



INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

REVISTA SARANCE

46-2021



46



INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

REVISTA
SARANCE

46-2021

46



REVISTA SARANCE N° 46
Junio-noviembre 2021 - Publicación bianual
Otavalo-Ecuador
ISSN 1390-9207
ISSN electrónico: e-2661-6718
DOI: 10.51306/ioasrance.046

©Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)

Plutarco Cisneros Andrade
Fundador y Presidente IOA

Juan Carlos Cisneros Burbano
Vicepresidente IOA

Marcelo Valdospinos Rubio
Hernán Jaramillo Cisneros
Juan Carlos León Guarderas
Vocales de Consejo Directivo IOA

Diego Rodríguez Estrada
Director de Investigación IOA

Patricio Guerra Guerra
Director Administrativo IOA

©Revista Sarance

Diego Rodríguez Estrada
Director y editor general

Tamia Vercoutère Quinche
Correctora de estilo

Luis Alajo Plazas
Diseño y Diagramación

Revisión textos en inglés

Jaime Villacis Ruales (N Translation)

Interpretación Kichwa Samay Cañamar

Impresión: Editorial Pendoneros (IOA)

Fotografía de la cubierta: Construcción del IOA (1971).

En la foto: Plutarco Cisneros y el equipo de trabajadores.

Logotipo: Jorge Perugachi

Solicitudes, comentarios y sugerencias dirigirse a:

Instituto Otavaleño de Antropología

www.ioaotavalo.com.ec

Cdla. IOA, Av. de los Sarances s/n y Pendoneros

Otavalo - Ecuador

Telfs. 062 920 - 321

Email: revistasarance@ioaotavalo.com.ec

ioa@ioaotavalo.com.ec

Revista de debate y difusión científica en ciencias sociales y humanidades, ingresada en la base de datos Latindex.



©IOA. Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Índice

Editorial

1. Hacia un escenario alternativo sobre la ocupación antigua de los complejos arquitectónicos de la zona de Malqui y Machay (provincia de Cotopaxi, Ecuador) 7

Maria Patricia Ordoñez
Catherine Lara
2. Entre lo criollo y lo neoincásico: la vestimenta mujeril quitense durante el Siglo de las Luces

Santiago Yépez 34
3. Heridas fronterizas: Una revisión crítica de la identidad desde la intersticialidad

Marc Mariner-Cortés
Laura Meneses Pineda
Àger Pérez Casanovas
Diego Rodríguez Estrada 67
4. Territorios interculturales 84

Jorge Gómez Rendón
5. (In)decencia: la encrucijada entre la esclavitud y la libertad en el ejercicio de los trabajos sexuales 103

Sougand Henssamzadeh
Gustavo Silva

6. Los colores de Quito. Rápida reflexión sobre el color en la arquitectura del Centro Histórico 129

Alfonso Ortiz Crespo

7. Ciudades de ratas. Un acercamiento desde Rene Girard a dos cuentos, uno de Franz Kafka y uno de Roberto Bolaño 156

Jonathan Alvarez

8. Los Ramírez de Izcuandé, la movilidad social y su vitalidad poética familiar en Esmeraldas 173

Bing Nevarez

En el año 2006, la revista SARANCE 25 del Instituto Otavaleño de Antropología comparte por primera vez en su portada el logotipo de su proyecto emblemático: la Universidad de Otavalo. Esta fue fundada en el año 2002 bajo la necesidad del IOA de buscar, en la educación superior, una transformación en la formación de profesionales que puedan comprender las realidades de la zona y que, por medio de su práctica, se generen diversas visiones que procuren mejorar la convivencia y los planteamientos sociales, políticos y culturales de la región.

En esa revista, Fernando Tinajero, en el discurso del cuadragésimo aniversario del Instituto Otavaleño de Antropología¹, plantea que uno de los objetivos principales era la creación de “una universidad en cuyas aulas sea posible dar nueva vida y funcionalidad al saber acumulado en el Instituto” y añade que, esos primeros años, la Universidad de Otavalo:

está haciendo posible la transmisión y multiplicación del saber de lo propio, que no fue descubierto ni creado para dormir en el silencio de los fondos documentales, sino para circular libremente en las aulas, sometido al vaivén de las interpretaciones que a cada paso abren en él perspectivas siempre prometedoras. (Pg. 148)

A nivel general, la Universidad de Otavalo nació para ser el espacio en el cual se pueda debatir desde puntos de vista diversos, se puedan proponer nuevas perspectivas a través de la argumentación y que, por medio del encuentro colectivo, logre seguir construyendo conocimiento con el compromiso que venía caracterizando el trabajo académico del Instituto desde la década de los sesenta. Si bien la continuidad de su misión y filosofía que marcaron su origen deben continuar, es necesario actualizar constantemente su mirada y replantear su misión, más aún en los momentos que toda la humanidad está enfrentando.

Enfrentamos un momento de quiebre y de cierre de un proceso en el que la jerarquización de la información ha reemplazado la estimulación del conocimiento (entendiendo este como un proceso de análisis, creación y desarrollo de pensamiento) y se ha apoderado de la educación superior, donde “la teoría y la práctica se separaron, la creación y el análisis se distanciaron, lo personal y lo colectivo se aislaron y las ciencias se autonominaron” (Garces, 2018: 19). Esto nos lleva a una primera cuestión: ¿cuál es el papel que pueden jugar las instituciones educativas, escuelas, colegios y universidades en el encuentro entre humanos? Una segunda cuestión más estructural es la que surge al plantearnos la relación de las instituciones con el conocimiento. En estas fronteras de la institucionalidad, la normativización estatal de la educación, la interculturalidad y la relevancia de diversos saberes ¿cuál es el lugar que tiene el conocimiento?

1 Ver el discurso completo en la revista Sarance N 25 (2006).

Si algo ha traído este momento pandémico, ha sido la emergencia de volver a pensar casi todas las dimensiones que nos atraviesan a nivel individual-subjetivo y en las diversas esferas sociales en las que nos relacionamos con los otros y con el planeta. Muchas de estas cuestiones las creímos ya resueltas, pero, al enfrentarnos a un parón tan radical como el que vivimos, vemos cómo esas seguridades se vinieron abajo: la profundidad de las relaciones sociales, la democratización informática, el mundo psíquico, el entretenimiento de “tiempo libre”, el espacio público y, sobretudo, el acceso y el compromiso real de la educación. Esa educación buscaba estar más allá de la transmisión de conocimientos y de las estadísticas de calidad, y que pretendía ser vivida como herramienta transformadora de la realidad y como plataforma de esperanza para la construcción de otros mundos posibles.

Resulta interesante cómo, en este número de la revista *Sarance*, se presentan artículos que se entrelazan, tanto en las preguntas diacrónicas de la historia y la arqueología, con las preguntas sincrónicas de elementos constitutivos de las identidades humanas. Temas como la interculturalidad, el género y el pensamiento crítico buscan en este número un prisma distinto para pensar estos conceptos tan utilizados y vaciados, que hacen necesario su cuestionamiento y reconfiguración en una realidad con cada vez menos certezas. Hoy más que nunca, resulta imprescindible que, a nivel individual y colectivo, repensemos los aspectos fundamentales de cada uno de nuestros compromisos.

Diego Rodríguez Estrada
Editor general



Sarance 46 (2021), publicación bianual, período junio - noviembre
pp 7 - 33. ISSN: 1390-9207 ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción 04/03/2021; fecha de aceptación: 29/04/2021
DOI: 10.51306/ioasarance.046.01

Hacia un escenario alternativo sobre la ocupación antigua de los complejos arquitectónicos de la zona de Malqui y Machay (provincia de Cotopaxi, Ecuador)

Towards an alternative scenario on the ancient occupation of the architectural complexes in the area of Malqui and Machay (Cotopaxi province, Ecuador)

*Sbuk laya kuskakunata punta wasi tiyarinakunapi yuyarishpa:
Malqui, Machay ñawpa wasi rurashbakunapi maskaykunata rikuchishpa
(Cotopaxi marka, Ecuador mamallaktapi)*

*María Patricia Ordoñez
mpordonez@gmail.com*

ORCID: 0000-0002-2061-8540

*Universidad San Francisco de Quito (Quito-Ecuador)
Investigadora, Instituto Otavaleño de Antropología (Otavalo-Ecuador)*

*Catherine Lara
catherine.lara@cnrs.fr*

ORCID: 0000-0002-7515-9361

Instituto Frances de Estudios Andinos (Lima - Perú)

Resumen

El presente artículo presenta los hallazgos y reflexiones resultado de la prospección de la zona conocida como Mallqui-Machay, en la parroquia Pucayacu, provincia de Cotopaxi. La zona cobra interés en los años 2004 y 2010 por las investigaciones de la historiadora Tamara Estupiñán y su hipótesis respecto a la presencia Inca en la zona. Realizados en el 2012, los estudios que aquí se presentan ubican ante todo al espacio en relación con su importancia durante ocupaciones más tempranas, y en etapas históricas posteriores dentro del eje de producción y comercialización de aguardiente y caña de azúcar. Este artículo recoge una descripción de las zonas prospectadas, el tipo de arquitectura registrado, así como los resultados del análisis de los hallazgos cerámicos. Esta información contrapuesta a los vocablos y topónimos existentes para la zona, permiten contextualizar la arqueología de la zona de cara a una comprensión más completa de sus procesos de ocupación.

Palabras clave: arqueología; mallqui; machay; haciendas; inca

Tukuysbuk

Kay killkaypika Cotopaxi markapa, Pukayaku kitillipi Mallqui-Machay wasi rurashkakunapi allachishpa maskaykunata, yuyarikunatapashmi rikuchin.

Kay allpakunatami 2004, 2010 watakunapi ashtawan maskaytukunkapak kallarishka kan. Chay, Tamara Estupiñan wiñaykawsaykillkakpa maskaykunapi Incakuna chaypi tiyarishkami kanka nishpa willachikpimi kunanpika maskay kallarín. Shinallata, 2012 watakunapi imalla maskashkakunatapashmi rikuchin. Imashina kay kuskakunapi kallaripipacha runa kawsashkakunata shinallata kipalla runa kawsashkakunatapash willan. Paykuna imasha bayak yakuta, mishkiwirutapash pukuchishpa mintalashkamanta willachin. Chaymi kay killkayka tukuy imasha kay allpakunapi allashpa tarishkakunatapash, imashalla wasi rurashkakunatapash, imashalla allpawan manka rurashkakunatapash tantachishpa killkashkakunata rikuchin. Kaypi tarishkakunataka chay allpapa kikin shimi rimaykunawanmi chimpapurachishpa paypa arqueologiatá rikuchinkapak munan. Shinashpa kaypi kawsashka kuskakunamanta musbuk yuyaykunawan bamutarinkapak.

Sinchilla shimikuna: arqueología; mallqui; machay; batunallpakuna; inca.

Abstract

This article presents the findings and reflections from the prospection of the area known as Mallqui- Machay, in the parish of Pucayacu, province of Cotopaxi. In 2004 and 2010, the area gained interest due to the research of historian Tamara Estupiñan and her hypothesis regarding the Inca presence in the area. However, the studies presented here, carried out in 2012, place the space in relation to its importance during earlier occupations, and in later historical stages within the axis of production and commercialization of aguardiente and sugar cane. This article gathers a description of the prospected areas, the type of architecture registered, as well as the results of the analysis of the ceramic findings. This information, as opposed to the existing quechua or kichwa vocabulary and toponyms for the area, allows us to contextualize the archaeology of the area in order to understand more completely its processes of occupation.

Keywords: archaeology; mallqui; machay; haciendas; Inca.

Antecedentes

Realizada por el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) entre los meses de junio y noviembre del 2012, la consultoría “Prospección y Delimitación arqueológicas, parroquias Chugchilán/Pucayacu - presencia inca en el piedemonte cotopaxense” (Ordóñez y Lara, 2012), la que se resume en el presente artículo, nació del interés causado por los sitios arqueológicos de Malqui y Machay (parroquia Chugchilán, cantón Sigchos, provincia de Cotopaxi). Éstos fueron descubiertos respectivamente entre el 2004 y el 2010 por la historiadora Tamara Estupiñán Viteri (2011), en colaboración con los arqueólogos Eduardo Almeida (2011) y -sobre todo-, Tamara Bray, al término de diez años de investigación historiográfica. Este trabajo llevó a la historiadora a plantear que la zona de Malqui y Machay podría haber sido el escenario del culto al bulto funerario (o *malqui*) del último emperador inca Atahualpa, cuyas tierras se habrían encontrado en la región de Sigchos.

Como consecuencia, las entidades nacionales y locales pertinentes emprendieron una serie de iniciativas en vistas al cuidado y protección del área. Nuestra consultoría fue parte de este proceso. Fue ejecutada bajo la dirección de María Patricia Ordóñez y Catherine Lara, con la participación de Julio Hurtado, Nicolás Bermeo, Juan Francisco Valdez, así como la colaboración de David Brown, Ryan Hechtler y Will Pratt, sin olvidar a la comunidad de Malqui, a quien se agradece de igual manera.

Nuestros objetivos principales se centraron en definir las áreas de influencia arqueológicas de los sitios Malqui y Machay, en el marco de las problemáticas culturales propias del área. La herramienta teórico-metodológica seleccionada de cara a este propósito fue aquella del reconocimiento arqueológico o prospección, la cual se dividió en tres etapas: investigación bibliográfica preliminar de la arqueología del área y sus principales problemáticas, registro de los yacimientos en campo y finalmente, procesamiento e interpretación de la información conjunta recuperada a lo largo del proyecto.

El estudio bibliográfico permitió confirmar el carácter de frontera ecológica y cultural de la zona de estudio. Ésta se ubica efectivamente entre Sierra y Costa, en las estribaciones de la cordillera occidental, o ceja de selva / montaña, más precisamente en el piso ecológico definido por la clasificación de Holridge como bosque húmedo pre-montano (entre 2 000 y 300 metros de altura). Arqueológicamente, la cercanía de al menos tres grupos étnicos es reportada aquí: los yumbos al norte, los puruhaes al este (vinculados a una posible influencia inca), y el conjunto Quevedo/La Cadena/La Maná al sur.

Los yumbos como tales surgen hacia 1.000 D.C. (hasta 1550 D.C.), aunque son antecendidos por un grupo cuyas huellas han podido ser rastreadas desde 1 600 A.C. (Lippi, 1998). La presencia de tolvas y la preponderancia de las actividades de intercambio comerciales –la cual se confirma a través de un contacto al parecer privilegiado con los Incas (Lippi y Gudiño [2010])-, son algunos de los rasgos característicos de esta agrupación. A su vez, la zona de Sigchos y Angamarca es fundamentalmente conocida por un complejo de al menos doce fortalezas (Brown *et al.*, 2010), al parecer ligadas a la época de las invasiones inca y/o española, y asociadas a una amplia representatividad de cerámica de tipo Puruhá y Panzaleo (Bray, 2005), -aproximadamente 1200 de nuestra era. En fin, la región de la Maná/La Cadena, -zona de paso cultural entre la Amazonía, Sierra y Costa-, se destaca por asombrosos complejos de tolvas, testigos de una historia ocupacional de cinco mil años (desde 2 000 A.C. a 800 D.C.) (Guillaume-Gentil, 2010).

En el caso de Machay al menos, una prospección arqueológica anterior había concluido que se trataba de una construcción inca (Almeida, 2001: 2). De hecho, los vocablos quechuas *malqui* y *machay* se relacionan directamente con las costumbres funerarias incaicas, por lo que se propone –a continuación- explorar su significado de forma más detallada, con el objetivo de permitir luego al lector contextualizar mejor la propuesta de la historiadora Estupiñán, así como los resultados de la prospección subsiguiente.



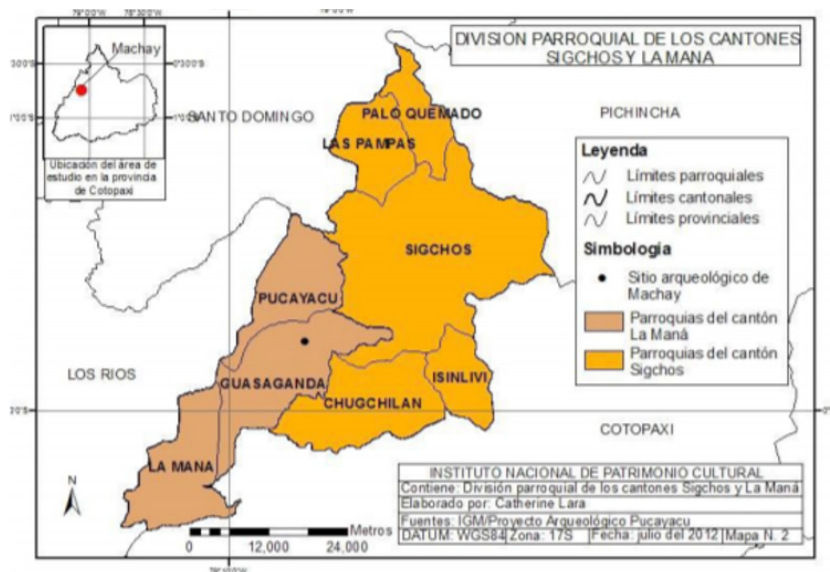


Figura 1.

Mapas de división cantonal/parroquial de los cantones Sigchos y La Mana.

1.1. De los topónimos *Mallqui* y *Machay* y las prácticas funerarias incas.

La voz quechua *malqui* hace referencia a un concepto complejo, propio de la ideología inca, que se declina en múltiples acepciones complementarias pertenecientes tanto al ámbito religioso, como a manifestaciones socio-económicas. El estudio –aunque sea sintético– de esta noción, requiere por lo tanto un acercamiento cabal a esta diversidad de expresiones (Bray, comunicación personal). Una de las más frecuentes en la literatura especializada la asocia a los bultos momificados de los miembros de la élite, quienes cobraban –por este medio–, el estatus de progenitores de su grupo, venerados en calidad de huacas.

En su acepción general, las huacas - entidades sobrenaturales veneradas a escala colectiva e individual, y generalmente asociadas a elementos específicos del paisaje–, ocupaban el primer escalón de la jerarquía de los elementos de culto incas (Lau, 2008: 1031). Se encuentran luego los *malquis*, también vinculados al paisaje, pero ubicados en puntos específicos, tales como cuevas (*machays*), o tumbas (*chullpas*), considerados como lugares de origen (Isbell, 1997: 81, 82; Lau, 2008: 1032).

En las crónicas, los términos *huaca* y *malqui* aparecen a menudo como sinónimos (Lau, 2008: 1030). Las huacas funerarias eran también conocidas bajo el nombre de *illapas*, término que por cierto se refiere también al rayo, otro elemento sagrado del panteón inca (Albornoz, en Duviols, 1967: 19, ver también Guamán Poma de Ayala, 1980: 204). Guamán Poma de Ayala (1980: 206) especifica que la palabra *illapa* se refería más precisamente al bulto del Inca, mientras que los demás difuntos eran denominados *aya*. Finalmente, entre los elementos del culto incaico se destacan los objetos pequeños y portátiles, en su mayoría venerados y conservados en el ámbito doméstico (Isbell, 1997: 81,82; Lau, 2008: 1032). Se mencionará también a los *huauques* o “alter-egos” materiales que la nobleza inca mandaba a confeccionar en vida, y venerados mediante un culto que incluía ofrendas de valor, propiedades y personal especializado en su cuidado (Cobo, 1990: 37; Lau, 2008: 1032). Estos “dobles divinos” (MacCormack, 1991: 292) incorporaban a menudo fragmentos de uñas o pelo del personaje (Isbell, 1997: 57; Lau, 2008: 1033), a quien representaban en su ausencia durante su vida (Isbell, 1997: 50; Lau, 2008: 1033): “Servían de paramentos y promesas que hazían en los auquis de tratar verdad en las juntas que hazían para todo género de gobierno” (Albornoz, en Duviols, 1967: 17).

Luego del fallecimiento de su propietario, los *huauques* acompañaban al difunto (Isbell, 1997: 50; Lau, 2008: 1033). Los primeros españoles en asistir a las ceremonias de culto a las momias reales en Cuzco, observaron de hecho la presencia de cajas pequeñas colocadas al lado de los *malquis* y que resguardaban dientes, uñas o pelo de los difuntos (MacCormack, 1991: 70). El listado efectuado por Ondegardo de las momias reales confiscadas a finales del siglo XVI, incluye a veces el bulto y su doble, en otros casos, solo uno de los dos elementos (Isbell, 1997: 55), correspondientes quizás a lo que los indígenas no lograron rescatar de ser confiscado.

En términos generales, los *malquis* eran resguardados en sus respectivas cuevas (*machays*) o *chullpas* (Lau, 2008: 1041); Guamán Poma de Ayala (1980: 179, 206) emplea el término *pucullo*. En su definición del término *machay* (cueva) como elemento simbólico, Idrovo (1994: 54) señala: “conociendo el sentido religioso que dio y aún lo hace el andino a las cuevas, cavernas o refugios, es necesario registrar estos sitios, porque con frecuencia se hallan en los mismos restos de cultos ya extintos, sepulturas, etc.

Es lo que ocurre con el Machay de Turi, en Cuenca, una pequeña gruta asociada al sistema de Ceques de Tomebamba, e integrada aún a la religiosidad andina del área cañari”. Los receptáculos destinados a recibir a

los bultos funerarios eran espacios especialmente previstos para limitar la presencia de humedad y facilitar la oxigenación de la momia en vistas a su disección adecuada (Itier, 2010: 114).

Independientemente de su naturaleza (cuevas o estructuras funerarias), los receptáculos mortuorios constaban -en su entrada-, de un espacio plano, a manera de terraza, llamado *cayan*, en donde se ejecutaban los rituales fúnebres (Isbell, 1997: 92, 93). El culto a los bultos funerarios incluía exhibiciones del *malqui* en ocasiones específicas del año. Éstas coincidían a menudo con los momentos claves del ciclo agrícola (Lau, 2008: 1041), como el Inti Raymi (Segovia en Isbell, 1997: 46).

Desde una perspectiva semántica, el vocablo quechua *malqui* se reporta a todo vegetal sembrado (González Holguín, 1952: 224; Itier, 2010: 115). En los textos más antiguos, es empleado metafóricamente a la vez para designar al progenitor y a la semilla (Itier, 2010: 115), siendo la descendencia del difunto el fruto de su fertilidad (Itier, 2010: 192). Esta asociación entre *malqui* y fertilidad se refleja en las ceremonias de culto funerario (Lau, 2008: 1033): 17.

Esta representación hace eco a la hipótesis de Estupiñán Viteri (comunicación personal), quien ve un paralelismo sincrético entre el culto al *malqui* posiblemente vinculado al sector de Malqui y Machay, y la veneración al Niño de Isinche, en la zona aledaña de Sigchos (Estupiñán, 2011: 198). Las fiestas en honor al Niño de Isinche se celebran el 24 y 25 de diciembre en la iglesia de la hacienda colonial de Isinche, construida en el siglo XVIII (Naranjo, 1996: 87).

Lo más sorprendente respecto a la analogía con el *malqui*/semilla es que: “Según los habitantes de Isinche, sin duda alguna, el Niño ha crecido desde que fuera encontrado; para ello basta comprobar el tamaño de la urna, que cada vez le resulta más pequeña” (Idem: 64). Desde luego, se carece de momento de los elementos empíricos suficientes que permitan afirmar un sincretismo entre la figura de un *malqui* (eventualmente el de Atahualpa), y la representación del Niño de Isinche. En todo caso, la analogía llama la atención, y es pertinente mencionarla.

2. La prospección arqueológica de Malqui y Machay

Estupiñán Viteri sugiere que por su toponimia, la zona de Malqui y Machay parece haber estado asociada a un sitio de culto funerario inca, filiación

cultural posiblemente ratificada por la arquitectura, y complementada por las fuentes etnohistóricas. A su vez, la prospección realizada por Almeida sacó a relucir la presencia de material yumbo en la región, por cierto situada en una zona de paso asumida como estratégica entre Costa y Sierra. Se planteó luego el interrogante de la o las filiación(es) y función(es) cultural(es) exactas del sector, por lo que se emprendió un sobrevuelo bibliográfico de los “vecinos” culturales del área: la zona de La Maná, de los llamados Yumbos, y de Sigchos/Angamarca. Existen dos denominadores comunes entre los tres: el comercio a larga distancia (documentado ya sea arqueológica, ya sea etnohistóricamente en los tres casos) en primera instancia, y la presencia directa o indirecta / remota o cercana de los llamados Tsáchilas, -en último término.

Desde un enfoque más amplio, la arqueología de la zona comprendida entre Sigchos y La Maná -de la cual Malqui y Machay forman parte-, resguarda todavía muchas incógnitas (Almeida, 2011: 2). Se sospecha el carácter estratégico del área, por su ubicación geográfica entre localidades probablemente codiciadas por las huestes incas, a saber, “la vía de ingreso al territorio de los huancavilcas al oeste” (Idem: 19), -marcada por el imponente complejo arqueológico de La Maná-, el “país yumbo” (al norte), y el sector de Sigchos al este.

En los casos de La Maná y los Yumbos, este “tronco étnico común” habría por lo visto derivado en manifestaciones culturales distintas. En Sigchos, se añade la posible evidencia de ocupaciones puruhaés, chimbos, y/o panzaleos mal conocidas. A su vez, el denominador común entre la zona yumbo y la de Angamarca/Sigchos -y el más conocido de momento también-, es la presencia inca, que se habría manifestado de forma más “agresiva” en Sigchos: el sector presenta efectivamente un complejo de fortalezas posiblemente asociadas a la consolidación de la ocupación inca (sumada a la presencia de *mitmas*) y/o a la invasión española.

La toponimia, la etnohistoria y la arqueología podrían sugerir una asociación inca de Malqui y Machay. El carácter estratégico de la zona y las características de los sitios arqueológicos aledaños plantean no obstante -e inevitablemente-, el interrogante de la identidad de los posibles grupos pre-incas que habitaron la zona, cuyo esclarecimiento es de paso imprescindible de cara al entendimiento de la función de Malqui y Machay.

En este marco, y luego de los estragos del invierno 2011-2012 que evidenciaron la urgencia de reconstruir/consolidar los muros caídos en Machay bajo el efecto de las lluvias torrenciales, se inician varias etapas de investigación del sector, entre delimitación y prospección del sitio, excavación, limpieza y restauración.

En el marco del objetivo de la consultoría (delimitación de las áreas de influencia arqueológica de los sitios Malqui y Machay), estos antecedentes investigativos fundamentaron luego la definición de la metodología de trabajo en campo. Ésta consistió en un recorrido pedestre del área de estudio (*field-walking*), acoplada a una doble modalidad de detección de yacimientos: selectiva (registro de la mayor cantidad posible de sitios monumentales y aterrazamientos en las zonas más accidentadas desde el punto de vista topográfico), y sistemática (pruebas de pala de 60 cm de profundidad ejecutadas cada 20 metros a lo largo de transectos separados entre ellos por 50 metros de distancia).

La prospección de la zona correspondiente al área de influencia arqueológica de los sectores Malqui y Machay reveló 112 pruebas de pala positivas, repartidas en tres sectores básicamente vinculados a las tres principales cuencas hidrográficas de la zona (ver figura 2):

- cuenca del Quindigua (sector 1 – Malqui),
- cuenca del Cristal (sector 2 – La Palma/La Argentina/La Unión),
- cuenca del Machay (sector 3 – El Estado/Munchipamba/La Magdalena/Machay/Mashkipungo)

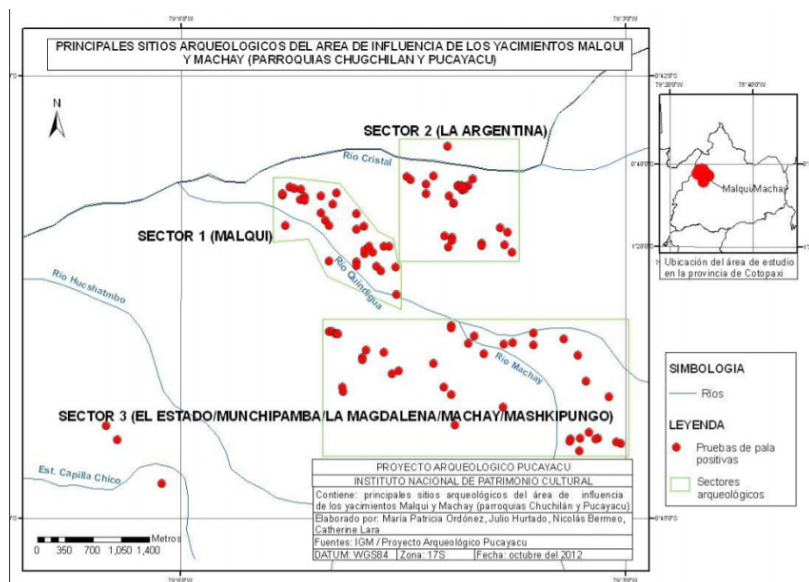


Figura 2.
Sitios arqueológicos de influencia a la zona de Malqui y Machay.

2.1 Sector 1 (Malqui)

La mayor parte del actual recinto de Malqui se encuentra sobre un antiguo cauce de río. Los sitios arqueológicos detectados en el sector se presentan en su mayoría en la micro-cordillera que bordea el río Quindigua, así como en el área de las tolas de Malqui y la hacienda, más elevadas que el resto de la planicie. La zona del recinto de Malqui es de hecho altamente anegadiza y pedregosa, lo cual explica la repartición observada de los yacimientos arqueológicos.

El sector arrojó 293 artefactos hallados en base a 31 pruebas de pala positivas, la mayoría de las cuales presentó una densidad de material relativamente baja (26 pruebas con una densidad comprendida entre 1 y 10 artefactos, dos pruebas con una cantidad de material situada entre 11 y 20 objetos, y dos con una densidad de 31 a 40 y superior a 100 fragmentos respectivamente). Si bien las pruebas de pala reflejan cierta dispersión a nivel de la ubicación de los sitios, destacan tres áreas de concentración de evidencia arqueológica: el área de las tolas (dos en total), la zona de la hacienda (estos dos espacios a su vez separados por seis pruebas positivas dispersas), y finalmente, el sector de las terrazas, distribuidas en función de la topografía de la cordillera Malqui.

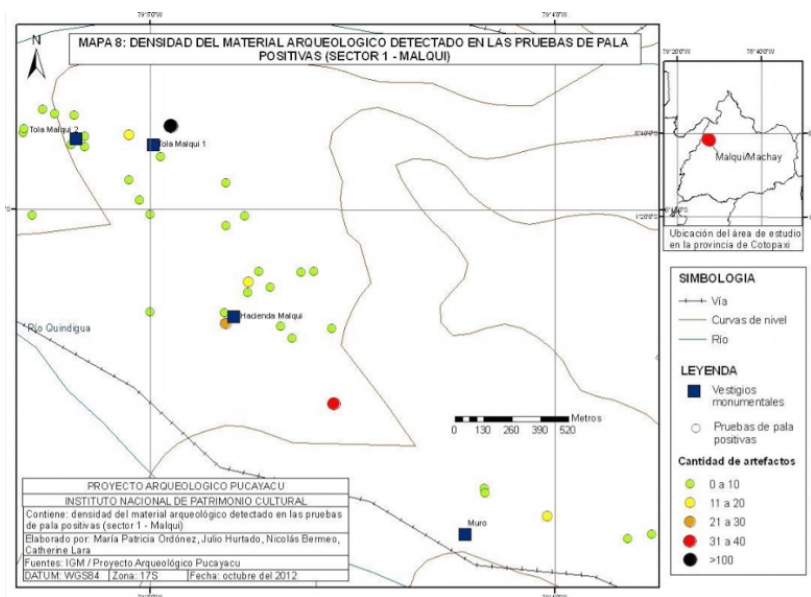


Figura 3.
Densidad y dispersión de material en el Sector Malqui.



Figura 4.
Plataforma Hacienda Malqui y detalle de esquina de piedra.

2.2 Sector 2 (La Palma/La Argentina/La Unión)

El sector “La Palma/La Argentina/La Unión” se presenta a manera de una ancha planicie aluvial delimitada –al sur- por el río Cristal, y al norte, por una micro-cordillera que se manifiesta gradualmente a través de escalonamientos topográficos o anchos aterrazamientos que ascienden levemente hasta alcanzar las curvas de nivel más cerradas del relieve. La vía que pasa por aquí sigue el curso del río Cristal y abre su curso en los ramales de la Cordillera Occidental, permitiendo, -entre otros-, llegar a Sigchos, y conectarse con la vía a Santo Domingo. Se trata luego de una zona de paso que, como se verá más adelante, es fundamental desde el punto de vista del entendimiento de la evidencia precolombina, pero también colonial y sobre todo, republicana asociada a la región.

Como se verá, estos espacios aterrazados han sido ocupados culturalmente, por el mismo motivo aludido para el sector de Malqui, a saber, la búsqueda de áreas elevadas a manera de protección de los asentamientos de las áreas anegadizas. El extremo sureste de esta zona se encuentre del otro lado del río Cristal; presenta una topografía mucho más accidentada, por lo que los asentamientos registrados aquí se resumen esencialmente a la ocupación de espacios aterrazados. Cuatro haciendas y tres áreas arqueológicas asociadas fueron localizadas en este sector, La Palma, La Argentina Nueva, La Argentina Vieja y La Unión.

La Palma contiene un edificio a todas luces colonial/republicano, el único en la zona en contar con una rueda activada por fuerza hidráulica en el

marco de la elaboración de aguardiente y panela¹.

La Argentina Vieja fue descubierta gracias a la prospección. De acuerdo al recuerdo aproximativo de infancia de los informantes mayores de la zona (la única referencia que se rescató es la de la existencia de una imprecisa “hacienda vieja”), esta hacienda ya estaba sepultada bajo la vegetación, pero se sabía que fue reubicada en donde se encuentra la actual hacienda de La Argentina (llamada aquí “La Argentina Nueva”, con el objetivo de diferenciarla de la construcción antigua), la cual presenta de hecho las características de una edificación republicana, aunque más reciente que las ruinas de la Hacienda La Unión.

El material cerámico se lo encontró principalmente en los sectores de la Argentina Vieja, de la Hacienda La Unión y las terrazas aledañas, espacios que fueron definidos como áreas arqueológicas. La densidad de material es levemente superior a la de Malquí, aunque más concentrada: se registran así 391 artefactos recuperados a partir de 36 pruebas de pala positivas, entre las cuales 26 con una densidad de material incluida entre 1 y 10 artefactos, dos con una cantidad de tiestos incluida entre 11 y 20, una de 21 a 30, y una superior a 100.

El sitio de la Argentina Vieja representa claramente el núcleo ocupacional del valle del Cristal, seguido de la zona de la Hacienda La Unión (en menor medida). Al parecer, el escenario ocupacional del sector 2 asociado al material cerámico se presenta a la “inversa” del sector de Malquí, en el sentido en que se evidencia aquí una mayor cantidad y dispersión de material proveniente del nivel 5 (21 a 25 cm de profundidad), con una representación menor del nivel 9 (41 a 45 cm de profundidad). Esta categoría presenta adicionalmente un nivel predominante adicional: el sexto (26 a 30 cm de profundidad).

1 Al respecto, las autoras sugieren el documental realizado a raíz del proyecto por Valdez (2014) sobre esta producción tradicional de la zona.

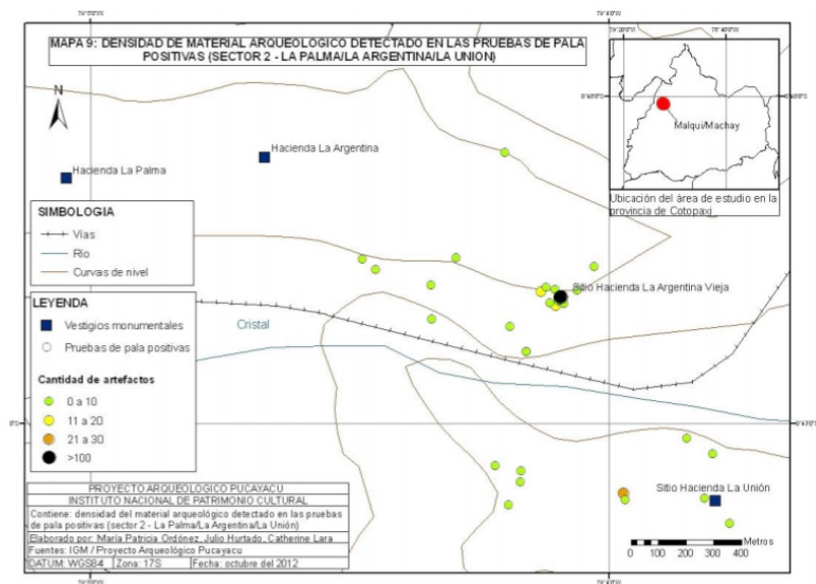


Figura 5.
Densidad y dispersión de material en el Sector La Palma



Figura 6.
Canal y camino empedrado (izq.) Canal cubierto (der.) en la Hacienda Vieja Argentina.

