país.

Pero, ¿cómo son representados los blanco-mestizos?, ¿cuáles son los atributos y cualidades que los textos asignan a dicho grupo? Un primer elemento interesante es que los blanco-mestizos, a diferencia de lo que ocurre con los indígenas, no son identificados por los textos como un grupo cultural o un grupo étnico sino como un grupo social. Ciertamente, la mayor parte de los mensajes que se refieren a ellos los visibilizan desempeñando roles típicos de un trabajador, estudiante, ciudadano, etc. A manera de ejemplo, fijémonos en las siguientes fotografías (Nos. 1 y 2).⁶

6. La referencia bibliográfica de las fotografías e ilustraciones que aparecen en este capítulo se encuentra en la página 71.

Esto, que a primera vista podría parecer irrelevante, es fundamental puesto que –como diría McLaren⁷– contribuye a normalizar la cultura de los blanco-mestizos o, en otras palabras, contribuye a generar la imagen de que su cultura es la norma de la sociedad ecuatoriana.⁸

En cuanto a los atributos y características, encontramos que los textos tienden a representar a los blanco-mestizos de una manera altamente estereotipada



1



2

7. Peter McLaren, «White terror and oppositional agency», en Peter McLaren y Christine See-ter, editores, *Multicultural education, critical pedagogy and the politics of difference*, Nueva York, State University of New York Press, 1995.
8. McLaren sostiene que en el ámbito de las representaciones de la diversidad cultural existe la tendencia a invisibilizar la etnicidad de los grupos dominantes y a visibilizar la etnicidad de los grupos dominados. Esta forma de representar la diversidad cultural, según el autor, es pe-

pero positiva. En primer lugar, los textos representan a los blanco-mestizos como un grupo inmerso en la vida «moderna» y «civilizada». La mayor parte de las imágenes que hablan sobre ellos los proyectan siempre vestidos y utilizando ropa de corte occidental. Además, dichas imágenes los representan –por lo general– desempeñando actividades de la vida cotidiana y roles ocupacionales que connotan modernidad y civilización: realizando una operación, estudiando, diseñando una casa, etc.; y viviendo o trabajando en lugares que también connotan modernidad y civilización: un quirófano, la ciudad, una casa de corte urbano, etc. (Nos. 3 y 4).



3



4

ligrosa en la medida en que contribuye a que los grupos dominantes aparezcan como grupos neutrales y universales, como la norma, y a que los grupos dominados aparezcan como grupos particulares y, por ende, como una desviación de dicha norma.

En este mismo sentido es interesante evidenciar como los textos proyectan reiteradamente a los blanco-mestizos como personas totalmente morales, que viven y conviven a partir de valores positivos: la solidaridad, la responsabilidad, la amistad, etc.; contribuyendo a reforzar la imagen de aquellos como individuos por demás civilizados. Fijémonos en las siguientes fotografías con su respectivo textos (Nos. 5 y 6).

Por otro lado, encontramos que los textos representan a los blanco-mestizos como individuos que llevan una vida acomodada desde el punto de vista económico: la mayor parte de las fotografías y dibujos les asignan roles ocupacionales que podrían ser considerados roles típicos de la clase media ecuatoriana y los representan en entornos que difunden una idea de bienestar económico (Nos. 7 y 8).

Es interesante observar que los textos desconocen el hecho de que un gran porcentaje de la población blanco-mestiza vive en condiciones de extrema marginalidad y que este fenómeno constituye un obstáculo serio para el desarrollo y democratización del



5

La fraternidad involucra a niños y adultos.



6

El valor de la amistad permite a los seres humanos conocernos y respetarnos.



7

país: existen contadas fotografías que visibilizan a los blanco-mestizos en situaciones de marginalidad pero en el contexto discursivo terminan perdiendo fuerza significativa.

Y, por último, los blanco-mestizos son representados como los verdaderos protagonistas del quehacer nacional. Aquellos son reiteradamente imaginados como individuos que contribuyen decididamente al bienestar y desarrollo del país. Así, por ejemplo, se los representa como promotores del desarrollo, como defensores y protectores del medio ambiente, de la paz, de



8

la democracia; como recursos humanos de primera importancia, entre otros. Miremos la siguiente fotografía que se ubica en la unidad cuyo título es el siguiente: Luchemos por la paz y un futuro mejor (No. 9).



9

En esa medida, podemos decir –con Rahier⁹– que los textos proyectan a blanco-mestizos como el prototipo de la ciudadanía moderna ecuatoriana.

Los indígenas

A diferencia de los blanco-mestizos, los indígenas tienen una visibilidad mucho menor. Del total de mensajes que se refieren a los diferentes grupos culturales, apenas el 27 por ciento se centra en aquellos. Un elemento importante es que el 44 por ciento de las imágenes y el 83 por ciento de las narraciones que se refieren a los indígenas se concentran en una sola unidad, la que tiene como tema central la diversidad étnica y cultural del Ecuador. Esta frecuencia y forma de visibilidad contribuye a generar la imagen de que los indígenas son un grupo reducido dentro del país y un grupo que no tiene ninguna relevancia a nivel nacional.

Ahora bien, a diferencia de los blanco-mestizos, los indígenas son identificados reiteradamente como un grupo étnico. La mayor parte de las imágenes y narraciones los identifican directamente como «indígenas» o los

9. Rahier, *op. cit.*

visibilizan en sus territorios realizando actividades consideradas tradicionales y ancestrales. Fijémonos en las siguientes fotografías y textos (No. 10).

Aplica el tema

Los Quichuas de la Amazonia

En la selva tropical, al occidente de la provincia del Napo, entre los ríos Napo y Coca y en la provincia de Pastaza, viven grandes concentraciones de población indígena conocidos como Quichuas amazónicos.



Estas concentraciones poblacionales comparten una misma tradición lingüística y muchas cosas de su cultura.

Son alrededor de 60 mil Quichuas. Sus actividades principales son la agricultura, la caza y la pesca. Aunque en la actualidad algunas familias se dedican a la ganadería y comercian con los pueblos cercanos.



Varias familias se agrupan y forman una familia extendida, llamada *ayllu*.

El territorio está dividido en *llactas* y dentro de éstas cada familia tiene su parcela o chacra que está junto a su vivienda. Pero además tienen otra parcela llamada *purina*, la misma que está lejos de su vivienda, para trabajarla y vivir en ella temporalmente.



La mujer se encarga de las tareas domésticas, del cuidado de la chacra y el trabajo con cerámica.



El hombre cría el ganado, y se encarga de la caza y la pesca.

En la actualidad, los Quichuas amazónicos tienen graves problemas con sus tierras, éstas se encuentran amenazadas por los colonizadores y empresas transnacionales que están interesadas en estos terrenos para cultivar palma, té, y para la explotación petrolera que puede destruir el medio ambiente.

10

Lo anterior, lejos de ser positivo tiene efectos negativos en la medida en que contribuye a que el estilo de vida de los indígenas tienda a aparecer como una desviación de la norma «blanco-mestiza». Si el estilo de vida de los blanco-mestizos es representado como el normal, cualquier otro estilo tiende a aparecer como una desviación de aquel. Además, esta forma de identificación contribuye a encubrir el hecho de que los indígenas, al igual que los blanco-mestizos, también constituyen grupos sociales: estudiantes, trabajadores, ciudadanos, etc.

¿Cuáles son los atributos y características que los textos asignan a los indígenas? La imagen de los indígenas que predomina en los textos es la de colectividades que viven alejados de la modernidad y la civilización: la mayor parte de las imágenes y narraciones los representan viviendo en el campo o la selva y desempeñando actividades y roles que connotan atraso, tradición y salvajismo: cazando, pescando, realizando rituales (Nos. 11 y 12).

Es interesante constatar que, a diferencia de los blanco-mestizos, los indígenas en ningún momento aparecen realizando actividades de la vida cotidiana y roles ocupacionales que connotan modernidad o civilización, ni tampoco son visibilizados en ambientes considerados modernos y civilizados. De allí que podamos afirmar, con Mignolo,¹⁰ que en los textos predomine una fuerte tendencia a descontemporaneizar a los indígenas, a proyectarlos como colectividades estancadas en el tiempo.

Por otro lado, tenemos que los indígenas —en menor medida— son representados como individuos «pobres»: algunas fotografías visibilizan a los indígenas realizando actividades que connotan marginalidad o



11



12

10. Walter Mignolo, «Diferencia colonial y razón postoccidental», en Santiago Castro, editor, *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2000.

en ambientes que difunden una imagen fuerte de pobreza. Miremos las siguientes fotografías (Nos. 13 y 14).



13

El hecho de que la marginalidad indígena esté asociada, por lo general, a lo urbano es relevante puesto que contribuye –como propone Rahier¹¹– a reforzar la clásica idea de que los indígenas de las ciudades están fuera de sus «ambientes naturales» de vida y trabajo: el campo o la selva.

Por último, encontramos que los textos niegan a los indígenas todo tipo de protagonismo dentro de la nación. Ellos son proyectados como colectividades pasivas que viven encerrados en sus territorios preocupados por su sobre



14

11. Rahier, *op. cit.*

vivencia diaria y precaria. Observemos cómo la siguiente narración imagina a los Cofanes:

Este pueblo vive a lo largo de los ríos Aguarico y San Miguel. En el Ecuador existen alrededor de ocho comunidades Cofanes, y son aproximadamente 600 personas.