2.3 Sector 3 (El Estado/Munchipamba/ La Magdalena/ Machay/ Mashkipungo/ El Tigre).

El sector 3 está representado por el cruce entre la cuenca alta del río Quindigua y la cuenca baja del río Machay. A nivel topográfico, la cuenca del Quindigua se presenta como una estrecha franja de llanura aluvial que corre de sureste a noreste, abriéndose paso entre la empinada orografía que la rodea, y en cuyo ramal meridional se presentan numerosos aterrazamientos que, como veremos han sido el escenario de ocupaciones culturales.

Como es el caso en las zonas de estribación, la cuenca del Quindigua marca aquí una zona de paso natural hacia la Sierra, en este caso, más concretamente hacia Chugchilán via Quindigua. Desde este punto de vista, el área arqueológica más cercana a la Sierra detectada en esta región es aquella de El Estado, seguida por la zona de la Hacienda Munchipamba Vieja (con sus aterrazamientos respectivos), aquella de la Hacienda Munchipamba Nueva (con sus aterrazamientos correspondientes).

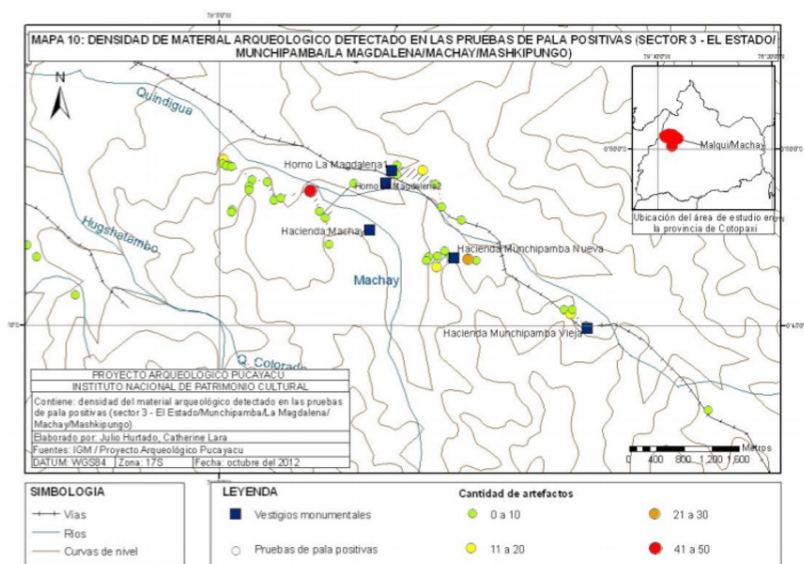


Figura 7.
Densidad y dispersión de material en el Sector Munchipamba, La Magdalena, Machay, Mashkipungo.

Un poco antes del cruce entre el Quindigua y el Machay, aparece el sector de La Magdalena (con sus respectivas terrazas). En este punto, la planicie del Quindigua se abre en dirección norte hacia Malqui, mientras que, hacia el oeste, aparece el callejón orográfico asociado al río Machay, el cual a su vez se abre en dirección noroeste sobre la planicie aluvial del Quindigua a la altura del sector de (Mashkipungo)/La Florida. “La Florida” es el nombre más común actualmente utilizado para referirse al extremo noroeste de la zona de Machay, pero dada la relevancia del significado toponímico del vocablo “Mashkipungo”, retendremos esta denominación, tal como se verá más adelante. A su vez, el callejón del Machay está rodeado por un ramal orográfico que describe una curva sureste/noroeste, presentándose ocasionalmente bajo la forma de una ancha cuchilla en donde se ubican los sectores de la Cooperativa Machay y El Tigre, ocupados también en tiempos precolombinos.

Al igual que en La Argentina, el sector 3 presenta cuatro haciendas antiguas: Munchipamba Vieja, Munchipamba Nueva, La Magdalena (hoy desaparecida, de acuerdo a la información obtenida por D. Brown), y, desde luego, Machay. Pese a la monumentalidad notoria de la zona, las pruebas de pala no arrojaron cantidades de material exuberantes. Más que densidad concentrada de material, se notó una multiplicidad de pruebas positivas regadas a lo largo de los callejones respectivos del Quindigua y el Machay.

Las pruebas de pala permitieron el hallazgo de 269 artefactos (a los que se suman 54 más encontrados a 20 centímetros de profundidad en el sector de El Estado por el Sr. Serafín Pilamonta). El material cultural fue hallado mediante 48 pruebas de pala: 40 que dieron cuenta de un material comprendido entre un rango de 1 y 10 fragmentos, 6 que revelaron dos pruebas con una densidad de material de 11 a 20 artefactos, una prueba con una cantidad situada entre los 21 y los 30 objetos, y, finalmente, una prueba con un rango de material comprendido entre 41 y 50 artefactos.



Figura 8.

Bloques de pomez tallada en tanques de almacenamiento (izq), y canal cubierto de piedra aún en uso (der.) Hacienda Vieja La Unión.

La planicie de la zona de Machay asociada a la propiedad del Sr. Montalvo revela la más alta concentración de material de lo que se pudo prospectar en el sector. Se halló un basural en que se recuperaron 31 fragmentos cerámicos y 10 artefactos (vidrio, huesos, fragmentos de metal), localizado en el depósito 1, en un rango de profundidad comprendido entre los 18 y los 30 cm. Al parecer, se trata de un basural a todas luces republicano.

En total, el área arqueológica estimada abarcada por la evidencia pretérita de las zonas de Mashkipungo y Machay se estima a una superficie de 143.471 metros cuadrados. Se acotará que por motivos administrativos, no se pudo prospectar la Hacienda Machay, cuyo propietario –Sr. Francisco Moncayo– autorizó no obstante benévolamente al equipo a observar las estructuras. Para la descripción de la misma, ver la síntesis del reporte de Almeida (2011: 20). En comparación con el reporte de Almeida, se destaca el descubrimiento de caminos empedrados por el equipo de Gordon y Domínguez (consultoría promovida por el ya extinto Ministerio Coordinador de Patrimonio), así como una hilera de piedra detectada en la parte baja del extremo noreste del aterrazamiento en donde se asienta la hacienda (Dominguez 2012).

3. Resultados

3.1 Material Cerámico

El material cultural recuperado fue minuciosamente registrado por tipos, profundidades y estratos, sin olvidar las coordenadas UTM que sustentarían el trabajo cartográfico posterior. Se logró así detectar 18 espacios de concentración de vestigios arqueológicos (nueve haciendas, un conjunto de dos tolas, y ocho complejos de terrazas habitacionales), repartidos en tres sectores correspondientes a las tres micro-cuencas hidrográficas principales de la zona: Malqui (1), Cristal (2), y Quindigua/Machay (3).

A nivel interpretativo, los datos obtenidos evidencian un primer pico ocupacional situado en el sector 1 (Malqui), posiblemente contemporáneo a la colonia temprana, tal como lo sugiere la documentación histórica (Estupiñán, 2011: 200). A nivel estilístico, el material correspondiente podría asociarse a la fase Nambillo Medio (esto es, pre-yumbo, aunque con una incoherencia cronológica que puede ser motivo de discusión), y técnicamente, a rasgos puruhá. Luego de lo que parece haber constituido un periodo de relativo abandono, la zona (y en especial el sector 3 Quindigua/Machay), conoce su más fuerte ocupación en lo que, -de acuerdo a la documentación histórica, el registro de las haciendas en campo y la tradición oral local-, correspondió a la época del auge de la actividad de explotación de la caña en el área, con ocasión de la cual se “importaron” masivamente poblaciones quichua hablantes de *huasipungueros* provenientes de la Sierra hacia fines de la Colonia/inicio de la República.

En un principio, este nivel ocupacional da cuenta de un material esencialmente puruhá, progresivamente remplazado por cerámica vidriada (técnica de origen europeo), pero manufacturada con la técnica puruhá. Una descripción mas detallada de dicho análisis se puede encontrar en Lara (2016). Con excepción del topónimo *malqui*, esta migración explica en gran parte la presencia de topónimos quichuas en la zona (no olvidemos que *machay* también significa “licor” en quichua, y que la hacienda Machay fue justamente registrada como trapiche en la época republicana –Estupiñán, comunicación personal).



Figura 9.

Rasgos Hacienda Machay, no parte de la prospección de 2012.

En definitiva, si bien la revisión bibliográfica preliminar sugiere la presencia inca de forma más o menos directa en las zonas aledañas al área de estudio, ésta no arrojó material inca alguno, aunque ciertamente tampoco se pudo prospeccionar la Hacienda Machay. La presencia inca en lo que constituye actualmente la República del Ecuador fue relativamente limitada en el tiempo, por lo que no es particularmente visible en el registro material, tal como se lo ha podido comprobar en sitios “incas imperiales” (caso de Caranqui por ejemplo). Siendo así, la ausencia relativa de material inca en la zona de Malqui y Machay (hallazgo de dos o tres fragmentos según los investigadores que excavaron en el sitio), no sorprende, ni tampoco permite negar la presencia inca en la región.



Figura 10.

Cerámica tardía o mayólica, elaborada con torno, recuperada en la zona de prospección.



Figura 11.

Cerámica temprana, elaborada sin torno, recuperada en la zona de prospección

3.2 Reflexiones finales

En virtud de su componente holístico de ciencia social –o simplemente de ciencia-, la arqueología parte del principio según el cual sus elementos de estudio (sitios por ejemplo), no son entendibles únicamente per se, sino también (¿o quizás sobre todo?), a través de su entorno regional. Si bien es cierto que no se pudo prospectar Machay, y por ende, no fue posible incluir sus materiales dentro de nuestra interpretación, si se toma en consideración las semejanzas arquitectónicas existentes entre la hacienda Machay y las demás haciendas coloniales/republicanas del área, se dispone de un fundamento legítimo de cara a la apertura de una discusión en torno al cuestionamiento de la asociación entre lo inca y la monumentalidad de la zona desde la arqueología. Los canales en particular –previamente considerados como una prueba decisiva del origen inca de Machay-, son un elemento arquitectónico muy común en la zona y totalmente ligado a la actividad de las haciendas coloniales/republicanas en vinculación con el funcionamiento de los sistemas hidráulicos relacionados con la explotación de la caña de azúcar en el contexto de los severos constreñimientos acarreados por el manejo del agua en la zona. Lo cual desfavorece la idea de un origen inca de semejantes estructuras.

Por otra parte, de acuerdo a la memoria y tradiciones orales de los actuales moradores de la zona, con excepción de *malqui*, los topónimos quichuas ligados a estos complejos arquitectónicos se asocian a la llegada de mano de obra quichua hablante desplazada desde el sector de Sigchos para trabajar en las haciendas de caña de azúcar en la época republicana. Es decir que estos topónimos al parecer no tienen que ver con el campo semántico del culto funerario quechua-inca.

La dominación de material colonial/republicano en el sector de Machay se viene a sumar a estos fenómenos. Valga recalcar que entre el argamasa de las piedras de las estructuras de Machay, se observa claramente el uso de fragmentos vidriados y de metal, lo cual indica que si bien hubo una ocupación precolombina del sector, la monumentalidad al menos no parece haber estado asociado a ella en su integralidad.

Estos planteamientos no excluyen que la zona haya acogido el *malqui* de Atahualpa. Sin embargo, los resultados de la presente investigación evidencian que tampoco se debe descartar que la monumentalidad de la hacienda no haya estado vinculada a este fenómeno. El único elemento arquitectónico actualmente proclive a plantear una presencia inca en la zona es el misterioso “ushnu” identificado en la hacienda Machay. Desde la toponimia, el término *malqui* está asimismo presente desde la Colonia

temprana (Estupiñán Viteri, 2011). Por ende, si presencia de Atahualpa o su familia hubo en la zona, quizás ésta no se deba buscar tanto en la pertenencia a lo inca como en la filiación a lo local (yumbo y/o puruhá).

En definitiva, a través del impacto académico y mediático que causó, el respetable lapso cronológico al cabo del cual la historiadora Estupiñán Viteri llegó a su hipótesis sobre el sitio “Hacienda Machay” como “última morada de Atahualpa”, recibió sin duda alguna un merecido reconocimiento. Por el momento, hasta no contar con mayor información (tanto histórica como material), la arqueología por su parte invita no obstante a la prudencia respecto al manejo del discurso relativo a la naturaleza del sitio “Hacienda Machay”.

Lo que sí queda muy claro, es que las haciendas coloniales/republicanas detectadas en la zona representan sin duda alguna un hito patrimonial nacional (material e inmaterial), que amerita definitivamente ser investigado y rescatado. Dada la diversidad de actores involucrados en el manejo del patrimonio histórico de la zona de Malqui y Machay, el cumplimiento de este desafío patrimonial exigirá sin duda un sólido trabajo de diálogo y comunicación. Así, al cabo de más de 60 días de convivencia con los comuneros de Malqui y de diversas iniciativas conjuntas de socialización de nuestra consultoría en la zona, se evidenció que las iniciativas proyectadas en torno al patrimonio local se contraponen dramáticamente a la realidad socio-económica crítica de la mayoría de la población de Malqui. Esta paradójica realidad llama la atención sobre el imperativo de formular proyectos culturales integrales, orientados tanto hacia el componente cultural, como hacia el aspecto social, aspectos indisociables de cara a la sustentabilidad del manejo patrimonial de la región a futuro.

Referencias bibliográficas

- Almeida Reyes, Eduardo, 2011, “Informe Prospección Arqueológica en Pucayacu Provincia de Cotopaxi”, Manuscrito presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito.
- Bray, Tamara L., 1992, “Archaeological Survey in Northern Highland Ecuador: Inca Imperialism and the Pais Caranqui”. *World Archaeology*, Vol. 24, No. 2, “Analytical Field Survey”, pp. 218-233.
- Bray, Tamara L., 1995a, “Pimampiro y puertos de comercio: investigaciones arqueológicas recientes en la Sierra Norte del Ecuador”, en *Perspectivas regionales en la arqueología del Suroccidente de Colombia y Norte del Ecuador*, editado por Cristóbal Gnecco, pp. 30-48. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

- Bray, Tamara L., 1995b, "The Panzaleo Puzzle: Non-Local Pottery in Northern Highland Ecuador". *Journal of Field Archaeology*, Vol. 22, No. 2, pp. 137-156.
- Bray, Tamara L., 2003a, "Inka Pottery as Culinary Equipment: Food, Feasting, and Gender in Imperial State Design". *Latin American Antiquity*, Vol. 14, No. 1, pp. 3-28.
- Bray, 2003b, Los efectos del imperialismo incaico en la frontera norte una investigación arqueológica en la sierra septentrional del Ecuador. Abya-Yala/MARKA, Quito.
- Bray, Tamara L., 2004a, "La alfarería imperial inka: una comparación entre la cerámica estatal del área de Cuzco y la cerámica de las provincias". *Chungara, revista de antropología chilena*, vol. 36, n. 2, pp. 365-374.
- Bray, Tamara, 2004b, "Cultura, interacción y contacto en el área intermedia: re-enmarcando la cuestión de las delimitaciones culturales". *Revista de Arqueología del Área Intermedia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Sociedad Colombiana de Arqueología, N° 6, pp. 277-294.
- Bray, Tamara L., 2005, 2Informe anual para el proyecto arqueológico A los bordes del imperio: los mitmaqkuna y la dinámica social en la frontera norte del Tawantinsuyu, Fase I: Reconocimiento preliminar del área de Angamarca/Sigchos, Provincia de Cotopaxi", Manuscrito Presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, Quito.
- Bray, Tamara, L., 2006, Informe anual sobre el Proyecto Arqueológico "A los Bordes del Imperio: Los Mitmaqkuna y la Dinámica Social en la Frontera Norte del Tawantinsuyu". Fase II: Reconocimiento de la Provincia Mayor de Latacunga, Provincia de Cotopaxi: El Rincón Noreste", Manuscrito Presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, Quito. 112
- Bray, Tamara L., 2007, La arqueología de los mitmaqkuna y las fronteras multi-étnicas: implicaciones teóricas y prácticas, en II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología, Balance de la última década: Aportes, retos y nuevos temas, Tomo I, pp. 273-281. Abya-Yala/Banco Mundial Ecuador, Quito.
- Bray, Tamara L., 2008, "Late Pre-Hispanic Chiefdoms of Highland Ecuador", en *Handbook of South American Archaeology*, editado por Helaine Silverman y William Isbell, pp. 527-543. Springer, New York.
- Bray, Tamara L., 2009, "The Role of chicha in Inca State expansion, a distributional study of Inca Aribalos", en *Drink, power and society in the Andes*, editado por Justin Jennings y Brenda J. Bowser, pp. 108-132. University Press of Florida, Gainesville.

- Bray, Tamara L.; José Echverría, 2009, "La arquitectura imperial inca-caranqui, cantón Ibarra, provincia de Imbabura, Fase II", Manuscrito del informe anual presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Brown, David O., 1999, "Informe preliminar de las investigaciones arqueológicas en la Hacienda San Agustín de Callo, provincia de Cotopaxi, Fase II", Manuscrito presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, Quito.
- Brown David O.; Byron Camino, 2007, "Informe preliminar de una investigación de fortalezas incásicas en Cotopaxi y una prueba de la técnica de trazar mapas por cometa", Manuscrito presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, Quito.
- Brown, David O.; Dana Anthony; Byron Camino, 2009, "Informe preliminar de las investigaciones arqueológicas en la Hacienda San Agustín de Callo, provincia de Cotopaxi, Fase IV", Manuscrito presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, Quito.
- Brown, David O.; Byron Camino, 2010, "Algunas observaciones a las fortalezas incas del oeste montañoso del Ecuador". INPC, Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador, n.2, pp. 24-38. Grafikos, Quito.
- Cabello Balboa, Miguel, 1945, Obras, vol. 1. Editorial Ecuatoriana, Quito.113
- Chancay, José, 2007, "Vajillas para la elite hispana: las mayólicas del Guayaquil temprano: 1547-1690", en II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología, Balance de la última década: Aportes, retos y nuevos temas, Tomo I, pp. 283-320. Abya-Yala/Banco Mundial Ecuador, Quito.
- Cieza de León, Pedro, 1880, Segunda Parte de la Crónica del Perú. Imprenta de Manuel Ginés Hernández, Madrid.
- Curet, L. Antonio, 2004, "Interaccionar o no interaccionar: el área intermedia, el área circum-caribe y las Antillas Mayores". Revista de Arqueología del Área Intermedia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Sociedad Colombiana de Arqueología, N° 6, pp. 83-107.
- Domínguez, Victoria 2012 "Informe final prospección, delimitación y excavación en el sitio arqueológico Machay, parroquia Chugchilán, cantón Sigchos, provincia de Cotopaxi en el marco del proyecto limpieza, análisis constructivo y delimitación del sitio arqueológico Machay - provincia de Cotopaxi", Informe inédito presentado al Ministerio Coordinador de Patrimonio – MCP.
- Echeverría Almeida, José, 2004, "Informe final del reconocimiento arqueológico en el área para el proyecto hidroeléctrico río Calope, provincias de los Ríos y Cotopaxi, Ecuador", Manuscrito presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, Quito. 114

- Echeverría Almeida, José, 2006, "Informe final de la prospección arqueológica para la evaluación de impacto ambiental en el área para el proyecto hidroeléctrico Sigchos cantón Sigchos, provincia de Cotopaxi", Manuscrito presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, Quito.
- Estupiñán Viteri, Tamara, 1988, "Testamento de don Francisco Atagualpa". Revista Miscelánea Histórica Ecuatoriana, No. 1, BCE, pp. 8-67.
- Estupiñán Viteri, Tamara, 2003, Tras las huellas de Rumiñahui...Co-edición Municipio del Distrito Metropolitano de Quito/FONSAL/Edición TRAMA, Quito.
- Estupiñán Viteri, Tamara, 2011, "Los Sigchos, el último refugio de los incas quiteños, una propuesta preliminar". Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 40(1) : 191-204.
- González Holguín, Diego, [1608]1952, Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca. Imprenta Santa María, Lima.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe, 1980, Nueva Corónica y buen gobierno, t.1. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Guillaume-Gentil, Nicolas, 2008, Cinco mil años de historia al pie de los volcanes ecuatorianos. NestléSLSA, Quito.
- Guillaume-Gentil, Nicolas, 2010, "Proyecto La Cadena-Quevedo-La Maná. Primera síntesis modal y cronológica así como breves referencias a la cerámica del Formativo Temprano Final". Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 39 (3): 641-665. 115
- Gummerman, George IV; María Moreira Pino; Fernando Tamayo Rivera; Josefina Vásquez Pazmiño; Fabián Villalba Sevilla, 1996, "Informe de la prospección arqueológica Proyecto de Subsistencia Cotopaxi Fase Piloto I", Manuscrito presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito. Haro A., Silvio, 1977, Puruhá Nación Guerrera. Editora Nacional, Quito.
- Hyslop, John, 1998, "Las fronteras estatales extremas del Tawantinsuyu", en La Frontera del Estado Inca, editado por Tom D. Dillehay y Patricia Netherly, pp.33-51. Fundación Alexander Von Humboldt/Editorial Abya-Yala, Ecuador.
- Idrovo, Jaime, 1994, Kuracazgos autónomos y el control de ecologías diversas; caso: la provincia de Bolívar. Universidad Estatal de Bolívar, Guaranda.
- Idrovo, Jaime, 2000, Tomebamba: arqueología e historia de una ciudad imperial. BCE, Dirección Cultural Regional Cuenca, Cuenca.

- Isbell, William H., 1997, *Mummies and mortuary monuments a postprocessual prehistory of central andean social organization*. University of Texas Press, Austin.
- Jijón y Camaño, Jacinto, 1997, *Antropología prehispánica del Ecuador*. Museo Jacinto Jijón y Caamaño, Quito 116
- Lara, Catherine, 2010, “La complejidad social en las estribaciones andinas orientales durante el período pre-incaico tardío”. *Antropología: Cuadernos de Investigación*, n.9, pp. 77-89.
- Lara, Catherine, 2016, « Tecnología cerámica y transiciones de tiempo y espacio: el caso de Malqui (Ecuador septentrional) », *Americae* [en ligne] | 1, 2016, mis en ligne le 15 novembre. URL: <http://www.mae.parisnanterre.fr/articles-articles/tecnologia-ceramica-y-transiciones-de-tiempo-y-espacio-el-caso-de-malqui-ecuador-septentrional/>
- Lau, George F., 2008, “Ancestor Images in the Andes”, en *Handbook of South American Archaeology*, editado por Helaine Silverman y William Isbell, pp. 1027-1045. Springer, New York.
- Lippi, Ronald, 1998a, *Una exploración Arqueológica del Pichincha Occidental*, Ecuador. Museo Jacinto Jijón y Caamaño, Quito.
- Lippi, Ronald D., 1998b, “Encuentros precolombinos entre serranos y costeños en el país yumbo (Pichincha Occidental, Ecuador)”, en *Intercambio y comercio entre Costa, Andes y Selva. Arqueología y etnohistoria de Suramérica*, editado por Felipe Cárdenas Arroyo y Tamara L. Bray, pp. 115-134. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Lippi, Ronald D., Alejandra Gudiño, 2004, “Proyecto Arqueológico Palmitopamba Informe Sobre la Temporada de Campo de 2004”, Manuscrito entregado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, Quito.
- Lippi, Ronald D., Alejandra Gudiño, 2008, “Proyecto Arqueológico Palmitopamba Informe Sobre la Temporada de Campo de 2008”, Manuscrito presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, Quito.
- Lippi, Ronald D.; Alejandra M. Gudiño; Estanislao Pazmiño Tamayo, 2009, “Proyecto Arqueológico Palmitopamba: Informe sobre la temporada de campo de 2009”, Manuscrito presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, Quito.
- Lippi, Ronald D.; Alejandra Gudiño, 2010a, “Palmitopamba: yumbos incas en el bosque tropical al noroeste de Quito (Ecuador) ». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 39 (3): 623-640.

- Lippi, Ronald D.; Alejandra Gudiño, 2010b, "Incas and Yumbos at Palmitopamba in Northwestern Ecuador", en *Distant Provinces in the Inka Empire*, editado por M. Malpass y S. Alconini, pp. 260-278. Iowa University Press, Iowa City. 117
- Lumbreras, Luis, 1981, *Arqueología de la América Andina*. Editorial Milla Batres, Lima.
- MacCormack, Sabine, 1991, *Religion in the Andes Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton University Press, Princeton.
- Mejía, Fernando, 2008, "Prospección arqueológica en el área para el proyecto hidroeléctrico Angamarca, cantón Pangua, provincia de Cotopaxi, Fase III". Elaborado para Produastro, Manuscrito presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, Quito.
- Murra, John V., 1978, « La guerre et les rébellions dans l'expansion de l'État inca ». *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, 33e année, n. 5-6, pp. 927-935.
- Naranjo, Marcelo, 1996, *La cultura popular en el Ecuador, Tomo II Cotopaxi*. Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, Ecuador.
- Netherly, Patricia J. ; Tom Dillehay, 1998, "Introducción", en *La Frontera del Estado Inca*, editado por Tom D. Dillehay y Patricia Netherly, pp.3-31. Fundación Alexander Von Humboldt/Editorial Abya-Yala, Ecuador. 118
- Ogburn, Dennis E., 2001, "The Inca occupation and force resettlement in Saraguro, Ecuador". Disertación de PhD inédita, Departamento de Antropología, University of California, Santa Bárbara.
- Ordóñez, M.P.; C. Lara 2012 "Prospección y delimitación arqueológica, parroquias Chugchilán/Pucayacu - presencia inca en el pedemonte cotopaxense: informe final". Informe inédito presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador.
- Piazzini, Carlo Emilio, 2006, "Arqueología, espacio y tiempo: una mirada desde Latinoamérica". *Arqueología Suramericana*, vol. 2, n°1, pp. 3-25.
- Plaza, Fernando, 1995, « Evaluación y propuestas metodológicas para el desarrollo de la arqueología en los Andes Septentrionales del Ecuador », en *Área Septentrional Andina norte: arqueología y etnohistoria*, editado por José Echeverría A. y María-Victoria Uribe. Colección Pendoneros, co-edición Banco Central del Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología, Abya-Yala, Quito.
- Salomon, Frank, 1978, « Systèmes politiques verticaux aux marches de l'Empire inca ». *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 33e année, n. 5-6, pp. 967-989.

- Salomon, Frank, 1995, “The Beautiful Grandparents’: Andean Ancestor Shrines and Mortuary Rituals as Seen Through Colonial Records”, en *Tombs for the living: andean mortuary practices*, editado por Tom Dillehay, pp. 315-353. Dumbarton Oaks Library Research and Collection, Washington.
- Salomon, Frank, 1998, “Frontera aborígen y dualismo inca en el Ecuador prehispánico: pistas onomásticas”, en *La Frontera del Estado Inca*, editado por Tom D. Dillehay y Patricia Netherly, pp.52- 70. Fundación Alexander Von Humboldt/ Editorial Abya-Yala, Ecuador.
- Salomon, Frank ; George L. Urioste, 1991, *The Huarochiri Manuscript A Testament of Ancient and Colonial Andean Region*. University of Texas Press, Austin. 119
- Valdez, Francisco, 2007, “Incursiones en el país Bracamoro, documentando la historia regional”, en *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, Retos y Nuevos Temas*, editado por Fernando García, pp. 577-602. FLACSO, Quito.
- Valdez, Juan 2014 *Panelita, miel des campagnes, documental etnográfico sobre el patrimonio de Malqui, Andes ecuatorianos*.
- Zuidema, Tom, 1978, « Lieux sacrés et irrigation : tradition historique, mythes et rituels au Cuzco ». *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, 33e année, n. 5-6, 1978. pp. 1037-1056



Sarance 46 (2021), publicación bianual, período junio - noviembre,
pp 34 - 66. ISSN: 1390-9207 ISSNE: e-2661-6718.

Fecha de recepción 11/01/2021; fecha de aceptación: 19/02/2021

DOI: 10.51306/ioasarance.046.02

Entre lo criollo y lo neoincásico: la vestimenta mujeril quitense durante el Siglo de las Luces

*Mishuyashkapa shinallata mushuk runayashkapa pachakunapi
Achik patsakwatapi imashina warmikunapa churakuna kashka.*

*Between the criollo and the neoclassical: female clothing in
Quito during the Century of Enlightenment*

Santiago Paúl Yépez Suárez

sanyepsua@alum.us.es

ORCID: 000-0001-6855-9589

Universidad de Sevilla, (Sevilla-España).

Resumen

El presente artículo analiza las dimensiones políticas, simbólicas y sincréticas de la indumentaria femenina en la Real Audiencia y Presidencia de Quito, como elementos propios de la teatralidad barroca y los nuevos cánones de vestimenta del siglo XVIII. A través de un estudio iconológico sobre variadas fuentes artísticas, se profundiza sobre los espacios públicos e íntimos del vestido mujeril, cuestión que se contrapone a ciertas actitudes de censura por parte de la legislación indiana, plasmada en edictos y demás normativas. A la par, se discute sobre la notable influencia del traje y los usos neoincásicos en los territorios quitenses, cuyo germen identitario se había desarrollado desde el siglo XVII.

Palabras clave: Barroquismo; Indumentaria; Traje neoincásico; Audiencia de Quito; Arte virreinal.

Tukuysbuk

*Kayuchillakillkaypika Real Audienciapi, shinallata Quitota apaktukukunapi pash
imasha warmikunapa churakuna kashkata rikushpa alli yuyarin. Chaypami, chay
pachamanta churakunakunapa kapaktukukamaykuna, unanchakuna, sincretismo*

yuyaykunata tantachin. Kay churakunaka araniwa barrocapapashmi kan. Shinallata, kaykunaka XVIII patsakwatapa mushuk churakunapashmi tikrarishka nin. Unancha yachaykunawan yachakushpami sumak ruray killkashkakunapi warmikunapa ukulla kanchalla churakunamanta yuyaykunata maskashkata willan. Shinami, kay churakunamanta yuyaykunata runakunapa imashinakana kamachinakuy yuyaykunata shayachishkamantapashmi willan. Shinallata, imashalla XVII patsakwatamantapacha Quitopi paktakchuranakunapash, runakunapa mushuk churakunakunapash churakuy kallarisishkamanta riman.

Sinchilla shimikuna: Barroquismo; churakuna; runakunapa mushuk paktachurana; Audiencia de Quito; virreinatomanta sumak ruray.

Abstract

This article analyzes the political, symbolic and syncretic dimensions of female clothing in the Real Audiencia and Presidency of Quito, as typical elements of baroque theatricality and the new clothing canons of the 18th century. Through an iconological study of various artistic sources, the article delves into the public and intimate spaces of women's clothing, an issue that is opposed to certain attitudes of censorship on the part of colonial legislation, embodied in edicts and other regulations. At the same time, the notable influence of suits and the neo-Inca uses in the Quito territories, whose identity beginnings had developed since the seventeenth century is discussed.

Keywords: Baroque; clothing; Neo-Inca suit; Audiencia de Quito; Art of the viceroyalty.

1. Introducción

El estudio sobre la moda en los territorios de la Real Audiencia y Presidencia de Quito ha sido escasamente frecuentado, siendo la moda, la vestimenta, el lujo y la vanidad, características inseparables del ser humano, y un reflejo evidente de los contextos políticos, sociales, económicos, culturales y especialmente artísticos. Los sucesos políticos condicionaban la moda, así como la relación de ésta con los diseños arquitectónicos como, por ejemplo, el *panier* francés que usaban las mujeres en el siglo XVIII se había ajustado a las nuevas formas arquitectónicas de los balcones en los palacios y casonas, haciéndolos más curvos para que las mujeres pudieran pasar con sus anchísimas faldas.

En el mundo hispánico la moda tuvo su preocupación política hacia todas las esferas sociales. Por ejemplo, luego de la expulsión de los moros del Reino de Granada, y su bifurcación por el resto de la península, éstos no podían seguir vistiéndose a “la morisca”, una actitud paradójica respecto al atuendo que usaban las castellanas de los siglos XV y XVI, profundamente influenciado por la vestimenta morisca en los chapines, los turbantes, el manto y la saya. Esta moda había penetrado tempranamente en América con la colonización, nada más y nada menos que en Lima, siendo la saya y el manto una vestimenta que perduraría hasta el siglo XIX en las “tapadas” limeñas, y hasta en las quiteñas, tal como se evidencia en algunas acuarelas de aquel siglo.

Alguna vez vestirse a “la española” fue la moda que imperó en el mundo occidental durante casi dos siglos, con aquellos atuendos en que los hombres vestían de negro con la portentosa lechuguilla en el cuello, y las mujeres con poquísimas joyas, dando a los hispanos un aire de gravedad, profunda seriedad y magnificencia en los tiempos de Felipe II, época de la fundación de Quito. Si magnificencia imperial mostraba el atuendo español, el francés del siglo XVIII impuso, en cambio, la moda del señorío y la galantería.

Son los tiempos de los borbones, de Felipe V, nieto de Luis XIV, el rey sol. Para 1707 toda la corte de Madrid vestía igual que la corte de Versalles. Esta moda francesa había impregnado en todos los dominios hispánicos en América y Filipinas, en los más de 12.000 kilómetros de extensión de territorio. En efecto, para comprender la historia de la moda en las provincias y reinos indios del Antiguo Régimen, es preciso señalar que al siglo ilustrado se lo traduce como el siglo del “afrancesamiento”. La corona francesa no sólo había irradiado hacia América su influencia político-filosófica dentro de la literatura, sino en cuestiones tan cotidianas como la indumentaria. Un ejemplo temprano sobre este particular, es posible observarlo en el cuadro *La Familia de Felipe V*, autoría de Louis-Michel Van Loo. De esta manera, los habitantes de toda la monarquía hispánica, desde la península hasta los vastos territorios americanos y las Filipinas, empezaron a pensar y vestirse a la francesa.

Sin embargo, el siglo XVIII, furor del nuevo pensamiento ilustrado, heredero del humanismo, había provocado que el barroco y el rococó de la vestimenta de mexicanos, limeños o quiteños tenga más señorío, lujo y fastuosidad que en la propia España, e incluso que la ostentosa Francia. Es también el siglo del esplendor de los trajes nacionales, como veremos más adelante en los trajes de las quiteñas, cuyo atuendo empieza a tener rasgos propios de la tierra, con una notable influencia del traje neoincásico; tierras en la cuales un español vestido como indio ordinario era visto por la sociedad como un indio más, mientras que el descendiente de la nobleza inca, el cacique o el indio barbero, vestidos con traje de gala, opulento y mestizado, podían pasar en el imaginario social en calidad de españoles.

Algunas imágenes del presente estudio son inéditas, mientras que las ya conocidas no han sido investigadas en relación con el atuendo, a fin de evidenciar la moda femenina de la sociedad quiteña del siglo XVIII. Es necesario manifestar que, para entender históricamente a la moda de este período, relacionada con el mundo femenino en los territorios andinos, es preciso estudiar los siguientes elementos básicos de este fenómeno: La indumentaria reflejaba aquel aparato simbólico de representación social, la honra personal mediante “el buen vestir”, la barroquización del atuendo precolombino (neoincásico / neomexica), el espacio privado de la mujer y la censura que relacionaba a la vestimenta mujeril con el pecado y las catástrofes naturales.

Las fuentes que son necesarias para historiar el fenómeno de la moda, relacionado con los elementos anteriormente señalados, son las relaciones de viajeros, los protocolos notariales documentados en testamentos, cartas, partes judiciales, facturas y cartas de dote y, no menos importante, aquellas fuentes visuales reflejadas en obras de arte como grabados, pinturas, esculturas, muebles y demás elementos de la cultura material. Efectivamente, dentro del presente artículo se han estudiado algunas imágenes en donde se evidencia la moda femenina de la sociedad quiteña del siglo XVIII, las cuales han sido relacionadas con las fuentes documentales y legislativas que a continuación presentamos.

2. Barroquización del atuendo

En el siglo XVIII, el regocijo por los atuendos finísimos, costosos y opulentos, reproducían el barroquismo como actitud mental dominante, exteriorizando el esplendor del barroco y, posteriormente, el rococó en todas sus manifestaciones artísticas. No en vano los magníficos artesonados

quiteños de varios templos como San Francisco o San Agustín, demuestran un cromatismo más potente y atractivo que la simpleza de algunas iglesias andaluzas, así como la rica ornamentación ensalzada de oro y plata al interior de los templos hispanoandinos. La moda era, precisamente, la encarnación de la arquitectura en la segunda piel de los súbditos. Y en no pocas ocasiones, desde las primeras décadas de vida de las nuevas ciudades hispánicas, existió aquella actitud psíquica por sobrepasar y superar la magnificencia de la península ibérica y todo el Viejo Mundo en las artes, el lujo y la vestimenta.

El criollismo fue el comportamiento mental durante el Siglo de las Luces en todos los territorios hispanoamericanos. Éste se había reflejado a través de la literatura, las ciencias y las artes, fomentando un interés por lo propio y un cierto orgullo de pertenencia por la tierra de nacimiento; respuesta implícita contra los agravios de los europeos, cuyos textos hacían alarde de no pocos estereotipos hacia los grupos sociales indios, y como una actitud en un oscilante rechazo del criollo hacia los chapetones o gachupines (Gerbi, 1982:196-358). La pintura de castas y las series de tipos son una excelente muestra artística de este nuevo sentimiento identitario.