Su economía está basada en la agricultura itinerante; también se dedican a la caza, a la pesca y a la recolección de frutos y plantas silvestres. Su idioma es el *A'Ingae*.¹²

A diferencia de los blanco-mestizos, los indígenas son representados como colectividades sin ningún tipo de iniciativa y agencia frente a los problemas económicos, políticos y sociales del país. Los textos tienden a priorizar la imagen de los indígenas como «sujetos indios»¹³ antes que como ciudadanos de la nación ecuatoriana. En este mismo sentido, es interesante destacar como los textos invisibilizan todo el trabajo desplegado por los indígenas para mejorar su situación y la del país, en general. Apenas una narración que reproduce una parte de las resoluciones del Primer Congreso de Movimientos Indios, y que se ubica en la unidad que tiene como tema central «la diversidad étnica y cultural del Ecuador» deja entrever –de una manera un tanto lírica– el proyecto de los movimientos indígenas latinoamericanos:

Y puesto de pie, en memoria de nuestros mártires indios.
Juramos:

Restaurar nuestras ciudades de piedra
Retomar nuestro destino político
Reivindicar nuestra personalidad histórica
Proclamando nuestro orgullo
De ser pueblo indio.¹⁴

Los afroecuatorianos

A diferencia de los indígenas, los afroecuatorianos tienen una visibilidad marginal en los textos escolares. Apenas el 7 por ciento del total de los mensajes se refiere a ellos. Existen apartados enteros en los que los afroecua-

12. Editorial Santillana, Estudios Sociales, No. 6, Santillana S.A., 1998, p. 136.

13. Andrés Guerrero, «De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990», en Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Perú, Instituto de Estudios Peruanos Ediciones, 1993.

14. Editorial Santillana, *op. cit.*, p. 137.

torianos simplemente no aparecen. Así, por ejemplo, en los apartados que tienen como temas centrales «la democracia», «la convivencia y los valores», «el Estado», aquellos brillan por su ausencia. Este nivel y forma de visibilidad contribuye a que los afroecuatorianos aparezcan como una colectividad reducida –en lo que su número se refiere– y carente de importancia para la nación.

Pero ¿cómo son representados los afroecuatorianos las pocas veces que son visibilizados? Estos son representados de una manera totalmente estereotipada y negativa. En primer lugar, los textos imaginan a los afroecuatorianos como individuos pobres, individuos cuya esencia es la marginalidad. La mayor parte de las fotografías los proyectan realizando actividades que connotan directamente marginalidad: buscando basura, bañándose en un río, lavando la ropa en un río, por ejemplo; y viviendo o trabajando en lugares periféricos que también difunden una imagen fuerte de pobreza: un depósito de basura, un barrio pobre, entre otros (Nos. 15 y 16).



15



16

A diferencia de los blanco-mestizos, los afroecuatorianos en ningún momento aparecen desempeñando roles y viviendo en lugares que connoten riqueza o cierta estabilidad económica. Tampoco son visibilizados desempeñando roles productivos, lo cual, es importante si tenemos en cuenta que uno de los estereotipos clásicos que se han construido en el Ecuador en torno a los afroecuatorianos es el de «vagos», esto es, individuos reacios al trabajo y a cualquier tipo de responsabilidad.¹⁵

En segundo lugar, los textos proyectan a los afroecuatorianos como colectividades que no contribuyen en nada al desarrollo de la nación. Solo una fotografía visibiliza a un niño afroecuatoriano como un recurso humano potencial del país. Las demás imágenes y narraciones más bien difunden la imagen de aquellos como individuos pasivos que viven reclusos en los lugares periféricos de la nación (No. 17).



17

Al igual que en el caso de los indígenas, los textos en ningún momento visibilizan el trabajo que algunos sectores de los afroecuatorianos han desplegado estos últimos años para revertir la situación de marginalidad y discriminación de la que han sido son objeto. Lejos de aquello, los afroecuatorianos son proyectados como víctimas pasivas de la discriminación. Fijémonos en la siguiente fotografía y en el texto que lo acompaña (No. 18).

A partir de lo anteriormente analizado, podemos decir que los textos de Santillana difunden una imagen racializada y jerárquica de la diversidad cultural ecuatoriana, imagen que tiende a ubicar a los blanco-mestizos en la cús-

15. Carla Guerrón, *El color de la panela*, Quito, Ediciones Afroamérica, 2000.

pide y a los indígenas y afroecuatorianos en la base. Ciertamente, los textos construyen una imagen idílica de los blanco-mestizos: modernos, civilizados, morales, acomodados desde el punto de vista económico, y como el prototipo de la ciudadanía moderna. Los indí-



18

Debemos respetar a todas las personas para mantener la paz sin importarnos su color, raza o credo.

genas, por su parte, aparecen representados como colectividades atrasadas, alejadas de la modernidad y la civilización, esencialmente pobres, y como colectividades que no contribuyen en nada al bienestar y desarrollo del país. Y, por último, los textos representan a los afroecuatorianos como individuos que no hacen nada productivo, individuos cuya esencia es la marginalidad y que no tienen ninguna iniciativa y agencia frente a los problemas de la nación.

Algo interesante a destacar es que los textos en ningún momento explicitan las causas o razones por las que los diferentes grupos culturales poseen dichos atributos, lo cual, contribuye a esencializar y naturalizar dichos atributos. Así, por ejemplo, el alto grado de protagonismo de los blanco-mestizos al interior en la nación y el casi nulo protagonismo de los indígenas y los afroecuatorianos al interior de aquella aparecen como características innatas a cada uno de los grupos y características totalmente naturales.

Hasta aquí hemos analizado la manera en que los textos clasifican a la población ecuatoriana y la forma como representan a cada uno de los grupos culturales. Lo que estaría faltando analizar es si aquellos visibilizan las relaciones que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales y, en caso de hacerlo, indagar la forma cómo lo hacen.

De manera general, las unidades analizadas visibilizan de una manera marginal las relaciones que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales que habitan en el país: apenas tres ilustraciones y dos narraciones escritas se refieren a dichas relaciones. A lo anterior se suma que dichas ilustraciones y narraciones difunden una imagen limitada de las relaciones, imagen que lejos de promover la comprensión de aquellas, la termina bloqueando. Pasemos a discutir este punto.

Todas las ilustraciones, sin excepción alguna, representan las relaciones que se establecen entre los diferentes grupos culturales como relaciones que tienen lugar exclusivamente en la vida cotidiana y como relaciones en las que predomina la armonía. Revisemos una de las ilustraciones que aparece en el apartado que se refiere a los procedimientos que se deben seguir para hacer frente a una erupción volcánica (No. 19).



19

Las dos narraciones intentan visibilizar el conflicto que se desarrolla entre los diferentes grupos pero fracasan debido a que ocultan la filiación étnica de uno de los polos de la relación: la primera narración deja entrever que los afroecuatorianos son discriminados por el color de su piel, pero en ningún momento evidencia el grupo cultural o los grupos culturales a los que pertenecen los miembros que los discriminan. La segunda narración plantea que el territorio de los Quichuas del Oriente se encuentra amenazado por los colonizadores y las transnacionales, pero no visibiliza el grupo cultural al que pertenecen dichos actores:

En la actualidad, los Quichuas amazónicos tienen graves problemas con sus tierras, éstas se encuentran amenazadas por los colonizadores y empresas transnacionales que están interesadas en estos terrenos para cultivar palma, té, y para la explotación petrolera que puede destruir el medio ambiente.¹⁶

Dichas narraciones no solo encubren la etnicidad de uno de los polos de las narraciones sino también el trabajo que tanto los afroecuatorianos como los indígenas han venido desplegando para revertir dicha situación. En esa medida, son representaciones que terminan convirtiendo a los indígenas y afroecuatorianos en víctimas pasivas.

16. Santillana, Ciencias Sociales, No. 6, p. 72.

En conclusión, las unidades analizadas representan a la población ecuatoriana como una población compuesta por diferentes grupos culturales que no mantienen ninguna relación entre sí o que mantienen –las pocas veces que entran en contacto– relaciones de total armonía. Esta forma de representar la diversidad es altamente nociva en la medida en que invisibiliza una serie de aspectos de suprema importancia. En primer lugar, oculta el hecho de que los diferentes grupos culturales mantienen continuamente relaciones entre sí en diferentes ámbitos de la vida. En segundo lugar, desconoce el hecho de que dichas relaciones son, por lo general, relaciones altamente conflictivas que tienen consecuencias negativas en los tres grupos culturales. Y en tercer lugar, niega el trabajo desplegado por los indígenas, los afroecuatorianos y algunos sectores de los blanco-mestizos para revertir dicha situación.

3. LAS REPRESENTACIONES DE LA DIVERSIDAD CULTURAL EN LOS TEXTOS DE LA EDITORIAL LIBRESA

A diferencia de los textos de la Editorial Santillana que representan la diversidad cultural fundamentalmente por medio de fotografías e ilustraciones, los textos de la Editorial Libresa lo hacen por medio de ilustraciones y narraciones escritas: solo existen tres fotografías que se refieren exclusivamente a los blanco-mestizos. Por otro lado, la mayor parte de la información que se difunde sobre los diferentes grupos culturales se concentra en aquellos apartados que tienen como tema central la diversidad étnica y cultural del Ecuador. Pasemos a revisar la forma en que los textos de esta editorial proyectan a cada uno de los grupos culturales.