Dentro del barroquismo, la exteriorización del poder, el honor y la riqueza, el juego de apariencias fue la estrategia más recurrida para llevar a cabo tal cometido. En este sentido, aun cuando el lujo indiano haya prevalecido desde las primeras décadas de conquista y colonización, y en todos los estratos sociales, el siglo XVIII representó el desarrollo de una consciencia criollista que no sólo se expresaba a través de las consignas políticas, sino en el buen gusto por todos los atributos propios de su tierra, el creciente orgullo por lo propio que les diferenciaba tanto de la península, los demás reinos americanos y todo el orbe circundante. Uno de estos atributos, tan representado asiduamente por los pintores del XVIII, fue el atuendo castizo, el origen de los trajes locales (Laver, 2017: 288).

Al contrario de lo que determinados autores afirman, que el cabello recogido y el uso del sombrero simbolizaban la subordinación de la mujer hacia el marido desde el punto de vista de la “domesticación” (Moreyra, 2010: 399), es pertinente subrayar que aquel artículo era usado tanto por hombres como mujeres y más bien se trataba de un código propio del ideario de desnudez en el afán de cubrir sus partes. En este sentido, y con el auge de la moda rococó que había proliferado en la segunda mitad del siglo XVIII, el uso del sombrero se convierte en otro indicador social del estatus económico y la calidad de quien lo portaba.

Dentro del imaginario de belleza, la higiene ocupa un lugar secundario y muy distinto a los usos de limpieza corporal que conocemos ahora. La

higiene no estaba regida al baño corporal, sino a mudarse, de vez en cuando, de las prendas, especialmente de las íntimas. Cambiarse de ropa era una manifestación de higiene (óp. cit.: 405-406).

3. El traje neoincásico

Desde la conquista existió el interés por los europeos de representar al habitante americano -el indio- en lo que respecta a sus costumbres y su indumentaria. Los códices y crónicas del siglo XVI, por ejemplo, son una fuente imprescindible, verdaderos diccionarios y enciclopedias de la vestimenta de los indios. En el caso inca, por ejemplo, el *Códex Murúa* de 1590 exhibe a la nobleza incásica con su vestimenta de ambos sexos (figura 1).

Figura 1
Fiesta del inga



Fuente: Fray Martín de Murúa. (1590). *Historia del Origen y Genealogía Real de los Reyes Incas del Perú de sus hechos, costumbres, trajes, y manera de gobierno* [manuscrito].

En el código las mujeres incas lucen la ñañaca o cintillo en la frente, cabello largo, el *acsu* o túnica igualmente embellecido con complicados *tocapus* geométricos, fajas con *tocapus*, y la *lliclla* con el tupu o prendedor de oro o plata, atributos propios del atavío nobiliario y la textilera incásica. En el Archivo General de Indias se conserva un dibujo en pergamino del escudo de armas concedido por Carlos V a los descendientes de los incas Gonzalo Uchu Hualpa y Felipe Tupa Inga Yupanqui, cuyo personaje central muestra a un joven inca ataviado de forma muy similar a los dibujos del Código Murua, imagen fiel a los relatos de los primeros cronistas sobre el traje incásico.¹

Del mismo talante, la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala de 1615, mediante el recurso de la imagen se refleja una denuncia política de la conquista al Imperio Inca. En sus ilustraciones podemos evidenciar la simetría de los trajes incásicos, aunque sin el mismo lujo de detalles y el rico cromatismo que presenta el Código Murua. En ambas obras, priman las imágenes del poder de la nobleza incásica (Martínez, 2013: 1-2), bien de una jerarquía exótica a través de la indumentaria, bien de una jerarquía sometida, asimilada y reconfigurada por el proceso de conquista. En cualquier caso, los usos, costumbres y cánones de moda y belleza de las culturas precolombinas, empezaron a despertar una curiosa y creciente atención en los europeos, aquella “representación del otro”, la cual se difuminaría a través del imaginario europeo, y que perdurará hasta bien entrado el siglo XVIII, particularmente en los libros de *Costumes* del mundo, de la mano autores españoles y franceses.

Hacia 1783 varias pinturas conocidas en el ámbito de la historia del arte como “serie de tipos”, autoría del artista quiteño Vicente Albán, fueron encargadas por el célebre ilustrado andaluz José Celestino Mutis, tratándose de encargos oficiales para mostrar la riqueza en flora y fauna de la América del Sur, aunque también de las múltiples mezclas castas de los habitantes, tal y como se refleja en el conjunto de la obra. Justamente, durante la época de Mutis existió en América un profundo deseo por investigar su naturaleza, realzarla sobre la europea, la fiebre ilustrada que acaloraba todos los rincones indios de la mano de las expediciones científicas y, por supuesto, de los artistas como Albán (Esteban, 2007: 295-311). La dos únicas series de tipos de América del Sur son los *Cuadros de Castas del Perú*, atribuido a Cristóbal Lozano, encargo del virrey Manuel Amat y Junient hacia 1776, y la obra de Vicente Albán, la más importante del arte quiteño en cuanto a esta categoría, ambas conservadas actualmente en España.

1 Escudo de armas concedido por el emperador Carlos V a los descendientes de los incas Gonzalo Uchu Hualpa y Felipe Tupa Inga Yupanqui, hijos de Huayna Capac y nietos de Tupa Inga Yupanqui. MP-ESCU-DOS,78. Archivo General de Indias.

En la serie de Albán consta el cuadro *India en traje de gala*, muy similar al grabado de *Los habitantes de Quito* de la Relación de Juan y Ulloa, en las cuales la india cacica o palla exhibe un riquísimo atuendo neoincásico (figura 2). Para entender esta imagen debemos remitirnos al cuadro de autor anónimo cusqueño *Retrato de coya con paisaje* (figura 3). La coya data de las primeras décadas del siglo XVIII, manteniendo la tradición iconológica de las ilustraciones, grabados y pinturas que representaban a las ñustas desde el siglo XVI. Su vestimenta exhibe todas aquellas prendas del traje neoincásico, como la sukkupa o ñañaca encima de su cabeza, la lliclla adornada con franjas de tocapus o motivos geométricos, y el acsu sujetado con el chumpi, una especie de faja de la que nos referiremos más adelante. La lliclla va prendida con el tupu o alfiler de plata, mientras que sus pies llevan las usutas, una suerte de sandalias (Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999: 143-310).

Figura 2
Los habitantes de Quito
[India palla, detalle]

Fuente: Jorge Juan y Antonio de Ulloa. (1748). *Relación Histórica del Viaje a la América Meridional*. Imprenta Antonio Marín, Madrid. [Tomo I, Vista 433, página XIII, Grabado de Carlos de Vargas].





Figura 3
Retrato de coya con paisaje

Fuente: Anónimo, inicios del siglo XVIII, óleo sobre lienzo, Museo Inka, UNSAAC, Cuzco.

El traje de la india cacica de Quito es similar, al llevar el tupu de plata, la lliclla, el chumpi con tocapus, sumándose a estas características la vestimenta barroquizada en los zarcillos de perlas de lágrimas, los collares de oro y perlas, el jubón de encajes, las pulseras de coral con varias vueltas y la pollera de bayetas con cintas de encajes. Merece un especial interés el hecho de que la india de traje de gala tenga una similitud extraordinaria con el *Retrato de Manuela Tupa Amaro* (figuras 4 y 5). Estos atributos de la vestimenta neoincásica en los territorios quitenses o cusqueños, son posibles detectarlos en los relatos de Juan y Ulloa sobre la *India palla*:

Las Cacicas, Mujeres de los Alcaldes Mayores, Gobernadores, u otras, que se distinguen de las Indias Ordinarias. Esta es compuesta de las dos antecedentes; y se reduce a unas Polleras de Bayeta, guarnecidas por el ruedo con Cintas de Seda: sobre ellas ponen en lugar de Anaco otro Ropaje negro, que llaman Acscu; el cual cae desde el Pescuezo; está abierto por el un Costado, plegado de arriba abajo, y ceñido con una Faja en la Cintura; de modo que cruza como el Faldellín: en lugar de la Lliclla, pequeña, que llevan pendiente de los Hombros las Indias Ordinarias, se ponen otra mucho más grande, toda plegada, que les cuelga desde el Pescuezo hasta cuasi el ruedo de las Polleras. Esta la aseguran en el Pecho con un Punzón grande de Plata, llamado también Tupu, como los del Anaco...²

² Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de. (1748). *Relación Histórica del Viaje a la América Meridional*. Tomo I. Madrid: Imprenta Antonio Marín. Vestimenta de los habitantes de Quito.

Figura 4

India en traje de gala [detalle]

Fuente: [Serie de tipos] Vicente Albán, 1783, óleo sobre lienzo, Escuela Quiteña. Colección Museo de América de Madrid. Crédito fotográfico: Santiago Yépez.



Figura 5

Retrato de Manuela Tupa Amaro

Fuente: Anónimo cuzqueño, ca. 1777, óleo sobre tela. Colección del Museo de Arte de Lima (MALI). Donación Colección Petrus y Verónica Fernandini. Crédito fotográfico: Museo de Arte de Lima.

El *Indio Barbero*, grabado de autoría de Carlos de Bargas sobre Los habitantes de Quito, presente en la *Relación histórica del viaje a la América Meridional* de los científicos peninsulares, similar al de la serie de tipos de Albán a quien lo ha llamado *Indio Principal de Quito en traje de gala*, exhiben su elevada condición dentro de las calidades sociales al ir calzados, a diferencia de los indios ordinarios. Ir calzado era parte de las apariencias del honor manifestado en público (Ferradas, 2009: 39-40). Además, el mostrarse descalzo forma parte de un aparato simbólico que reflejaba las actividades laborales de los grupos menos favorecidos (Moreyra, 2010: 407). En América, nadie quería quedarse por detrás en el buen vestir, signo camuflado del buen nombre (figura 6).

Figura 6
Indio Barbero [detalle]

Fuente: Jorge Juan y Antonio de Ulloa. (1748). *Relación Histórica del Viaje a la América Meridional*. Imprenta Antonio Marín, Madrid. [Tomo I, Vista 433, página XIII, Grabado de Carlos de Bargas].



Aquellas fuentes visuales guardan una directa relación con el atuendo incásico de los códices y crónicas anteriormente descritos, cuya representación conserva el variado atuendo y ornamentación del traje nobiliario de los incas. Lo mismo se puede decir en cuanto a las pinturas de autor anónimo de el *Niño Jesús Inca*, el *Niño Jesús Huanca* y el *Salvator Mundi* de la Escuela cuzqueña del siglo XVIII, y del retrato de *Marcos Chiguan Topa*, herencia pictórica de los imponentes lienzos de la *Serie de la procesión del Corpus Christi* en el

Cuzco encargados por Manuel de Mollinedo en el último cuarto del siglo XVII. Allí aparecen los indios nobles con traje neoincásico e hispánico, por separado o mezclando su atuendo con el de Alféreces reales, mientras que, en las mujeres y los donantes, merece una especial atención el *chullo* o gorro andino.

Si bien es cierto que en las mujeres novohispanas y las andinas se observa el mestizaje indumentario, en el caso de los hombres podemos observar el frecuente y popularizado uso del poncho durante el siglo XVIII en el Reino de Chile.³ Las prohibiciones de llevar tal o cual atuendo correspondieron a una hegemonía político-legislativa variada y en oscilante configuración; ya sea por causas religiosas, morales, estéticas, económicas o políticas. Sin embargo, la prohibición no bastó sola para negar el uso de determinado atuendo, ni tampoco detuvo su conservación, cuestión que nos conlleva a sostener que entre la nobleza incásica no se mantuvo su identidad señorial y étnica a través del traje de la élite, sino que, más bien, ésta se trasmutó en una nueva, la mestiza, con mayor o menor grado de asimilación de una u otra cultura, a pesar del predominio de los modelos vitales, culturales y políticos de la vena hispánica.

No sólo el adoctrinamiento religioso fue una estratégica crucial a partir de la conquista, sino también la creciente atención por la vestimenta del indio, el *buen vestir* del indio (Martínez, 2013: 6-7), necesidad que había conllevado algunos importantes debates por parte de los proyectos de los ilustrados hasta la primera década del XIX, por pretender inculcar en los indios el uso del traje español -así como la lengua-, en un afán por redimir al indio de su barbarismo natural, y por el interés de consumo de los géneros nacionales que provenían de la península hacia los reinos y provincias indianas.⁴

A través de la conquista y el largo proceso colonizador de varios siglos, el mestizaje, no como un hecho políticamente establecido, pero tampoco negado en el mundo hispanoamericano en todas sus manifestaciones simbólicas como la lengua, el dialecto, las artes, el sincretismo religioso, y el traje, determinó que en los territorios indianos se construya una nueva identidad, ni europea, ni precolombina siempre, por supuesto, bajo los estándares políticos de jerarquías y calidades de la corona hispánica.

3 Las investigaciones conducentes al origen y evolución del poncho andino serán expuestas en otro artículo por el autor.

4 Las disposiciones referentes al incentivo del consumo de los géneros españoles en América y la sugerencia para que los indios "vistan a la castellana", están presentes en las obras de ilustrados proyectistas como Manuel Antonio de la Gándara (1762) *Apuntes sobre el bien y el mal de España*; José Moñino y Redondo (1787) *Instrucción reservada*; José del Campillo (1789) *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*.

Durante la época virreinal, la política indiana condujo a la nobleza incásica a reestructurar su estatus de poder y privilegios. El traje incásico, emblema y seña de aquella condición, se había conservado en aquel grupo social, hasta el punto de establecer, conforme avanzaba el proceso de mestizaje, un atuendo más bien *neoincásico*, provisto de elementos materiales propios de la moda hispánica. Sin embargo, la necesidad de exteriorizar el poder y el estatus social de la nobleza inca –tal como sus antepasados lo hicieron– fue satisfecha mediante el uso del traje neoincásico, ya hibridado, pero que coincidía y se asimilaba plenamente al imaginario del *buen vestir*, como un medio seguro para exteriorizar el poder y las debidas honras a través del lujo, el derroche y la ostentación en el vestido.

De acuerdo al análisis de la pintura *Matrimonio de Martín García Óñez de Loyola con la princesa inca Beatriz*, la indumentaria de la nobleza incásica ya empezó a mostrar determinadas modificaciones hacia los inicios del siglo XVII, desapareciendo algunos elementos de su moda originaria y añadiendo prendas como el manto español (Decoster, 2005: 166). Sin embargo, hasta el primer cuarto del siglo XVIII, las indias sirvientas del Cuzco solicitaban que se les otorgue prendas incásicas, situación similar a la presencia de esta indumentaria entre las indias nobles, pero modificadas con la incorporación de elementos del traje europeo en prendas como el acsu y la lliclla, de acuerdo al análisis de documentos testamentarios (óp. cit.: 166-167).

Otra de las prendas de origen incásico, y que su uso había sido reconfigurado y mantenido en las poblaciones indígenas de los espacios del Virreinato del Perú, era el chumpi, faja o especie de cinturón ceñido encima de la cintura para ajustar y engalanar el acso. De nuevo, entre los ejemplos ilustrativos más antiguos, el *Códice Murúa* refleja en algunas de sus estampas a las mujeres incas ceñidas con un ancho chumpi adornado de tocapius.

En La Plata y Potosí fue muy recurrente el uso del chumpi como un emblema de categoría social dentro de la nobleza neoincásica, como una prenda individual y que a veces formaba parte del acso, y como un artículo para guardar y envolver a los guaguas (Vega y Guerra, 2015: 206-214). Merece una atención especial los chumpis para guaguas puesto que, por ejemplo, de acuerdo a la narrativa visual que nos ofrecen las esculturas de la Escuela quiteña, hay escenas en que los bebés aparecen envueltos con una especie de manta y luego ceñidos con el chumpi provisto de motivos geométricos.

Este registro visual a través del arte se representa asimismo en escenas religiosas de esculturas de los belenes quiteños, así como en la pintura *la Virgen de la leche*, en donde el niño Jesús está ajustado con el chumpi angosto y de distintos colores, dentro de un mantón o envoltura textil azulgrana

bellamente provista de borlas, rosario, y bordados de cruces. Una *Virgen* similar muestra una postura de lactar al Niño Jesús provisto de una envoltura blanca y ajustado con un chumpi de franja roja (figuras 7 y 8).

Figura 7

Virgen de la leche [detalle]

Fuente: Anónimo, siglo XVIII, Colección del Museo Nacional del Ecuador (MUNA). Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.

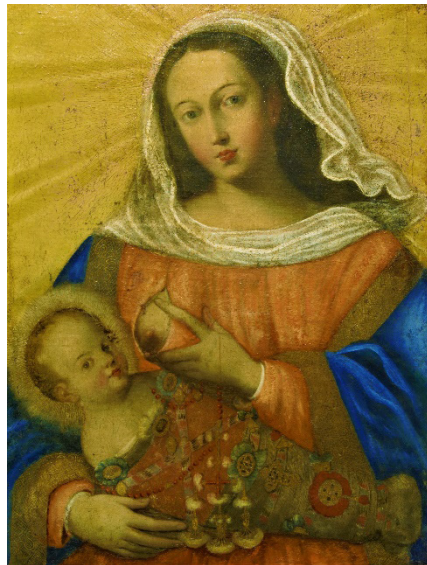


Figura 8

Virgen de la leche [detalle]

Fuente: Anónimo, siglo XVIII, óleo/madera, Colección del Museo de Arte Colonial de Quito (MUSAC). Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.

El hecho de envolver al niño y ajustarlo con los chumpis de colores, coincidía con la práctica simbólica prehispánica de integrar al guagua en la sociedad y como un amuleto protector (óp. cit.: 220). Si observamos a la pintura de la *India en traje de gala* de Vicente Albán, la noble cacica está ataviada con el chumpi de color rojo y blanco en su cintura, un diseño más angosto que los de los siglos XVII y XVIII, manteniendo los tocapus, y con unos objetos singulares a medio guardar del chumpi: una piola junto con una cajita de hilos y alfileres. Tal escena nos aproxima a conjeturar la intención costumbrista del artista en resaltar implícitamente la profusa actividad textil de los indios de Quito (figura 4). En la espléndida tradición belenista quiteña, dentro de las escenas escultóricas del Nacimiento de Cristo, nos es posible detectar al Niño Jesús envuelto y fajado con el chumpi. De esta manera nos ha sido posible evidenciar artísticamente la continuidad de esta prenda y los usos simbólicos maternos y de prestigio social durante el siglo XVIII en la sociedad quiteña (figuras 9 y 10).

Figura 9

Belén quiteño [detalle]



Fuente: Anónimo, siglo XVIII, talla en madera, policromía y estofado, Colección del Museo de Arte Colonial de Quito (MUSAC). Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.

Figura 10

Belén quiteño [detalle]



Fuente: Anónimo, siglo XVIII, Colección del belén del Convento de El Carmen Bajo de Quito.
Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.

4. Censura del vestido mujeril

Era frecuente que en las villas y ciudades americanas las mujeres prestasen una absoluta atención a la fastuosidad de sus joyas y vestiduras, razón por la cual, en no pocos de los casos, existieron edictos, décimas y demás textos escritos por obispos y otros prelados que acusaban esta actitud como un vicio, pecado y un mal que el demonio había injertado en la mujer hispanoamericana.

Luego del fatal terremoto de 1746, que había afectado en gran medida a la Ciudad de Los Reyes, el Cabildo Eclesiástico, influenciado por algunos escritos de raigambre teológica-moral, había ordenado que las mujeres limeñas guarden recato, decencia y modestia en el vestido, es decir, que los tontillos, paniers y faldellines lleguen hasta los pies sin descubrir el tobillo, y que cubran los brazos hasta alcanzar los puños (O'Phelan, 2007: 22).

Los antecedentes de este fenómeno lo podemos evidenciar en varios textos de índole moral-eclesiástica, como las *Décimas contra los usos y trajes escandalosos que la vanidad del demonio ha introducido en las Mujeres*, de autor anónimo, dedicadas al peninsular Francisco Bucareli, Marqués de Vallehermoso, abuelo de Francisco de Paula Bucareli, Gobernador de Buenos Aires hacia la segunda mitad del siglo XVIII,. Decía el panfleto:

El recato y compostura,
la honestidad y prudencia
en la mujer es decencia,
gala, adorno y hermosura.
La templanza y la cordura,
Es gracia y es perfección,
mas la vana presunción,
y el escandaloso traje,
es muerte, pena y ultraje,
y es del demonio invención [...]
Son del infierno cadenas
las galas y los tocados,
y los rizos y trenzados
serán tus mayores penas
que por ellas te condenas.⁵

Generalmente, la tendencia a relacionar las catástrofes naturales con los “excesos” de la indumentaria mujeril, había sido muy difundida en la península ibérica y los reinos indianos, como una reacción hacia la moda francesa que se asimiló tan bien en estos territorios, especialmente en las mujeres del grupo hispanocriollo, pero también entre las mestizas. Es así que no faltaron los escritores que detestaban la moda francesa en los territorios hispánicos,

como los *Opúsculos de oro virtudes morales christianas* de Luis Francisco de Calderón Altamirano, en donde satirizaba el atuendo y los nuevos usos de arreglo corporal tanto de hombres como mujeres. De estas últimas, el escritor se burlaba de que lucían la cara tan emblanquecida y su vestimenta llena de artilugios innecesarios, a diferencia de los aires de gravedad y sencillez que había impuesto en el pasado la moda hispánica: “Han de ser las mujeres como las joyas, que mientras más preciosas se tienen más guardadas”.⁶

5 Biblioteca Nacional de España. [Fondo Antiguo]. (1701). *Dezimas contra los usos, y trajes escandalosos que la vanidad de el demonio ha introducido en las mugeres*.

6 Calderón Altamirano, Luis Francisco. (1707). *Opusculos de oro: virtudes morales christianas que dedica a Maria Santissima*. Madrid: Imprenta de Juan Garcia Infançon. Opúsculo XXIX. Modestia en el culto.

Por otra parte, en el ámbito femenino, las cuestiones de pudor y moralidad estaban simbolizadas por el atuendo y sus diferentes componentes materiales. Conforme se difundían los cánones de belleza y los atributos indumentarios de la moda francesa durante el siglo ilustrado, las concepciones escolásticas hispanas del pudor, el recato y la decencia en el vestir, no escatimaron en elevar sendas críticas hacia el vestido mujeril a través de los edictos eclesiásticos y otros escritos moralizantes.

La moda femenina francesa se había trasmutado en el Nuevo Mundo en el corsé, diseñado para moldear el torso, resaltar las curvas y levantar los senos por medio del escote. En efecto, se diseñaron desde Francia varios libros de modas, los cuales contenían no pocos figurines en grabados, como la famosa obra *Galerie des modes et costumes français* publicada en 1778. Aquel libro de modas exhibía variados modelos de tocados elevados y provistos de motivos florales y faunísticos, paniers de distintas clases, atuendos de bailes y fiestas y, lo que nos llama sobremanera la atención, el uso abundante de corsés que incluían un prominente escote el cual, incluso, mostraba uno de los pezones. Ciertamente la moda femenina francesa tenía cierta liberalidad, reprochable desde todos los puntos de vista del imaginario moral católico (figuras 11 y 12).

Figura 11
La Petite Mere au Rendez-vous des Champs
Elisées

Fuente: Nicolas Dupin. (1778-1785). *Galerie des modes et costumes français* par Madame Le Beau. 1778-1785. Colección de la Bibliothèque nationale de France.





Figura 12

Les delassements du Bois de Boulogne

Fuente: Nicolas Dupin. (1778-1785). *Galerie des modes et costumes français* par Madame Le Beau. 1778-1785. Colección de la Bibliothèque nationale de France.

El corsé, tomado como impúdico y escandaloso para la moral católica de la época, no fue dejado de usar por las nobles criollas ni las mestizas ni mulatas, sino que se disimuló por medio del uso de gargantillas, collares y crucifijos destinados a cubrir el pecho y así pasar por alto a los estereotipos de “impudicia” que despertaban la censura de los eclesiásticos (O’Phelan: 2007, 30-32). Corsés y corpiños eran vistos como prendas escandalosas que atentaban contra el prototipo de una mujer del Antiguo Régimen, el de mujer cubierta, decente, devota y fiel.

En el caso quitense, el *Edicto para la Santa Visita*, obra publicada en 1791 en la Imprenta de Raymundo Salazar de Quito, autoría del ilustrado obispo Joseph Pérez Calama, nos da cuenta del vestido deliberado y, por lo tanto, censurable, de las quiteñas. En relación con el uso de corsés, el edicto mandaba que:

Todas las Mujeres, sean Españolas, Indias, y demás Castas, que guarden, y observen toda modestia, y decoro en su vestido, cubriéndose la Cabeza, y los Pechos [...] En nuestro dictamen es escandaloso el vestuario Mujeril de este nuevo Obispado, siempre, que las no cubra su Cabeza y Pechos, y bajen la ropa, a lo menos hasta los Tobillos [...]

7 Pérez Calama, Joseph. (1791). *Edicto para la Santa Visita: contiene notables puntos de Disciplina Eclesiástica*

Es necesario recalcar que dejar las polleras y miriñaques por encima de la parte baja de la pantorrilla, descubriendo el tobillo y los pies, o no cubrir sus hombros y la totalidad de los brazos hasta la muñeca, era un acto indecente y demasiado pecaminoso puesto que reflejaba la desnudez, de acuerdo a la concepción de desnudez de la época. De ahí que el obispo Pérez Calama insistiera que, aparte de las disposiciones conducentes a entrar en las Iglesias con la cabeza cubierta usando el manto y la mantilla, se puntualizaba lo siguiente:

Procuren traer la ropa más baja, de suerte, que a lo menos les llegue a los Tobillos; pues por más que se quiera alegar la costumbre nacional, siempre serpa inmodestia, y liviandad el que no ejecuten las Mujeres el expresado nuestro encargo, en cuanto a que baje la ropa de suerte, que no se les vea las Piernas con tanto desdoro e Indecencia, como ahora sucede; lo que a la verdad nos tiene llenos de sorpresa, y muy escandalizados [...]

Parece ser que mostrar los pies y los tobillos descubiertos era un indicador simbólico del erotismo. Juan y Ulloa dan cuenta sobre este particular en uno de sus relatos sobre la moda de las limeñas:

Una de las cosas, en que más esmero ponen aquellas Mujeres, es en el tamaño de los Pies, y las que los tienen menores, se consideran con más perfección que las otras: siendo esta una de las tachas, que objetan generalmente a todas las *Españolas*; porque al respecto, los tienen grandes: y como aplican gran cuidado desde su corta edad en estrechar el Calzado, hay algunas a quienes les quedan tan pequeños...⁸

De esta manera, las mujeres americanas superaban a las europeas en la belleza de sus pies por el simple hecho de ser pequeños, siendo un importante reflejo de la belleza femenina que había que cubrirlo, de ahí que en varios edictos eclesiásticos para los territorios americanos se ordenaba que las mujeres cubran esta parte de su cuerpo (O'Phelan, 2007: 24).

Al estar dedicada los oficios mujeriles, la rectoría del hogar en la crianza de los hijos y el acompañamiento a su esposo, uno de sus roles fundamentales de la mujer a nivel público era, precisamente, asistir a los numerosos actos y ceremonias religiosas y, al hacerlo, demostrar su pudor mediante el cubrimiento de casi todas sus partes corporales.

ca; y una exhortación en cuanto a la Modestia, Decoro, y Recato de Vestido Mujeril. Quito: Imprenta de Raymundo de Salazar.

8 Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de, óp. cit., Libro I, Capítulo V. Del numeroso Vecindario que contiene la Ciudad de Lima; sus Castas, genio y costumbres de sus Habitadores; riqueza y obtestación de los Trajes.

De este particular nos da cuenta el obispo de Quito, exhortando a las mujeres a que “miren las imágenes de la Virgen Santísima Señora nuestra, y de las Santas, y verán la modestia, que en todas resplandece...”⁹ No obstante, ninguna modestia existía en buena parte de las imágenes marianas, al estar engalanadas con regios vestidos de la época, así como engalanadas de abundantes piedras preciosas.

En este sentido, existe una plena relación entre las representaciones de vírgenes y santas en la pintura quiteña del siglo XVIII, siendo una rica fuente visual que nos aproxima al estudio de la vestimenta y la joyería femenina. Por ejemplo, en la pintura anónima de *Santa Bárbara* se observa una prominente suntuosidad en las pulseras de perlas de cuatro vueltas, la cadena y las vueltas de este mismo material alrededor del cabello de la santa, así como unos pendientes de oro en forma de abejas (figura 13). En la Escuela sevillana hay un retrato similar que data del siglo XVII, pero no llega esta obra ni las de otras escuelas artísticas del barroco hispanoamericano a exhibir el boato de las pinturas de la Escuela quiteña. De igual manera, en la pintura *Esponsales de Santa Catalina de Alejandría*, atribuida a Bernardo Rodríguez, en el cual se observa la escena iconográfica de la santa recibiendo del Niño Jesús una sortija. Santa Catalina está bellamente engalanada de zarcillos de perlas en forma de lágrimas, una cadena de perlas que recubre su cabello, y un vistoso collar de perlas de una vuelta en el cuello (figura 14).

Figura 13
Santa Bárbara [detalle]

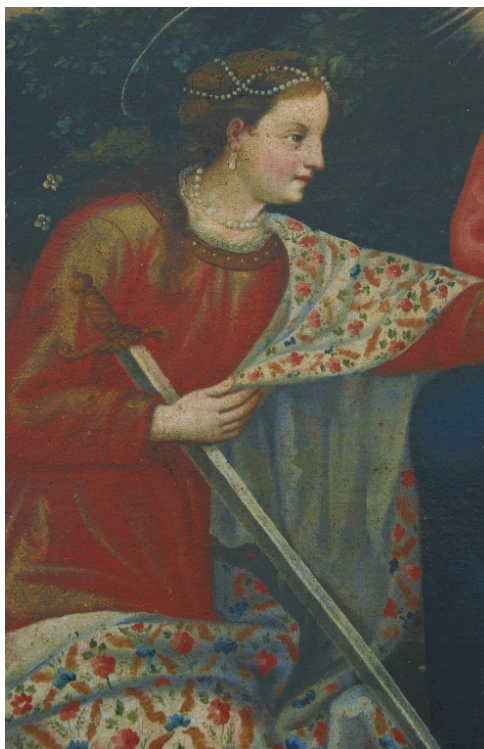
Fuente: Anónimo, siglo XVIII, óleo sobre tela, Colección del Museo de Arte Colonial de Quito (MUSAC). Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.



9 Pérez Calama, Joseph, óp. cit.

Figura 14
Esponsales de Santa Catalina de Alejandría
[detalle]

Fuente: Bernardo Rodríguez (a), siglo XVIII, óleo sobre tela, Colección del Museo de Arte Colonial de Quito (MUSAC). Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.



En cuanto a las imágenes marianas, la *Virgen del Salto*, de tez más bien mestiza, exhibe unos elaborados pendientes que combinan el oro y la plata en forma de lágrimas geométricas. Asimismo, la *Virgen de la Luz*, luce un collar de oro y el otro de perlas (figuras 15 y 16). La suntuosidad de estas joyas, sumándose las esmeraldas, corales, aljofares y azabaches, dan cuenta de la representación de vírgenes y santas, inspirada en la cotidianidad fastuosa de la vestimenta y el juego de joyas que llevaba la mujer quitense durante el siglo XVIII (Paniagua, 2014: 316-321).

Los textiles y diseños franceses habían penetrado en América por las vías del contrabando, siendo así que de Francia pasaban a Lima tafetanes, ruanes, sedas, bretañas, entre otros materiales (O'Phelan, 2007: 25-30). La moda afrancesada de las limeñas pronto se imitaba en otros territorios circundantes de la América meridional, como en Quito, en donde los tejidos de origen francés se los puede evidenciar en varias pinturas que retrataban a miembros del grupo hispanocriollo, así como en el contrabando de joyas procedentes de Francia (Paniagua, 2014: 314)

Figura 15

Virgen del Salto [detalle]

Fuente: Anónimo, siglo XVIII, óleo sobre tela, estofado, Colección del Museo de Arte Colonial de Quito (MUSAC). Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez



Figura 16

Virgen de la Luz [detalle]

Fuente: Anónimo, siglo XVIII, óleo sobre Convento de El Tejar de Quito. Crédito fotográfico: ARCA arte colonial.

5. La ostentación del “buen vestir”

José Durand, uno de los primeros investigadores sobre la moda y el lujo en tierras hispanoamericanas durante la época virreinal, plantea la tesis de que en América se dio un “proceso de aseñoramiento”, desde las primeras décadas de la conquista y fundación de familias, ciudades y un nuevo canon de cosmovisión, usos y costumbres, entre los cuales la moda, por supuesto, tenía un carácter imprescindible para la novísima aristocracia, y por medio de ésta, se diseminó el gusto por la magnificencia y la afición por el derroche en el vestir en todos los grupos sociales (Durand, 1956: 59).

No eran nuevas en América aquellas sensaciones emanadas de la ostentación en la indumentaria, puesto que la nobleza mexicana, así como la inca, por citar los ejemplos más globales, estaba engalanada de llicllas, huipiles y anacos, bordados exquisitamente y acompañados de piedras preciosas. Apenas llega la occidentalización al suelo americano, los conquistadores y colonizadores hispanos reproducen y emulan la pompa real de las cortes de la península para mezclarlo con lo exótico del continente, proceso que seguirá mostrando aquellas tendencias mestizas en el atuendo y el engalanamiento conforme avanzaban los siglos. “Los segundones extremeños que jamás vieron Corte en España y que se espantaron ante la magnificencia de los reyes indígenas, tuvieron también un mundo lleno de gala y lustre, a tono con su nueva condición de señores” (óp. cit.: 60).

Puesto que América fue la tierra de los nuevos nobles, de aquellos hidalgos y otros segundones que, cultivados en el imaginario de “hacer las Indias”, en un suelo donde los aires de “tierra prometida” les eran más evidentes que la pobre España, la opulencia en la moda era una característica del sujeto político; a más ostentación, más delataba el individuo su condición aristócrata en medio de la sociedad, ligado al honor personal y familiar.

En otros territorios del Virreinato del Perú, los investigadores han recurrido a testamentos, cartas dotes y juicios de divorcios para reconstruir la vida pública y privada de la mujer durante el siglo XVIII a través de sus prendas de vestir, el mobiliario y los trastes de uso cotidiano. El honor femenino estaba regido por el atavío mujeril. En efecto, las mujeres casadas, por medio de la exteriorización pública de su atuendo, estaban demostrando la decencia de su hogar, así como el honor de sus legítimos esposos e hijos (Ferradas, 2009: 34-38).

De puertas adentro y en la vida pública, también se plantea que la posesión de esclavos y pajes, aparte del vestuario, representaba el honor de la mujer al no dedicarse en su casa a trabajos y tareas propias de la servidumbre

(óp. cit.: 46-48). Dentro del dote y el ajuar se encontraban presentes, aparte del vestuario, una considerable cantidad de joyas como indicadores del honor, según la calidad de la esposa, y con poca diferencia entre uno y otro grupo social. En el caso quiteño, como el de todas las mujeres nobles de la América hispana, las alhajas equivalían, por un lado, a la exteriorización simbólica de su estatus, mientras que, por otro, manifiestan el espacio privado de la mujer en sus objetos de aprecio y uso íntimo.

En la Real Audiencia y Presidencia de Quito, pese a las prohibiciones legislativas emanadas de la península para evitar los abusos en el uso de piedras preciosas de cada grupo social, en todos los territorios de la monarquía, las joyas mujeriles representaron un símbolo de poder y fastuosidad por parte de los grupos dominantes, y bienes de exteriorización pública del ascenso de calidades por parte de mestizos, negros e indios comunes (Paniagua, 2014: 310). De esta manera, el conjunto de joyas es uno de los aparatos de representación de la sociedad barroca, en este caso, de la mujer. Un verdadero triunfo de las apariencias. De las mujeres de Quito, el jesuita veneciano Gian Domenico Coleti se refería en los siguientes términos:

El vestido de las señoras a más de ser de gran costo es de gran licencia e inmodestia, tanto que pienso que no pudiera inventarse cosa ni más diabólica ni más escandalosa; el marido y la mujer se hallan siempre de acuerdo para dar en quiebra con la casa y dejar en la miseria a sus hijos. El genio e inclinaciones de esta gente merece que gaste cuatro líneas, que por las noticias que llevan de estas partes, creo no os disgustarán...¹⁰

Se conservan varios retratos que sustentan la anterior premisa como el de la *Marquesa de Selva Alegre e Hijos*. María Rosa de Larrea-Zurbano, I Marquesa de Selva Alegre, como esposa en legítimo matrimonio del presidente de la Real Audiencia de Quito, debía parecerlo. No era nuevo que las esposas de los presidentes, marqueses y demás sujetos visibles dentro del complejo entramado nobiliario y jerárquico, hayan sido propietarias de un excesivo número de piedras preciosas, siendo éste un reflejo de la riqueza suntuaria de aquellas mujeres y, a su vez, una declaración pública de su condición política (Paniagua, 2014: 312-313). Así, el público honor de la Marquesa de Selva Alegre es exteriorizado al ser retratada junto con sus pequeños hijos, Ignacio y Joaquín. Como devota y fiel cristiana vieja, la marquesa y sus hijos están en gesto de oración, junto con el cuadro de la Virgen del Rosario, luciendo perlas y otras abundantes joyas en aretes, collares, brazaletes y pulseras, artículos simbólicos que afirmaban tanto su poder en la sociedad, así como la intimidad y aprecio de sus pertenencias mujeriles (figura 17).

10 Coleti, Gian Domenico. (1757). *Relazione Inedita Della Città Di Quito Nel Peru*. Quito, p. 26.

Figura 17
Marquesa de Selva Alegre e Hijos

Fuente: Anónimo, siglo XVIII, óleo sobre tela, Colección particular. Crédito fotográfico: ARCA arte colonial.



Lo mismo se puede decir de los cuadros en que aquellas mujeres criollas fueron retratadas como donantes junto con sus esposos. En el cuadro de los *Marqueses de Miraflores con San José y el Niño Jesús*, la marquesa luce unos pendientes de plata, aljófar y perlas en forma de lágrimas, lazo azabache, una gargantilla de oro, una cadena de perlas con oro incrustado y un negro brazalete con una estrella de plata (figura 18). En la pintura *Milagro de Nuestra Señora de El quince con donantes* aparece doña María Josefa Aguado, esposa de un alto funcionario de la Audiencia que tenía el cargo de cobrador de tributos, don Fernando de Merizalde, posa con una exagerada proporción de sus alhajas, empezando con la diadema con motivos florales incrustados de piedras preciosas, los pendientes de perlas de lágrimas, el collar de perlas, brazaletes de esmeraldas, y una pulsera de perlas de diez vueltas; estos últimos materiales hacen que casi no se observe su antebrazo descubierto, quizá como una actitud de disimulo ante la censura de la moral eclesiástica frente al desnudo femenino (figura 19).

Figura 18

Marqueses de Miraflores con San José y el Niño Jesús [detalle]

Fuente: Anónimo, siglo XVIII, óleo sobre tela, Colección particular Iván Cruz. Crédito fotográfico: ARCA arte colonial.



Figura 19

Milagro de Nuestra señora de El quinche al cobrador de tributos Fernando de Merizalde y su esposa [detalle]

Fuente: Anónimo, óleo sobre tela, Santuario de Nuestra señora de El Quinche, Quito. Crédito fotográfico: ARCA arte colonial.



6. La vestimenta en otros grupos sociales

Desde los tiempos de Carlos V, se estipularon claras observancias que regulaban todos los aspectos de la vestimenta y el uso de joyas, destinados a los habitantes de todas las calidades en cada uno de los dominios hispánicos. Así tenemos el apartado *De los trajes y vestidos; y uso de muebles y alhajas* dentro de la Novísima Recopilación de las Leyes de Indias.

De raigambre romana, la corona hispánica había heredado las denominadas “leyes suntuarias” para normar la moda y el lujo de los súbditos. Desde el siglo XVI existieron varias leyes que regulaban el atuendo femenino, como la prohibición de andar mujer alguna con el rostro cubierto, o la prohibición de guardainfante y jubones escotados para todas las súbditas, a excepción de “las mujeres que públicamente ganan con sus cuerpos, y tienen licencia para ello, a las cuales se les permite puedan traer los dichos jubones con el pecho descubierto...”¹¹, entendiéndose a las mujeres que se dedicaban a la prostitución.

Sin embargo, en el siglo XVIII tan sólo se publicó una, la Pragmática Real de 1723, en la que, a cuentas resumidas, se prohibía todo género de brocados, hilos de oro, plata, botones, encajes y seda en los vestidos, a no ser que estos sean provenientes de los reinos hispánicos. Asimismo, el color negro estaba obligado para las vestimentas de todas las autoridades. Y en cuanto al atuendo femenino: “Se ruega, y encarga a los Obispos, y Prelados, que con celo, y discreción, procuren corregir los excesos de las modas escandalosas en los trajes de las mujeres”.¹²

En 1723, José de Espinosa y Brun, proponía al Conde de Floridablanca, nada más y nada menos que establecer un traje mujeril nacional. Este interesante proyectista proponía tres tipos de traje: “Vestirá bien, vestirá con gracia, y vestirá con economía [...] [a la] *Española* [de] gala principal; el de *Carolina* [...] para memoria del glorioso Reinado en que se establecieron; y el de *Borbonesa o Madrileña* las de terceras clases”.¹³

Aquella necesidad de honra mediante el buen vestir, desde la nobleza indiana se había trasmutado a las capas sociales de distinta calidad, tales como mestizos, indios, castas y negros. En el espacio quiteño, aun cuando se

11 *Novísima Recopilación de las Leyes de España mandada formar por el señor Don Carlos IV.* (1805). Madrid, Tomo III, Libro sexto, Ley VI, [13 de abril de 1639], p. 188.

12 Sempere y Guarinos, Juan. (1788). *Historia del Luxo, y de las leyes suntuarias de España*. Tomo II. Madrid: Sociedad Económica de Madrid/Imprenta Real, pp. 22-175.

13 Espinosa y Brun, José de. (1788). *Discurso sobre el luxo de las Señoras, y proyecto de un traje nacional*. Madrid: Imprenta Real, pp. 34-41.

tratase de las características propias del imaginario del artista, o los recursos técnicos que quiso emplear, la obra *Señora principal con su negra esclava* del latacungueño Vicente Albán, nos retrae a la memoria esta tendencia en la moda de los grupos plebeyos y la servidumbre.

La señora luce perlas y otras abundantes joyas como los aretes, collares, brazaletes y pulseras, y si a estos atributos añadimos el jubón de encajes, el faldellín y el sombrero con bordados de oro, y sus zapatos provistos de hebillas del mismo metal precioso, son artículos simbólicos que reflejan tanto su poder en la sociedad, así como la intimidad y afecto de sus pertenencias mujeriles.

En la obra de Albán la negra esclava está vestida al lujo, ornamento y los usos de su señora: observemos su collar dorado, expresando el poder y la influencia propias de la alta sociedad, como si la esclava quisiera igualar o ya lo hiciera a la categoría de sus amos. De hecho, parte fundamental de la honorabilidad mujeril estaba simbolizada por la exteriorización pública de su estatus económico y social, a través de la suntuosidad de las esclavas que las acompañaban (Ferradas, 2009: 21). Es así como sus ojos se dirigen hacia la señora principal al tiempo que ofrece unos frutos con su mano derecha (figura 20).

Figura 20
Señora principal con su negra esclava
[detalle]

Fuente: [Serie de tipos] Vicente Albán, 1783, óleo sobre lienzo, Escuela Quiteña. Colección Museo de América de Madrid. Crédito fotográfico: Santiago Yépez.



El caso de la vestimenta de la esclava es digno de destacar y relacionarlo con el ámbito jurídico indiano. Una de las primeras leyes que normaban la indumentaria de aquel grupo social, y que perduraría a lo largo de los siglos en todos los territorios de la América hispana, mandaba que:

Ninguna Negra libre o esclava, ni Mulata, traiga oro, perlas, ni seda; pero si la Negra o Mulata libre fuere casada con Español, pueda traer unos zarcillos de oro con perlas, y una gargantilla, y en la saya un ribete de terciopelo, y no puedan traer, ni traigan mantos de burato, ni de otra tela; salvo mantellinas, que lleguen poco más debajo de la cintura, pena de que se les quiten, y pierdan las joyas de oro, vestidos de seda, y manto, que trajeren.¹⁴

En una sociedad marcada por una profunda movilidad de asenso y jerarquías, la vestimenta preconcebida como una segunda piel para resguardar al individuo de los rigores del clima, se trataba de un recurso propio del teatro de las apariencias en todos los territorios virreinales. Así, al estudiar la indumentaria se hace hincapié de sus manifestaciones simbólicas de diferenciación social y de imitación por parte de los grupos sociales inferiores en cuanto a sus pretensiones de ascenso (Moreyra, 2010: 389-396).

7. Conclusiones

Mediante el estudio de variadas fuentes documentales como edictos, folletos de censura, obras literarias y proyectistas, relaciones de viajes, se ha investigado sobre el fenómeno de la indumentaria, tan escasamente frecuentado en lo que atañe a los territorios de la Real Audiencia de Quito, sin dejar a un lado el análisis iconográfico e iconológico de láminas, pinturas y esculturas en lo concerniente al atuendo y las joyas mujeriles.

En uno de los primeros apartados se ha planteado la tesis de la barroquización del atuendo en las provincias y reinos indianos, en plena relación con el imaginario ilustrado y la estética del rococó del siglo XVIII, objetivando aquel gusto por los elementos propios e identitarios que los habitantes hispanoamericanos habían desarrollado en aquella época. A la par, hemos tratado ampliamente sobre el traje neoincásico, producto de la barroquización y el mestizaje andino del atuendo, cuya evidencia visual ha sido posible detectarla dentro de las láminas de determinados códices y relaciones, así como en los retratos a ñustas e indias cacicas, ahondando en cada uno de los detalles identitarios del nuevo atuendo de origen incásico e hispánico.

Asimismo, ha sido necesario tratar sobre varias leyes y reglamentos que trataban de limitar los nuevos cánones de moda y belleza del siglo XVIII

¹⁴ *Recopilación de las Leyes de los reinos de Indias mandadas a imprimir y publicar por D. Carlos II.* (1681). Madrid: Julián de Paredes, Tomo II, Libro séptimo, Título V, Ley XXVIII. [Felipe II, Madrid, 11 de febrero de 1571], pp. 290-291.

mediante la censura moral eclesiástica, a fin de esclarecer hasta qué punto estas normativas incidieron en el afrancesamiento del vestuario femenino. De esta manera, se ha estudiado brevemente acerca de la exteriorización pública del estatus de la mujer hispanocriolla por medio del uso abundante de piedras preciosas, fenómeno que había originado aquellas prohibiciones que mantenían un singular ideario entre la dicotomía del recato y el buen vestir, frente al escándalo y la desnudez.

A partir de una sinopsis del ámbito jurídico de las Leyes de los reinos de Indias, ha sido posible demostrar ciertas diferencias en el atuendo de las mujeres de otros grupos sociales, como la población esclava, y assimilarlas con el nuevo imaginario de belleza que se impuso en el XVIII. Finalmente, es preciso señalar que hacen falta más estudios sobre todos estos fenómenos, utilizando otras fuentes, como los protocolos notariales, que nos permitan observar las pertenencias mujeriles, tanto en el vestuario como en la pertenencia de joyas, de acuerdo a un análisis pormenorizado de testamentos, cartas dotalas y demás documentos afines.

Referencias bibliográficas

- Biblioteca Nacional de España. [Fondo Antiguo]. (1701). *Dezimas contra los usos, y trajes escandalosos que la vanidad de el demonio ha introducido en las mugeres*.
- Calderón Altamirano, Luis Francisco. (1707). *Opusculos de oro: virtudes morales christianas que dedica a Maria Santissima*. Madrid: Imprenta de Juan Garcia Infançon.
- Coletti, Gian Domenico. (1757). *Relazione Inedita Della Città Di Quito Nel Peru*. Quito.
- Decoster, Jean-Jacques. (2005). Identidad étnica y manipulación cultural: La indumentaria inca en la época colonial. *Estudios Atacameños* n° 29, 163-170.
- Durand, José. (1956). El lujo indiano. *Historia Mexicana*, vol. 6, n°. 1, 59-74.
- Espinosa y Brun, José de. (1788). *Discurso sobre el luxu de las Señoras, y proyecto de un traje nacional*. Madrid: Imprenta Real
- Estebaranz, Ángel Justo. (2007). Arte quiteño en España. En Ortiz Crespo, Alfonso y Pacheco Bustillos, Adriana [coords.]. (2007). *Arte quiteño más allá de Quito. Memorias del Seminario Internacional*. Quito: FONSAL.

Ferradas Alva, Lissette. (2009). *Los objetos de mi afecto: la importancia del vestuario y "trastes mujeriles" en el mundo femenino en Lima de fines del siglo XVIII*. [Tesis publicada]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gerbi, Antonello. (1982). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de. (1748). *Relación Histórica del Viaje a la América Meridional*. Madrid: Imprenta Antonio Marín.

Laver, James. (2017). *Breve historia del traje y la moda*. Madrid: Cátedra.

Martínez Bonanad, David. (2013). Recepción y asimilación en América del traje y los textiles Europeos. Mestizaje y moda en la nueva imagen de la sociedad Novohispana. En Carme López Calderón, María de los Ángeles Fernández Valle e Inmaculada Rodríguez Moya [coords.]. (2013). *Barroco iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, Tomo II. Santiago de Compostela: Andavira Editora.

Moreyra, Cecilia. (2010). Entre lo íntimo y lo público: la vestimenta en la ciudad de Córdoba, Argentina a fines del siglo XVIII. *Fronteras de la Historia*, vol. 15, nº 2, 388-413.

Novísima Recopilación de las Leyes de España mandada formar por el señor Don Carlos IV. (1805). Tomo III. Madrid.

O'Phelan Godoy, Scarlett. (2007). La moda francesa y el terremoto de Lima de 1746. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 36, nº 1, 19-38.

Paniagua Pérez, Jesús. (2014). Riqueza suntuaria en Quito: algunas consideraciones sobre las joyas con piedras preciosas y perlas en el periodo colonial. En Vasconcelos e Sousa, Gonçalo de, Paniagua Pérez, Jesús, Salazar Simarro, Núria [coords.]. (2014). *Áurea quersoneso: estudios sobre la plata iberoamericana: siglos XVI-XIX*, León: Universidad de León.

Pérez Calama, Joseph. (1791). *Edicto para la Santa Visita: contiene notables puntos de Disciplina Eclesiástica; y una exhortación en cuanto a la Modestia, Decoro, y Recato de Vestido Mujeril*. Quito: Imprenta de Raymundo de Salazar.

Recopilación de las Leyes de los reinos de Indias mandadas a imprimir y publicar por D. Carlos II. (1681). Tomo II. Madrid: Julián de Paredes.

Sempere y Guarinos, Juan. (1788). *Historia del Luxo, y de las leyes suntuarias de España*. Tomo II. Madrid: Sociedad Económica de Madrid/Imprenta Real.

Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. (1999). *Los Siglos de Oro en los Virreinos de América*. Madrid: Fundación Caja Madrid.

Vega Palma, Alejandra y Guerra Araya, Natalie. (2015). Fajar/ceñir/envolver. Chumpi y fajas. Objetos y prácticas vestimentarias de indias y guaguas en Potosí y La Plata, siglos XVI y XVII. *Fronteras de la historia: revista de historia colonial latinoamericana*, vol. 20, n°. 1, 200-229.



Sarance 46 (2021), publicación bianual, período junio - noviembre,
pp 67 - 83. ISSN: 1390-9207 ISSNE: e-2661-6718.

Fecha de recepción 13/05/2021; fecha de aceptación: 12/06/2021
DOI: 10.51306/ioasarance.046.03

Heridas fronterizas: Una revisión crítica de la identidad desde la intersticialidad

*Saywak nanaykuna: intersticialidadmanta
kikinyarita kutin allirikushpa*

*Bodrer wounds: A critical review
of identity from interstitiality*

Marc Mariner-Cortés

marcmarinercortes@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9063-7915

Laura Meneses Pineda

laura.meneses@udea.edu.co

Àger Pérez Casanovas

ager.perez@uab.cat

ORCID: 0000-0001-5135-0746

Diego Rodríguez Estrada

droduiguez@uotavalo.edu.ec

ORCID: 0000-0001-8896-6771

Zurcir. Laboratorio de pensamiento fronterizo

Vila-real, Pereira, Rubí, *Otavallo*

MAP Universitat Autònoma de Barcelona

(Barcelona, España)

Resumen

El objetivo de este artículo es desarrollar un primer acercamiento metodológico que permita la revisión crítica del concepto de identidad, desplazándolo de los discursos esencialistas y biologicistas. Proponemos la revisión de éste desde un acercamiento que denominaremos intersticial (Dotson, 2014), el cual nos permite habitar en el conflicto, la complejidad y construir un nuevo lenguaje a partir de lo híbrido y lo fronterizo. La pregunta por el lugar y las consecuencias de la teoría nos lleva a señalar las heridas que se desvelan en los cuerpos vividos, atendiendo sobretodo a las brechas de un lenguaje marcado por un discurso colonial que oculta capas (Cusicanqui, 2014) y excluye ciertos modos de subjetivación. Se insiste en la imposibilidad de “purificar” el lenguaje y regresar a un momento originario más inclusivo, que no genere violencia sobre los

cuerpos vivos, pues, para huir a la simplificación del discurso (“palabras mágicas”), se comprende la descolonización como un proceso, provisional y nunca concluyente. De este modo, la revisión del concepto de identidad conduce a la deconstrucción de la *dialéctica de las máscaras* tal y como ha operado en los dispositivos coloniales, esto es, desde una imposición y un blanqueamiento (Echeverría, 2007) - simplificando y prohibiendo así ciertas subjetividades. Finalmente, se apuesta por una atención a la complejidad desde una “tercera identificación” (Anzaldúa, 2016) que tenga en cuenta las esferas de lo social, económico, geopolítico, epistémico y lingüístico, y su desbordamiento conceptual, como matriz de la generación de un nuevo lenguaje.

Palabras clave: intersticialidad, identidad, decolonización, frontera, crítica conceptual

Tukuysbuk

Kay killkayka kikinyaripa yuyaykunatami kutinrikunkapak munan. Esencialismo, biologicismo yachaykunamanta barkarishpa mushuk yachayñankunata rurankapak munan. Chaypami, kallariyapika intersticial shimikunamanta kimirinkapak munan, (Dotson, 2014), shinallata ñakaypi, tinkuypipash kankapak ushayta kun. Shinasbpa chapulla, saywaklla mushuk shimikunatami wasichinata yanapan. Shinami, kay yachayyuyaykunawanka aycha kawsashbpa nanaykunamanmi tawka tapuykunawan chayay usbarinka nin. Chasnallata imashina shimi rimaypash mitmapachakwan watarishpa na alli ruraykunata shinasbkatapashmi rikuchin (Cusicanqui, 2014). Shinallata wakin yaykunatapash kanchaman sakishkata rikuchin. Chaytamantami, kay killkaypika kunan shimitaka mana chuyayachiy usbarinchu nishpa atirin. Asbtawankarin, kay shimika mitmapachakwan watarishka karpika, asha asbami payta pakishpa rina kan nin. Chayllami, shimi rimaywanpash ñukanchik aychataka mana llakichishun nin. Kasbami, kikinyaripa batun yuyaykunata rikushbpa dialéctica de las máscaras nishkata anchuchita usbarin, shinallata imashalla mitmapachakpa kamachinakuykunawan, blanqueamiento yuyaykunawan wiñarimushpa wakin yaykunata shayachishkatapash riksi usbarin (Echeverría, 2007). Shinami tukurik pankakunapika, “tercera identificación” yuyaykunata sinchiyachin (Anzaldúa, 2016). Kay yuyayka tukuy wankurikawsaykunata, kullkikamay yuyaykunata, anchallpakamaykunata, yachaykunata, shimiyachaykunatapashmi mushuk shimikunapika kimichina kan nin.

Sinchilla shimikuna: intersticialidad; kikinyari; mitmapachak pakiy; saywak; kutinrikuy imakaychik.

Abstract

The objective of this article is to develop an initial methodological approach that allows a critical review of the concept of identity, displacing it from essentialist and biologicist discourses. We propose a review of this from what we will call an interstitial approach. (Dotson, 2014), which allows us to live in conflict and, complexity and build a new language based on hybrid and border matters. The question about the place and the consequences of the theory leads us to point out the wounds that are revealed in the lived-in bodies, attending above all to the gaps in a language shaped by a colonial discourse that hides layers (Cusicanqui, 2014) and excludes certain modes of subjectivation. The article insists on the impossibility of “purifying” language and returning to a more inclusive original moment that does not generate violence on the lived-in bodies, because, to avoid the simplification of the discourse (“magic words”), decolonization is understood as a process, provisional and never conclusive. In this way, the review of the concept of identity leads to the deconstruction of the masks’ dialectic as it has operated in colonial devices, that is, from imposition and whitewashing (Echeverría, 2007) - thus simplifying and prohibiting certain subjectivities. Finally, the article aims to call for attention to complexity from a “third identification” (Anzaldúa, 2016) that takes into account the social, economic, geopolitical, epistemic and linguistic spheres, and their conceptual overflow, as the matrix for the generation of a new language.

Keywords: *intersticiality; identity; decolonization; border; conceptual critique.*

1. Desde dónde pensar la identidad: intrusiones e intersticios

Desanclar el concepto de identidad de paradigmas esencialistas arraigados a argumentos nacionalistas y biologicistas que fundamentan el discurso colonial no es una tarea fácil. Este movimiento permite desplazar la pregunta por la identidad hacia una perspectiva transdisciplinar e intersticial que, por un lado, significa flexibilizar las identidades y reconocerlas en toda su complejidad. Es desde este prisma que la revisión crítica del concepto de identidad aquí propuesta deviene un primer paso en un proceso de transformación de los discursos, el conocimiento y la realidad material.

Por otro lado, los lugares intersticiales que se abren conllevan una pérdida de maestría y experticia que suele incomodar a los profesionales de la academia y de las humanidades. Acostumbrados al refugio de un argot propio – el de la filosofía, la antropología, la sociología, la historiografía –, adentrarnos en el discurso transdisciplinar e intersticial nos podría conducir, por lo tanto, a lo que Jennifer Scuro denomina, en el contexto de los *Disability Studies*, ‘el problema del intruso’ (*the interloper problem*, Scuro, 2018: xxxi). Es decir, una sensación de ambigüedad que surge del traspaso o allanamiento de un territorio que no es el propio, de ir a un lugar al que no hemos sido invitados. Esta sensación se agudiza al aventurarse en propuestas que se sitúan en lugares límite-fronterizos entre la academia y el activismo, como es la revisión crítica de categorías aún contemporáneas y la puesta en relieve de su carga histórica.

Abiertas estas dificultades, ¿por qué es relevante primero habitar esta incomodidad y cuestionar el concepto de identidad desde nuestras propias posiciones de lugar, clase, género, edad, capacidad o disciplina? Desde las humanidades, tenemos la posibilidad de abrir un territorio con un potencial creativo y autopoietico, a la vez de alto rigor conceptual y de frágil propiedad, ya que debemos preguntarnos constantemente desde dónde hablamos, para quiénes y para qué puede ser armificado nuestro discurso – qué relaciones de poder fortifica o desarma. Así, seguimos a Scuro cuando, en referencia al discurso capacitista¹, sitúa al filósofo tal que:

1 Utilizaremos aquí una definición operativa del capacitismo (*ableism*) como un discurso que nace de la somatofobia occidental y que genera una percepción cultural de la discapacidad como un déficit, estableciendo los cuerpos con discapacidad o diversidad funcional como inferiores a los cuerpos supuestamente “capaces” (ver Hall (2011), Pfeiffer (2002), y Scuro (2018)). Invitamos la voz de Scuro a nuestra constelación porque, como han hecho notar otros en los estudios críticos sobre la discapacidad, “la discapacidad se parece mucho al sexo o la raza como tema filosófico. Conciernen la clasificación de las personas en base a características observadas o inferidas. Plantean todas cuestiones decisivas sobre hasta qué punto estas clasificaciones se basan en la biología o se construyen socialmente.” (Wasserman, Asch, Blustein y Putnam, 2016),

Esto significa que el/la filósofo/a honesto/a – quien reconoce los límites de las especulaciones e incluso con sus mejores intenciones – permanece en la periferia y con frecuencia incapaz de ofrecer medidas prácticas desarrolladas; no tengo consejos que dar sobre la resistencia a una ideología capacista. No tengo una serie de puntos clave que resuman: “cómo detectar a un (dis)capacista”. También procuro resistir el capacismo a través de resistir el asesoramiento filosófico; el discurso filosófico como “autoayuda” (que comprendo que muchas personas no-académicas y no-filósofas pueden considerar la función de la filosofía) porque la mayoría de consejos de auto-ayuda en tono filosófico son a menudo irreflexivamente capacistas. (Scuro, 2018: xxxi, *nuestra traducción*)

Las observaciones de Scuro sobre la naturaleza capacista de este asesoramiento filosófico que surge de las humanidades se puede trasladar al discurso pos y decolonial: desde algunas esferas académicas de élite se pretende proporcionar herramientas a un, así llamado, “Sur Global” que se reproduce a todas escalas desde un complejo de salvador blanco², y reforzando una frontera binaria a nivel geopolítico. Esta dicotomía impide entrar realmente en diálogo, en favor de una falsa representatividad³ de los, así denominados, “sin voz”, ya que carece de un cuestionamiento previo y fundamental del paradigma esencialista de la identidad que sustenta las relaciones de poder. El trabajo colaborativo entre contextos históricamente colonos y colonizados, donde se afirme la agencia de ambas partes, es esencial para un análisis conceptual honesto que desmantele el concepto de ‘intruso’ a través de la creación de una ‘tierra de nadie’ que, paradójicamente, reconozca y evalúe constantemente los lugares de arraigo y las esferas de pertenencia de todos los participantes en el diálogo. Siguiendo con la analogía con los *Disability Studies*, esta propuesta consistiría en una aplicación del principio de “nada sobre nosotros sin nosotros” en el campo del análisis crítico y la conceptualización de discursos tanto decoloniales como poscoloniales⁴.

Es desde esta tierra de nadie, desde estos lugares limítrofes y fronterizos que pueden surgir nuevas posibilidades a partir del cuestionamiento del concepto de identidad que tenga en cuenta las dos dificultades mencionadas: la complejidad y la pérdida de pertenencia a un territorio propio. Este desplazamiento hacia un linde es doble: es un descentramiento encarnado,

2 Ver Hughey, Matthew (2014) “The Significance of White Saviors in a ‘Postracial’ World” en Hughey, Matthew. *The White Savior Film : Content, Critics and Consumption*. Temple University Press

3 El problema de la representatividad va más allá de la academia, impregnando esferas políticas y movimientos sociales en múltiples contextos locales y globales.

4 Ver Charlton, J. (1998). *Nothing about Us without Us: Disability, Oppression, and Empowerment*. Berkeley, CA: University of California Press

que sacude nuestra posición física y geopolítica hacia un lugar de encuentro distinto; y es un desplazamiento metafórico, hacia áreas de intersticialidad entre disciplinas académicas. Usaremos el término *intersticialidad*, que surge a partir del concepto de interseccionalidad, acuñado en 1989 por Kimberlé Williams Crenshaw⁵ a efectos de claridad, el acercamiento al análisis conceptual que se propone aquí se acerca más a lo que Falguni Sheth (2014) y Kristie Dotson (2014) denominan intersticialidad (*interstitiality*):

El término *intersticios* se suele definir como “espacios entre cosas cercanamente relacionadas”. La preposición “entre” [*between*] es una aproximación a un espacio intersticial, pero no es perfecta. Una preposición más adecuada, aunque menos usada hoy, es “en medio de” [*betwixt*]. Los intersticios hacen referencia a posiciones en medio de dos lugares, ideas, posiciones estrechamente relacionadas. Estar situado “en medio de” dos lugares, por ejemplo, es no estar ni del todo separado, ni ser parte del todo de ninguna de las dos áreas relacionadas aunque, algunos dirían, completamente demarcadas. “En medio de” [...] hace referencia aquí a una indecidibilidad. No es que los intersticios sean lugares de indecisión, como si quienes los habitan estuvieran en un estado de “no haber decidido”. Más bien, los intersticios están plagados de conflictos distintamente indecidibles. (Dotson, 2014: 12)

2. Palabras que cubren la piel: la efectividad de los conceptos sobre el cuerpo vivido

Planteada la intersticialidad como territorio de pensamiento, revisar la identidad desde aquí revela dimensiones vividas que a lo mejor habían quedado ocultas en la homogeneidad esencialista, en los análisis abstractos⁶ y reduccionistas hechos hasta ahora. Volver sobre el interrogante de qué significa nuestra piel cuando se encuentra con otras pieles, desde una crítica fronteriza (“en medio de”) que palpa los efectos violentos del paradigma esencialista y biologicista pone en el centro unas consecuencias que siguen haciéndose notar

5 Referimos aquí a su conocido artículo “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”.

6 Nos referimos aquí a la distinción realizada por Hegel entre el análisis concreto y el análisis abstracto. Para Hegel, quien piensa abstractamente reduce los cuerpos, sus historias y su humanidad a un andamiaje que se cree complejo pero que realmente simplifica y prescinde de la particularidad. El pensamiento concreto, por el contrario, se detiene en la historia, las aristas y las causas de un evento o de un cuerpo. Con respecto a un asesino que camina hacia el patíbulo que dará fin a su vida, Hegel expresa: “Esto significa pensar abstractamente: no ver en el asesino más que esto abstracto, que es un asesino, y mediante esta simple propiedad anular en él todo remanente de la esencia humana.” (Hegel, 2007, p. 151)

con fuerza sobre los cuerpos vividos de aquellos que históricamente fueron colonizados y colonizadores, y que continúan enredando nuestra manera de relacionarnos. Pero para hablar de nuestra piel necesitamos tratar también aquello que la cubre: las palabras. El lenguaje juega un papel fundamental en lo que refiere a la cuestión colonial, de raza y de identidad. Esta centralidad del lenguaje se hace evidente en los acercamientos críticos sobre la raza y las estructuras coloniales, como Achille Mbembe (2016) y Gloria Anzaldúa (2016), quienes toman las palabras como punto de anclaje para interpretar las fisuras en los cuerpos. Las palabras -que siempre deberíamos interpelar- tienen el poder de legitimar, condenar, marcar y herir nuestro cuerpo vivido como una segunda piel de serpiente tatuada que nos envuelve.

Silvia Rivera Cusicanqui (2014) presenta claramente cómo el lenguaje entra en juego en la dominación colonial de un modo efectivo y es instrumentalizado para ocultar procesos de dominación y violencia: “hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren” (Cusicanqui, 2014: 19). Es por eso que decimos que nuestra piel adquiere *capas* diferentes de significado con ciertas palabras. Dada la superficialidad de estas capas, el lenguaje es convertido “en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla” (p. 20). Este velo interpuesto por una densidad del discurso no puede ser levantado del todo, pues constituye a la vez la posibilidad de nuestros modos de subjetivación. Es decir, las palabras configuran de forma múltiple nuestra piel, dibujan a partir de ella un cuerpo definido⁷ que confina el desorden de la carne, nos permiten devenir un sujeto representable en el territorio político. Por lo tanto, lejos queda la solución fácil de eliminar estos eufemismos para que el problema colonial y de identidad quede ya sellado. No hay posibilidad de regreso a un punto zero, de “purificación” de nuestro lenguaje desde una *tabula rasa*, en donde se pueda sanar las heridas que habitan nuestra piel.

Sin embargo, seguimos este camino de cuestionamiento del lenguaje porque, a pesar de la falta (parcial) de efectividad de las palabras para sellar la herida colonial y racial sin dejar rastro, la generación de nuevos discursos mantiene el potencial de, hasta cierto punto, posibilitar una nueva mirada de nuestras realidades sociales, culturales, políticas y epistemológicas. Así, algunos movimientos que trabajan hoy en día por repensar desde otros espacios la

7 *Cuerpo definido* se usa aquí como correlativo de *cuerpo vivido*, que se ha venido usando como la vivencia fenomenológica del cuerpo. El cuerpo definido, en cambio, designa aquí los cuerpos representados de los ciudadanos, que toman distancia del cuerpo fisiológico y vivido para conformar el cuerpo social, metáfora que ilustra el frontispicio de la publicación de 1651 del *Leviatán* de Hobbes. (ver Hequembourg, 2013).

realidad⁸ y poner en relieve los poderes establecidos que la estructuran, utilizan un vocabulario, más o menos nuevo, para combatir con palabras estas relaciones de poder que someten nuestra piel. Sin embargo, aunque creemos y nos reafirmamos plenamente en esta tarea, es también importante no sucumbir a los espejismos que el propio lenguaje pueda generar, ya que “[l]a configuración abigarrada y colonización del tejido social nos pone frente al hecho de que las palabras resultan insuficientes para desmontar los bloqueos epistemológicos y las penumbras cognitivas que nos invaden en los tiempos de crisis” (Rivera, 2018: 38). Así pues, no serán las palabras por sí solas las que conseguirán un proceso de descolonización efectivo, pero lo lingüístico es un campo en disputa que modifica hasta cierto punto las prácticas sociales, y es por lo tanto un territorio de reconstrucción de la esfera pública. La efectividad (aun limitada) de las palabras queda expresada en la modificación del “*horizonte* intelectual y político”, que introduce Boaventura de Sousa Santos (2017) cuando argumenta que, aunque “los sustantivos fijan el horizonte intelectual y político de lo que es decible, creíble, legítimo o realista y, por deducción, de lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista” (Santos, 2017: 67). Esto es, las palabras tienen una fuerza perlocutiva que modifica la realidad social e intelectual, sin embargo combatir solo con “franquicias conceptuales” parece ser la trampa en la que la teoría y los movimientos sociales pueden caer. Al afirmar esto, no pretendemos posicionarnos en un lenguaje puro que nos aleja de estas franquicias, sino que meramente nos permite mostrar esta encrucijada y esta ineffectividad parcial del lenguaje frente a un “realismo colonialista”⁹.

Pero ¿qué estrategias se pueden adoptar frente a esta ineffectividad parcial? Acudir a herramientas conceptuales que permitan articular la complejidad *local* de las consecuencias reales que tiene la raza como identidad que se impone sobre un cuerpo vivido, implica no renunciar a habitar la incerteza que esto implica y a señalar en el propio discurso sus limitaciones para atrapar y agotar lo vivencial. Es decir, se trata aquí de armar una caja de herramientas que, lejos de ser abstractas, resuenen y resignifiquen nuestros cuerpos vividos y nos permitan hacer sentido y, en última estancia, resistir y subvertir la normalización de la violencia identitaria.

8 Estos grupos podrían ser sociales, académicos, comunicaciones, artísticos y políticos que desde los intereses particulares buscan construir un léxico que los identifique. Este gesto de agencia retórica y de reclamación de un cierto vocabulario puede generar tanto herramientas de interpretación como estrategias efectivas para el activismo, pero al mismo tiempo corre el riesgo de aplacar y neutralizar la potencia crítica de un movimiento social al generar términos cómodos, lo que Cusicanqui denomina “palabras mágicas” (2018: 40-41) que simplifican los procesos sociales complejos y empobrecen el análisis.

9 Decimos “realismo colonialista” parafraseando el “realismo capitalista” de Mark Fisher (2009) y siendo conscientes que ambos realismos van íntimamente unidos y no pueden ser entendidos como paralelos sino como coincidentes. No hay realidad capitalista como la que vivimos sin una realidad colonial y viceversa. Este concepto lo plantaremos posteriormente.

La dimensión violenta del lenguaje nos conduce a los quebrantamientos que marcan la piel, los efectos más encarnados y encarnizados de las palabras, los cuales hacen palpables las desigualdades económicas y políticas, sustentadas bajo la premisa identitaria de un consenso semántico que esencializa la raza como categoría para distribuir cuerpos¹⁰ en los territorios de la producción, la cultura y el conocimiento. Son precisamente los límites de esta distribución lo que pone en cuestión un acercamiento intersticial. Sin embargo, hay dos aspectos a considerar para no caer en maniqueísmos y nuevas dicotomías aparentes, ni en ilusiones de evasión. En primer lugar, la necesidad de establecer la localidad como foco que permite iluminar procesos discursivos, políticos y disciplinarios paralelos sobre los cuerpos situados, pues aunque la violencia se reproduzca en puntos bien distantes del mundo, cuando tratamos de articular la relación entre las consecuencias económicas-políticas de la conformación racial, la organización social tejida desde los sujetos racializados y, finalmente, una posible respuesta o divergencia respecto del discurso de raza, debemos tener en cuenta este *punto de anclaje* como sujetos situados. En segundo lugar, la urgencia de atender los silencios y contradicciones de cada contexto colonial para encontrar trazas de resistencia, grupos sociales enteros que llegan al micro-acuerdo, como es el caso de revolucionarias (aún no designadas como) feministas que constituyen diques de resistencia mucho antes de la llegada del discurso decolonial¹¹. No se trata, por lo tanto, de procesos de lucha binaria donde se impone una violencia colonizadora frente un sujeto racializado anulado e impotente, sino de reconocer una agencia real y situada, y de ponerla en palabras desde una discursividad que se sabe incapaz de apresarla y agotarla.