Los blanco-mestizos

Los blanco-mestizos tienen una visibilidad marginal en las unidades analizadas. Del total de ilustraciones y narraciones que se refieren a los diferentes grupos culturales, apenas el 20 por ciento se centra en aquellos. Esto se debe a que los blanco-mestizos no aparecen representados en los diferentes apartados que se refieren a la diversidad étnica y cultural de las diferentes regiones del Ecuador, apartados en los que –como dijimos anteriormente– se condensa la mayor parte de la información sobre los indígenas y afroecuatorianos. El hecho de que los blanco-mestizos no aparezcan representados en estos apartados es relevante puesto que contribuye, al igual que en el caso de los textos de Santillana, a normalizar su cultura, a construirla como la norma de la sociedad ecuatoriana.

Pero ¿qué es lo que dicen las pocas fotografías, ilustraciones y narraciones que hablan sobre dicho grupo cultural? A diferencia de los indígenas y los afroecuatorianos, los blanco-mestizos son proyectados como individuos que están inmersos en la vida moderna y civilizada: la mayor parte de los roles ocupacionales y ambientes de trabajo que los textos asignan a este grupo son roles y ambientes que connotan modernidad y civilización (No. 20).



20

Por otro lado, encontramos que los blanco-mestizos constituyen el único grupo cultural que es representado como un actor central del desarrollo económico del país: aquellos aparecen realizando actividades que los textos definen como actividades «claves» para su desarrollo: pesca, explotación petrolera, explotación minera, entre otros. Fijémonos en la siguiente fotografía y texto que lo acompaña (No. 21).

Los indígenas

Los indígenas tienen una visibilidad dominante en los textos: del total de ilustraciones y narraciones que se refieren a los diferentes grupos culturales, el 73 por ciento se refiere a aquellos. Sin embargo, este nivel de visibilidad contrasta fuertemente con la forma en la que son representados. Al igual que los textos de Santillana, los de Libresa tienden a identificar a los indígenas como grupos étnicos. Esto es fundamental en la medida en que —como ya discutimos arriba— contribuye a generar la imagen de que su estilo de vida constituye una desviación de la norma blanco-mestiza.

Las unidades analizadas clasifican a la población indígena en tres grandes grupos: los de la Costa, la Sierra y el Oriente. Cada uno de estos grupos es imaginado de maneras distintas.



El petróleo es el mineral no metálico más importante del país. Es también estratégico y patrimonio nacional, constituyéndose en elemento fundamental para el desarrollo económico del país.

La economía del país está basada casi en un 50 por ciento en la producción petrolera.

Hasta el año 1999 subirá la producción diaria a 490 000 barriles, por lo que organismos como Petroecuador, Dirección Nacional de Hidrocarburos y Banco Central coinciden en que, de mantenerse esta sobreexplotación, para el año 2010 Ecuador dejará de ser país exportador de este mineral.

21

Los indígenas de la Costa

Los indígenas de la Costa son representados como colectividades alejadas de la vida moderna y civilizada. Todas las ilustraciones los proyectan semidesnudos, utilizando ropa por demás exótica y desempeñando actividades y roles ocupacionales que connotan tradición e, inclusive, salvajismo. Además, aquellos son visibilizados en lugares que han sido catalogados como naturales: la selva y las orillas del mar, lo cual contribuye a reforzar la imagen de seres no civilizados. A manera de ejemplo, revisemos lo que la siguiente narración e ilustración dicen sobre los Chachis (No. 22):

LOS CAYAPAS O CHACHIS habitan en las selvas ubicadas al oeste de la provincia e Esmeraldas, a orillas del río Cayapas. Lo constituyen alrededor 4 000 personas que conservan sus costumbres ancestrales como: pintarse la cara, brazos, y piernas.

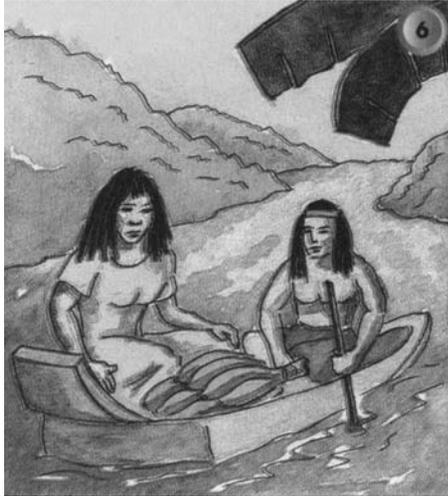
Su vestimenta es sencilla, falda envuelta, sujeta con una faja para las mujeres y los hombres usan camisa ancha hasta las rodillas. Se dedican principalmente a la caza, pesca y cultivo de plátano y yuca.¹⁷

17. Rómulo Vaca, Ítalo Hurtado y Gustavo Fiallos, *Auxiliar didáctico de Ciencias Sociales: sexto año de educación básica*, Libresa, 2000, p. 47.

A lo anterior se suma que los textos utilizan el término «aborígenes» para referirse a ellos, término que –como muy bien sabemos– connota ausencia de contemporaneidad. En ningún momento los textos utilizan los términos con los cuales los indígenas se han identificado en estas últimas décadas: «nacionalidades» y «pueblos».

No está por demás decir que los textos niegan a los indígenas de la Costa todo tipo de protagonismo

en la nación: su vida es imaginada como una vida volcada a la mera supervivencia a partir de prácticas precarias como la caza, la pesca, la recolección de frutos; y a la reproducción de las famosas costumbres ancestrales (No. 23).



22



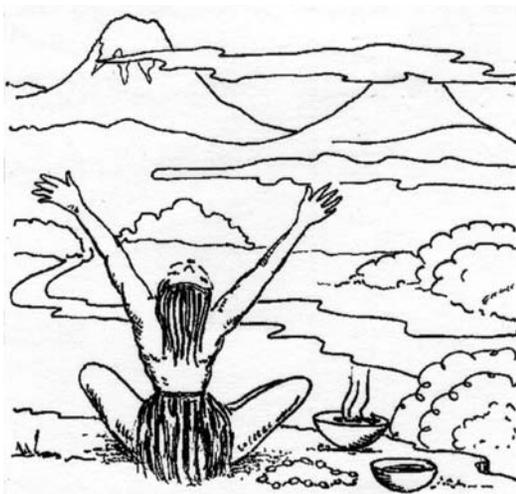
23

Los indígenas del Oriente

Al igual que los indígenas de la Costa, los indígenas del Oriente son representados como colectividades que están alejadas de la vida moderna y civilizada. Todas las ilustraciones y narraciones que se refieren a dicho grupo los proyectan semidesnudos, utilizando vestimenta exótica, desempeñando actividades que connotan tradición o atraso, y viviendo en lugares que conno-

tan también atraso o salvajismo (No. 24).

Algo que es interesante anotar es que los textos de la Editorial Libresa asignan a los indígenas del Oriente no solo prácticas que han sido catalogadas como «tradicionales», sino también prácticas que han sido consideradas síntoma del peor salvajismo. Fijémonos en la siguiente ilustración y narración que la acompaña (No. 25).



24



■ Un pequeñísimo grupo de nativos realizan las tzan-tzas, es decir la reducción de cabezas, mediante infusiones de hierbas.

25

Al igual que los indígenas de la Costa, los textos niegan a los indígenas del Oriente todo tipo de protagonismo en el país. Más aún, aquellos son proyectados como víctimas pasivas: dos preguntas dan a entender que el gobierno no los atiende y que han perdido parte de sus territorios.¹⁸ Solo una pregunta deja entrever de manera indirecta que aquellos, alguna vez en la vida, demandaron a una empresa petrolera: «¿Por qué razón los indígenas orientales demandaron a la empresa petrolera Texaco?». ¹⁹

18. *Ibid.*, p. 82.

19. *Ibid.*, p. 82.

Los indígenas de la Sierra

Los textos representan a los indígenas de la Sierra como un conjunto de colectividades que, en comparación con los indígenas de la Costa y el Oriente, está más cerca de la vida moderna. En efecto, tanto las ilustraciones y las narraciones que hablan sobre este grupo además de identificarlos con actividades catalogadas como tradicionales (realizando rituales, cultivando) los relacionan con actividades que connotan contemporaneidad: actividades textiles de carácter industrial y ejerciendo cargos públicos. Así, por ejemplo, en la página de aplicación, luego del apartado que tiene como tema central la diversidad étnica y cultural de la Sierra, se encuentra la siguiente pregunta: «¿Qué grupos indígenas se dedican especialmente a la industria textil?». ²⁰

Por otro lado, los textos proyectan a los indígenas de la Sierra como colectividades que sí tienen un cierto protagonismo en la nación. Así, por ejemplo, en la página de aplicación de los conocimientos que se encuentra al final de una unidad se plantea la siguiente pregunta: «¿Cuáles son las principales actividades a que se dedican estos grupos étnicos para el desarrollo del país?», ²¹ y el siguiente ejercicio dice lo siguiente: «Escribe los nombres de personalidades indígenas que en la actualidad se encuentran interviniendo en funciones administrativas a nivel nacional, regional, provincial o local». ²²

Además, los indígenas de la Sierra son representados como colectividades que se han preocupado por la conservación de su cultura. Una narración escrita dice lo siguiente: «La población indígena se identifica con el idioma Quichua, estos compatriotas han logrado mantener sus costumbres, cultura e identidad». ²³ Es decir, de los tres grupos de indígenas, los de la Sierra son representados como los únicos que tienen algún tipo de iniciativa y agencia frente a sus propios problemas y los del país en general.