3. Contra extractivismo y salvadores: redibujando el flujo Norte-Sur¹²

Para retomar el camino que estamos trazando, se ha mostrado hasta aquí como la exploración de identidades que resisten y no responden a los

10 Para una cartografía exhaustiva de autores que tratan este vínculo de cuerpo, espacio geopolítico y raza en contextos específicos, ver la base de datos de acceso libre *Space/Race*. <https://bit.ly/spaceraceplace>. En la presente discusión, conviene destacar Jeremy Adelman, ed. *Colonial Legacies: The Problem of Persistence in Latin American History* (New York: Routledge, 1999)

11 Como el caso del rol de la mujer durante la revolución Kemalist en Turquía, la agitación por parte de mujeres en India durante Gandhi i Nehru y su subsecuente acción política, o la reforma educativa emancipadora propuesta en Indonesia por Raden Ayu Kartini. Ver Kumari Jayawardena ([1986]2016)

12 El uso de los términos Norte-Sur no deben limitar nuestra lectura a una dimensión geopolítica, nos interesa más la delimitación conceptual que ambos representan. Los sures y los nortes son plurales, multi-dimensionales y móviles, es decir, hay sures económicos, diaspóricos y deslocalizados que se pueden encerrar en una generalización del "Norte-Sur Global" unívoca. Usaremos "el flujo Norte-Sur" para hacer referencia al acercamiento dicotómico frente al cual una perspectiva intersticial pretende ser crítica, mientras que "norte" y "sur" en minúsculas se usarán como la delimitación conceptual que retiene la pluralidad de estas palabras y no las direcciona a un solo referente como nombres propios.

discursos esencialistas y biologicistas requiere un acercamiento distinto, que hemos denominado como intersticial. En segundo lugar, hemos señalado las heridas que se desvelan en los cuerpos vividos de estas identidades cuando nos acercamos a ellas en la intersticialidad, atendiendo sobretudo a las brechas de un lenguaje marcado por un discurso colonial que oculta capas y excluye ciertos modos de subjetivación. Se ha insistido, sin embargo, en la imposibilidad de “purificar” el lenguaje y regresar a un momento originario desde el cual construir un lenguaje más inclusivo que no genere violencia sobre los cuerpos vividos. Se trata, pues, de un proceso de reparación siempre en proceso, provisional, nunca concluyente.

En este punto, surge la cuestión de cómo generar un discurso, atento a su dimensión política y efectiva en la distribución de los cuerpos y las subjetividades, que se construya desde una *frontera* (Anzaldúa, 2016) y desde una *intersticialidad* y que sea capaz de entrar en diálogo desde la localidad con una esfera transnacional. Un diálogo que no tiene por qué suponer la apropiación -ni legítima ni ilegítima- de nuevos sustantivos que escapen a la magia encubridora de las heridas de la piel. Tenemos que confiar, aunque solo sea un poco, en la capacidad del propio Occidente para generar, recuperar o reinventar sus horizontes -y cuando decimos horizontes, nos referimos también a maneras de narrar su propio pasado-. Sin embargo, decir esto no implica que el diálogo es una mera decoración, sino al contrario: el flujo Norte-Sur es clave para activar realidades más allá del “realismo colonialista”. Es por eso que adoptar plenamente el lema “nada sobre nosotros sin nosotros” implica reconfigurar dinámicas de producción de conocimiento y discurso hacia un diálogo donde se tengan en cuenta, pero no se supriman ni se anulen en pro de un igualitarismo abstracto, las relaciones de poder que encarnamos en virtud de nuestra procedencia geopolítica, clase, género y nivel de formación académica.

¿Por qué es relevante la reflexión minuciosa entorno de lo que las palabras son en nuestro contexto, como grupo que intenta establecer prácticas decoloniales? Consideramos más que necesario plantearnos hoy qué supone utilizar palabras como “decolonial” o “poscolonial” de una manera tan habitual y cotidiana. De hecho, corremos el riesgo que estos grandes paraguas que son la “decolonialidad” o la “poscolonialidad” no sean ya herramientas de cambio, sino que se hayan sumado a la larga lista de “palabras mágicas” que nos cubren la piel. Éstas “[s]on palabras que tranquilizan, pero de un modo engañoso [...], porque tienen la magia de acallar nuestras inquietudes y pasar por alto nuestras preguntas” (Cusicanqui, 2018: 40-41). Pero cuando hablamos de estas palabras no sólo las pensamos como “franquicias conceptuales” del mundo académico del que nosotros venimos, sino que también han empezado

a formar parte de otros lugares de enunciación. Evidentemente no es que veamos negativamente que se amplíe la crítica y conciencia de la herida colonial, sino que querríamos trabajar para que realmente funcione como herramienta de cambio social y epistemológico, y no solamente como una palabra mágica más. La máxima expresión de estas palabras en su sentido mágico, de franquicia y encubridora puede verse en la reciente proliferación de hashtags como el #blacklivesmatter tras el asesinato de George Floyd a manos de la policía de Minneapolis o el #decolonial en redes sociales como Instagram¹³.

Se presentan aquí varios retos. Para empezar, salvar el riesgo de que estas palabras se conviertan en franquicias conceptuales (Santos, 2017: 67) que extienden una exigencia de apariencia totalmente descolonizada, esconde que las heridas de nuestra piel van a quedar ahí por mucho que cicatricen, y que la descolonización no es sino una práctica y un discurso, no un estado ontológico al que se llegue por el mero uso de un término o hashtag. No se está descolonizando por adjetivar todo con estas palabras mágicas.

Estos usos permiten una máxima difusión de los términos ya que entran en los códigos establecidos de los medios de información - como los *memes*- en el sentido establecido por Dawkins, esto es, como estructura cultural viviente que constituye una unidad de información que se replica y transmite de modo altamente eficiente (Dawkins, 1976). Sin embargo, esta proliferación conlleva un riesgo elevado de conducir a una “política performativa” (*performance politics*), es decir:

Entrar en acción a través de performances superficiales [...] La política performativa es una política fundamentada en guiones reciclados que repite de forma no crítica roles prescritos. En virtud de la performance, las personas tienden a dejar de pensar por ellas mismas y dejan que otros dicten sus movimientos. Esta política abandona el potencial autónomo que reside más allá de las normas de política y protesta preordenadas y ‘aceptables’. (Anarchy in the ‘Burbs, 2020)

Por lo tanto, aunque semejante uso mediático no tendría por qué ser negativo de manera directa, es bien sabido lo que supone hacer entrar una palabra, un lenguaje o un discurso en el contexto de la industria cultural y lo rápido que esta lo convierte en mera magia y franquicia. Sin embargo, la

13 Para consultar #decolonial: <https://www.instagram.com/explore/tags/decolonial/?hl=es> . Para ver #blacklivesmatter: <https://www.instagram.com/explore/tags/blacklivesmatter/?hl=es> . Son solo ejemplos y no queremos señalarlos como los más problemáticos. Hay muchas otras palabras que corren también el peligro de convertirse en encubridoras.

cuestión es que no solo se corre el peligro de recurrir a estas palabras como mera mercadotecnia, sino que cabe la posibilidad de que se transformen en una peligrosa “exigencia de compostura”. Hablamos de esta exigencia partiendo de la noción de “compostura de blanquitud” que Bolívar Echeverría (2007) utiliza para explicar el racismo de la modernidad capitalista. Así pues, este no es un racismo étnico de la blancura, sino una exigencia, a los no-blancos por parte de los blancos europeos occidentales, por adecuarse a los modos de hacer modernos y capitalistas. De este modo se presenta como un “racismo tolerante” que puede llegar a aceptar a gente racializada si -y sólo si- se obedece esa compostura de una blanquitud burguesa, moderna y capitalista. Del mismo modo que el racismo de blanquitud exige esta compostura, decimos que el uso -y abuso- de sustantivos que pretenden generar nuevos horizontes pero que siguen funcionando con las lógicas del “realismo colonialista” -“poscolonial”, “decolonial”- pueden devenir en una mera exigencia de comportarse superficialmente como seres ya descolonizados.

Finalmente, surge el reto de subvertir lo que denominaremos la “dialéctica de las máscaras”, esto es, la sensación que tenemos de la capacidad característica del colonialismo blanco de generar “máscaras”.¹⁴ En un primer momento, el discurso colonial construye la identidad del sujeto racializado a través de una máscara para poder verlo y oírlo mediante los procesos varios de exotización, para generar la falsa ilusión de que ya no eran totalmente invisibles e inaudibles. Sin embargo, esta máscara se vincula a una narrativa de los espacios exóticos como la construcción de la vida “simple, dichosa y sin artificios”, sobretudo en la Europa decimonónica (Mbembe, 2016: 130-135), como insiste Mbembe, que anulan de hecho la agencia del sujeto racializado. Esa historia (*story*) del otro, construida en gran medida desde la antropología y las artes, generó relatos e imágenes que presuponían una sensualidad primaria y una pureza inicial de lo denominado exótico. Estos relatos, sobretudo los de las nuevas disciplinas, usaron como fundamento el “principio melánico”¹⁵ sostenido en los discursos evolucionistas y biológicos, que desde las expediciones de los primeros

14 Entendemos “máscaras” tal y como lo trabajan conceptualmente Frantz Fanon y Achille Mbembe. Siguiendo la retórica elaborada por Fanon en *Peau noire, masques blancs* (1952), Mbembe retoma la máscara en su *Crítica de la razón negra* (2016), afirmando que “una de las funciones de la máscara es esconder una cara doblándola” (Mbembe, 2016: 107). Mbembe propone leer la invocación del nombre “África” como la instalación de una máscara que es responsable de que “cada cuerpo singular es revestido automáticamente de una multitud de telas opacas” (*ibid*: 107). Así pues, si decimos que el colonialismo blanco -y también el poscolonialismo de hashtag- solo sabe generar máscaras, es porque vemos en el uso de estas “palabras mágicas” la generación de una realidad entelada -de unas telas que cubren las heridas de la piel.

15 El principio melánico fue desarrollado por Gobineau ([1853]1983) como argumento a favor de la naturalización de la diferencia de razas y de la superioridad de la raza blanca, con menos cantidad de melanina en la piel, sobre la piel con más melanina. Esto suponía una apropiación y una carga ideológica del término biológico ‘melánico’, según la RAE: Dicho de un animal: Que presenta coloración negra o parda oscura sin ser esta la habitual entre los miembros de su especie. (<https://dle.rae.es/mel%C3%A1nico%20?m=form>)

científicos viajeros construyeron una imagen de las colonias y sus habitantes. Toda esta idea del paraíso no contaminado y puro es una simple fantasía inexistente y creada desde la voz portante de esta relación dialéctica; pero, a su vez, la fantasía europea de lo “radicalmente nuevo”, del acontecimiento que rompe esquemas, impide una superación de la misma dialéctica. Y esto se debe a que Europa ha naturalizado el lugar de enunciación, hasta el punto que el sujeto colonizado interioriza esta dialéctica y la hace propia.

En un segundo momento, la máscara del exotismo fuerza y retroalimenta un espejismo fundamental que es impuesto por el “racismo de blanquitud” del que nos habla Echeverría, y que podríamos denominar blanquear la máscara. Frente a la pérdida de agencia cuando se le asigna una máscara, el sujeto racializado recibe una sensación de tener que devenir otro: debemos blanquear la máscara. Debemos pintarla, disfrazarla y desfigurarla, porque solamente una adecuación a los modos burgueses, capitalistas y modernos de los nortes globales es suficiente para tapar nuestra piel, y escapar así del “principio melánico” y sus consecuentes violencias. Así pues, la “compostura de blanquitud” constituye la demanda por parte del colonialismo de que, para poder aparecer como agente, el sujeto racializado exista como máscara, pero una máscara blanqueada que no permita ver una realidad con heridas y modos de saber-hacer distintos.

En un último momento, eminente en nuestro presente, parece que todos los sujetos implicados en dinámicas coloniales ya no únicamente colocan máscaras a los otros, ni exigen que los otros mismos se las pongan, sino que se la colocan a ellos mismos. Por un lado, esta nueva fase activa en la dialéctica de las máscaras permite descubrir algo que en un primer momento quedaba oculto: si sólo a través de la máscara del exotismo se había podido subjetivar al otro racializado, es sólo también a través de la máscara de la blanquitud que se había subjetivado un *nosotros* falsamente des-racializado. Por otro lado, la exigencia del hashtag como máscara inmediata¹⁶, que sólo es capaz de generar subjetividades débiles¹⁷, confunde la urgencia de aprender con una fagocitación desatenta, y termina por banalizar la puesta en práctica de modos de saber-hacer decoloniales. Del mismo modo, la desatención al detalle provoca una ilusión de redención que simplifica y prescinde de los detalles del entramado del discurso colonial: nos hace vernos en un estadio de superación del colonialismo, en vez de comprender este como un proceso¹⁸.

16 Una inmediatez que es análoga y compite en velocidad con otras dinámicas aceleradas de las tendencias en la producción: la moda pronta, la comida rápida, los *trending topics*.

17 Un tipo de subjetividad que estaría vinculada al pensamiento débil (*pensiero debole*) acuñado por Vattimo y Rovatti (1988).

18 Queremos denotar que esta dialéctica de cómo el colonialismo genera estas máscaras no considera que las etapas sean cronológicas ni que se hayan ido superando, sino que son tres procesos que se super-

4. Hacia una tercera identificación: nuevos lenguajes desde heridas cruzadas

Trabajar aún sobre lo que la raza y la identidad suponen obliga a intentar sacar todas las máscaras que habitan nuestras relaciones y que nos hacen ver desconflictivizado un problema que aún está más que vivo. Pero hay que tener clara una cosa: volver a la pregunta por la identidad y la raza no ha de convertirse en ponerle el camino fácil al reaccionarismo esencialista que nunca se marchó. Al contrario, se trata de analizar cómo habitamos el conflicto y cómo nos lo apropiamos para generar esa tierra de nadie a partir de la cual generar conceptos de identidad apropiados para nosotros, reescritos desde una agencia situada que hace memoria del pasado pero construye posibilidades desde ese arraigo desplazado. A la manera de Anzaldúa, quien en *Borderlands* (2016) pone el lenguaje híbrido del Chicano Spanish en el centro y problematiza su relación con la experiencia y los modos de sujeción que genera la frontera, se trata de crear una “tercera identificación”: “el Chicano Spanish surgió de la necesidad de los chicanos de identificarse a sí mismos como un pueblo diferente.” (Anzaldúa, 2016:106) A su vez, esta resolución de la problemática de la verdadera experiencia de la raza nace del privilegio epistémico de la doble visión que ya abordó Du Bois en los primeros años del siglo pasado. Es justamente el *habitar* este doble territorio que nadie quiere - para los vencedores, la frontera es un símbolo de poder y de violencia burocrática; para los perdedores, una guerra constante, una herida -, lo que otorga un punto de vista privilegiado. Es decir, el punto de vista es buscar una otredad a una vida que viene heredada; “la necesidad de [...] identificarse a sí mismos como un pueblo diferente.” Anzaldúa denomina a la práctica de esta identificación distinta como una *configuración de conciencia*. La configuración se entiende como una “fuerza liberadora de jugar en el límite”. Eso es configurar la conciencia. Tal y como ella lo expone, la herencia es justamente entender la frontera y habitarla de la forma geopolítica y/o burocrática; es decir, un espacio de paso y, normalmente, de conflicto o disputa. Pero la configuración de lo dado, es entender que en ese límite - donde acechan dos opuestos que quieren conquistarte - es donde yace una fuerza liberadora. En palabras de la autora chicana, “en algún punto, sobre nuestro camino hacia una nueva conciencia, tendremos que abandonar el bando opuesto, la división entre dos combatientes mortales curados de algún modo para que así estemos en las dos orillas a la vez y, a la vez veamos a través de los ojos de la serpiente y el águila... Las posibilidades son numerosas una vez que decidimos actuar y no reaccionar.”

ponen, conviven y actúan en el presente. Dependiendo del momento y lugar pueden tener más o menos intensidad y presencia cada una de ellas.

La reacción es simplemente la herencia de ir de un lado a otro de la frontera, de buscar ser aceptado en el lado vencedor o perdedor, de tener que “traducir siempre”; en cambio, el actuar es la configuración de la tercera vía, de extraer de ahí un espacio liberador; la “reconciliación sería tener presente la misma pluralidad que hoy es anatema para la razón subjetiva pero ya no como enemiga.” Es por eso que la experiencia de la identidad (nacional, racializada, de género) de la que habla Anzaldúa no es una experiencia única, sino que es una experiencia que se debe abordar desde la intersticialidad entre esferas de lo social, económico, geopolítico, epistémico y lingüístico, y es su desbordamiento conceptual, su excedente, el punto del que nace el nuevo lenguaje.

Desde nuestro pequeño y modesto grupo entendemos que “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (Cusicanqui, 2014: 60). Y esa práctica conlleva un combate por conseguir un diálogo que no quiera construir “franquicias conceptuales” ni quede atrapado en las garras mágicas del lenguaje. Creemos que nuestro diálogo debe darse desde la radicalidad de nuestras situaciones diversas. Algunos de nosotros desde la península ibérica y otros desde la América Latina, necesitamos una nueva comprensión histórica -genealógica, arqueológica- de cómo ha sido de compleja nuestra relación e identidad; de cómo la violencia y el expolio ejercidos desde los nortes ibéricos -castellano, sobretodo- imperialistas también supuso un cambio radical para la propia península. Nuestros esfuerzos, y por ende nuestra fuerza, residirán en ser capaces de mostrarnos las heridas que decoran nuestra piel.

Referencias bibliográficas

- Anarchy in the 'Burbs (2020, July 30), “A Critique of Performative politics & Symbolic Protest” *Anarchy in the 'Burbs*, en línea. [consultado el 11 de agosto de 2020] <URL: <https://anarchyintheburbs.noblogs.org/post/2020/07/30/a-critique-of-performative-politics-symbolic-protest/> >
- Anzaldúa, Gloria (2016) *Borderlands / La frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Crenshaw, Kimberlé (1989) “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*: Vol. 1989 (8), 139-167.
- Dawkins, Richard (1976). *The Selfish Gene*. 2nd Edition 1989. Oxford: Oxford University Press.

- Gobineau, J. A. ([1853]1983) "Essai sur l'inégalité des races humaines", *Oeuvres complètes*, tomo 1, París: Gallimard
- Jayawardena, Kumari ([1986] 2016) *Feminism and Nationalism in the Third World*. London, Brooklyn, NY: Verso Books.
- Dotson, Kristie. (2014) "Thinking the Familiar with the Interstitial': An Introduction", *Hypatia Special Issue: Interstices: Inheriting Women of Color Feminist Philosophy*, (Winter) Vol. 29, No. 1, pp. 1–17.
- Echeverría, Bolívar (2007) "Imágenes de la 'blanquitud'" en Diego Lizarao *et al.* (2007) *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*. México: Siglo XXI.
- Fanon, Frantz (1952) *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- Fisher, Mark (2009) *Capitalist realism*. Hampshire: Zero Books.
- Hall, Kim Q. (2011). *Feminist Disability Studies*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Hegel, G.F.W. (2007). *¿Quién piensa abstractamente?*, Ideas y Valores, Vol. 133, Pp. 151-156.
- Hequembourg, Stephen B. (2013). "Hobbes' *Leviathan*: A Tale of Two Bodies", *The Seventeenth Century*, Vol. 28, No. 1, pp. 22-36.
- Mbembe, Achille (2016) *Crítica de la razón negra. Ensayos sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones.
- Pfeiffer, David. (2002). "The Philosophical Foundation of Disability Studies", *Disability Studies Quarterly*, Vol. 22, No. 2, pp. 3–23.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2014) *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018) *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayo desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones
- Santos, Boaventura de Sousa (2017) *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Ediciones Morata
- Scuro, Jennifer (2017) *Addressing Ableism: Philosophical Questions via Disability Studies*. London: Lexington Books
- Sheth, Falguni (2014). "Interstitiality: Making Space for Migration, Diaspora, and Racial Complexity" in *Hypatia Special Issue: Interstices: Inheriting Women of Color Feminist Philosophy*, (Winter) Vol. 29, No. 1, pp. 75–93.

Vattimo, Gianni y Pier Aldo Rovatti (1988). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.

Wasserman, David, Adrienne Asch, Jeffrey Blustein, and Daniel Putnam (2016). "Disability: Definitions, Models, Experience", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en línea. [Consultado el 20 de septiembre de 2020] URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/disability/>>.



Sarance 46 (2021), publicación bianual, período junio - noviembre,
pp 84 - 102. ISSN: 1390-9207 ISSN: e-2661-6718.
Fecha de recepción 08/02/2021; fecha de aceptación: 08/03/2021
DOI: 10.51306/ioasarance.046.04

Territorios interculturales

Kaysaypurachik llaktari allpakuna

Intercultural territories

Jorge Gómez Rendón

jgomez630@puce.edu.ec

ORCID: 0000-0002-8511-0051

Escuela de Antropología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito-Ecuador)

Investigador, Instituto Otavaleño de Antropología (Otavalo-Ecuador)

Resumen

El artículo realiza una crítica al concepto de territorios interculturales en su relación compleja con los conceptos de interculturalidad, territorio y lenguaje. Luego de cuestionar una lectura multiculturalista de la interculturalidad que impide superar el divisionismo de una política identitaria esencialista desde la cual los territorios son vistos como contenedores, se interpela el territorio a partir de dos conceptos: el de ensamblaje como convergencia de elementos heteróclitos que producen un funcionamiento y el de ecología de prácticas como asociación simbiótica de prácticas equitativas y al mismo tiempo diferentes. La necesidad de explicar la forma en que los elementos convergentes del ensamblaje –sean prácticas, practicantes y cualquier otro elemento humano y no-humano– entran en comunicación, conduce a considerar el papel que juega la comunicación y los lenguajes en la construcción de territorios interculturales. Se reconoce la necesidad de superar el logo-gloto-grafo-centrismo del lenguaje para dar paso a prácticas semióticas heterogéneas y lenguajes sensoriales cuya legitimación sea la condición *sine qua non* de una nueva forma de ejercicio de la política.

Palabras clave: interculturalidad; territorio; lenguaje; frontera; identidad

Tukuysbuk

Kay killkayka kawsaypurachik llaktari allpakuna nishka shimikunapa yuyaykunatami kutinrikushpa willan. Shinallata, imashalla kayshimika ñawpayachay

kawsaypurachik shimikunawanpash, llaktari allkpa shimikunawanpash, shinallata rimay shimikuwananpash wankurishkata kutinrikun. Kawsaypurachik shimika multicultural yuyaykunawanmi ashtawan watarishka kashka. Chaymantami, kikinyarikunapash esencialismokunawan achkata chakruchishka kashka. Shina yuyaymantami llaktari allpakunatapash yanka allpalla yaytapash kushka. Chaymi kay killkaypika llaktari shimita alli yuyarikrin ishkay layapi. Kaykunami kan: imashalla convergencia de elementos heteróclitoswan watarishkata shinallata kawsaypachakamaypa ruraykunamanta, simbiótica ruraykunamantapash tantanakushpa shikanyarishkakuna kakkunata rikuchin. Shinami, elementos convergentes watarishkakunata willachinkapak mutsurin-kaykunaka ruraykuna, rurakkuna, maykan runakuna kan, mana runakuna kashpapash-shinashpa paypura willarinkapakmi yaykun. Chaymantami, willashkakunaka, shinallata rimaykunapash sinchitapacha kawsaypurachik llaktari allpakunata wasichirinata yanapan. Chasnami, logo-gloto-grafo-centrismo nishka rimaypa yuyaykunata kanchaman sakishpa shuk shuk laya semiótica nishka ruraykunata, yaylla rimaykunatapash riksichishpa mushuk ruraykunata kapaktukukamaykunapi tkrachishpa puri ushankapak munan.

Sinchilla shimikuna: kawsaypurachik; llaktari allpa; rimay; saywa; kikinyari.

Abstract

The article makes a critique of the traditional concept of intercultural territories in its complex relationship with the concepts of interculturality, territory, and language. After questioning a multiculturalist reading of interculturality that prevents overcoming the divisionism of an essentialist identity politics that conceives territories as containers, the territory is questioned from two concepts: that of assembly as a convergence of heteroclite elements that produce a functioning and that of ecology of practices as a symbiotic association of equitable but different practices. The need to explain the way in which the convergent elements of the assemblage –be they practices, practitioners or any other human and non-human element– enter into communication, leads us to consider the role that communication and languages play in the construction of intercultural territories. The need to overcome the logo-gloto-graph-centrism of language is recognized to give way to heterogeneous semiotic practices and sensory languages whose legitimation is the sine qua non condition of a new form of exercising politics.

Keywords: interculturality; territory; language; border; indentity.

Introducción

La idea de territorios interculturales no es nueva. Se la encuentra con cierta frecuencia en discusiones que giran en torno a la gestión intercultural y la territorialidad en relación con los pueblos indígenas de la región. Sin embargo, no existe hasta hoy una definición del concepto de territorios interculturales, como tampoco se ha proporcionado elementos suficientes que contribuyan a su definición. En este contexto y pese a su importancia para la sociedad y el Estado, el término 'territorio intercultural' apenas alcanza una naturaleza nomenclatorial, llena más de prejuicios, intuiciones y supuestos que de rasgos teóricos que ofrezcan criterios sobre su posibilidad y alcance. El presente artículo reflexiona en torno a la idea de territorios interculturales y discute el marco para su creación a partir de una crítica a los conceptos de interculturalidad, territorio y lenguaje. La necesidad de contar con elementos que permitan trazar un perfil claro de qué puede ser un 'territorio intercultural' hace que las reflexiones siguientes sean de carácter exploratorio y se desarrollen exclusivamente en el ámbito de lo teórico. Sin pretender ser categóricas, su principal objetivo es ayudarnos a pensar cómo una visión diferente de interculturalidad, territorio y lenguaje pueden ayudarnos a construir territorios que tengan como principio la interculturalidad. Dado que el marco general de esta discusión es precisamente la interculturalidad, empezamos discutiendo este concepto, que amplio debate ha generado en los últimos años.

La interculturalidad: de estado de cosas a proyecto en ciernes

La interculturalidad como concepto se desarrolla en América Latina desde inicios de la década de los setenta. Como hemos demostrado en otro lugar, una arqueología del concepto nos lleva incluso décadas atrás (Gómez Rendón, 2019). En la región, la interculturalidad se posicionó, primero, en el marco de la educación de los pueblos indígenas. De allí pasó en las décadas siguientes a otras esferas como la salud, la justicia, la comunicación y las artes. A lo largo de este itinerario de medio siglo, el concepto fue adquiriendo un estatus paradigmático, reforzado en el caso ecuatoriano desde la Constitución de 2008 con la declaración del Ecuador como Estado intercultural y plurinacional. En la última década esta declaración ha producido la transversalización del principio de interculturalidad y lo estableció como derrotero para el diseño de políticas públicas y la planificación de procesos que pretenden instaurar cambios estructurales en la sociedad.

Pese a estos avances jurídicos, la aplicación del principio de interculturalidad

ha generado en la práctica más preguntas que respuestas a los problemas sociales del país. Particularmente problemática resulta su relación con otro de los principios constitucionales, el de plurinacionalidad, en la medida que ambos se construyen, como veremos luego, sobre la base de conceptos distintos de 'territorio' y 'frontera'. A continuación, trazamos el perfil de la problemática 'intercultural' como punto de partida para repensar el concepto de 'territorio' y articular su relación con el lenguaje.

La forma en que la interculturalidad ha sido entendida desde el Estado y desde la mayoría de los sectores sociales, incluyendo buena parte del sector indígena, coincide más bien con una idea de multiculturalidad. La interculturalidad entendida en clave multicultural es una forma de "pluralismo étnico" que proclama la diversidad como principal activo de la sociedad. Su objetivo es establecer la diferencia racial, étnica y cultural como criterio para comprender la realidad social y planificar de acuerdo con ella. Una interculturalidad en clave multicultural está estrechamente asociada con una política identitaria esencialista y, por lo tanto, con aquello que Rancière llama "el reparto de lo sensible", aquella línea divisoria que separa espacios y tiempos y crea las condiciones perceptuales para la comunidad política (Rancière 2014). A partir de esta distribución de espacios y tiempos los actores sociales ubicados en uno y otro lado de la línea se fosilizan como seres exclusivos de unos espacios y unos tiempos que no son semejantes entre sí. Al impedirnos trazar una genealogía, la interculturalidad en clave multiculturalista oblitera el origen de la diferencia en la desigualdad provocada por los procesos de dominación, y lo que es más grave, nos impide ver el carácter histórico y dinámico de la interculturalidad, entendida como proyecto - y no como estado de cosas - que se propone revertir las desigualdades sin obliterar las diferencias.

La interculturalidad en clave multicultural promueve una concepción divisoria del espacio social y del territorio que encaja bien con el concepto de plurinacionalidad. A diferencia del concepto de interculturalidad, cuyo ámbito primordial es la sociedad en cuanto comunidad, el de plurinacionalidad tiene como ámbito el Estado y en tal medida su naturaleza es distinta, sin que por ello se desvincule de lo social. Si bien concordamos con quienes sostienen que interculturalidad y plurinacionalidad son principios complementarios (véase, por ejemplo, Walsh 2009), está claro que se desarrollan en niveles diferentes y pueden resultar hasta cierto punto antagónicos en su instrumentación. A propósito, Cruz señala con acierto que

existe una tensión entre plurinacionalidad e interculturalidad que se expresa particularmente en el establecimiento de las autonomías

territoriales, de forma que si bien estos arreglos institucionales [se refiere a los arreglos institucionales de los Estados ecuatoriano y boliviano] son necesarios para conseguir la plurinacionalidad, son insuficientes para conseguir la interculturalidad (Cruz 2013, 56).

Como se desprende de la cita de Cruz, el territorio y la gestión autonómica dentro de sus fronteras son la piedra de toque entre plurinacionalidad e interculturalidad. Si, por un lado, no es difícil imaginar un territorio plurinacional como un espacio social y natural dividido para su gestión autonómica entre tantas nacionalidades cuantas existen dentro de las fronteras de un país, la concepción de un territorio intercultural está menos clara y hasta donde conocemos no ha recibido atención. Pensar en territorios interculturales, o lo que es lo mismo, pensar el territorio desde la interculturalidad, exige un ejercicio previo de deconstrucción del concepto de territorio en relación con las ideas de frontera e identidad. A ello nos dedicamos en la siguiente sección.

Territorio: repensar las fronteras y la identidad

El concepto de territorio puede tener dos definiciones. La primera asume una extensión de tierra delimitada principalmente con criterios geopolíticos. En este sentido, se asigna al territorio una jurisdicción y un gobierno propios, así como formas particulares de organización social, manifestaciones culturales específicas y un conjunto de códigos (lenguajes) que hacen posible la comunicación de los individuos que conviven en dicho territorio. La segunda lectura del territorio está asociada con la manera en que sus habitantes se relacionan con los elementos que les son característicos, a través del uso particular de unos recursos determinados, pero también de un conjunto de operaciones simbólicas, por medio de las cuales entran en relación con los seres terrestres en general, incluyendo otros seres humanos¹.

La primera definición de 'territorio' se remonta al concepto etológico de territorialidad, entendido como el conjunto de conductas y comportamientos de las especies que protegen su territorio. El territorio entendido desde la territorialidad, en el caso del *Homo Sapiens*, tomó forma con el nacimiento de la agricultura y la formación de las primeras aldeas agrícolas hace más de once mil años. La territorialidad como principal criterio del territorio se

1 En sentido amplio la categoría de seres terrestres se refiere no solo a la biota, la flora y la fauna propias del territorio, sino también a aquellas entidades que en numerosas cosmovisiones se consideran provistas de vida—aun si el pensamiento occidental no lo considere así—como los montes, las masas de agua o la tierra misma. De allí que, por ejemplo, haya sido y siga siendo difícil el cambio de paradigma que supone otorgar derechos a lo que en Occidente llamamos "naturaleza".

radicalizó más tarde con la aparición de los estados; en el caso europeo, con el surgimiento de los estados nacionales desde el siglo XV, que en su exploración ultramarina expandieron sus territorios más allá de los límites continentales. A ello se debe que el territorio de los estados nacionales modernos se asocie siempre con el concepto nuclear de 'frontera', el cual, desde su origen, se convirtió en una de las principales herramientas de gobernanza y sirvió como referente para las ciencias de la sociedad y del lenguaje².

La idea de 'frontera', sea geopolítica, social, cultural o lingüística, es el principal instrumento de lo que Rancière ha llamado el "reparto de lo sensible", aquella función primaria de toda política que, a través de la reconfiguración de lo percibido, segmenta y separa a los sujetos y sus funciones—entre ellas, el hablar (Rancière 2014). La función de la frontera cumplió su cometido en la repartición colonialista y nacionalista de los territorios, los recursos y las gentes, y está en el origen de una política multiculturalista que celebra la diversidad, una diversidad que conserva intactas las fronteras, asumidas como atemporales e inmóviles, al mismo tiempo que esconde las desigualdades sociales detrás de las diferencias.

Para la construcción de territorios interculturales será preciso entonces hacer a un lado el concepto de frontera, pues nos obliga a pensar el territorio como un contenedor, como un lugar sedentario de límites fijos frente a la amenaza del "otro". Contra esta idea del territorio delimitado y continente podemos señalar una multitud de fenómenos que no han hecho sino profundizarse en las últimas décadas, tiempo de intensos y extensos movimientos migratorios en todos los rincones del planeta, causa de una marcada desterritorialización a nivel cultural y lingüístico. La globalización ha modificado profundamente la composición sociocultural en los dos hemisferios desde los años ochenta. El más reciente informe de las Naciones Unidas (2017) habla de un aumento del 50% en el número de migrantes internacionales en el mundo entre 2000 y 2017. Para los Andes ecuatorianos, el aumento exponencial de la población blanco-mestiza en zonas rurales a través de intensos procesos de colonización desde los años sesenta del siglo pasado, así como la creciente presencia indígena en los principales centros urbanos como resultado de la migración campo-ciudad, han reforzado la desterritorialización de las lenguas y dinamizado complejos procesos identitarios en los nuevos espacios³.

2 Así, por ejemplo, la primera lingüística, la del siglo diecinueve, de la cual partió en el siglo veinte el estructuralismo y ramas más modernas como la hoy llamada 'lingüística de contacto', tuvo como central el supuesto de que existe una frontera entre las lenguas, entendidas como objetos monolíticos, autónomos y estructuralmente delimitados a los que corresponde, además, una determinada identidad cultural.

3 La composición demográfica de la sierra centro-norte del Ecuador muestra un escenario incluso más complejo, con un proceso de desterritorialización iniciado ya en el primer siglo de la conquista. No

Pensar el territorio exclusivamente desde la territorialidad y la frontera nos impide entender una interculturalidad que sea algo más que diversidad. Los territorios pensados interculturalmente asumen por necesidad las relaciones internas de esa diversidad y en tal medida plantean un desafío a las formas de comunicación y convivencia en su interior. A diferencia de un territorio basado exclusivamente en la territorialidad, un territorio intercultural será un espacio de encuentro dialógico y polilógico de alteridades, donde cada una vaya asumiendo algo de la otra.

La idea de un territorio intercultural que se caracteriza por ser dinámico, compositivo y dúctil concuerda con la forma en que Deleuze y Guattari definen todo territorio: como un sitio de paso, maleable, que subsiste como proceso y se convierte continuamente en algo más, conservando una organización interna; como una serie de elementos y circunstancias heterogéneos en constante cambio que convergen en un espacio en ciertos momentos (Deleuze y Guattari, 2002: 321, 329). Esto significa que no son las coordenadas geográficas las que definen un territorio intercultural, sino el espacio social de relaciones creado en virtud del encuentro y la convivencia. Un territorio intercultural puede ser un país, como también una ciudad, una comunidad, un barrio o una escuela.

Debido a los procesos sociodemográficos que señalamos líneas atrás, las ciudades se han convertido en territorios multiculturales prototípicos, es decir, en territorios de la diversidad. Sin embargo, su construcción como territorios propiamente interculturales sigue siendo una tarea pendiente⁴. De allí la necesidad de educar interculturalmente en el siglo veintiuno y crear espacios pedagógicos interculturales. Partiendo de la propuesta de Ferrão Candau (2013), en otro lugar hemos identificado las principales tareas pedagógicas que deberán asumir los nuevos territorios interculturales:

primero, promover procesos de desnaturalización de los estereotipos y preconceptos que construyen el sentido común de la sociedad sobre el que descansa la exclusión y la desigualdad; segundo, articular los criterios de diferencia con los de igualdad como requisito para

sólo que desde la primera mitad del siglo XVII hubo un gran número de hispanohablantes en las zonas rurales que debieron interactuar prolongada e intensamente con hablantes del quichua, sino que desde la misma época hubo una importante presencia de indígenas urbanos, sobre todo mujeres que prestaban servicios domésticos y de crianza (Bromley 1979; Minchom 1986; Moreno 1978; Ortiz de la Tabla 1996). Ambos agentes incidieron en la consolidación, ya a mediados del siglo dieciocho, de prácticas culturales y lingüísticas híbridas sobre las que nos hablan los viajeros españoles Juan y Ulloa en su *Relación histórica del viaje a la América meridional* (1748: 377).