Los afroecuatorianos

Similar a lo que sucede con los textos de Santillana, los afroecuatorianos tienen una visibilidad marginal en los textos de la Editorial Libresa. Del total de ilustraciones y narraciones que se refieren a los diferentes grupos culturales apenas el 5 por ciento se centra en aquellos. A lo anterior se suma que los afroecuatorianos son representados de una manera estereotipada y negativa.

20. *Ibíd.*, p. 68.

21. *Ibíd.*, p. 68.

22. *Ibíd.*, p. 68.

23. *Ibíd.*, p. 67.

En primer lugar, los afroecuatorianos son identificados fundamentalmente como una «raza»: los dos únicos mensajes que se refieren a ellos los etiquetan de «negros». Esto tiene efectos negativos en la medida en que contribuye a generar la imagen de que los afroecuatorianos constituyen en sí mismos (ya no su estilo de vida como ocurre en el caso de los indígenas) una desviación.

En segundo lugar, los afroecuatorianos son representados como una colectividad exenta de contemporaneidad: las dos únicas ilustraciones que hablan sobre ellos los proyectan realizando actividades que han sido catalogadas como folclóricas y viviendo en lugares naturales que connotan –fuertemente– ausencia de civilización (No. 26).



26

Al igual que en el caso de los indígenas de la Costa y el Oriente, los textos niegan a los afroecuatorianos todo tipo de protagonismo en el país. Aquellos son imaginados, fundamentalmente, como colectividades que viven recluidos en las orillas del mar dedicados al baile y a la simple sobre vivencia diaria (No. 27).



27

De lo anteriormente dicho, tenemos que los textos de Libresa promueven una imagen particular de la diversidad cultural ecuatoriana, una imagen en la que los blanco-mestizos aparecen como la norma de la sociedad ecuatoriana y los indígenas y afroecuatorianos, en mayor o menor grado, como una desviación de dicha norma y como individuos que –con excepción de los indígenas de la Sierra– no tienen ninguna iniciativa y agencia frente a los problemas de la nación. Al igual que los textos de Santillana, los textos de Libresa no solo asignan atributos y características diferenciados a los tres grupos culturales sino que los convierten en la esencia de aquellos y en cuestiones que pertenecen al orden natural de las cosas.

Ahora bien, ¿qué ocurre con las relaciones que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales?, ¿los textos de Libresa contribuyen a evidenciar dichas relaciones? o, por el contrario ¿tienden a encubrirlas? De manera general, los textos no visibilizan las relaciones que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales. El Ecuador aparece representado como un país en el que conviven varios grupos culturales pero que no mantienen ninguna relación entre sí. Las dos únicas referencias en torno a dichas relaciones son referencias breves que terminan ocultando la etnicidad de uno de los polos de la relación. Así, por ejemplo, una narración plantea que las empresas petroleras y agroindustriales han contribuido a deteriorar el hábitat de los indígenas del Oriente, pero en ningún momento señala el grupo cultural al que pertenecen:

Los indígenas que habitan la Amazonía viven de la recolección, caza, pesca y una incipiente agricultura itinerante. La explotación petrolera y las empresas agroindustriales que contaminan el aire, los ríos, los suelos, disminuyen sus posibilidades de vida.²⁴

24. Rómulo Vaca, Ítalo Hurtado y Gustavo Fiallos, *Auxiliar didáctico de Ciencias Sociales: séptimo año de educación básica*, Libresa, 2000, p. 19.

Una pregunta deja entrever de manera indirecta, que los indígenas del Oriente han perdido parte de sus territorios, pero en ningún momento destaca el grupo cultural responsable de dicha pérdida: «¿Debido a qué actividad los indígenas amazónicos han perdido parte de sus territorios?».²⁵ Similar a lo que sucede con los textos de Santillana, la invisibilización de las relaciones de poder que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales en los textos de Libresa contribuye a naturalizar la situación de aquellos: su situación aparece como algo natural y no como el producto histórico de relaciones altamente conflictivas.

4. LA REPRESENTACIÓN DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

A lo largo de este capítulo hemos podido constatar que los textos de Ciencias Sociales de la Editorial Santillana y Libresa representan la diversidad cultural ecuatoriana de una manera racializada y jerárquica. Mientras los blanco-mestizos son proyectados como el prototipo de la modernidad, la civilización y la ciudadanía; los indígenas y los afroecuatorianos son imaginados como el modelo del atraso y el salvajismo en algunos casos, de la marginalidad en otros y –en general– de lo que no significa la ciudadanía. Solamente los indígenas de la Sierra son representados por los textos de Libresa como colectividades que tienen cierta iniciativa frente a los problemas del país.

En la construcción de dicha imagen ocupa un lugar central una estrategia representacional en especial: la estereotipación, aquella estrategia que –como sostiene Hall²⁶– tiende a reducir, esencializar y naturalizar la diferencia cultural. Pensemos, por ejemplo, en la mirada que los textos de la editorial Santillana utilizan para representar a los afroecuatorianos. Ciertamente, no se puede desconocer que en el Ecuador existen grupos afroecuatorianos que viven en la extrema pobreza, pero tampoco se puede desconocer que la pobreza no es una condición innata ni natural de dichos grupos sino el resultado de intensos procesos de exclusión y marginación. Tampoco se puede ignorar que en nuestro país también existen grupos de afroecuatorianos que llevan una vida digna, grupos de afroecuatorianos que han tenido y tienen un protagonismo central en el quehacer nacional, afroecuatorianos que se encuentran trabajando en todos los ámbitos de la sociedad. Sin embargo, los tex-

25. Rómulo Vaca, Ítalo Hurtado y Gustavo Fiallos, *Auxiliar didáctico de Ciencias Sociales: sexto año de educación básica*, Libresa, 2000, p. 82.

26. Hall, *op. cit.*

tos escolares de Santillana siguen convirtiendo a la «pobreza» y la «marginalidad» en la esencia fundamental de todos los afroecuatorianos.

Ahora bien, ¿por qué los textos tienden a asignar a los blanco-mestizos atributos únicamente positivos y a los indígenas y afroecuatorianos cualidades solamente negativas? Aquí nos encontramos con otra de las estrategias típicas del juego representacional de la diferencia cultural: las oposiciones binarias.²⁷ En efecto, los textos representan la diversidad cultural ecuatoriana a partir de la puesta en juego de una mirada dual, una mirada que tiende a asignar a los diferentes grupos cualidades opuestas entre sí: modernos vs. atrasados, civilizados vs. salvajes, ricos vs. pobres, urbanos vs. rurales, etc.; una mirada que –no está por demás recordar– tiene sus raíces en la época colonial y en la configuración de un patrón específico de poder: la colonialidad del poder.²⁸

En el presente capítulo hemos podido también constatar que los textos de las dos editoriales no visibilizan (o lo hacen de manera marginal y sesgada) las relaciones de poder que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales. Esto es fundamental puesto que contribuye a fortalecer la imagen estereotipada que los textos construyen sobre los diferentes grupos culturales: los atributos y características que los textos asignan a cada uno de los grupos culturales aparecen como algo que les pertenece por naturaleza y no como el resultado de intensos procesos de dominación. Así, por ejemplo, la marginalidad de los afroecuatorianos en los textos de Santillana no aparece como el efecto de largos e intensos procesos de dominación y exclusión sino como una condición natural e innata de aquellos. Los afroecuatorianos aparecen, de esta manera, como marginales por naturaleza.

Finalmente, tenemos que los textos no solo difunden una imagen jerárquica y racializada de la diversidad sino que, al hacerlo, encubren algunas cuestiones fundamentales de la realidad ecuatoriana como son el carácter culturalmente diverso de la población, esto es, el hecho de que en el país existen diferentes colectividades que tienen culturas propias y diferentes entre sí; las relaciones conflictivas que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales y los efectos negativos que las primeras tienen sobre los segundos; el trabajo desplegado por los diferentes grupos culturales para revertir dicha situación; la iniciativa y agencia de cada uno de los grupos culturales frente a los problemas de la nación.

27. *Ibíd.*

28. Quijano, *op. cit.*

CAPÍTULO III

Textos escolares y régimen de representación dominante de la diversidad cultural

Todo texto escolar que busque proveer a los estudiantes un *marco interpretativo* crítico para pensar la diversidad cultural existente en un espacio determinado tiene que, entre otras cosas, difundir una imagen positiva y crítica de la diversidad cultural existente en dicho espacio. De no hacerlo, puede convertirse en un dispositivo que –de una manera solapada– contribuya a legitimar el orden dominante.¹

El presente capítulo contribuye a evaluar si los nuevos textos escolares de Ciencias Sociales de la Educación Formal Básica están ayudando a difundir una imagen positiva y crítica de diversidad cultural. Para lo cual, realizaremos un breve ejercicio de contrastación entre las representaciones de la diversidad cultural construidas por los discursos dominantes (analizadas en el primer capítulo) y las representaciones de la diversidad cultural construidas por los textos escolares (analizadas en el capítulo anterior).