4 A propósito de la importancia de las ciudades, algunas proyecciones sostienen que la población urbana podría llegar a más del 80% de toda la población del planeta hacia 2100.

politizar el proyecto intercultural más allá de la sola diversidad; tercero, rescatar los procesos de construcción de identidades, que nosotros entendemos como procesos de subjetivación tanto a nivel individual como social, en los cuales juega un papel decisivo no sólo la capacidad de ‘historiar’, sino también la de reconocer y comunicarse a través de nuevos lenguajes; cuarto, promover experiencias de interacción que reconstruyan una dinámica educativa esencialmente intersubjetiva; y quinto, empoderar a todos los actores sociales a través no sólo de acciones afirmativas sino, sobre todo, de su agenciamiento para una participación activa y decisiva en las decisiones políticas de la sociedad (Gómez Rendón 2019, 39).

Si aceptamos que un territorio intercultural promueve procesos intersubjetivos libres y continuos, “donde el otro entra siempre en relación dinámica e interpelante” (De Vallescar 2002, 161), debemos preguntarnos por los criterios a seguir en la construcción de dichos territorios. A continuación, proponemos dos conceptos que, en nuestra opinión, permiten elaborar criterios precisos para la construcción de territorios interculturales. El primero es el concepto de *agencement*, propuesto por Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* (2002: 10), traducido al castellano como ‘agenciamiento’ y que nosotros preferimos llamar por motivos de transparencia ‘ensamblaje’. El segundo es el concepto de ‘ecología de prácticas’, acuñado por Isabelle Stengers en su primer volumen de *Cosmopolitics* (2010). Ambos conceptos son complementarios, pues mientras el primero permite entender cómo ha de ser la composición heteróclita de un territorio intercultural, el segundo da la pauta para modelar una dinámica compleja entre sus distintos elementos.

El concepto de ensamblaje se refiere a una constelación o colección de objetos, cuerpos, expresiones, cualidades y espacios que se juntan por diferentes períodos de tiempo—nunca de manera permanente, de allí su carácter dinámico—para crear nuevas formas de funcionamiento. Cuando un conjunto de fuerzas converge en una misma función, surge un ensamblaje, el cual siempre es innovador y productivo. Los ensamblajes tienen como resultado entidades de distinta naturaleza, que pueden ir desde un nuevo medio de expresión, un patrón de conducta individual, una nueva institución, hasta una nueva organización territorial, una nueva composición espacial o una nueva ecología en funcionamiento (Parr 2010, 18). Por lo tanto, todo ensamblaje tiene un aspecto territorial en la medida que hace y deshace espacios a través de la reterritorialización y la desterritorialización. Como sostienen Deleuze y Guattari, “[e]l territorio es el primer agenciamiento [léase en adelante ensamblaje], la primera cosa que hace agenciamiento, el agenciamiento es en

primer lugar territorial. ¿Cómo no iba a estar ya pasando a otra cosa, a otros agenciamientos? Por eso no podíamos hablar de la constitución del territorio sin hablar ya de su organización interna” (Deleuze y Guattari 2002: 328).

¿Cuáles son las consecuencias de adoptar el concepto de ensamblaje para pensar el territorio intercultural? En primer lugar, es preciso abandonar la idea de territorio como espacio delimitado y fijo que determina la función de sus componentes. La territorialidad que caracteriza un espacio para convertirlo en territorio está dada de manera emergente por la confluencia de elementos heteróclitos que hallan en su correlación un funcionamiento *ad hoc*. En segundo lugar, la creación de territorios interculturales requiere sobre todo garantizar la creación de “espacios, lugares y actitudes de encuentro y confrontación de saberes o *yachay tinkuy*” (Inuca, 2017, 39). En tercer lugar, no podemos modelar las relaciones entre los diversos elementos que configuran un ensamblaje—menos aún aquellos de naturaleza humana—porque su funcionalidad es un aspecto emergente de las correlaciones posibles que se construyen entre ellos. Esto significa que existirá siempre una incertidumbre en la configuración de relaciones entre los elementos de un ensamblaje. Es lo que Vignola llama un ‘coeficiente de imposibilidad’, aquella relación entre la planificación intercultural y “los obstáculos [que] no permitirían verdaderos intercambios interculturales” (Vignola 2019, 82). En cuarto lugar, es fundamental que la inclusión de elementos dentro de un territorio intercultural no sea excluyente, sino siempre incluyente. Esto tiene dos implicaciones importantes: la primera es que la naturaleza heteróclita del ensamblaje que configura un territorio intercultural debe incluir un conjunto de entidades no humanas—grupos con características socioculturales específicas—sino también no-humanas—otras formas de vida animal, vegetal y objetual, al menos desde nuestra percepción ontológica; la segunda implicación está relacionada con la inclusión de entidades humanas y tiene que ver directamente con aquellas características socioculturales que les son propias, las cuales no pueden ser encajadas en categorías preconcebidas—por ejemplo, exclusivamente étnicas o geográficas—porque entonces prolongarían un reparto de lo sensible, que es precisamente aquello que los territorios interculturales quieren superar. Esto nos obliga, como es obvio, a abandonar el paradigma de la identidad en lo que tiene que ver con los fenómenos interculturales, o bien, como hemos señalado en otro lugar, a “desindigenizar la interculturalidad” (Gómez Rendón 2017, 114-118; 2019, 17). La pregunta es entonces cuál será el paradigma que debería seguir la interculturalización de los territorios, si ya no es el identitario. La respuesta se halla en nuestra opinión en el concepto de ‘prácticas’, el cual desarrollamos enseguida como segundo criterio para la creación de territorios interculturales.

El concepto de práctica y más precisamente el de ecología de prácticas capturan en esencia el carácter abierto, inclusivo, dinámico y heterogéneo que conlleva el ensamblaje de territorios interculturales. A propósito del “giro hacia las prácticas” que se desarrolló en la teoría social de los años ochenta, Stern nos habla de los beneficios de hacerlo frente a la conservación de los viejos paradigmas:

Tal vez lo más importante es que están de acuerdo quienes han optado por dar un giro hacia las prácticas es que este ofrece una salida a categorías conformistas y uniformistas, al parecer todavía inescapables, tales como las de sujeto y objeto, representación y representado, esquema conceptual y contenido, creencia y deseo, estructura y acción, reglas y su aplicación, micro y macro, individuo y totalidad. Al contrario, la teoría de la práctica propone que empecemos con las prácticas y repensemos nuestras teorías de abajo hacia arriba (Stern 2003, 185, mi traducción).

Entendidas como un vínculo entre formas de enunciación y formas de acción que se despliegan recursivamente en el tiempo y se dispersan en el espacio (Schatzki 1996: 89), las prácticas “están constituidas por diversos componentes, competencias, formas de sentido y recursos materiales” (Ariztía 2017: 221). Constituyen, por lo tanto, la unidad significativa de toda relación intercultural. La propuesta de Stengers (2010) se construye sobre este concepto de práctica, pero su principal aporte consiste en incorporar una visión ecológica en el análisis de la correlación entre prácticas dentro de un espacio social. Para el tema que nos ocupa, ver el conjunto de prácticas que entran en la creación de territorios interculturales desde una perspectiva ecológica nos obliga a entender la necesaria coexistencia de aquellas, con la confluencia de diferentes elementos, humanos y no-humanos, dentro de un ensamblaje territorial. ¿Qué entender entonces por una “ecología de prácticas”?

Según Stengers, el término “ecología” tiene un significado científico y político al mismo tiempo. La lectura científica del término evoca una interdependencia de seres vivos en virtud de la cual emerge un hábitat específico. Por analogía, una lectura científica de “ecología de prácticas” se refiere nada más ni nada menos que a una “población” de prácticas que se encuentran interrelacionadas y son interdependientes, sin importar la forma propia que toma cada práctica o lo que representa para una práctica la existencia de otra (Stengers 2010: 32). Por el contrario, la lectura política del término “ecología” sostiene que no todas las situaciones “ecológicas” son

iguales, más aún si involucran a seres humanos, razón por la cual la práctica ecológica en este caso tiene que ver directamente

con la producción de valores, con la propuesta de nuevos modos de evaluación, con nuevos significados; no obstante, dichos valores, modos de evaluación y significados no trascienden la situación en cuestión, no constituyen su verdad inteligible, tienen que ver con la producción de nuevas relaciones que se añaden a una situación ya producida por una multiplicidad de relaciones, y aquellas relaciones también pueden ser leídas en términos de valor, evaluación y significado (Stengers 2010, 33, mi traducción).

Pese a ser dos lecturas distintas, la ecología científica y la ecología política no muestran diferencias radicales para Stengers. La única diferencia radicaría en que la ecología política “afirma explícitamente como un problema la relación inseparable entre los valores y la construcción de relaciones en un mundo que siempre puede ser descifrado en términos de valores y relaciones” (Stengers 2010: 33, mi traducción). En este punto es fundamental no olvidar que la creación de valores y formas de evaluación dentro de una perspectiva ecológica no significa que dichos valores sean externos o ajenos a los elementos participantes. No significa que estos valores se creen en consenso o que las prácticas se sujeten a criterios ecuménicos que trasciendan su diversidad, como por ejemplo el bien común o la paz. No existen en ecología valores externos supremos, como tampoco existe el consenso propiamente dicho. Existe, eso sí, el acto simbiótico, aquella asociación de individuos diferentes en la cual estos sacan provecho de dicha asociación. Para Stengers, el acto simbiótico es una forma de “captura recíproca” en la cual se produce un doble proceso de construcción de identidad, en virtud del cual, “sin importar la manera y a menudo de formas completamente diferentes, las identidades que se coinventan incorporan una referencia mutua al otro para su propio beneficio” (Stengers 2010: 35, mi traducción). Esta asociación produce, ciertamente, nuevos modos de existencia, pero no reconoce un interés mayor por sobre los intereses particulares de cada participante. En virtud de ello, una ecología de prácticas implica tomar a cada una desde el sentido y el interés de sus practicantes. Desde esta perspectiva, ninguna práctica se asumirá como la regla, el estándar o la referencia para las demás, pues todas son mutuamente referentes al tener todas un valor, sin que este valor sea el mismo: prácticas diferentes que, sin ser iguales ni equivalentes, son equitativas.

A diferencia de una situación ecológica natural, -donde es posible encontrar, por ejemplo, escenarios simbióticos estables,- cuando entramos en

la esfera de las prácticas, la estabilidad entre ellas se desvanece y ocupa su lugar una inestabilidad basada en el *pharmakon*, cualidad bivalente que puede desplegar uno u otro valor según la circunstancia y la perspectiva. Según Stengers (2010, 36s), en el caso de las prácticas esta perspectiva está dada por los “factiches”⁵ que toda práctica crea y en virtud de los cuales es creada. Los factiches hacen alusión a la pretensión de factualidad y verdad que lleva toda práctica para sus practicantes. En una ecología de prácticas—y por lo tanto en un territorio intercultural—no se trata de anular las pretensiones de verdad que conlleva cada práctica, sino de reconocerlas en su variedad tanto como en su (potencial) antagonismo con factiches de otras prácticas. Este reconocimiento implica a su vez el reconocimiento de “lo que cuenta” para cada práctica, en otras palabras, de su relación con otras prácticas, o bien, de cómo cada práctica se presenta al resto (Stengers 2010, 36s). Más aún, es posible anticipar dentro de una situación ecológica—y, por ende, dentro de un territorio intercultural—la creación de una práctica a partir de prácticas anteriores, y con ella la creación de un universo de valores asociados, a partir de los cuales sus practicantes determinan “lo que cuenta” para su nueva práctica, por fuera de “lo que cuenta” para las prácticas previas que formaron parte de su creación.

En resumen, el concepto de ensamblaje plantea el carácter heteróclito de los elementos que participan en la construcción de territorios interculturales, en tanto que la ecología de prácticas la forma en que los practicantes despliegan sus prácticas en dichos territorios. Dicho esto, surge enseguida la pregunta por la forma en que dichos elementos y practicantes llegan a relacionarse, o, en otras palabras, la pregunta por la forma en que dicha relación se construye a través de lo que podemos esperar sean formas complejas de comunicación. Es en este punto donde entra el lenguaje como instrumento, pero sobre todo como problema.

5 El término “factiche” fue acuñado por Bruno Latour en su obra *La Esperanza de Pandora* (2001 [1999]). Del glosario de esta obra citamos en toda su extensión la entrada respectiva por considerarla relevante para nuestro argumento: “El fetichismo es una acusación realizada por un denunciante. Implica que los creyentes no han hecho más que proyectar sus propias creencias y deseos sobre un objeto carente de significado. Por el contrario, los factiches son tipos de acción que no forman parte del juicio conminatorio entre el hecho y la creencia. Este neologismo combina las palabras «hechos» y «fetiches» y deja patente que ambas comparten la característica de denotar un elemento de fabricación. En vez de oponer los hechos a los fetiches, y en vez de denunciar que los hechos son en realidad fetiches, lo que se intenta es tomar en serio el papel de los actores en todos los tipos de actividades y, de este modo, terminar con la noción de creencia” (Latour 2001: 365).

Lenguaje y comunicación: hacia una ecología de prácticas semióticas heterogéneas

¿Cómo se relaciona el lenguaje con la construcción de territorios interculturales según los criterios que hemos perfilado en las secciones anteriores? Puesto que ni prácticas ni practicantes están aislados dentro de un territorio intercultural, sino que se correlacionan precisamente para crear ensamblajes y funciones junto con toda una plétora de entidades físicas no-humanas, resulta evidente preguntarse por la forma en que todos estos elementos se relacionan, es decir, se comunican. Una ecología política de prácticas no puede obviar el problema de la comunicación, que no es otro que el problema del lenguaje. Comunicación y lenguaje no aparecen como objetos predeterminados, predefinidos, en fin, previos al acto simbiótico mismo de la correlación de elementos diversos, sino que se construyen precisamente en virtud de él dentro del ensamblaje territorial que crea dicha correlación. Por eso entendemos el lenguaje, en primer lugar, como problema, específicamente, como un problema de comunicación. Ahora bien, todo problema de comunicación es, primeramente, no un problema lingüístico, ni siquiera semiótico, sino un problema político. Lo es en la medida que el reconocimiento de lenguajes y formas de comunicación constituye sujetos agentes con capacidad de actuar e influir sobre otros sujetos y su entorno. Es lo que se llama 'agencia' (del inglés *agency*), entendida como la capacidad, condición o estado de actuar. Una de las primeras manifestaciones de la agencia es la capacidad semiótica de comunicarse a través del lenguaje. El lenguaje es un problema político en todo territorio intercultural porque interpela la división entre sujetos hablantes y sujetos silentes, como aquella entre lenguajes legitimados y lenguajes no-legitimados. De este modo, la legitimación o deslegitimación de lenguajes posibilita o imposibilita la participación efectiva de los sujetos en la vida social.

Podemos pensar que el problema del lenguaje en la creación de territorios interculturales se resuelve con solo reconocer las lenguas que manejan todos los practicantes al interior de dichos territorios. No obstante, las cosas resultan mucho más complicadas en la práctica y los problemas de silenciamiento persisten. En primer lugar, no solo en Ecuador sino en todos los países de la región, la introducción de las lenguas indígenas en la educación formal y su correspondiente normalización instituyeron un régimen de exclusión de prácticas verbales ancladas en la oralidad, las cuales constituyen todavía la forma más importante de comunicación de numerosos colectivos al interior de la sociedad (Gómez Rendón 2013). En segundo lugar, pese a las declaraciones constitucionales en favor de las lenguas, en virtud

de políticas identitarias esencialistas basadas en el reparto de lo sensible (cf. *supra*), se han desconocido códigos verbales que utilizan creativamente repertorios lingüísticos heterogéneos, pero no se alinean con categorías étnicas preestablecidas (cf. Gómez Rendón 2008, 2017, 2020). En tercer lugar, la persistencia de una visión logo-gloto-grafo-céntrica—es decir, una visión que entroniza el logos, la voz y la letra en perjuicio de otros modos de comunicación y otras materialidades significantes—ha hecho que obliteremos del mapa de la comunicación toda traza de lenguajes que no son lógico-verbales, entre los que se cuentan lenguajes pictóricos, musicales, gestuales, corporales, entre otros (Gómez Rendón 2017, 2019). Estos inconvenientes con el reconocimiento de lenguajes que agencien sujetos comunicantes en el seno de una sociedad intercultural son el síntoma de concepciones tradicionales sobre la identidad, la frontera y el lenguaje.

Abandonar el paradigma de la identidad, como sugerimos al discutir sobre el ensamblaje de territorios interculturales, significa, en el plano lingüístico, reconocer no sólo la existencia de códigos heterogéneos de comunicación, sino también la *inexistencia* de “lenguas” como construcciones homogéneas, autónomas y estructuralmente definidas. La lengua no es un objeto que se pueda estudiar separadamente ni de sus hablantes ni de su entorno social y natural (Gómez Rendón 2020). La lengua en cuanto lenguaje verbal es solo uno de varios modos semióticos concurrentes en todo acto comunicativo. Por eso es provechoso que rescatemos la idea de “lenguaje en comunicación”, y que al abandonar la idea saussureana del lenguaje-objeto, adoptemos la idea del lenguaje-sujeto como proceso agentivo, dinámico y cambiante (Gómez Rendón 2020)⁶. Esta mudanza implica que debemos centrarnos menos en la gramática y el léxico y más en la comunicación. Significa que el lenguaje tal como se despliega en la comunicación no está constituido por “lenguas”, sino por un conjunto de prácticas semióticas, -que, al ser heterogéneas, hacen uso de repertorios múltiples,- y, al ser dinámicas, accionan procesos sociales.

La mudanza de paradigma que proponemos va aún más lejos. Implica el abandono de la idea del signo verbal como el único medio posible de representación y del signo mismo como objeto unívoco y monolítico. Para una visión semiótica que considera el lenguaje siempre *sub specie communicationis* (Zecchetto 2002, 12), todo signo es complejo y multimodal, lo que significa

6 No deja de llamarnos la atención el hecho de que el mismo lingüista ginebrino considere el lenguaje “multiforme y heteróclito, a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, [que] pertenece además al dominio individual y social” (Saussure 1945 [1916]: 10). Esta visión tan prometedora para la fundación de una semiótica diversa terminará siendo coartada por su modelo del signo y su visión de la lengua como estructura (Gómez Rendón 2020).

que todo signo hace uso de diferentes soportes significantes que pueden ser, a más de fónicos, visuales, gestuales y corporales. Se entiende desde esta perspectiva la afirmación de Kress (1993, 187) en el sentido de que no hay lengua sino a través de la copresencia de otros medios semióticos, lo que significa que existen otras modalidades de lenguaje que no son verbales, que constituyen formas legítimas de representación, y que pueden enriquecer en esa medida la comunicación en los territorios interculturales.

Esta mudanza de paradigma implica el abandono de la visión logocéntrica, glotocéntrica y grafocéntrica del lenguaje, centrismos que estructuran la concepción de la comunicación y las prácticas relacionadas con ella, incluyendo, por supuesto, la educación, pilar de la interculturalización de la sociedad (Gómez Rendón 2019, 29). Reconocer las prácticas semióticas heterogéneas como las unidades constituyentes de la comunicación en territorios interculturales nos permite crear una continuidad entre una sociedad de diversos y un entorno natural para el que se requiere el uso de lenguajes sensoriales. Estos lenguajes permiten anclar en el territorio el *sensorium* o conjunto de mecanismos perceptivos del individuo, devolviéndonos al entorno semiótico natural que compartimos con todos los seres terrestres (Gómez Rendón 2019, 47). Por este motivo, la legitimación epistemológica de los lenguajes sensoriales conlleva una legitimación más radical: el reconocimiento de la capacidad semiótico-comunicativa de todos los seres de la naturaleza. Dicha capacidad, si bien no siempre se manifiesta simbólicamente como en el ser humano, lo hace en todo caso a través de modalidades icónicas o indécicas, las mismas de los lenguajes sensoriales. Para una visión pansemiótica, la matriz de comunicación no es exclusivamente la sociedad, sino el mundo natural en su conjunto, dentro del cual se encuentra aquella, ni yuxtapuesta, ni sobrepuesta, sino como parte sustancial (Gómez Rendón 2020b). Configurar una sola matriz para todos los actos comunicativos y performativos de los seres humanos y no humanos permite reintegrar dos órdenes escindidos milenios atrás durante la revolución del neolítico, cuando el hombre abandonó la caza y la recolección como formas de subsistencia y adoptó la agricultura, con las invenciones socioculturales consiguientes—principalmente la escritura—y los cambios que marcan para algunos autores el inicio de una nueva era geológica conocida como el Antropoceno.

Es importante señalar que esta visión pansemiótica coincide tanto con el concepto de prácticas semióticas heterogéneas, como con el concepto de ensamblaje propuesto para entender la configuración posible de los territorios interculturales. El ensamblaje territorial en cuanto convergencia funcional y dinámica de elementos humanos y no-humanos diversos reclama una

forma de democracia no antropocéntrica, materialista y vitalista, hasta ahora desconocida en Occidente, basada en la comunicación de mundos diferentes pero equitativos. Solo acogiendo una visión pansemiótica podremos superar el prejuicio que hacemos al creer que la política es una esfera exclusiva de la actividad humana:

un prejuicio contra una multitud (no humana) equívocamente reconocida como contexto, recurso o herramienta. Una teoría de la democracia basada en el materialismo vital busca transformar la separación entre sujetos parlantes y objetos mudos en un conjunto de tendencias diferenciales y capacidades variables (Bennet 2010: 108).

Conclusiones

En esta contribución exploramos las contradicciones que encierra la visión tradicional de lo que se ha dado en llamar ‘territorios interculturales’ e indagado sobre sus posibilidades de construcción. Partimos de la necesidad de replantear la interculturalidad más allá del multiculturalismo para considerarla un proyecto en ciernes. Sostuvimos que, pese a la coincidencia conceptual entre multiculturalidad y plurinacionalidad, una lectura no multiculturalista de la interculturalidad exige una nueva comprensión de los ‘territorios interculturales’. Para ello interpelamos el concepto de territorio desde sus conceptos subsidiarios de identidad y frontera. Dos marcos conceptuales nos permitieron superar la visión del territorio como contenedor, un espacio fijo asociado con identidades esenciales y fronteras culturales. El primero fue el concepto de ensamblaje, según el cual el territorio surge en la convergencia de elementos de diversa naturaleza—por lo tanto, humanos y no humanos—que entran en relación para generar un funcionamiento. El segundo fue el concepto de ecología de prácticas, que propone la asociación de prácticas diferentes, no equivalentes, pero sí equitativas, las cuales, mediante un acto simbiótico particular de captura recíproca, determinan una situación ecológica gracias a la cual cada práctica puede tomarse en su sentido propio, sin supeditarse a sentidos externos a la propia situación. Tras evaluar el alcance de estos conceptos para la construcción de territorios interculturales, planteamos el problema político de la comunicación entre los elementos humanos y no humanos que conforman el ensamblaje territorial. Esta pregunta nos permitió cuestionar una visión estrecha de lenguaje centrada en el logos, la voz y la escritura, pues la misma solo reproduce el reparto de lo sensible que está detrás de la diversidad multiculturalista. Reconocimos la necesidad de entender siempre el lenguaje en comunicación con el fin de incorporar prácticas semióticas heterogéneas y lenguajes sensoriales de

modalidad icónica e indéxica como formas de comunicación en territorios interculturales. La legitimación de estos lenguajes resulta necesaria desde una visión ecológica de las prácticas, pero también desde una visión política del ensamblaje territorial, porque permite el desarrollo de una nueva forma de comunicación entre las esferas mutuamente implicadas de la sociedad y la naturaleza. Como resultado de lo anterior, la adopción de una perspectiva pansemiótica que legitima la capacidad comunicativa de todos los seres terrestres para convertirlos en agentes, abre la posibilidad a una nueva forma de democracia vitalista y materialista, condición *sine qua non* para el ejercicio de una política más allá de lo humano, la única posible para construir territorios verdaderamente interculturales y morar sostenidamente en ellos.

Referencias bibliográficas

- Ariztía, T. (2017). La teoría de las practicas sociales: particularidades, posibilidades y límites. *Cinta moebio*, 54, 221-234.
- Bennet, J. (2010). *Vibrant matter. A political ecology of things*. Duraham y Londres: Duke University Press.
- Bromley, R. (1979). Urban-Rural Demographic Contrasts in Highland Ecuador: Town Recession in a Period of Catastrophe, 1778-1841. *Journal of Historical Geography*, 5(3), 281-295.
- Cruz Rodríguez, E. (2013). Estado plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena: una reflexión sobre los casos de Bolivia y Ecuador. *Revista Via Iuris*, 14, 55-71.
- De Saussure, F. (1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- De Vallescar, D. (2002). "La cultura: consideraciones para el Encuentro Intercultural". En *El Discurso Intercultural. Prolegómenos a un filosofía intercultural*, p. 141-162. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Ferrão Candau, V. Educación intercultural crítica: construyendo caminos. En *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo 1, p. 158-169. Quito: Abya Yala, 2013.

- Gómez Rendón, J. (2008). *Mestizaje lingüístico en los Andes: génesis y estructura de una lengua mixta*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Gómez Rendón, J. (2013) Ecuador's indigenous cultures: astride orality and literacy. En *Oral Literature in the Digital Age. Archiving Orality and Connecting with communities*, p. 105-120. Cambridge: Open Book Publishers.
- Gómez Rendón, J. (2019). Interculturalidad. Itinerario de un concepto. *Letras del Ecuador*, 210, 56-63.
- Gómez Rendón, J. (2019). Interculturalizar la sociedad. En *Interculturalidad y Artes. Derivas del arte para el proyecto intercultural*, p. 13-59. Guayaquil: UArtes Ediciones.
- Gómez Rendón, J. (2020a) Sobre la lengua como dispositivo de poder y el contradispositivo poético. *Revista Río Latir*, 4. 1-24.
- Gómez Rendón, J. (2020b). ¿Qué podemos aprender del pensamiento indígena sobre el lenguaje? En L. A. D'aubeterre (editor), *Antropología para la educación. Itinerarios epistemológicos y derivas interdisciplinarios*. Azogues: Universidad Nacional de Educación.
- Inuca, J. (2017). Kawsaypura yachay tinkuy. Convergencia y confrontación de saberes 'entre culturas'. En *Repensar la interculturalidad*, 37-71. Guayaquil: UArtes Ediciones.
- Juan, J. y De Ulloa, A. (1758). *Relación histórica del viaje a la América Meridional*. Primera parte, tomo primero. Madrid: Antonio Marín.
- Kress, G. (1993). Against arbitrariness. The social production of the sign as a foundational issue in critical discourse analysis. *Discourse and Society* 4(2), 169-191.
- Latour, B. (2001). La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Minchom, M. (1986). La evolución demográfica del Ecuador en el siglo XVII [XVIII]. *Revista Cultura*, 8 (24), 456-474.
- Moreno Egas, J. (1978). Apuntes para el estudio de la población del siglo XVI de la Real Audiencia de Quito. *Museo Histórico*, 56, 71-87.

- Ortiz de la Tabla Ducasse, J. (1996). La población ecuatoriana en el siglo XVI: fuentes y cálculos. En *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, p. 181-196. Quito: Editorial Abya Yala.
- Parr, A. (ed). (2010). *The Deleuze Dictionary. Revised edition*. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible*. Buenos Aires: Prometeo.
- Schatzki, T. 1996. *Social practices: a wittgensteinian approach to human activity and the social*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- Stern, D. (2003). The practical turn. En *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*. p. 185-206. Londres: Blackwell Publishing.
- Vignola, P. (2019). Las minorías creadoras. Diferencias en la interculturalidad. En *Arte e Interculturalidad. Derivas del arte para el proyecto intercultural*, p. 76-96. Guayaquil: UArtes Ediciones.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar & Abya Yala.
- Zecchetto, V. (2002). *La danza de los signos. Nociones de semiótica general*. Quito: Ediciones Abya Yala.



Sarance 46 (2021), publicación bianual, período junio - noviembre,
pp 103 - 128. ISSN: 1390-9207 ISSN: e-2661-6718.

Fecha de recepción 26/04/2021; fecha de aceptación: 24/05/2021

DOI: 10.51306/ioasarance.046.05

(In)decencia: la encrucijada entre la esclavitud y la libertad en el ejercicio de los trabajos sexuales

*Pinkayllak nishka kawsaykuna: imasha yukuna llamkay saruy
kawsaywanpash shinallata kishpiyaywanpash watarishkamanta.*

*(In)decency: the crossroads between
slavery and liberty in sexual work.*

Seyedeh Sougand Hessamzadeh Villamagua

shessamzadeh@uotavalo.edu.ec

ORCID: 0000-0002-3186-240X

Universidad de Otavalo, (Otavalo-Ecuador).

Universidad Pablo de Olavide, (Sevilla-España).

Gustavo Marcelo Silva Cajas

gsilva@uotavalo.edu.ec

ORCID: 0000-0001-7510-4515

Universidad de Otavalo, (Otavalo-Ecuador).

Universidad de Sevilla, (Sevilla-España).

Resumen

La indecencia es la falta de observación de las normas morales socialmente establecidas, siendo los trabajos sexuales considerados transgresores de la moral pública. Ante esto, desde el feminismo se polarizaron dos posturas respecto de los trabajos sexuales: las radicales opuestas abiertamente al mercado sexual y al ejercicio de la prostitución en especial por considerarla una práctica que cosifica a las mujeres y perpetúa el patriarcado; mientras que las antimoralistas argumentaban que el ejercicio de la prostitución y la inmersión en el mercado del sexo reivindican la liberación sexual femenina bajo el principio de la libertad y la autonomía de decisión. De lo mencionado, el presente artículo aborda las particularidades del mercado del sexo por dentro y fuera de las polarizaciones feministas, pues aparte de las dicotomías políticas existen realidades humanas que merecen un reconocimiento y reflexión más allá del diván.

Palabras clave: mercado sexual, prostitución, feminismo, radical, antimoralista, libertad, patriarcado.

Tukuysbuk

Pinkayllatak nishka kawsaykunaka maykan allinkawsaykamachinakuykunata mana riksishpa kawsakkunapami nishpa riksishka kan. Shinami, yukuna llamkayka runakunapa allinkawsayta waklichinmi nin. Chaymantami, feminismomantaka yukuna llamkayta hamutashpa ishkay batun yuyaykunata riksichin. Radical nishka yuyaykunamantaka kay yukuna llamkaykunapash yukuna batunapampakunapash mana tiyanachu nihspami sbayaran. Kay llamkaykunaka warmikunatallami yapata imayachin shinallta patriarcadotapash batunyachin nin. Shukkunaka kutin, allinkawsayta mana allikachikkuna kan, chaymantami, yukuna llamkaypash, yukunapa batunapampakunapash warmikunapa pakachishka sexualidadtami kishpiyachita yanapan nin. Chay yuyaymi warmikunapak kishpiyaytapash autonomiatapash sinchiyachin nin. Shinami, kay killkaypika feministakuna imatalla yukuna llamkaymanta yuyaykunata nishkata tantachin, kutinallirikun. Shinallata kay yuyaykunataka warmikunapa kawsaypi yuyarishpa rikuna nin, mana shuk tiyarinamantallaka rimanachu nin.

Sinchilla sbimikuna: yukuna batunpampa; yukuna llamkay; feminismo; radical; allinkawsayta mana allikachikkuna, kishpiyay; patriarcado.

Abstract

Indecency is the lack of observance of socially established moral norms, with sexual work considered a transgressor of public morality. Given this, within feminism two positions regarding sex work became polarized: radicals openly opposed to the sex market and the exercise of prostitution, especially because it is considered a practice that objectifies women and perpetuates patriarchy; while, the anti-moralists argued that the exercise of prostitution and the immersion in the sex market claim female sexual liberation under the principle of freedom and autonomy of decision. Of the aforementioned, this article addresses the particularities of the sex market inside and outside of feminist polarizations, since apart from political dichotomies there are human realities that deserve a recognition and reflection beyond the couch.

Keywords: sexual market; prostitution; feminism; radical; anti-moralist; liberty; patriarchy.

Escribo desde la fealdad y para las feas, las viejas, las camioneras, las frías (...), todas las excluidas del gran mercado de la buena chica (...) porque el ideal de la mujer blanca, seductora, que nos ponen delante de los ojos es posible incluso que no exista.

“Teoría King Kong”. Virginie Desportes (Vv. 11)

1. Guerras del Sexo¹

Toda guerra enfrenta, generalmente, a dos bandos opuestos. Eso es lo común en términos bélicos, así como también es frecuente la adhesión de otros actores a las disputas que han provocado la guerra.

Lo curioso es pensar en aquellas guerras propias, esas que las personas libramos contra nosotras mismas (en una dimensión ontológica) o en aquellas que enfrentan a personas con pensamientos, al menos mayoritariamente comunes.

Las Guerras del Sexo han sido particularmente diferentes en lo material a las guerras medievales por los territorios, las que enfrentan a las milicias, a las nucleares, o a las colonizadoras, por mencionar a las más tradicionales e históricas formas de disputa armada. Y es necesario decir esto porque definitivamente en las Guerras del Sexo se confrontaron exclusivamente principios filosóficos y morales entre, principalmente, dos posturas feministas opuestas: (i) las radicales y (ii) las “*antimoralistas*”.

Por una parte, y en términos generales, las feministas radicales postulaban que la sexualidad en una sociedad patriarcal significa mantener y perpetuar la violencia en contra de las mujeres, pues sostenían que el sexo heterosexual ha sido dominado por los varones, caracterizando sus prácticas a través de una ideología de cosificación en el sentido: varón/sujeto – mujer/objeto, lo que provoca el dominio y la violencia en contra de las mujeres (Linden 1982: 54-57).

De otra mano, las antimoralistas mantenían que una característica importante de la sexualidad es el viso liberador del intercambio de placer entre personas con capacidad de consentimiento, libre e informado, lo que involucra y no excluye, por ejemplo: la práctica de roles sexuales, trabajo sexual, sadomasoquismo, pornografía o sexo casual (Califia 1981: 30-34, Rubin 1981: 43-62).

Como breve referencia, en esto consistieron las Guerras del Sexo, pero para entrar en detalles merece la pena tomar en cuenta y precisar que estos debates feministas se suscitaron en la década de 1960 e inicios de 1970 del siglo XX, durante la Segunda Ola feminista, con fuerte impacto en Estados

1 “*Sex Wars*” es la forma más común de llamar a los debates del feminismo estadounidense respecto de la sexualidad durante la Segunda Ola; sin embargo, la traducción al español sería “Guerras del Sexo” siendo su terminología incompatible con las teorías feministas contemporáneas que diferencian entre sexo, sexualidad y género, por ello se considera apropiado hablar de Guerras de la Sexualidad.

Unidos de América. La relevancia de la acotación en cuestión conduce al desarrollo contextual del debate para identificar la polaridad de cada postura, como las reflexiones de ambientes distintos al estadounidense.

1.1 Feminismo radical y sexualidad

Según las feministas radicales, (i) las relaciones sexuales heterosexuales cosifican a las mujeres, y en consecuencia sustentan la dominación y violencia sexual como se explicó anteriormente, (ii) esta dinámica provoca la normalización de la violencia, la cual debería ser rechazada por el feminismo -de Segunda Ola-; (iii) para ello, decían, se debía tomar el control de la sexualidad femenina revalorizando los intereses propios de las mujeres -una sexualidad que propugne como núcleo a la intimidad y no al desempeño-, (iv) entonces, consecuentemente, una relación sexual debía darse entre personas con pleno consentimiento, involucradas entre sí, que no reproduzcan roles y que se encuentren en igualdad.

Además, planteaban el ejercicio de la sexualidad en torno a dos teorías, a) la de la primacía de la intimidad, y b) la del poder social. La primera plantea una posición expresiva entre personas, que construye lazos y transmite emociones, y la segunda señala que la dominación y cosificación sexual sobre las mujeres institucionaliza roles masculinos (violencia) y femeninos (sumisión).

Finalmente, señalaban que la libertad sexual demanda la eliminación de las instituciones y prácticas sexuales patriarcales como la prostitución, la pornografía, el sadomasoquismo, la heterosexualidad obligada, el sexo casual. Inclusive condenaban las relaciones lésbicas *butch/femme* (Ferguson 2019: 312).

1.2 Feminismo antimoralista y sexualidad

Según las feministas antimoralistas, (i) la opresión (patriarcal – burguesa) caracteriza a la heterosexualidad, lo que conlleva la represión de los deseos sexuales mediante la estigmatización de las minorías sexuales para mantener el purismo y control de las mayorías, (ii) por tanto las feministas deberían rechazar cualquier juicio moral o restricción que estigmatice a las minorías, (iii) demandar el control de la sexualidad exigiendo el derecho a ejercer cualquier práctica sexual que otorgue placer, (iv) consentimiento mutuo como condicionante previo.

Al igual que las feministas radicales, planteaban el ejercicio de la sexualidad en torno a dos teorías: a) la de la primacía del placer, y b) la del poder social. La primera sostiene que la sexualidad es un intercambio erótico, genital y físico de placer; y, la segunda plantea que la diferenciación entre lo “normal”, “legítimo” y “saludable” y lo “anormal”, “ilegítimo” y “enfermo” privilegian ciertas prácticas sexuales sobre otras e institucionalizan la opresión, generando jerarquías e identidades construidas a partir de lo “políticamente correcto”; por ello, según las antimoralistas el ejercicio de la sexualidad demanda la práctica liberal de la sexualidad que desobedezca a las categorías socialmente y comúnmente aceptadas (Ferguson 2019: 314).

Ahora bien, de lo descrito no se puede perder de vista el contexto en espacio y tiempo cuando se abordaron las precisiones sobre las Guerras del Sexo, considerando que:

(...) en el movimiento feminista estadounidense, su influencia teórica y política ha enmarcado la disputa feminista en todo el mundo. Esto responde a lo que Bolívar Echeverría (2008) calificó como la “americanización de la modernidad”, o sea que la tendencia principal de desarrollo en el conjunto de la vida económica, social y política es la americana. Por eso no es rara la *americanización* del debate feminista mundial, por el papel determinante que han tenido las publicaciones y el activismo de las feministas estadounidenses. (Lamas 2016: 20)

Por ello, las Guerras del Sexo entre feministas radicales y antimoralistas son las referencias de las tensiones que se dieron (se siguen dando) en el feminismo, principalmente estadounidense. Dichas tensiones grafican las disputas álgidas en torno a la sexualidad de las mujeres y sus efectos como elementos constructores de la sociedad, lo cual se constituye como un antecedente idóneo y permite contextualizar lo concerniente a las implicancias relativas al mercado del sexo.

2. El mercado del sexo

Adam Smith utilizó una metáfora interesante para describir a aquella autorregulación liberal para contener a las leyes del mercado; a dicha metáfora se la conoce como “la mano invisible²” (Cardona, en Smith 2018: 5). Según Smith, el Estado no podía entrometerse en el mercado (el cual, para el filósofo y economista debía ser libre), sino únicamente ocuparse de la defensa o la justicia.

2 La metáfora de la mano invisible de Adam Smith aparece originalmente en su publicación de 1759 titulada *Teoría de los sentimientos morales*, influenciada por David Hume. Sin perjuicio de aquello, la metáfora se popularizó en la obra denominada *La riqueza de las naciones* 1776, que se conoce como la “biblia del liberalismo económico”.

En ese sentido, el pensamiento de Smith se sintetiza en plantear que no “está mal” buscar el interés individual, porque aquello en un mercado libre beneficia a la generalidad. Pero esta misma base filosófica de la economía es la que diversifica el comercio acrecentando la oferta y también la demanda. El sexo no es la excepción a la regla, y como en su génesis el mercado es liberal debe señalarse que el mismo abarca todo intercambio de un bien o servicio, esto incluye a: la pornografía, el sexo virtual, los bailes eróticos, los masajes eróticos, el turismo sexual, el BDSM, la prostitución, entre otras. Además, debe sumarse el avance tecnológico que facilita el consumo y diversifica las vías de intercambio más allá de la idea de economía de mercado³.

Por ello, este planteamiento mercantilista-liberal no es extraño a las dinámicas económicas de negociar con los cuerpos, el sexo y la sexualidad, pero de cierta manera trata de sintetizar un equilibrio “deseado” entre la libertad personal y la justicia. Una conjugación propia del contractualismo del siglo XVIII, que propugnaba un estado de cosas aparentemente estabilizadas entre los asuntos particulares y colectivos de las personas⁴.

Pero no siempre los principios de libertad y justicia se relacionan armónicamente, y respecto de la sexualidad tenemos un claro ejemplo de tensión que queda bastante expuesta en la discrepancia entre las feministas radicales y las antimoralistas sobre el ejercicio de la sexualidad en general, y de la “prostitución” en particular.

El Estado, pese a que intente regular o controlar al mercado como a la sociedad, es al mismo tiempo cómplice de los opuestos de sus fines.

3 A este mercado se integran como consumidores u ofertantes: varones, mujeres, transexuales y transgéneros.

4 La filosofía política proveniente del contractualismo planteaba la idea del paso del estado de naturaleza al estado civil, momento en el cual la soberanía que antes radicaba en los reyes pasa a radicar en el pueblo. Este movimiento de la soberanía como “contenedora” del poder ilustra o diferencia dos cosas: (i) en el Antiguo Régimen las personas no tenían derechos ni protección institucionalizada que fuera independiente del poder de las regencias por lo cual los monarcas y nobles estaban legitimados para intervenir a discreción en el ámbito de lo privado como para regular la convivencia social en el ámbito de lo público; pero (ii) con la creación de los Estados de corte moderno y las repúblicas, entonces sería el método democrático el que viabilice los designios del soberano (el pueblo) a través de la representación, con la finalidad de poder cumplir, en principio, con los fines de la revolución francesa preponderantemente (igualdad, libertad y fraternidad), lo que consecuentemente confrontaría a las mayorías con las minorías, a lo común con lo disidente conforme los y las representantes obedezcan el interés general respecto de las regulaciones de la vida privada y la convivencia en sociedad. Finalmente ¿qué tan legitimado está una República o un Estado para intervenir en las decisiones más privadas de una persona? Esa pregunta complejiza justamente cuestiones como el ejercicio de la prostitución o el aborto.

2.1 ¿Justicia?

Pero el dilema no queda ahí, se complejiza cuando el comercio de los cuerpos y su libertad no son el único punto de tensión, sino las programaciones sociales que reproducen y fortalecen el sistema patriarcal, en el cual generalmente, los roles de género se estructuran a partir de la dinámica sexual: el varón como dominante y la mujer como sumisa en torno a una política del rendimiento.

El pacto originario es tanto un pacto sexual como un contrato social, es sexual en el sentido de que es patriarcal -es decir, el contrato establece el derecho político de los varones sobre las mujeres- y también es sexual en el sentido de que establece un orden de acceso de los varones al cuerpo de las mujeres (Pateman 1995: 11).

En ese orden de ideas, las feministas radicales aluden a la legitimidad del contrato sexual, porque señalan que la libertad y el consentimiento de las mujeres esta condicionada por falta de recursos económicos, culturales, por ser víctimas de distintas clases de violencia de género, o porque no es inocente pensar que en los sistemas opresores, como el patriarcal, la libertad y la voluntad difícilmente empaten, ya que “la libertad no es negociar lo que es inevitable en una situación dada, sino la capacidad de transformar radicalmente la situación y/o determinarla” (Jeffreys 2011: 39).

Además, desde el radicalismo se mantienen las interrogantes freudianas: ¿el masoquismo femenino es un factor casi natural de la sexualidad femenina? ¿la penetración sería en sí misma sufrimiento y pasividad de la mujer? (Auffret 2019: 575), preguntas que se responden afirmativamente al asegurar que definitivamente la mujer ocupa una condición de vulnerabilidad y sumisión en la relación sexual.

La perspectiva de género visibiliza cómo la explotación sexual, afecta de manera diferenciada a mujeres y hombres, profundizando en las relaciones de poder y desigualdad que se producen y que posicionan a las mujeres en un lado (oferta), y a los hombres en otro (demanda). Permitiéndonos plantearnos cuestiones como las siguientes: “¿Por qué la mayor parte de las personas destinadas al mercado de prostitución son mujeres y no son hombres? ¿Por qué tantos hombres aceptan con normalidad que haya cuerpos de mujeres que se observan, se calibran y finalmente se paga para disponer de ellos? ¿Cómo es posible que los hombres obtengan placer de personas que se encuentran en una

situación de clara inferioridad (...)?” (De Miguel 2012: 52).

Pero esta visión que expone la vulnerabilidad y cosificación de las mujeres no es todo; por ejemplo, para Nancy Fraser, la transformación de la prostitución en un negocio global se da porque existen los llamados “mercados desarraigados” los cuales carecen de regulación estatal y tampoco cuentan con control social, cabe indicar que mantienen una lógica económica devastadora que ha mercantilizado no solo a la naturaleza, el dinero y el trabajo, sino también los cuerpos de las mujeres (Fraser 2012: 20). Por tanto, sería justo transformar radicalmente al sistema patriarcal, aboliendo prácticas comercializadas como la prostitución, lo cual atendería, en términos radicales, a la construcción de una sociedad igualitaria.

2.2 ¿Libertad?

Lamentablemente, sostener lo anterior únicamente desde el maniqueísmo reduce las prácticas sexuales a un reclamo político que limita la satisfacción de los cuerpos, e incluso se estaría limitando la autonomía de la voluntad de las personas.

¿Acaso la inmersión de las personas oferentes dentro del mercado sexual no obedece a cuestiones tan diversas como asumir cada responsabilidad particular o privada y cada responsabilidad pública? No existen razones unívocas para ingresar en el mercado del sexo pese a la denuncia del feminismo radical en contra de la mercantilización sexual de los cuerpos de las mujeres como elemento importante en el mantenimiento de las estructuras patriarcales.

El mercado del sexo es lo que Deborah Satz (2010) califica de “mercado nocivo”, pero ella misma dice que, aunque los mercados nocivos tienen efectos importantes en quiénes somos y en el tipo de sociedad que desarrollamos, prohibirlos no es siempre la mejor respuesta. Al contrario, si no se resuelven las circunstancias socioeconómicas que llevan al comercio sexual, prohibirlo o intentar erradicarlo hundiría o marginaría aún más a quienes se dedican a vender servicios sexuales. (Lamas 2019: 26).

En esa tónica, tenemos como características del mercado del sexo: 1. precarización laboral, 2. liberación sexual femenina y su irreverencia al “deber ser” mujer (castidad, cuidado y ejemplo de devoción familiar, 3. (in)decencia, y 4. doble moral.

No es extraño ser consumidor o consumidora del mercado del sexo en lo privado, pero opuesto a su existencia en lo público. Eso es la doble moral.

En esa misma línea de ideas, se hace necesario entonces pensar también en qué medida el consumo convierte en objeto a los cuerpos, cuando en realidad todos los mercados (laboral, fiduciario, agropecuario, médico, por mencionar algunos) mecanizan y requieren de cuerpos disciplinados para lograr fines productivos.

La cuestión moral entre discutir sobre el capitalismo y la liberalización sexual de las mujeres no puede ser negacionista de la realidad, sin que por ello se busque perpetrar la condición de “medio” de las personas o se legitime su opresión. El ejercicio de una actividad comercial demanda la protección de derechos, razón suficiente para no perder de vista a quienes participan de manera voluntaria en el mercado sexual asumiendo su actividad como un trabajo consentido y elegido, lo cual no exime de riesgos a la ocupación, como ser víctima de explotación, coerción, tratos crueles, entre otras que también se presentan en la mayor parte de trabajos pagados; de tal manera que tanto el mercado del sexo, como cualquier otro, refleja jerarquías, desigualdades, sexismo y se encuentra traspasado por las marcas de género, clase, etnia y edad, las mismas que activan las relaciones de poder.

De lo anterior, bien podría parecer que el trabajo de destapacaños y alcantarillas como el de una trabajadora sexual son denigrantes, pero comúnmente el primero se verá beneficiado por el consentimiento moral de la sociedad (se le reconocen al obrero sus condiciones socioeconómicas adversas y se legitima la dignidad de su oficio), mientras que el segundo es de plano rechazado por transgredir la costumbre generalizada e influenciada, por dogmas conservadores (con frecuencia se cree que las mujeres se ven obligadas a entrar en el mercado sexual por pobreza pero también por “ser la manera más fácil de conseguir dinero”, desacreditando también su capacidad de elección y difícilmente es reconocida como una trabajadora. Hay una ambivalencia: se le considera víctima de la pobreza, pero victimaria y verduga de la moral). A este sistema generalizado de pensamiento se le reconoce como falacia “*ad populum*”.

¿Quién debe definir la conducta sexual de los ciudadanos? ¿El Estado, los grupos religiosos, las feministas? Ahí el tema del consentimiento cobra relevancia. Y no es nada fácil de resolver. Anne Phillips dice: “El borramiento de los límites entre la prostitución y la trata, y el deseo aparente de considerar a todas las trabajadoras sexuales como víctimas, resta importancia a la

agencia de aquellas que deciden trabajar en el mercado sexual y hace de la coerción la preocupación central, incluso la única” (Phillips, 2013, p. 6). ¿Qué es consentir? ¿Qué es coerción? ¿Consienten a su explotación las obreras o son también coercionadas económicamente? Ahora bien, si una mujer vende servicios sexuales por necesidad económica o por cualquier otra razón, ¿debe el Estado “rescatarla”? ¿Por qué el Estado no se propone “rescatar” a otras mujeres, obreras o empleadas, también forzadas a trabajar en cosas que no les gustan o que incluso son peligrosas? (Lamas 2019: 26).

Las preguntas que plantea Lamas presentan una tendencia liberal que reclama protección estatal (el equilibrio entre libertad y justicia), a través de garantías que tienen la mayoría de los trabajadores: derechos laborales y seguridad social.

En todo caso, en este punto es oportuno acotar que:

Elizabeth Bernstein (2014), señala que el discurso feminista que conceptualiza el comercio sexual como una forma de violencia hacia las mujeres ha sido funcional para el neoliberalismo y su política carcelaria. Según ella, un elemento clave de este proceso es el uso creciente del discurso de “la víctima” para designar a sujetos que en realidad son producto de la violencia estructural y de prácticas de exclusión inherentes al capitalismo neo-liberal... Ese vínculo es justamente el que Nancy Fraser (2013) califica de una “amistad peligrosa” del movimiento feminista con el Estado neoliberal, con ideas muy lejanas a lo que alguna vez fue una visión radical del mundo (Lamas 2019: 27).

¿Qué similitud existe entre el conservadurismo y una élite feminista radical? La respuesta es una ética aparentemente superior a través de la cual creen estar legitimados para decidir qué es bueno y qué es malo.

Si Fraser piensa que entre el feminismo y el Estado neoliberal pudiese gestarse una “peligrosa amistad” entonces cabría decirse lo mismo de aquel pacto eventual o circunstancial que podría darse con el conservadurismo- que ideológicamente propugna perpetuar los roles de género y mantener el sistema patriarcal- visto que la extinción del trabajo sexual es un fin común compartido con distintos métodos pero que finalmente siguen decidiendo sobre los cuerpos de las mujeres.

3. Cuerpos productivos ¿libres o condicionados?

Sin perjuicio de lo expuesto, queda claro que la moralidad estatal y social inciden profundamente en este dilema, pues para quienes el liberalismo es el fundamento existencial de las personas, no habría incorrección en mercantilizar la sexualidad dentro del marco estricto de libertad; pero para quienes se decantan por la justicia (principio más subjetivado que el de libertad) sobre la libertad, aparentemente el mercado del sexo fomenta el consumo y cosificación de las mujeres, y en general de los cuerpos feminizados, bajo el modelo de un deber ser que oprime y que además coadyuva a un sistema neoliberal que convierte a las personas en medios y no en fines.

Nuevamente, la dialéctica del debate vuelve a enfrentar a la libertad con la justicia, a la justicia con el consumismo, al consumismo con el comunismo, y a la moral con la indecencia; círculo del cual parece no existir mayor punto de encuentro que los derechos, que gusten o no a las diversas posturas, obligan al Estado a la protección de las personas por fuera o dentro del mercado sexual, atendiendo a sus necesidades personalísimas.

En tal razón, no existe nada más personal que el cuerpo y el modo en que se ejercen los derechos. La historia de la sexualidad en torno al cuerpo significa también la historia de la productividad:

Ha habido, en el curso de toda la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder. Podrían encontrarse fácilmente signos de esa gran atención dedicada entonces al cuerpo, al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican...(Foucault 2015: 158).

Por ello, en los procesos históricos del disciplinamiento de los cuerpos y las mentes, parece no existir algo más indisciplinado que comerciar con el sexo por ser políticamente incorrecto como medio de producción ante la moral pública, pero ¿no son todos los cuerpos comercializados?

La biopolítica tiene que ver con el control de los aspectos comunes de la vida como la natalidad, la mortalidad, la longevidad, etc. (Foucault, 2010: 3). Es por ello que el trabajo sexual corresponde a un tema de agenda para los estados actuales, ya que estas nuevas políticas de la era moderna de la que nos habla Foucault se sustentan en dos líneas fundamentales. Por un lado, la disciplina, vigilancia y castigo al cuerpo individual a través de las instituciones

y, por otro lado, el control y la regulación de la población y los procesos biológicos a través de mecanismos reguladores del Estado (Foucault, 2010: 7).

Según las matrices de pensamiento foucaultianas, una lógica filosófica nos llevaría a concluir que tan cotizado en el mercado puede estar un médico como un abogado, o una actriz porno como una astronauta, o una prostituta como una profesora, independientemente de los fines morales de su ejercicio profesional o su deontología, al final el capitalismo y el consumo obliga a las personas a incorporarse en el mercado. Tanto es así, que quienes no cuentan con cuerpos mecanizados para la producción altamente competitiva, tienen complicaciones para llevar a cabo actividades de supervivencia económica, por ejemplo, el mercado laboral se cierra para personas mayores de 50 años, a personas con determinadas “discapacidades”, por decir lo menos, y por otro lado existe un rechazo hacia los cuerpos jóvenes y feminizados para ocupar cargos de poder.

Simplemente, la ley de la oferta y la demanda decide y selecciona, en función de la capacidad de los cuerpos para producir y de su utilidad para el consumo o el desecho.

No obstante, desde un punto de vista jurídico e inclusive democrático (en occidente) únicamente se legitima y positiviza la prohibición de determinada conducta cuando ésta pone en riesgo o transgrede un bien jurídico protegido, por ejemplo: la vida, la libertad, la propiedad, entre otros. Debido a aquello, el comercio sexual, como toda actividad mercantil, tiene que limitarse a desarrollar su comercio con el respeto estricto de los bienes jurídicos protegidos; en particular, y por mencionar algunos asuntos en cuestión, no puede ofertar prostitución forzada, pornografía y prostitución infantil, trata de personas con fines sexuales, esclavitud sexual, privación de libertad e incomunicación. Acciones que esencialmente destruyen la libertad, y con ello el fundamento de la vida y la dignidad en sí mismas, y como consecuencia al “libre mercado del sexo”.

Por ello, es imprescindible notar que al igual que cualquier actividad lícita y legítima, también existe un “mercado negro del sexo”, en donde los cuerpos pasan de ser dóciles a esclavos.

De cualquier modo, la opresión producida por el capitalismo y el consumismo sobre los cuerpos (dóciles y productivos) por una parte, y la esperanza de vida de cada persona por otra, no le es suficiente a la disidencia para desarmar los sistemas de opresión, sin quedar más opciones que (i)

resistir en la medida de lo posible y (ii) entrar en el mercado para alcanzar los medios económicos que le permitan la subsistencia de acuerdo con sus “aspiraciones personales”. De ningún modo esto significa rendirse al culto de la opresión, pero sí legitimar una ética de la productividad en la que no se creen valores superiores por ejercer una actividad u otra bajo el régimen de la moralidad conservadora, pues al fin y al cabo la venta de los cuerpos sucede en todo oficio.

Por ello, resulta demagógico pensar que limitar la autonomía de la voluntad, el consentimiento y penalizar o condenar las conductas que forman parte del comercio sexual serían la vía adecuada para desarmar las estructuras capitalistas y patriarcales. El intercambio sexual no siempre implica una retribución económica e históricamente acompaña a la especie humana desde su existencia, ya que no resulta adecuado satanizar la liberación sexual, cuyo peso más fuerte recae sobre las mujeres. Por ese motivo, se hace imprescindible considerar la centralidad de la posición de las trabajadoras sexuales en el debate.

4. *Sex work*

En 1978, Carol Leigh acuñó el término *sex work*⁵ en una reunión organizada por *Women Against Violence in Pornography and Media* (Organización feminista que formó parte del movimiento anti-pornografía estadounidense), como respuesta al término “industria del uso sexual” que estaba siendo usado en dicha reunión. Según Leigh, su pretensión era presentarse como prostituta, pero se dio cuenta que esa palabra y quien ejerce tal actividad están fuertemente estigmatizadas a nivel social, por ello, para revalorizar su actividad y exaltar que la prostitución es un trabajo dijo ser una *sex worker*.

Bajo esta consideración, Leigh buscaba hacer notar, desde su condición laboral que las prostitutas son quienes venden sexo, y los hombres quienes lo compran, de tal manera que dicha relación comercial depende sobre todo de las vendedoras, antes que de los compradores para establecer la relación de intercambio. Así, según Leigh, la prostitución existe no por mandatos de orden masculino, sino por propias decisiones de las mujeres. Esta postura plantea que las trabajadoras no se sienten víctimas, pero ¿podría esto ser cierto?

Cuando dicen que son libres para hacer sus opciones, o cuando dicen

5 La traducción al español es trabajo sexual.

que no se sienten víctimas, transgrediendo la moral que niega la sexualidad del cuerpo prostituido, ni se dan cuenta de que reproducen la dinámica cruel de la dominación, comportando como un objeto/mercadería (sic), escondida por una supuesta libertad de opción (Barbosa, 2008). El discurso de la prostituta evidencia, en último análisis, un condicionamiento a las exigencias de mercado de una sociedad pos moderna capitalista con sus especificidades (Ferreira 2019: 76).

El radicalismo feminista se mantiene en la crítica de la cosificación de las mujeres, pero no atiende a las dimensiones fácticas y relacionales de quienes ejercen el trabajo sexual, por ello:

Estas producciones suelen diferir, además, en función de si se trata de aproximaciones con base empírica o si son fundamentalmente teóricas. Por lo general, lo que se ha escrito desde la filosofía, por ejemplo, tiende a reproducir discursos generalizados que suelen nutrirse de las conceptualizaciones propuestas por el campo “anti-porno”. (Piscitelli 2005: 25)

Por lo cual, es importante considerar aquellas situaciones y ambientes en los que efectivamente una trabajadora sexual pueda ejercer su autonomía y consentimiento de forma libre (sin atender el carácter teórico de la influencia del sistema patriarcal y capital, en el consciente y subconsciente de las personas) o crea hacerlo, y en los que dicha libertad se coarta, ya sea por acumular dinero, la necesidad o ambas. Pese a todo, la relación comercial en definitiva tiene un propósito mutuo, pero sus consecuencias sociales presentan valores y desvalores que recaen sobre los cuerpos de las mujeres.

Así es que recibir dinero por sexo tanto valoriza cuanto desvaloriza, pues así, por su pago estos servicios son deseados y reconocidos como necesarios. En el ámbito de esta relación profesional del sexo/ cliente, recibir el dinero no es lo que desvaloriza a la mujer, mas el estupro, el acto del hombre que por fuerza rompe el contrato, lesionando física, emocional y económicamente a la mujer que se siente reducida a total desvalor, inútil. El no pago es traducido como romper el contrato (...) Recibiendo el dinero reafirma su feminidad, sugiere competencia, implica capacidad, indica que son necesarias, útiles, importantes. Sin embargo, paradójicamente (sic), el mismo dinero que la valoriza personalmente la desvaloriza socialmente (Ferrerira 2019: 82).

La cuestión entonces cambia de tono cuando se incorpora el elemento dinero como valor de medición moral de un oficio en una sociedad burguesa y capitalista, además de clasista, racista y segregadora. En ese sentido, para Ferreira “el valor que tiene el dinero que es lo que introduce las personas en la sociedad, en el caso de ellas es lo que las alejan” (Ferreira 2019: 82).

Todavía, cualquiera que sea su valor simbólico, el dinero es representación de poder y de libertad y cada persona presta un significado propio, independencia para unos, supervivencia para otros, confort (sic), lujo, dignidad personal, haciendo le sujeto de su propia historia. (Bernstein, 2008: 337).

Cuestionar o pretender situarse en un escalafón moral superior al de una trabajadora sexual es un error, pues pocas personas en el mundo se dedican al oficio que quieren o creen querer o escogen libremente (en términos absolutos) la actividad a la que se van a dedicar, en tal razón cabe preguntarse: ¿cuántas personas aman su trabajo? ¿quiénes trabajan solo por dinero?

Es así que, enfrentando las vicisitudes del capitalismo, la precarización laboral, la transgresión de derechos, la exclusión y discriminación, las trabajadoras sexuales empezaron por organizarse para demandar la reivindicación de su labor, y exigir la garantía de sus derechos como trabajadoras (*sex workers*).

El trabajo sexual, como término, empezó a ganar campo en el reconocimiento de sus actividades como actos laborales y comerciales como cualquier otro; abriendo camino a una serie de demandas de quienes ejercían la diversidad del trabajo sexual, que se materializan en dos remarcables hitos: (i) la conformación de COYOTE (*Call Off Your Old Tired Ethics*), y (ii) la toma de la iglesia de *Saint Nizier* por parte de las prostitutas de nacionalidad francesa pertenecientes a la localidad de Lyon en 1975, por mencionar algunas.

Esta creciente organización de trabajadoras sexuales a nivel nacional como internacional demandaba básicamente: (i) tomar la palabra, representarse a sí mismas y exponer sus argumentos sobre el trabajo sexual, en palabras sencillas, que no hablen por ellas; (ii) derechos laborales semejantes a los de cualquier otro trabajador o trabajadora, a fin de evitar la marginalización y precarización del entorno y las actividades propias del trabajo sexual; y, (iii) lucha contra las enfermedades de transmisión sexual en general, y contra el VIH en particular, puesto que buscaban la protección de las prostitutas que se

encontraban en condiciones de extrema precariedad y no contaban con los recursos necesarios (ni educación sexual) para afrontar los riesgos sanitarios del ejercicio del trabajo sexual.

4.1 *Virtual Sex Work*

Ahora bien, si el problema desde lo moral es mercantilizar al cuerpo y perpetuar la cosificación de las mujeres en relación al sistema patriarcal y capital, se debe sumar a la reflexión tanto la autonomía de la voluntad (como ya se ha mencionado antes) como el avance tecnológico y la velocidad en el crecimiento de la sociedad de la información.

El trabajo sexual y el ejercicio de la sexualidad como categorías sociales no están exentas de incorporarse a la virtualidad, dominada por corporaciones, incluso servicios de inteligencia estatales o multinacionales. De ello, se debe poner especial atención al internet, en general, y a las plataformas de interacción social, comercio e imagen en particular: (i) Facebook, (ii) Twitter, (iii) Instagram, (iv) Snapchat, (v) Tik Tok, y (vi) WhatsApp, como principales y populares redes que transmiten información de manera tan acelerada que las tendencias comunicativas (sobre todo de imagen) pueden tardar menos de un día en viralizarse a nivel global.

Estas redes son plataformas de publicidad y comercio, que además alimentan sus bases de datos de manera tan prolija y específica que tienen la capacidad de predecir comportamientos humanos en redes. De acuerdo con las estadísticas de las actividades que la persona lleva a cabo en internet, entre las opciones para transmitir información tenemos: me gusta, me encanta, me importa, me divierte, me asombra, me entristece, me enoja, comentar, compartir, retwit, historia o tik tok. Se asemeja a lo que ocurrió en la segunda mitad del siglo XX en Estados Unidos de América:

Playboy había logrado inventar lo que Hugh Hefner denominaba un “Disneyland para adultos”. El propio Hefner era el arquitecto-pop de esta *follie* erótica multimedia. De algún modo, había entendido que para cultivar un alma había que diseñar un hábitat: crear un espacio, proponer un conjunto de prácticas capaces de funcionar como hábitos del cuerpo (Preciado 2010: 17)

Esto es internet, esto son los smartphones: un hábitat lleno de un conjunto de prácticas que funcionan como hábitos del cuerpo, tan íntimos como “aparentemente” secretos, a disposición permanente.

Para ello era necesario atravesar los muros de la casa suburbana, penetrar en los domicilios privados, inocular en cada casa americana, primero por medio de la revista y luego a través de la televisión, a un espacio virtual que se desplegaba únicamente a través del texto y la imagen (Preciado 2010: 17).

Estos métodos de apropiación o hábitat del espacio íntimo se replican actualmente a través de los dispositivos tecnológicos que incluso se han tomado las zonas más públicas del domicilio⁶.

En este hábitat del internet y los smartphones, a partir de las búsquedas que las personas realizan y de las múltiples opciones puestas a disposición (que cada vez son más) para expresar, se permite identificar el patrón de comportamiento, una vez decifrado el modelo o tipo de consumidor van a llegar las ofertas y la selección de imágenes a consumir.

Como consumidores, el mercado del sexo esta a disposición, es por ello que actualmente hay plataformas como Only Fans, Tinder, Lovoo, Ashley Madison, Happn, Grinder, Dattch, 3nder. Estas plataformas han sido creadas con fines sexuales, y “amorosos”, en donde se conocen personas con intenciones sexuales que están abiertas a mantener determinada actividad, que puede ser sexual o erótica. Las relaciones y dinámicas tecnológicas de éstas redes están diseñadas para consumidores del mercado sexual, sea que exista una intercambio monetario por ello o no.

En el caso de Only Fans, sí se debe pagar por el acceso a los contenidos privados (que son siempre sexuales) de las personas, se debe pagar una suscripción que puede ser semanal, mensual, trimestral o anual para obtener las imágenes allí contenidas.

Uno de los casos más actuales de conmoción en Only Fans fue el ingreso de la actriz Bella Thorne y una controversial venta de sus fotos que le llevaron a cobrar dos millones de dólares en apenas dos semanas, despertando el reclamo de varias trabajadoras del mercado sexual que ofertan sus imágenes en dicha plataforma, por dos cuestiones puntuales: 1. Las fotos subidas por Thorne no la exponían desnuda y ello mermó en la confianza

6 Según Beatriz Preciado: “Es posible leer los editoriales de los primeros números de Playboy como un autentico manifiesto por la liberación masculina de la ideología doméstica. Sin embargo, esta liberación no consistirá, como en el caso del feminismo, en el abandono de la domesticidad, sino mas bien, y de manera paradójica, en la construcción de un espacio doméstico específicamente masculino” (Preciado 2010: 41). Lo relevante al análisis que se presenta en este texto figura en la condición de construcción de un espacio domestico para el ingreso del mercado sexual, que extrapolado a la realidad actual es comparable con el ingreso de la tecnología y el internet a los espacios físicos de intimidad.

de los consumidores que inclusive le pidieron el reembolso del dinero a la plataforma, poniendo en tela de duda el contenido que ofertaban otras personas; y, 2. El número de clientes que una sola persona se llevó en apenas dos semanas.

La oferta en Only Fans es variada y existen algunos modelos de negocios que se llevan a cabo ahí, así como diversos tipos de consumidores, pues se podría decir que la oferta es infinita.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre comerciar con el cuerpo vía imagen o vía carnal? La prostitución también vende una imagen y el acceso carnal, finalmente ambas formas de mercado: real y virtual, desafían la moral de la sexualidad y perpetúan la cosificación de las mujeres como objetos a los cuales se le puede poner un precio. Respondiendo a la pregunta que antecede, la diferencia radica en la libertad y seguridad que tienen las personas en las redes sociales, frente a los peligros que afrontan las prostitutas en las calles.

En cuanto libertad, en la virtualidad es más sencillo ejercerla pues las plataformas han introducido ciertos parámetros de seguridad para ingresar en ellas, además de ser mucho más cercanas a la persona para acceder o renunciar a la red; mientras que respecto de la realidad, hay un alarmante número de casos de trata, violencia física, psicológica, económica, sexual, reproductiva, esclavitud, e inclusive privación de libertad, que enfrentan las trabajadoras sexuales en los centros de tolerancia, burdeles, cabarets o lugares clandestinos, lo cual torna imposible ejercer la libertad en ninguna medida. Respecto de la seguridad, en la virtualidad el riesgo más elevado se direcciona al derecho a la intimidad y su relación con la viralidad en la reproducción de determinado contenido, lo cual afecta el derecho al buen nombre de las personas, por las obvias implicancias sociales y morales que rechazan las disidencias sexuales o los comportamientos políticamente incorrectos.

El trabajo sexual no solo se está transformando, sino que cada vez está más al alcance de la oferta y la demanda.

5. Derecho y trabajo sexual.

¿Qué hacer jurídicamente con la prostitución? El trabajo sexual, como cualquier otra actividad milenaria de carácter personalísimo (el placer sexual -pagado o no pagado-), no va a desaparecer, por lo cual requiere de ciertas regulaciones para limitar o incluso erradicar prácticas transgresoras de derechos humanos.

La función del Derecho y los sistemas jurídicos es dual: 1. mantener la fidelidad de los mandatos soberanos del pueblo (procesos democráticos de formación de la ley); y 2. proteger los derechos de las personas. Para ello se sirve de la producción normativa del Estado a fin de regular las relaciones y condiciones para el desarrollo de la vida en comunidad.

En ese sentido, a nivel internacional se observan 4 modelos típicos de regulación de la prostitución: (i) prohibicionista, (ii) reglamentarista, (iii) abolicionista, y (iv) legalización o laboral.

5.1 Modelo prohibicionista

Aparece a finales del siglo XIX y plantea que las principales responsables del fenómeno son las prostitutas, de tal forma que prohíbe y sanciona tanto la oferta de los servicios sexuales como su demanda. Este modelo persigue a las prostitutas criminalizándolas; es decir, las considera delincuentes. Así, el propósito del prohibicionismo es eliminar la prostitución, pero no se han observado avances importantes en sus objetivos.

Por ejemplo, en Estados Unidos de América, una parte considerable de los Estados han adoptado este modelo; lo mismo ocurre en Europa, en el caso de Irlanda, pero llama la atención que la penalización de la prostitución y la criminalización de quienes forman parte del mercado del sexo ha incrementado la estigmatización y vulnerabilidad de estas personas. Este sobre control policial y judicial del prohibicionismo ha contribuido a que el 50% de las mujeres en prisión en Estados Unidos hayan sido privadas de su libertad por cargos relacionados con la prostitución (Villacampa 2012: 97).

5.2 Modelo reglamentarista

El reglamentarismo parte de tres objetivos: 1. La protección de los clientes (varones), 2. La regulación del espacio público y la protección social de las enfermedades venéreas (ve a las prostitutas y trabajadoras sexuales como agentes de peligro), y 3. la salud, la moral y decencia pública.

Como modelo normativo, desde el punto de vista sociológico, el reglamentarismo acepta que la eliminación de la prostitución es una utopía, y que en razón de la seguridad ciudadana y el orden público hay que reglamentar la actividad. Para ello, establece una serie de medidas que buscan de algún modo mimetizar o reducir la actividad del mercado sexual, por ejemplo se dispone: 1. La inscripción o registro de las trabajadoras sexuales (lo que obliga a su exposición social e invade su intimidad); 2. Se determina

de manera estricta los sectores donde se pueden ejercer estas actividades y se regula el uso del suelo; 3. Se exige el sometimiento periodico de exámenes médicos; 4. El pago de impuestos; 5. Someter a las prostitutas a normas de conducta tales como la obligación de no aparecer en el espacio público, acatar horarios, o permanecer en los burdeles.

El problema con el reglamentarismo es que parte de una estigmatización negativa del trabajo sexual, que de algún modo releva de responsabilidad social al consumidor haciendo que ésta recaiga en la individualidad de quienes ofertan los servicios sexuales.

5.3 Modelo abolicionista

Por su parte, este modelo de regulación jurídica se presenta remarcablemente a partir del abolicionismo inglés, que se opuso frontalmente a las leyes inglesas de control de enfermedades venéreas que perseguían a mujeres otorgándole a la policía la facultad de detener a las presuntas infractoras simplemente con su testimonio. Debido a esto, el desarrollo jurídico del abolicionismo se diferencia del prohibicionismo en que (pese a tener el mismo fin) invierte la responsabilidad de las trabajadoras sexuales hacia los consumidores, así:

MODELO DE REGULACIÓN	RESPONSABILIDAD
Prohibicionista	Trabajadoras sexuales
Abolicionista	Proxenetes / Consumidores / Terceras partes

Bajo esta consideración, la Federación Abolicionista fundada en 1875, cuya lideresa era Josephine Butler inició:

Una cruzada internacional en contra de la reglamentación de la prostitución, considerada como doblemente peligrosa en tanto que implicaba, de una parte, la esclavitud de las mujeres y, de otra, el libertinaje masculino. (Maqueda 2009: 6)

Con lo cual, el abolicionismo situaba a las prostitutas como víctimas, a quienes se debía proteger, pero criminalizaba a su entorno; lo que más adelante sería aprovechado por el conservadurismo para proteger la castidad masculina, femenina y asegurar la práctica del sexo por dentro del vínculo matrimonial; cuestiones que fueron presentando al abolicionismo y al reglamentarismo como modelos de regulación jurídica con fines moralizadores.

Sin embargo, iniciado el siglo XX, el abolicionismo se apoyaría en un fenómeno políticamente sensible para buscar la abolición de la prostitución: la trata de mujeres con fines sexuales. Este modelo de regulación terminaría unificando a la trata de mujeres con la prostitución, a tal punto que en 1949 quedaría de manifiesto la postura abolicionista en el Convenio para la represión de la trata de personas y de la explotación de la prostitución ajena (ONU, 1949), texto que establece a la prostitución y a la trata como “incompatibles con la dignidad y el valor de la persona.”