Comencemos con una pregunta básica: ¿están los nuevos textos escolares contribuyendo a generar una nueva imagen de la diversidad cultural ecuatoriana? De manera general podemos afirmar que no. Lejos de aquello, pensamos que los nuevos textos siguen reproduciendo una imagen negativa y acrítica. Revisemos algunas de las estrategias –las principales según nosotros– que tanto los discursos dominantes como los nuevos textos escolares utilizan para representar a los principales grupos culturales que habitan en Ecuador, así como las relaciones que desarrollan entre ellos.

1. LA IDEALIZACIÓN Y NORMALIZACIÓN DE LOS BLANCO-MESTIZOS

En el primer capítulo vimos que una de las estrategias centrales que los discursos dominantes sobre la diversidad cultural han utilizado para represen-

1. Christine Sleeter y Carl Grant, «Race, class, gender, and disability in current textbooks», en Michael Apple y Linda Christian-Smith, *The politics of the textbook*, Nueva York, Routledge, 1991.

tar a los blanco-mestizos constituye la «idealización». Éstos han sido reiteradamente representados como el grupo en el que se condensan todas las virtudes de la vida contemporánea: la civilización, modernidad, inteligencia, moralidad, limpieza, protagonismo en la nación.

Esta estrategia de representación ha tenido efectos políticos altamente nocivos en la medida en que ha contribuido a legitimar la posición hegemónica que los blanco-mestizos han ocupado en el espacio social ecuatoriano en general, así como en los diferentes campos que lo conforman. No olvidemos, por ejemplo, que una de las imágenes que ha legitimado la posición dominante de los blanco-mestizos en el campo político en la década de 1990 y, de manera especial, en aquellos momentos en los que el movimiento indígena ha interpelado fuertemente la estructura de dicho campo, ha sido la imagen de los blanco-mestizos como los verdaderos defensores del interés nacional.²

Ahora bien, ¿cuál es el aporte de los textos en este sentido?, ¿se puede sostener que los textos están contribuyendo a cuestionar esta imagen estereotipada de los blanco-mestizos? De manera general, los textos continúan idealizando a los blanco-mestizos. Como pudimos ver en el capítulo anterior, los textos siguen asignando a los blanco-mestizos todos aquellos atributos y cualidades que en el imaginario colectivo han sido catalogados como positivos: civilizados, modernos, morales, protagonistas del quehacer nacional. En este sentido, es interesante notar como los textos tienden a invisibilizar todos aquellos aspectos negativos de ciertos sectores de los blanco-mestizos que han constituido un serio obstáculo para el desarrollo y democratización del país. Así, por ejemplo, ocultan la situación de marginalidad en la que viven un buen porcentaje de los blanco-mestizos, así como el hecho de que la mayor parte de las prácticas de corrupción tanto en la esfera pública como privada ha tenido y sigue teniendo como actores centrales a las élites blanco-mestizas.³

Por otro lado, tenemos que los textos –al igual que los discursos dominantes– siguen normalizando a los blanco-mestizos desde el punto de vista cultural. Ciertamente, su cultura continúa siendo proyectada como la norma de la sociedad ecuatoriana. Esta estrategia de representación ha tenido, al igual que la anterior estrategia (la idealización), efectos políticos negativos. Recordemos que ha sido a partir de esta estrategia que se ha negado y desconocido el hecho de que los indígenas y los afroecuatorianos poseen un ámbi-

2. Lourdes Endara, 1998, *op. cit.*

3. Ciertamente es que en los textos encontramos algunas imágenes que visibilizan ciertos aspectos negativos de los blanco-mestizos como la marginalidad. Pero también es cierto que dichas imágenes son tan esporádicas que en el contexto discursivo terminan perdiendo fuerza significativa.

to de cultura propia y que se han estigmatizado sus saberes, prácticas e instituciones culturales como atrasadas y salvajes. No es casual que una de las estrategias claves que tanto los indígenas como los afroecuatorianos han utilizado en su lucha por abrirse espacio en el Ecuador ha sido la de visibilizarse como colectividades que tienen un ámbito de cultura propia y diferente a la de los blanco-mestizos, y la de proyectar al Ecuador y a su población como un país y una población pluricultural.

En la normalización de la cultura de los blanco-mestizos ha ocupado un lugar central una táctica representacional en especial, a saber, la invisibilización de los blanco-mestizos como grupo cultural o grupo étnico. En efecto, tanto los discursos dominantes como los textos escolares han tendido a identificar a los blanco-mestizos de todas las maneras y formas posibles (ciudadanos, trabajadores, estudiantes, etc.) pero nunca –o raras veces– como un grupo cultural o étnico. Siguiendo a Radcliffe y Westwood⁴ podríamos decir que en el imaginario dominante sobre la población ecuatoriana lo «blanco-mestizo» sigue estando ausente y, por lo tanto, sigue siendo lo incuestionable.

La invisibilización de la etnicidad del grupo dominante tiene efectos nocivos puesto que, como diría McLaren,⁵ contribuye a convertir su estilo de vida en un estilo de vida neutral y universal, y a ocultar lo que verdaderamente es: un estilo de vida particular. De allí que cualquier intento por desmontar esta imagen dominante sobre los blanco-mestizos debería pasar, necesariamente, por la visibilización del carácter particular de su cultura. En esta línea, el trabajo del movimiento indígena ha sido relevante.

2. LA DESCONTEMPORANEIZACIÓN Y LA DESCIUDADANIZACIÓN DE LOS INDÍGENAS

Similar a lo que sucede con los blanco-mestizos, los nuevos textos escolares no están contribuyendo a generar una nueva imagen de los indígenas. Al igual que los discursos dominantes de la diversidad cultural, aquellos siguen descontemporaneizando a los indígenas, esto es, los siguen construyendo como colectividades estancadas en el tiempo, colectividades que están más cerca de la naturaleza y la tradición que de la civilización y la modernidad.

La descontemporaneización de los indígenas ha sido una estrategia de representación nociva en la medida en que ha legitimado la posición subalter-

4. Sarah Radcliffe y Sallie Westwood, *Rehaciendo la nación: lugar, política e identidad en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 1999.

5. McLaren, *op. cit.*

na que dicha colectividad ha ocupado en el espacio social ecuatoriano, así como los procesos de dominación (explotación, discriminación, segregación) de la que ha sido objeto tanto en la esfera pública como en la vida cotidiana. No olvidemos, por ejemplo, que la imagen de los indígenas como colectividades atrasadas y salvajes ha sido la que ha legitimado los intensos procesos de integración desplegados por el Estado ecuatoriano sobre dicha población desde los inicios de la época republicana.⁶ No olvidemos tampoco que ha sido a partir de la negación de contemporaneidad que se han devaluado los conocimientos y las producciones culturales de los indígenas ecuatorianos y de América Latina en general.⁷

A diferencia de los discursos dominantes que por lo general han restado contemporaneidad a los indígenas de una manera directa etiquetándolos de «atrasados», «salvajes», «primitivos», etc.; los textos escolares lo hacen de una manera indirecta y sutil, mediante la puesta en juego de un tipo de mirada especial: la mirada etnicista. Ciertamente, como pudimos ver en el capítulo anterior ni los textos de Santillana ni los de Libresa –salvo una excepción⁸– utilizan términos como atrasados, salvajes o primitivos para referirse a los indígenas. Aquellos, mas bien, tienden a visibilizarlos como colectividades cuya vida se limita a la realización de prácticas que han sido consideradas «tradicionales» o «ancestrales» (pesca, caza, rituales de diferente tipo, etc.) en espacios que han sido catalogados como «naturales» o «no civilizados» (el campo y la selva); esto es, tienden a visibilizarlos como «grupos étnicos» en el sentido común y cotidiano de la palabra. Es en este sentido que sostenemos que los textos tienden a descontemporaneizar a los indígenas por medio de su etnización.

Desde esta perspectiva es entendible por qué los indígenas en su lucha por visibilizarse como colectividades inmersas en la vida contemporánea hayan evitado identificarse como «grupos étnicos» y, más bien, hayan optado por auto-representarse como «nacionalidades». Ha sido a partir de su identificación como «nacionalidades» que los indígenas se han ubicado en una posición estratégica para la disputa política en el Estado moderno ecuatoriano.⁹

Por otro lado, tenemos que los textos, al igual que los discursos dominantes, siguen negando a los indígenas todo tipo de protagonismo en la nación. Como pudimos ver en el capítulo anterior, aquellos siguen siendo imaginados como colectividades que no se preocupan y no hacen nada por el bie-

6. Diego Iturralde, *op. cit.*

7. Walter Mignolo, *op. cit.*

8. Los textos de la Editorial Libresa utilizan el término «aborígenes» para identificar a los indígenas de la Costa ecuatoriana.

9. Barrera, coordinador, *op. cit.*

nestar y desarrollo del país, como colectividades que no tienen ninguna iniciativa ni agencia frente a los problemas económicos, sociales y políticos del país. En la construcción de esta imagen ocupa, nuevamente, un papel central la mirada etnicista: los indígenas aparecen representados como colectividades volcadas total y exclusivamente a su reproducción material y a la realización de actividades enteramente étnicas (rituales, por ejemplo). En este sentido, podemos sostener que la etnización contribuye no solo a negar contemporaneidad a los indígenas sino también su papel de ciudadanos.

3. LA INVISIBILIZACIÓN Y ESTIGMATIZACIÓN DE LOS AFROECUATORIANOS

Existe un consenso generalizado en que una de las estrategias centrales que los discursos dominantes sobre la identidad nacional han utilizado para representar la población ecuatoriana ha sido la invisibilización de los afroecuatorianos. A diferencia de los indígenas que han ocupado un lugar central –aunque devaluado– en dichos discursos (seres atrasados y salvajes que requieren urgentemente ser modernizados y civilizados¹⁰), los afroecuatorianos han brillado por su ausencia. En la construcción de esta imagen, ha jugado un papel fundamental aquella ideología que ha estado en la base de la imaginación oficial de la ecuatorianidad: nos referimos a la ideología del mestizaje. Esta ideología se ha basado en la creencia de que la ecuatorianidad es el resultado histórico de la fusión física y cultural de lo blanco-europeo y lo indígena.¹¹ Obviamente, en esta matriz ideológica no hay ningún lugar para los afroecuatorianos.

La invisibilización de los afroecuatorianos ha contribuido a legitimar la situación de subalternidad (económica, política, social y cultural) en la que la mayor parte de dicho grupo cultural ha vivido, así como también a desconocer sus derechos colectivos.¹² Desde esta perspectiva, es totalmente entendible por qué una de las estrategias fundamentales que los afroecuatorianos han utilizado para abrirse un espacio en la sociedad ecuatoriana ha sido la de visibilizarse como «pueblo» y, en tal sentido, como una colectividad que posee y requiere el reconocimiento de ciertos derechos colectivos. Como muy acertadamente señala uno de los intelectuales de los afroecuatorianos:

10. Rahier, *op. cit.*

11. *Ibíd.*

12. Maloney, *op. cit.*

Sociedad y Estado ecuatorianos nos han mirado con los ojos de la anticultura. O de la incultura. Querían (o quieren) matarnos con la indiferencia. Ya no es posible, ni será posible. El historiador afroesmeraldeño Juan García Salazar dijo y con justicia: «si no nos definimos como Pueblo Negro seremos orillados hasta la desaparición». Definirnos como Pueblo Negro es asumir una defensa política y ya lo hemos hecho. Es volvernos políticamente visibles.¹³

Frente a esta situación cabe preguntarse cuál es el papel que están cumpliendo los textos escolares. De manera general, podemos decir que los nuevos textos escolares no están contribuyendo a quebrar la invisibilidad de la que los afroecuatorianos han sido objeto. Como pudimos ver en el capítulo anterior, los afroecuatorianos constituyen el grupo cultural que menos atención reciben. Tal es la condición marginal de su visibilidad que, en una lectura rápida, fácilmente podrían pasar desapercibidos. Además, las pocas veces que los textos los visibilizan los proyectan de una manera negativa contribuyendo a reproducir dos de los estereotipos clásicos que se han construido en el Ecuador en torno a dicho grupo: nos referimos al estereotipo de «pobres» y «marginales», en el caso de los textos de Santillana, y al estereotipo de «atrasados», en el caso de los textos de Libresa.

4. LA DESPOLITIZACIÓN DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

Una de las estrategias que los discursos dominantes han utilizado y utilizan para representar la diversidad cultural constituye la invisibilización de las relaciones de poder que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales que habitan en el Ecuador. Tal invisibilización ha tenido efectos nocivos en la medida en que ha contribuido a naturalizar las posiciones asimétricas que los diferentes grupos culturales ocupan en el espacio social ecuatoriano. Así, la posición dominante de los blanco-mestizos y la posición subalterna de los indígenas y los afroecuatorianos han tendido a aparecer como cuestiones que pertenecen al ámbito natural de las cosas o, como diría Bourdieu, como cuestiones por demás evidentes.

No es casual que una de las estrategias claves que tanto el movimiento indígena como los pueblos afroecuatorianos han utilizado para legitimar su lucha por abrirse espacio en la sociedad ecuatoriana haya sido la visibilización, y el consecuente cuestionamiento de la dominación de la que han sido y

13. Montaña, *op. cit.*, p. 58.

son objeto por parte de los blanco-mestizos. Esto es, la visibilización del hecho de que su situación de subalternidad no es una situación natural sino el resultado de un largo e intenso proceso de dominación. No es casual tampoco que ciertos grupos de intelectuales cercanos a la lucha del movimiento indígena y afroecuatoriano insistan en la necesidad de rebasar aquella clásica mirada que se limita a reconocer la diversidad cultural existente en el país y nos inviten mas bien a centrar la atención en las complejas relaciones de poder que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales.

¿Cuál es el aporte de los textos escolares en este sentido?, ¿se podría sostener que los textos están contribuyendo a develar las relaciones de poder que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales que habitan en el Ecuador? De manera general, podemos decir que los nuevos textos escolares no están contribuyendo a generar una imagen crítica de la diversidad cultural. Estos continúan encubriendo las relaciones de poder que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales tanto en la esfera pública como en la esfera de la vida cotidiana: dichos grupos siguen apareciendo como colectividades que viven de una manera aislada y que, por ende, no mantienen ningún tipo de relación entre sí, menos aun relaciones de poder (discriminación, segregación y explotación).

Es cierto que existen algunos intentos por develar dichas relaciones, pero también es cierto que aquellos son tan esporádicos o tergiversados que pasan desapercibidos o bien victimizan a los indígenas y afroecuatorianos: aparecen como colectividades que sufren pasivamente los daños provocados por ciertos actores que no tienen ninguna filiación étnica: el gobierno, las empresas petroleras, las empresas madereras, por ejemplo.

Es decir, al igual que los discursos dominantes y a diferencia de los discursos construidos por los indígenas y los afroecuatorianos, los textos continúan ocultando el tema del poder el momento de proyectar la diversidad cultural ecuatoriana o, en otras palabras, siguen despolitizando la diversidad cultural ecuatoriana. De allí que sostengamos que en los textos predomine una mirada multiculturalista de corte liberal¹⁴ sobre la diversidad cultural, mirada que se conforma con el simple «reconocimiento» de los grupos culturales que habitan en el país pero que en ningún momento visibilizan –y menos aun cuestionan– las relaciones de poder que se desarrollan entre dichos grupos.

A partir de todo lo analizado, podemos decir que los nuevos textos escolares no están contribuyendo a generar una nueva visión de la diversidad cultural ecuatoriana. Aquellos, al igual que los discursos dominantes, siguen difundiendo una imagen racializada y jerárquica de dicha diversidad. Racializada en la medida en que continúan construyendo a los diferentes grupos cul-

14. McLaren, *op. cit.*

turales en colectividades que, por naturaleza, poseen ciertos atributos y cualidades. Y jerárquica, debido a que siguen ubicando a los blanco-mestizos en la cúspide y a los indígenas y a los afroecuatorianos en la base. En otras palabras, los nuevos textos escolares continúan reproduciendo el régimen de representación dominante de la diversidad cultural ecuatoriana.

Conclusiones

Desde la década de 1990 la interculturalidad ha sido oficialmente introducida en algunas de las reformas gubernamentales ecuatorianas. Los factores que explican dicho fenómeno son de diferente tipo, sin embargo –con Walsh– podemos afirmar que la inclusión de la interculturalidad ha sido «el resultado, en gran parte, de movilizaciones y de la participación política indígena».¹ Una de las reformas en las que la interculturalidad ha sido oficialmente introducida constituye la reforma de la educación formal más reciente: la Reforma Curricular para la Educación Básica de 1996. En ella se planteó la necesidad de incorporar la interculturalidad como un eje transversal del currículum educativo de la educación básica, para lo cual, se definieron un conjunto de contenidos que debían ser distribuidos en los programas de las diferentes áreas de conocimiento y de grados.

¿Qué podemos decir en torno a la incorporación de la interculturalidad en los nuevos textos escolares de la educación formal básica?, ¿se podría afirmar que la interculturalidad ha sido incluida en dichos textos o que aquellos han sido estructurados a partir de una lógica intercultural? En la presente investigación hemos centrado la atención en los textos escolares de un área de conocimiento en especial, los textos escolares de Ciencias Sociales, y en uno de sus aspectos: las representaciones de la diversidad cultural ecuatoriana. A partir de los resultados del análisis de las representaciones de la diversidad cultural en los textos escolares de Ciencias Sociales podemos sostener que la interculturalidad no ha sido incorporada en los textos escolares. Explicamos con detenimiento esta idea.

La *interculturalización* de los textos escolares debería pasar, entre otras cosas, por la incorporación en sus contenidos de los diferentes grupos culturales que habitan en el Ecuador de una manera no estereotipada, por la inclusión de los ámbitos de cultura propia de cada uno de esos grupos, de su protagonismo en la nación, de los múltiples y diferentes tipos de relaciones que se desarrollan entre ellos y, en especial, de las relaciones de poder. Solo de esta manera aquellos estarían en condiciones de proveer a los estudiantes

1. Walsh, *op. cit.*, p. 121.

y a los mismos profesores de un marco interpretativo crítico para pensar la diversidad cultural. Es imposible que los textos consigan lo anterior si, por ejemplo, invisibilizan a los afroecuatorianos o si difunden una imagen estereotipada y estigmatizante tanto de aquellos como de los indígenas. De igual manera, es imposible que los textos contribuyan a generar una mirada crítica de la diversidad cultural si invisibilizan las relaciones de poder (discriminación, segregación y explotación) que se desarrollan entre los diferentes grupos culturales en la esfera de la vida cotidiana y la esfera pública.

En la actualidad, tal cual están estructurados los nuevos textos escolares de la educación formal básica, no están proporcionando a los estudiantes un marco interpretativo crítico para pensar la diversidad cultural ecuatoriana. Como pudimos ver en el segundo y tercer capítulos, aquellos continúan difundiendo, al igual que los discursos dominantes, una imagen racializada y jerárquica de la diversidad: siguen visibilizando de una manera marginal a los indígenas y sobre todo a los afroecuatorianos, siguen representando a dichos grupos como «razas inferiores» (atrasadas, salvajes, pobres, etc.), les siguen negando todo tipo de protagonismo en la nación y, por último, continúan ocultando las relaciones de poder que se desarrollan entre ellos. En esa medida, podemos decir que los nuevos textos escolares continúan reproduciendo el régimen de representación que ha legitimado los procesos de dominación desplegados por los blanco-mestizos sobre los indígenas y los afroecuatorianos. Es en este sentido que sostenemos que la interculturalidad no ha sido incorporada en los textos escolares de la educación formal básica ecuatoriana.

Es cierto que, a diferencia de los textos escolares anteriores a la Reforma, los actuales han visibilizado con mayor intensidad a los indígenas y a los afroecuatorianos, pero también es cierto que dicha visibilización en ningún momento ha implicado un cambio importante a nivel de la gramática representacional de la diversidad cultural ya que aquellos han sido proyectados de una manera estereotipada y negativa. Así, por ejemplo, de ser casi o totalmente invisibilizados los afroecuatorianos han pasado a ser representados como individuos pobres, atrasados, improductivos, víctimas de la discriminación y sin ningún tipo de iniciativa y agencia frente a sus problemas y los de la nación.

Reconocer lo anterior es fundamental puesto que nos invita a adoptar una mirada crítica frente a los recientes y futuros procesos de incorporación de la interculturalidad en las políticas educativas y políticas en general del Estado ecuatoriano. Ha pasado el tiempo en el que la interculturalidad constituía una demanda exclusiva del movimiento indígena (y recientemente de los pueblos negros) orientada a la descolonización de la sociedad. En la actualidad, la interculturalidad constituye cada vez con más fuerza un proyecto del Estado ecuatoriano y sus élites (todavía blanco-mestizas) y es aquí donde están y

pueden seguir surgiendo problemas. Como señala Walsh: «Cuando la tarea de promover la interculturalidad pasa a manos del Estado se corre cierto peligro, porque los propósitos e intenciones estatales no necesariamente se corresponden con los inicialmente concebidos por las organizaciones y pueblos en sus demandas». ²

También nos invita a adoptar una perspectiva crítica frente a los nuevos significados que va adquiriendo el término «interculturalidad» en el campo educativo ecuatoriano. En una época en la que, de manera tácita o explícita, el multiculturalismo de corte liberal ha colonizado la reflexión sobre la diferencia cultural, ³ es necesario profundizar la discusión en torno a lo que significa *interculturalizar* la educación en países como el nuestro, países en los que –como diría Quijano⁴– el poder tiene todavía un carácter marcadamente colonial.

Puede ser que estemos presenciando la consolidación de un nuevo modelo de dominación no solo a nivel nacional sino también a nivel regional e inclusive mundial, un modelo que ya no tiene como una de sus estrategias fundamentales la invisibilización y exclusión de las diferencias culturales sino, y sobre todo, su reconocimiento y exaltación. No olvidemos –con Asad– que «Para asegurar su unidad (y hacer su propia historia), el poder dominante ha funcionado mejor a través de las prácticas de diferenciación y clasificación». ⁵

2. Walsh, *op. cit.*, p. 132.

3. McLaren, *op. cit.*

4. Quijano, *op. cit.*

5. Talal Asad, *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, p. 17, citado por Peter Wade, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*.

Bibliografía

- Apple, Michael; Christian-Smith, Linda. «The politics of the textbook», en Michael Apple y Linda Christian-Smith, eds., *The politics of the textbook*, Nueva York, Routledge, 1991.
- Barrera, Augusto, coord. *Ecuador: un modelo para (des)armar. Descentralización, disparidades económicas y modo de desarrollo*, Grupo de Democracia y Desarrollo Local, 1999.
- CONAIE. *Las nacionalidades indígenas y sus derechos colectivos en la Constitución*, Quito, CONAIE, 1999.
- Consejo Nacional de Educación / Ministerio de Educación y Cultura. *Reforma Curricular para la Educación Básica*, Quito, Ministerio de Educación y Cultura, 1997.
- Consejo Regional de Palenques. *Propuesta para la creación de una Comarca Territorial de Negros en la provincia de Esmeraldas*, 1999.
- Endara, Lourdes. *El marciano de la esquina: imagen del indio en la prensa ecuatoriana durante el levantamiento indígena de 1990*, Quito, Abya-Yala, 1998.
- — — «Ciudadanos vs. caníbales: la construcción de la identidad mestiza», en Emma Cervone y Fredy Rivera, eds., *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 1999.
- Espinosa, Manuel. *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Quito, Trama Social Editorial, 2000.
- Guerrero, Andrés. «De sujetos indios ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento de 1990», en Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Perú, Instituto de Estudios Peruanos Ediciones, 1993.
- — — «Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria», revista *Íconos* (Quito), 4 (1998).
- Guerrón, Carla. *El color de la panela*, Quito, Ediciones Afroamérica, 2000.
- Haro, Humberto; Vélez, Catalina. «La interculturalidad en la reforma curricular», en Escuela de Antropología Aplicada - Universidad Politécnica Salesiana, *De la protesta a la propuesta: memorias de los talleres de Antropología Aplicada*, Quito, Universidad Politécnica Salesiana, 1997.
- Haymes, Stephen. «White culture and the politics of racial difference», en Christine Sleeter y Peter McLaren, *Multicultural education, critical pedagogy and the politics of difference*, Estados Unidos, State University of New York Press, 1995.

- Hall, Stuart. «The spectacle of the 'other'», en Stuart Hall, ed., *Representation: cultural representations and signifying practices*, Londres, Sage Publications, 1997.
- — — «The work of representation», en Stuart Hall, ed., *Representation: cultural representations and signifying practices*, Londres, Sage Publications, 1997.
- Ibarra, Hernán. «Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador», revista *Ecuador Debate* (Quito), 48 (1999): 71-94.
- Iturralde, Diego. «Nacionalidades indígenas y Estado nacional», en Enrique Ayala, ed., *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 13, Quito, Corporación Editora Nacional / Grijalbo, 1995.
- Macas, Luis. *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*, Quito, Instituto Científico de Culturas Indígenas, 1991.
- Maloney, Gerardo. «El negro y la cuestión nacional», en Enrique Ayala, ed., *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 13, Quito, Corporación Editora Nacional / Grijalbo, 1995.
- McLaren, Peter. «White terror and oppositional agency: towards a critical multiculturalism», en Christine Sleeter y Peter McLaren, *Multicultural education, critical pedagogy and the politics of difference*, Estados Unidos, State University of New York Press, 1995.
- Mignolo, Walter. «Diferencia colonial y razón postoccidental», en Santiago Castro-Gómez, ed., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2000.
- Montaño, Juan. «La interculturalidad desde la perspectiva de la negritud», *Estudios Interculturales* (Riobamba), 2 (2000): 55-60.
- Muratorio, Blanca. «Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional», en Blanca Muratorio, ed., *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 1994.
- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, cultural y conocimiento en América Latina», en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y C. Millán, eds., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Universidad Javeriana, 1999.
- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Landier, comp., *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Quiroga, Diego. «Sobre razas, esencialismos y salud», en Emma Cervone y Fredy Rivera, eds., *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 1999.
- Radcliffe, Sarah; Westwood, Sallie. *Rehaciendo la nación: lugar, identidad y política en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 1999.
- Rahier, Jean. «Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991», en Emma Cervone y Fredy Rivera, eds., *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 1999.
- Rival, Laura. «Los indígenas huaorani en la conciencia nacional: alteridad representada y significada», en Blanca Muratorio, ed., *Imágenes e imagineros: represen-*

- taciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 1994.
- Rivera, Fredy. «Las aristas del racismo», en Emma Cervone y Fredy Rivera, eds., *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 1999.
- Santillana. *Estudios Sociales: sexto año de educación básica*, Ecuador, Santillana S.A., 1998.
- — — *Estudios Sociales: séptimo año de educación básica*, Ecuador, Santillana S.A., 1998.
- Silva, Érika. *Los mitos de la ecuatorianidad*, Quito, Abya-Yala, 1995.
- Sleeter, Christine; Grant, Carl. «Race, class, gender, and disability y current textbooks», en Michael Apple y Linda Christian-Smith, eds., *The politics of the textbook*, Nueva York, Routledge, 1991.
- Vaca, Rómulo; Hurtado, Ítalo; Fiallos, Gustavo. *Auxiliar didáctico de estudios sociales: sexto año de educación básica*, Quito, Libresa, 2000.
- — — *Auxiliar didáctico de estudios sociales: séptimo año de educación básica*, Quito, Libresa, 2000.
- Viteri, Carlos. «Entendernos», en Emma Cervone y Fredy Rivera, eds., *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 1999.
- Wade, Peter. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Abya-Yala, 2000.
- Walsh, Catherine. «Políticas y significados conflictivos», revista *Nueva Sociedad* (Caracas), 165 (2000): 121-133.

Referencia bibliográfica de las fotografías e ilustraciones

- 1: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 82.
- 2: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 7, p. 28.
- 3: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 84.
- 4: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 7, p. 102.
- 5: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 84.
- 6: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 85.
- 7: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 7, p. 21.
- 8: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 7, p. 102.
- 9: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 78.
- 10: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 72.
- 11: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 73.
- 12: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 140.
- 13: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 147.
- 14: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 145.
- 15: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 138.
- 16: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 7, p. 30.
- 17: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 7, p. 8.
- 18: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 80.
- 19: Santillana: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 76.
- 20: Libresa: *Ciencias Sociales*, No. 7, p. 41.
- 21: Libresa: *Ciencias Sociales*, No. 7, p. 40.
- 22: Libresa: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 47.
- 23: Libresa: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 48.
- 24: Libresa: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 83.
- 25: Libresa: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 83.
- 26: Libresa: *Ciencias Sociales*, No. 7, p. 19.
- 27: Libresa: *Ciencias Sociales*, No. 6, p. 48.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. La universidad es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Los objetivos fundamentales de la institución son: coadyuvar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural; contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andina de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimientos científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, sedes nacionales en Quito y Caracas, y oficinas en La Paz y Bogotá.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la Constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales, Indígenas y Afroecuatorianos.

Universidad Andina Simón Bolívar

Serie Magíster

- 1** Mónica Mancero Acosta, ECUADOR Y LA INTEGRACIÓN ANDINA, 1989-1995: el rol del Estado en la integración entre países en desarrollo
- 2** Alicia Ortega, LA CIUDAD Y SUS BIBLIOTECAS: el graffiti quiteño y la crónica costeña
- 3** Ximena Endara Osejo, MODERNIZACIÓN DEL ESTADO Y REFORMA JURÍDICA, ECUADOR 1992-1996
- 4** Carolina Ortiz Fernández, LA LETRA Y LOS CUERPOS SUBYUGADOS: heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas
- 5** César Montaña Galarza, EL ECUADOR Y LOS PROBLEMAS DE LA DOBLE IMPOSICIÓN INTERNACIONAL
- 6** María Augusta Vintimilla, EL TIEMPO, LA MUERTE, LA MEMORIA: la poética de Efraín Jara Idrovo
- 7** Consuelo Bowen Manzur, LA PROPIEDAD INDUSTRIAL Y EL COMPONENTE INTANGIBLE DE LA BIODIVERSIDAD
- 8** Alexandra Astudillo Figueroa, NUEVAS APROXIMACIONES AL CUENTO ECUATORIANO DE LOS ÚLTIMOS 25 AÑOS
- 9** Rolando Marín Ibáñez, LA «UNIÓN SUDAMERICANA»: alternativa de integración regional en el contexto de la globalización
- 10** María del Carmen Porras, APROXIMACIÓN A LA INTELLECTUALIDAD LATINOAMERICANA: el caso de Ecuador y Venezuela
- 11** Armando Muyulema Calle, LA QUEMA DE ÑUCANCHIC HUASI (1994): los rostros discursivos del conflicto social en Cañar
- 12** Sofía Paredes, TRAVESÍA DE LO *POPULAR* EN LA CRÍTICA LITERARIA ECUATORIANA
- 13** Isabel Cristina Bermúdez, IMÁGENES Y REPRESENTACIONES DE LA MUJER EN LA GOBERNACIÓN DE POPAYÁN

- 14 Pablo Núñez Endara, RELACIONES INTERNACIONALES DEL ECUADOR EN LA FUNDACIÓN DE LA REPÚBLICA
- 15 Gabriela Muñoz Vélez, REGULACIONES AMBIENTALES, RECONVERSIÓN PRODUCTIVA Y EL SECTOR EXPORTADOR
- 16 Catalina León Pesántez, HISPANOAMÉRICA Y SUS PARADOJAS EN EL IDEARIO FILOSÓFICO DE JUAN LEÓN MERA
- 17 René Lauer, LAS POLÍTICAS SOCIALES EN LA INTEGRACIÓN REGIONAL: estudio comparado de la Unión Europea y la Comunidad Andina de Naciones
- 18 Florencia Campana Altuna, ESCRITURA Y PERIODISMO DE LAS MUJERES EN LOS ALBORES DEL SIGLO XX
- 19 Alex Aillón Valverde, PARA LEER AL PATO DONALD DESDE LA DIFERENCIA: comunicación, desarrollo y control cultural
- 20 Marco Navas Alvear, DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA COMUNICACIÓN: una visión ciudadana
- 21 Martha Dubravcic Alaiza, COMUNICACIÓN POPULAR: del paradigma de la dominación al de las mediaciones sociales y culturales
- 22 Lucía Herrera Montero, LA CIUDAD DEL MIGRANTE: la representación de Quito en relatos de migrantes indógenas
- 23 Rafael Polo Bonilla, LOS INTELECTUALES Y LA NARRATIVA MESTIZA EN EL ECUADOR
- 24 Sergio Miguel Huarcaya, NO OS EMBRIAGUÉIS...: borrachera, identidad y conversión evangélica en Cacha, Ecuador
- 25 Ángel María Casas Gragea, EL MODELO REGIONAL ANDINO: enfoque de economía política internacional
- 26 Silvia Rey Madrid, LA CONSTRUCCIÓN DE LA NOTICIA: corrupción y piponazgo
- 27 Xavier Gómez Velasco, PATENTES DE INVENCION Y DERECHO DE LA COMPETENCIA ECONÓMICA
- 28 Gabriela Córdova, ANATOMÍA DE LOS GOLPES DE ESTADO: la prensa en la caída de Mahuad y Bucaram
- 29 Zulma Sacca, EVA PERÓN, DE FIGURA POLÍTICA A HEROÍNA DE NOVELA
- 30 Fernando Checa Montúfar, EL *EXTRA*: LAS MARCAS DE LA INFAMIA: aproximaciones a la prensa sensacionalista

- 31** Santiago Guerrón Ayala, FLEXIBILIDAD LABORAL EN EL ECUADOR
- 32** Alba Goycochea Rodríguez, LOS IMAGINARIOS MIGRATORIOS: el caso ecuatoriano
- 33** Tatiana Hidrovo Quiñónez, EVANGELIZACIÓN Y RELIGIOSIDAD INDÍGENA EN PUERTO VIEJO EN LA COLONIA
- 34** Ramiro Polanco Contreras, COMERCIO BILATERAL ECUADOR-COLOMBIA: efectos del conflicto
- 35** Anacélida Burbano Játiva, MÁS AUTONOMÍA, MÁS DEMOCRACIA
- 36** Ángela Elena Palacios, EL MAL EN LA NARRATIVA ECUATORIANA MODERNA: Pablo Palacio y la generación de los 30
- 37** Raúl Useche Rodríguez, EDUCACIÓN INDÍGENA Y PROYECTO CIVILIZATORIO EN ECUADOR
- 38** Carlos Bonfim, HUMOR Y CRÓNICA URBANA: ciudades vividas, ciudades imaginadas
- 39** Patricio Vallejo Aristizábal, TEATRO Y VIDA COTIDIANA
- 40** Sebastián Granda Merchán, TEXTOS ESCOLARES E INTERCULTURALIDAD EN ECUADOR

El objetivo del presente estudio es evidenciar si los nuevos textos escolares de ciencias sociales han incorporado el eje transversal de la interculturalidad, propuesto por la Reforma Curricular de la Educación Básica de 1996. El estudio focaliza la atención en las representaciones de la diversidad cultural ecuatoriana que aquellos difunden, e intenta señalar si los nuevos textos escolares están proyectando una nueva imagen de la diversidad cultural.

La hipótesis que ha guiado el trabajo es que los nuevos textos escolares de ciencias sociales continúan reproduciendo el régimen de representación dominante de la diversidad cultural ecuatoriana, régimen que –sobre la base de la racialización y jerarquización de la diversidad– ha contribuido a legitimar la matriz colonial del poder en Ecuador.

En la primera parte se discute sobre los conflictos desarrollados en estas últimas décadas en torno al sentido de la diversidad cultural ecuatoriana. En la segunda se analiza la forma en que los nuevos textos de ciencias sociales representan la diversidad cultural. Y, en la última, se evalúa si los nuevos textos están contribuyendo a cuestionar el régimen de representación dominante de la diversidad cultural ecuatoriana.



Sebastián Granda Merchán (Cuenca, 1971) estudió sociología y ciencias políticas en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito). En el año 2000 obtuvo el título de Magíster en Estudios Latinoamericanos mención en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Actualmente es profesor en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito y en el programa de extensión de la Universidad de Pitzer.