5.4 Modelo de legalización o laboral.

A diferencia de los otros tres modelos de regulación, éste nace desde las demandas de las trabajadoras sexuales, se legitima en sus exigencias y reclamos como gremios nacionales e internacionales. Al respecto, postula la prestación negociada y voluntaria de servicios sexuales, y el reconocimiento de derechos en general y laborales en particular. Lo dicho, se hace visible en el *Manifiesto de L@s Trabajador@s Sexuales en Europa*⁷:

Vivimos en una sociedad en la que se compran y venden servicios. El trabajo sexual es uno de esos servicios. La oferta de servicios sexuales no se debe criminalizar. Es inaceptable que se sacrifique a l@s trabajador@s del sexo debido a la moral religiosa o sexual. Todo el mundo tiene derecho a vivir sus propios principios morales o religiosos pero esos principios no se deben imponer a terceros ni influir en las decisiones políticas.

Deseamos una sociedad en la que a l@s trabajador@s del sexo no se les deniegue la participación social. (...)

Además, el Manifiesto reclama los derechos a no sufrir discriminación, a ser escuchadas, de asociación y reunión, a la movilidad, a la privacidad y familia, a la réplica en medios, a la salud y el bienestar, a la migración y asilo, al trabajo, a la seguridad; y denuncia la victimización, los abusos en el trabajo sexual, entre otros.

7 Formulado en el marco del Congreso de Bruselas de 2005 con la participación de 120 trabajadoras sexuales de 26 países.

Con lo que queda claro que el modelo de regulación que pretende la legalización del trabajo sexual busca que las dinámicas del trabajo sexual se adecuen a una normativa que permita el ejercicio de los derechos laborales como cualquier otro trabajador o trabajadora. Sobre esto, Marjan Wijers señala que:

el reconocimiento del trabajo del sexo como una actividad legítima y la despenalización de los negocios relacionados con la prostitución, de manera que quede regulada bajo preceptos civiles y laborales en vez de penales. Así, el debate dejaría de centrarse en cuestiones morales, siendo las condiciones y los derechos laborales su foco prioritario. (Wijers 2004: 217)

Si bien se conoce que en el mercado sexual concurre la comisión de varios delitos que sobre todo violentan los derechos de las mujeres, esto se debería también a la indiferencia de los Estados para reconocer, sin posiciones morales, que el trabajo sexual puede ser ejercido libremente, bajo regulaciones que se enmarquen dentro de la dimensión de lo civil, lo laboral y administrativo, pero no de lo penal.

En este punto, cabe hacer referencia a que las abolicionistas plantean que el ejercicio del trabajo sexual no activa los deseos y placeres de las mujeres, cayendo en un error filosófico pues no toman en cuenta que, en realidad, la libertad y el placer, el miedo o el dolor no siempre son elementos indefectiblemente asociados entre sí o complementarios. En ocasiones las actividades de comercio no encuentran el placer en la corporeidad sino en la recepción de una ganancia que puede ser monetaria o reputacional; pero estas reflexiones con frecuencia aplicadas a la comprensión de las actividades laborales de otros mercados no se aplica al trabajo sexual.

La pregunta que plantea la insuficiencia de la postura abolicionista frente a la legalizadora se sintetiza en ¿acaso las trabajadoras domésticas o las agricultoras, quienes se dedican a la albañilería o a la minería, buscan placer corporal en su actividad? La respuesta es no, misma que se derivaría de dejar de sacralizar al sexo de manera absoluta y considerarlo designado únicamente para ser practicado por quienes cumplen con los mandatos sociales y morales del conservadurismo o del esencialismo feminista radical.

Finalmente, otro planteamiento que presenta el modelo de regulación del trabajo sexual desde la legalización, es la posibilidad de escoger a los clientes y negociar, que a diferencia de otros trabajos, ya sea en relación de dependencia o no, faculta a las trabajadoras sexuales

a ductilizar su situación laboral en su beneficio económico e inclusive psicológico. Una cosa es escoger a los clientes, y otra ser escogido.

6. Conclusiones

Las guerras del sexo enfrentan dos posiciones políticas desde el feminismo, a las radicales por una parte y a las antimoralistas por otra. Las razones de la guerra surgen de las tensiones entre la libertad sexual de las mujeres versus su mercantilización como forma de cosificación que perpetúa el sistema patriarcal. Si bien ambas posturas plantean razonamientos lógicos, las actividades del mercado sexual son una realidad que no puede ser estigmatizada ni excluida de la comprensión política y filosófica del ser y su capacidad de discernimiento como de decisión.

Por lo cual, quienes están dentro del mercado sexual comercian bajo regímenes que permiten o impiden su actividad por cuestiones puramente moralistas, que de ser obiadadas por el Estado, permitirían la dignificación del ejercicio de sus actividades a través del reconocimiento de derechos laborales, la regulación con fines sanitarios más efectivos, la recaudación de impuestos, y el control de delitos como la trata, la esclavitud sexual, y otras formas de violencia extrema.

Esto, siempre y cuando las personas en ejercicio de la autonomía de su voluntad, libre e informada decidan practicar cualquier trabajo del mercado sexual, caso contrario las prácticas clandestinas conllevan la comisión de delitos que atentan contra la dignidad humana y se constituyen como tratos crueles, inhumanos y degradantes.

De lo dicho, nadie tendría porque decidir sobre el cuerpo de las mujeres, ni radicales, ni antimoralistas, conservadores o el Estado; o, al menos, no existe argumento lógico y válido para no reconocer determinada actividad que parte de una decisión personalísima y no transgrede derechos de otras personas. Corresponde dejar de mirar al trabajo sexual desde los escalafones de la superioridad ética y desde la ventriloquía, toda vez que considerar que es una actividad carente de desición libre como lo sostienen las radicales o manifestar que no es una actividad digna o decente según conservadores, implícitamente anula e inferioriza a las personas que ejercen trabajo sexual.

Vender imágenes o el cuerpo puede “contravenir” la moral pública pero no derechos de nadie.

De otra mano, reconocer derechos a una actividad no implica necesariamente perpetuar el patriarcado si las condiciones sociales permiten la libertad; porque en el mercado del sexo todas las posibilidades son legítimas (siempre que no atenten con derechos) para permitir las satisfacción de los cuerpos y aquello implica a todas las personas. La relación compra-venta / dominante-sumisión pueden crear relaciones verticales, pero, en la medida en la que cada persona se abstrae al ejecutar determinada práctica sexual, aquello sería apenas un medio temporal para alcanzar la satisfacción, lo cual se diluiría en lo posterior, pues la libertad siempre va a reconducir a la persona emancipada a la senda de su autonomía de la voluntad.

No se puede olvidar que el aceleramiento de las comunicaciones, la información, y el crecimiento de las redes sociales están forjando sociedades de la información en las que el mercado del sexo tiene su lugar, y se dinamizará de tal forma que nuevos métodos de interacción mercantil aparecerán, siendo que la desmitificación de los estándares morales de exclusión deben ser afrontados con la finalidad de dignificar un trabajo que puede ser tan hostil, riesgoso o beneficioso como cualquier otro.

Referencias bibliográficas

- Bernstein, E. (2008). *O significado da compra: Desejo, demanda e o comércio do sexo*.
- Busquier, L. (2016). *Biopolíticas y trabajo sexual*. Disponible en: http://journal.eticycine.org/IMG/pdf/jeyc_julio_2016_07_busquier_elles.pdf
- Califa, P. (1981). *"Feminism and Sadomasochism"*
- Despentes, V. (2018). *Teoría King Kong*.
- Ferguson, A. (2019). *Sex War: The debate between Radical and Libertarian Feminists*. Disponible en: <https://zonafranca.unr.edu.ar/index.php/ZonaFranca%7C>
- Ferreira, C. (2019). *Análisis jurídico, criminológico y político-criminal de la regulación penal de la prostitución en Brasil y España*. Disponible en: <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/56590/87772.pdf?sequence=4&isAllowed=y>
- Foucault, M. (2015). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*.
- Fraser, N. (2012). *Reflexiones en torno a Polanyi y la actual crisis capitalista*.

- Gay, S.; Otazo, E.; Sanz, M. (2003) *¿Prostitución = Profesión? Una relación a debate*. Disponible en: <file:///Users/sougand/Downloads/Dialnet-Prostitucionprofesion-765488.pdf>
- Jeffreys, S. (2011). *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo*.
- Juliano, D. en Maqueda, A. (2009). *Prostitución, feminismos y derecho penal*.
- Lamas, M. (2016). *Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa*. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300287#fn0045>
- Linden, R. Pagano, D. Russell, D. y Leigh, S. eds. (1982). *Against SadoMasochism*
- Maqueda, A. (2009). *Prostitución, feminismos y derecho penal*.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*.
- Piscitelli, A. (2005). *Apresentação: gênero no mercado do sexo. Cadernos Pagu*.
- Preciado, B. (2010). *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la guerra fría*.
- Rubin, G. English, D. y Hollibaugh, A. (1981). *Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism*.
- Severine Auffret. (2019). *Historia del feminismo*.
- Villacampa Estiarte, C. (2012). *Políticas de criminalización de la prostitución: análisis crítico de su fundamentación y resultados*.
- Wijers, M. (2004). *Delincuente, víctima, mal social o mujer trabajadora: perspectivas legales sobre la prostitución*. En: Osborne, R. (ed.) *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*.



Sarance 46 (2021), publicación bianual, período junio - noviembre,
pp 129 - 155. ISSN: 1390-9207 ISSN: e-2661-6718.
Fecha de recepción 30/01/2021; fecha de aceptación: 04/03/2021
DOI: 10.51306/iosarance.046.06

Los colores de Quito: Rápida reflexión sobre el color en la arquitectura del Centro Histórico

*Quitopa tullpukuna: Centro Históricopa wasirurashka
tullpukunapi ñapash yuyarishkakuna.*

*The Colors of Quito: Quick Reflection
on the Color of the Historic Center's Architecture*

Alfonso Ortiz Crespo
fraalfortiz@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7859-7933
Investigador independiente

Resumen

El presente artículo se propone analizar, desde una perspectiva histórica, el uso del color en la arquitectura del Centro Histórico de Quito. El autor explica cómo, a partir de una ordenanza del municipio en la década de 1960, la policromía de las edificaciones de Quito fue opacada debajo de una combinación de blanco y azul añil que poco tenía que ver con el uso del color en las diferentes épocas en las que se erigieron los monumentos arquitectónicos y casas. A finales del siglo, de la mano del prestigioso Instituto Gitty, se desarrolló un trabajo de investigación del uso del color en Quito, revelando que la paleta variaba según la época y la disponibilidad de pigmentos. En base a ello fue que, en años más recientes, la alcaldía procede a una “recuperación del color” en Quito, procurando restituir la diversidad cromática de su centro, como un testimonio más de la convivencia espacial de bienes inmuebles propios de distintas épocas. Al estar en vigencia por más de veinte años, sin embargo, la ordenanza que determinó el uso obligatorio del blanco y el azul añil, generó en la población un desconocimiento de la historia del color en la ciudad.

Palabras clave: centro histórico; Quito; policromía; uso del color; arquitectura.

Tukuyshbuk

Kay killkaypika wiñaykausay yuyaykunawan yanaparishpami Centro Historicopi wasichishkakunapa tullpukunata rikuchin. Kaymanta killkakka 1960 watapimi ordenanza municipalpa kamachinakuykuna imashalla hatun wasikuna tullpurishka kana nishpa surkurishkakunatami willachin. Shinami wasichishkakunaka kay watamanta bawalla yurak, ankas tullpukunawan killpaykutushka kan. Kay ishkay tullpukunaka mana yapa rikurinchu kashkanka chay monumentos arquitectonicokunapi shinallata, wasikunapipash. Chaypatsakwata puchukaypika, Gitty yanapak wasimi Quitopi imashalla wasichishkakunapi tullpunakukta maskay kallariyka. Chay maskaypimi tullpukunaka shuk shuk laya kashkanka ima pachapi kaymanta shinallata ima tullpukunatalla llukchi ushaymanta. Kayta yarishpami, Quitopa apakkunaka chay tullpukunata kutin tarishun nishpa, shinallata kunanpi wasichishkakunata punta ishkay tullpukunaman tikrachinkapak munashka. Kaytaka rurankapak munashkami, kay wasikunawan pakta kausanakuymanta. Shinami ishkay chunka watata tawka tullpuwan kashpapash kunanka ordenanzapi killkarishka kan, wasichishkakunaka kutin yurak tullpuwan, ankas tullpuwanpash tikrarichun nishpa. Kay kamaychinakuykunaka runakunapimi ña kitipa tullpumanta wiñaykausaykunata chinkachinkapak yanapan.

Sinchilla shimikuna: centro histórico; Quito; tullpukuna; tullpushka; arquitectura.

Abstract

This article aims to analyze, from a historical perspective, the use of color in the architecture of the Historic Center of Quito. The author explains how, starting with a municipal ordinance in the 1960s, the polychromy of Quito's buildings was dulled under a combination of white and indigo blue that had little to do with the use of color in different periods during which architectural monuments and houses were erected. At the end of the century, at the hands of the prestigious Gitty Institute, a research work on the use of color was carried out in Quito, revealing that the palette varied according to the time and the availability of pigments. Based on this, in more recent years, the mayor's office carried out a "recovery of color" in Quito, trying to restore the chromatic diversity of its center, as another witness of the spatial coexistence of real estate of different times. Being in force for more than twenty years, however, the ordinance that determined the mandatory use of white and indigo blue, generated in the population a lack of knowledge about the city's history of color.

Keywords: historic center; Quito; polychromy; use of color; architecture.

Nuestra falta de memoria hace que sigamos llamando Palacio de Carondelet al Palacio de Gobierno, cuando nada hay de este magistrado español en el interior del edificio reconstruido con estilo neocolonial en 1960, manteniendo, en parte, la fachada neoclásica de Lavezzari diseñada en 1843, en plena república. Tampoco es extraño oír que, al referirse al Centro Histórico, se diga “Casco Colonial”, a pesar que la mayor parte de las edificaciones de esta área son postcoloniales. Seguimos hablando de Escuela Quiteña y hasta ahora nadie la ha definido. Para mucha gente, la iglesia de El Belén sigue siendo la más antigua de Quito, cuando Luciano Andrade Marín demostró, hace más de siete décadas, que no lo era. Tampoco es incásica, como muchos dicen, la “Olla del Panecillo”, cisterna de un cuartel militar realista construido en la cima del cerro quiteño en 1816 y destruido a raíz de la independencia. Las imprecisiones o recreaciones históricas del origen y antigüedad de los monumentos arquitectónicos en Quito quizás es tributaria de la forma en la que se ha venido usando el color en su Centro Histórico, sugiriendo coincidencias temporales donde no había más que superposición de momentos históricos disímiles.

Por esto es necesario volver continuamente a la historia y recordar lo que ocurrió con respecto al color en Quito, y si es posible, evitar errores conceptuales en su uso. Por cierto, cualquier propuesta que se proponga realizar sobre el área protegida, declarada patrimonio nacional y mundial por la Unesco, debe plantearse con sólidos fundamentos a través de los órganos técnicos de regulación.

Espero que estas líneas y el acercamiento a los textos que mencionaré, ayuden a aclarar lo que ocurrió en Quito respecto al color.

1. Del blanco y azul añil de la década de 1960 a los estudios del uso del color del Instituto Getty a finales de la década de 1980

Después de estudios técnicos y análisis por parte de profesionales de la arquitectura y urbanismo al interior de la Municipalidad de Quito, el Concejo delimitó el área del Centro Histórico expidiendo la ordenanza N° 1125 el 20 de julio de 1966, por la cual se fijaban los límites, se establecían normas de protección y se creaba la Comisión Municipal del Centro Histórico para su control.

En septiembre del mismo año 1966, el Concejo Municipal expidió la ordenanza N° 1130, autorizando a la Comisión del Centro Histórico la determinación de las calles cuyos edificios debían ser pintados de blanco y los elementos de carpintería de azul añil.

¿Qué motivó la expedición de esta ordenanza? La idea básica de la propuesta fue que se reconociera el área protegida como un todo indivisible, y la forma más práctica y quizá económica que encontraron, fue darle al Centro una unidad cromática, partiendo de la antigua tradición colonial del encalado, fácil de aplicar, pues “blanco es blanco” y no admite variaciones.

Es necesario recordar que hace más de medio siglo, por primera vez en el país se delimitaba un *área histórica* y que los quiteños debían identificarla claramente, pues esta englobaba inmuebles de todas las épocas y no solamente de la colonia. ¿De dónde se obtuvo el ejemplo del blanco? Tal vez de los pueblos de Andalucía y de una tradición local de siglos, pues era fácil y barato aprovisionarse de cal y era cómoda su aplicación con brocha gorda elaborada con fibras de cabuya; el uso del blanco permitía reparar deterioros fácilmente, sin necesidad de repintar todo de nuevo.

La propuesta del blanco al Centro Histórico se aplicó progresivamente. No faltaron dificultades, no solo por la amplitud del área y las habituales falencias municipales en el control, sino también por la falta de recursos económicos por parte de muchos propietarios. Pasaron algunos años hasta que en el área predomine el blanco.

Como la ordenanza actuaba sobre el área histórica en general, no discriminaba los edificios por época, es decir, no había diferencia para la aplicación de la norma entre un edificio colonial, uno decimonónico, otro de inicios del siglo XX o por último uno contemporáneo, por lo que su cumplimiento dio problemas en muchos edificios poscoloniales. Algunas construcciones cambiaron para peor; en otras no se aplicó, pues ¿cómo hacerlo en uno que tiene toda su fachada de ladrillo visto? ¿Cómo hacerlo en otros que tenían elementos o zonas recubiertas de baldosas o de hormigón visto? Por esto, algunos propietarios se negaron a aplicar la ordenanza, y otros, al aplicarla sin criterio, dañaron irremediablemente el lenguaje cromático y texturas de sus casas.

Por otra parte, en la mayor parte de las edificaciones modernas ya no se utilizaban carpinterías de madera para batientes de puertas o ventanas, sino carpinterías metálicas de hierro que llevaban necesariamente pinturas antioxidantes, generalmente negra, y en otras edificaciones se usaban perfiles de aluminio en su color natural o anodizado. Las edificaciones de más de dos plantas se veían grotescas pintadas a lo “colonial”.

Qué absurdo sería pintar de blanco con azul añil, como si fuera colonial, por ejemplo el teatro Bolívar, el edificio Guerrero Mora, el Hotel Plaza Grande o todos los edificios del siglo XX del Centro Histórico, que son la mayoría. En Quito, la arquitectura colonial solamente se encuentra en algunas iglesias y conventos. Muchas casas coloniales están tan transformadas que son irreconocibles. La mayor parte de las edificaciones son postcoloniales. De la aplicación de esta política ocurrieron absurdos como pintarle de blanco a la llamada Casa Azul, como se le conocía en Quito a la casa que mandó a construir el general Sucre.

Curiosamente, el precepto tuvo vigencia más de dos décadas, creo que más por inercia, que por un firme convencimiento de la importancia de la norma.

A pesar de que el Centro Histórico de Quito se encontraba protegido desde 1966, la declaración como patrimonio nacional solamente se hizo en 1984, lo que demuestra el poco interés en el área por cerca de dos décadas. Muchas ideas y algunas normas se habían mantenido por “tradición”, no existía una política municipal hacia este rico espacio cultural, no se contaba con bases técnicas, ni con un plan de acción y menos aún con un equipo técnico calificado y recursos económicos.

El sismo de marzo de 1987, a más de provocar daños en las estructuras monumentales y algunas menores, evidenció no solamente la fragilidad del Centro Histórico, sino también su descuido, abandono y pobreza. La legislatura, por iniciativa de los diputados por Pichincha, Juan Cueva Jaramillo y Patricio Romero Barberis, aprobó en diciembre de ese año la creación del Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito, Fonsal.

Al asumir la alcaldía de Quito Rodrigo Paz Delgado, en 1988, puso en marcha el Fonsal, permitiendo un acercamiento académico y técnico al área protegida, pues, entre otras tareas, había que asumir la urgente reparación de los edificios monumentales afectados por el sismo del año anterior. Fue así que, por primera vez en la historia de Quito, se tomó en serio la conservación del Centro Histórico, desarrollando planes y programas que abordaban otros aspectos de la conservación, dejando a los entes municipales ligados a la planificación urbana, los temas de control y aprobación de intervenciones en el área protegida.

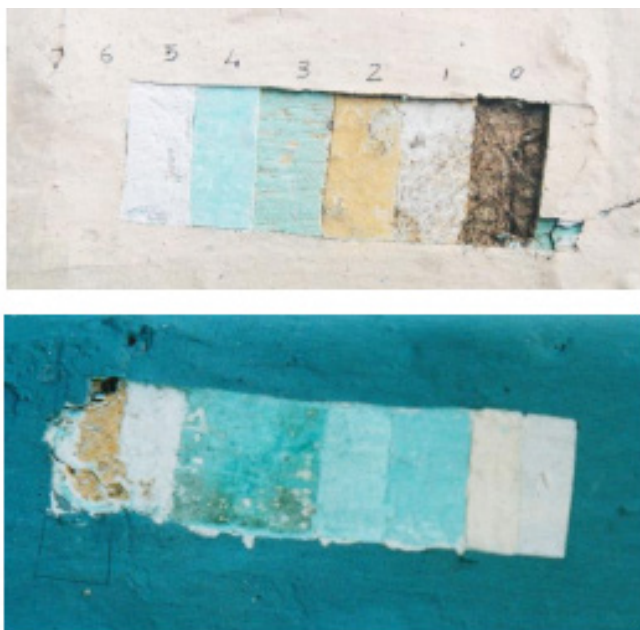
Más adelante, en convenio con la Fundación Caspicara, el prestigioso Instituto Getty de Conservación (Marina del Rey, California, EEUU), desarrolló un estudio sobre el uso del color en el Centro Histórico tomando a la calle

García Moreno (la antigua *Calle de las Siete Cruces*), una de las más importantes del Centro Histórico, como espacio de investigación.

Consistió en explorar las fachadas de cerca de treinta edificios desde la Av. 24 de Mayo por el sur, hasta la calle Manabí, junto a la iglesia parroquial de Santa Bárbara por el norte, ejecutando sondeos en el paramento exterior y en los elementos de carpintería de madera (puertas, ventanas, pasamanos, etc.) y metálicos (rejas). Se retiraron cuidadosamente con bisturí, en una franja estrecha de pocos centímetros, cada capa de pintura, conservando el testimonio de cada una hasta alcanzar la estructura del muro o del elemento estudiado. Se obtuvo así una estratigrafía del color, evidenciándose cómo variaban los colores con el paso de los años.

Figura 1

Ejemplo de exploraciones de color el paredes



Paralelamente se realizó un estudio histórico en fuentes primarias y secundarias que aportó valiosa información, en algunos casos sorprendente, permitiendo llegar a conclusiones. El artículo *Color y arquitectura en el centro Histórico de Quito: una visión de larga duración*, de las historiadoras Rocío Pazmiño Acuña y Carmen Fernández-Salvador, se basa en el estudio inédito

“Algunas reflexiones históricas sobre la utilización del color en el Centro Histórico de Quito” ejecutado por la Getty. Es posible que el estudio completo se encuentre en los archivos de la fenecida Fundación Caspicara, si estos se han conservado.

La preocupación por el uso del color también se dio en Cuenca cuyo centro histórico, al igual que el de Quito, es patrimonio mundial, así como en áreas patrimoniales de otras ciudades.

2. Evolución histórica local de la paleta cromática

La paleta de color en la colonia era restringida. Ya se mencionó que lo común era pintar con cal, pues este era un material abundante, relativamente barato y fácil de utilizar. Las minas de cal más cercanas a Quito se encontraban en la zona equinoccial: Pomasqui, San Antonio de Pichincha y Calacalí. Si bien de la época colonial sobreviven muy pocas casas en Quito, en ellas se superponen numerosas capas de encalado hasta formar una gruesa costra acumulada en el tiempo.

El Diccionario de la lengua española define a blanquear las paredes con cal, yeso o tierra blanca con el vocablo *enjalbegar* que proviene del latín vulgar *exalbicāre*, ‘blanquear’. Este término se lo encuentra en documentos coloniales. Es probable que con el barroco y el desarrollo del comercio en el siglo XVIII se haya ampliado la paleta cromática.

Luego de la independencia de España, con la creación de la república del Ecuador en 1830, el país se vinculó poco a poco con el mundo ya sin la mediación de la antigua metrópoli. Los modelos arquitectónicos comenzaron a cambiar y con ellos llegaron al mercado nuevos materiales y productos para la construcción. Gracias al desarrollo de la industria química en países como Inglaterra, Alemania, Francia y Estados Unidos, aparecieron nuevos colores y materiales que ampliaron la gama, expresándose mejor el espíritu local, en correlación con la variada cromática del vestido y las artesanías. Tampoco dejó de utilizarse la cal, tierras de color o materiales orgánicos.

Desde 1845 los cambios en la arquitectura de Quito fueron notables, especialmente en el período garciano (1860-1875). Si bien no dejó de construirse según las formas tradicionales, muchas edificaciones coloniales fueron modernizadas añadiéndose a sus fachadas semicolumnas, pilastras, platabandas, molduras, cornisas, acroterios, guardapolvos, balcones soportados por ménsulas de fábrica, con antepechos de hierro fundido o balaustres cerámicos.

Figura 2

Casa construida hacia 1870 por Thomas Reed



Nota: Esta casa fue construida a finales del siglo XIX para el comerciante Pedro Pablo García Moreno. Es evidente en la imagen el tratamiento marmoleado de la fachada. La casa se ubicaba en el lado sur de la mitad de la cuadra de la actual Calle Espejo (antes Bolivia), entre Venezuela y Guayaquil. Fue derrocada hacia 1935 para construir el edificio del Hotel Humboldt. Cortesía del Archivo de Fernando Jurado Noboa.

Además, aparecieron nuevos edificios en estilo neoclásico, especialmente en las construcciones públicas (Palacio de Gobierno, Palacio Arzobispal, Teatro Sucre) y en viviendas (casa de García Moreno) y algo de neogótico (Artes y Oficios). Estos estilos fueron acogidos en las edificaciones residenciales de la aristocracia y de la burguesía capitalina. Así aparecieron fachadas “marmoleadas”, esto es, donde se imitaba el color y las vetas del mármol pintadas al óleo, ya no con brocha gorda, sino con pinceles hábilmente manejados por decoradores. Algunas de estas casas han desaparecido, como la que construyó el exitoso comerciante Pedro Pablo García Moreno con el arquitecto inglés Thomas Reed, activo entre 1862 y 1874 en Quito. El marmoleado también se utilizó ampliamente en la decoración de templos, como puede verse aun en la poco feliz intervención de los dominicos italianos en el interior del templo de su orden o en la iglesia del Sagrario.

Tampoco era extraña a las casas quiteñas la pintura mural figurativa.

El padre Joseph Kolberg, sabio jesuita llegado a Quito en 1871 en el grupo de profesores alemanes de la Politécnica establecida por García Moreno, anota con cierto asombro: “Al patio sustituye muchas veces un hermoso jardín, y cuando las casas dejan a disposición grandes muros al desnudo, éstos están pintados de arriba abajo con frescos de paisajes” (Kolberg, 1977, p.187).

Un lustro más tarde, el botánico y arquitecto paisajista francés Edouard André criticaba algunas casas que estaban “revestidas de groseras pinturas al fresco, y en los arrabales no son raras las fachadas embadurnadas de arriba debajo de colores chillones” (André en Enríquez, 1938, p. 192).

El progreso que supuso la llegada del ferrocarril a Quito no modificó mayormente la imagen de la ciudad, como se podría esperar. No solamente un apego a las tradiciones, sino también una pobreza permanente impedirá grandes cambios. La descripción que hace Blair Niles en 1921, podía haber sido hecha perfectamente uno o dos siglos antes:

Las casas quiteñas, son de un solo piso, de dos y hasta de tres, estas últimas en menor número, adornadas con balcones sobre las veredas. Los almacenes y tiendas, ocupan los pisos inferiores en las calles centrales; y en los suburbios, sirven para que las ocupen las familias de los indios, destacando el hecho de que éstos viven en rigurosa compañía con las personas ricas y prósperas... Los mismos techos que abrigan a las sedas sirven para ocultar los harapos.

Casas hay en Quito que ostentan en sus fachadas las inequívocas señales marcadas por el tiempo; otras aparecen nuevas y recientemente pintadas al pastel: rosadas y azules, amarillas y de un exagerado blanco. (p. 124)

Dos décadas más tarde, el impacto producido por la nueva arquitectura en la ciudad está perfectamente descrito por Ludwig Bemelmans, un alemán naturalizado en tierra yanqui, quien en 1941 enviaba desde la Mitad del Mundo artículos a revistas norteamericanas sobre sus experiencias en estas singulares latitudes:

Todas las casas ricas y pobres tienen patios. En algunas de ellas hay pollos [por poyos] y bancos de trabajo; en otras hoyo de agua [¿ojos de agua?] o una fuente, con adornos de palmas, cactus y mandarinas. Se encuentran pisos de baldosas de colores, incrustadas con las vértebras de bueyes, huesos que con el continuo pisar de las gentes, han adquirido

la apariencia del marfil viejo y van arreglados de tal modo que las incrustaciones óseas forman caprichosos dibujos, o deletrean el apellido de la familia del propietario, la fecha de construcción del edificio, el nombre de un santo favorito o una leyenda caballeresca.

Algunos de los muros están pintados con paisajes crudos y brillantes dibujos realizados con grande individualidad, muchas veces por el dueño mismo de la casa. Hay vasos de mayólica que presentan millares de rajaduras; balaustradas, arcos, columnas y cornucopias que demuestran a las claras contención, buen criterio sobre el espacio y un buen humor de primer orden. Todo gastado, blanqueado y hecho a mano.

Tampoco se puede pasar por alto el hecho que el hombre es un ser extremadamente territorial. El análisis de Desmond Morris en "El mono desnudo" (1967) es contundente, al hablar de cómo damos nuestro sello personal a las cosas y a la arquitectura que se hace de forma masiva y en serie:

[...] A pesar de todos los demás progresos, los planos de nuestros pueblos y ciudades siguen dominados por nuestra antigua necesidad, propia del mono desnudo, de dividir nuestros grupos en pequeños y discretos territorios familiares. En aquellos sitios donde las casas no han sido aún comprimidas en bloques de pisos, la zona prohibida es cuidadosamente vallada, cercada o amurallada para aislarla de los vecinos, y, como en otras especies territoriales, las líneas de demarcación son rígidamente respetadas y defendidas.

Una de las peculiaridades importantes del territorio familiar es que debe distinguirse fácilmente de los otros. Su situación separada le da cierta exclusividad, pero esto no basta. Su forma y su aspecto general deben hacerlo destacar como entidad fácilmente identificable, de manera que pueda convertirse en propiedad «personalizada» de la familia que vive en él. Esto parece bastante obvio, pero ha sido con frecuencia inadvertido o ignorado, ya como resultado de presiones económicas, ya por falta de conocimientos biológicos por parte de los arquitectos. En los pueblos y ciudades de todo el mundo, se han erigido interminables hileras de casas idénticas y uniformemente repetidas. En los bloques de pisos, la situación es todavía más peliaguda. El daño psicológico ocasionado al territorialismo de las familias por los arquitectos, aparejadores y constructores al obligarles a vivir en estas condiciones, es incalculable. Afortunadamente, las familias afectadas pueden dar, de otras maneras,

exclusividad territorial a sus moradas. Los propios edificios pueden ser pintados de diferentes colores. Los jardines, donde los haya, pueden plantearse o distribuirse de acuerdo con estilos individuales. Los interiores de las casas o pisos pueden ser decorados y atiborrados de adornos, chucherías y artículos de uso personal. Esto se explica, generalmente, por el deseo de dar «lucimiento» al lugar. En realidad, es el equivalente exacto de la costumbre que tienen otras especies territoriales de poner su olor personal en un mojón próximo a su cubil. Cuando ponemos un nombre en una puerta, o colgamos un cuadro en una pared, lo que hacemos es, en términos perrunos o lobunos, levantar la pata y dejar nuestra marca personal. La «colección» obsesiva de determinadas clases de objetos es propia de ciertos individuos que, por alguna razón, sienten una necesidad anormalmente acentuada de definir de esta manera el territorio de su hogar.

Si recordamos esto, nos divertirá observar el gran número de coches que lucen mascotas u otros símbolos de identificación personal, o espiar al dirigente de empresa que, al trasladarse a un nuevo despacho, coloca inmediatamente sobre su mesa el portaplumas predilecto, el pisapapeles más apreciado y, acaso, el retrato de su mujer. El coche y el despacho son subterritorios, prolongaciones del hogar base, y es muy agradable poder levantar la pata en ellos, convirtiéndolos en espacios más familiares y más «propios». (p. 87)

3. El color como simulación

La idea de pintar los muros con colores, reproducir paisajes o simular otros materiales viene, al menos, desde los griegos. Recordemos que los templos griegos eran coloreados y que el mármol se ocultaba bajo los pigmentos. Por su parte, los romanos hicieron gala de la simulación de elementos arquitectónicos pintados, como se ve en los interiores de las casas pompeyanas.

En el barroco se desarrollaron al máximo estas posibilidades, simulando elementos arquitectónicos tridimensionales. A estas pinturas se las denomina *trampa-antojos* (término que proviene de *trampa ante ojo*, y que el diccionario define como trampa o ilusión con que se engaña a alguien haciéndole ver lo que no es). Uno de los grandes maestros de la pintura teatral barroca fue el jesuita Andrea Pozzo, quien pintó la bóveda de la iglesia de San Ignacio de Roma.

Figura 3

Bóveda de la Iglesia de San Ignacio en Roma

Nota: La bóveda fue pintada por el padrea Andrea Pozzo entre 1685 y 1964. Es uno de los ejemplos más notables del barroco.



En la iglesia de la Compañía de Jesús de Quito tenemos un buen ejemplo de trampantojo en la escalera, al lado contrario de las gradas helicoidales que se eleva hacia la tribuna del coro, manteniendo así la simetría.

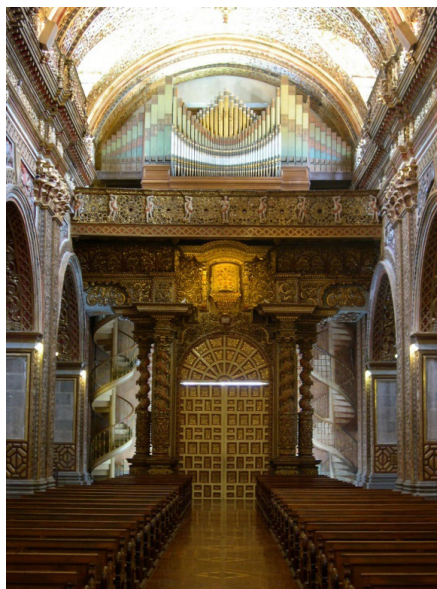


Figura 4

Vista interior del templo de la iglesia de la Compañía de Jesús (Quito)

Nota: En la imagen se aprecia una escalera helicoidal, del lado izquierdo, por la cual se accede a la tribuna del coro, y una escalera simulada en la pared opuesta.

A muchos asombra conocer que la misma fachada de la Compañía tenía originalmente la piedra oculta bajo una capa de estuco que simulaba mármol con pintura. Desgraciadamente, a raíz de la expulsión de los jesuitas en 1767, este efecto se fue desvaneciendo con el tiempo, por falta de mantenimiento, pues la iglesia no se ocupó si no esporádicamente y por la acción de los elementos (lluvia, granizo, viento, tierra, etc.).

Curiosamente, historiadores de la talla de Jorge Salvador Lara (1978) se equivocan y certifican el supuesto blanqueo de la fachada de la Compañía. Él, sin aportar referencias documentales dice:

Parece que en la época de don Eloy Alfaro, el caudillo liberal, impresionado por las lecturas referentes a Sarmiento, que había hecho encalar las casas de su pueblo, dando ejemplo y tomando el mismo tarro, lechada y brochas ordenó que Quito se repintase todo de blanco, sin excluir las iglesias. Algunos religiosos supieron eludir la orden, o quizás interpretarla debidamente. Otros, no. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la Compañía quedó enjalbegada. (p. 198)

Figura 5

Acuarela de la fachada de la iglesia de la Compañía de Jesús (Quito)



Nota: Esta acuarela de mediados del siglo XIX fue tomada del Álbum de acuarelas ecuatorianas anónimas de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Sin embargo, en 1801 el sabio y patriota neogranadino Francisco José de Caldas da cuenta del tratamiento marmoleado en el templo de San Ignacio de Quito, con los siguientes términos:

También se admira con razón un barniz blanquecino de que está toda ella cubierta, y que el aire, la lluvia, ni el tiempo han podido nada sobre él: el secreto se perdió o más bien lo reservaron los jesuitas. ¿No merecen estos avaros del saber el anatema de la posteridad? Sí, y cuando manifestamos nuestro reconocimiento a Franklin, a Priestley y a tantos amigos de la humanidad, no olvidemos a estos monstruos que se sepultaron con algún secreto importante. (p.111)

Medio siglo después (1853) el diplomático brasileño Miguel María Lisboa, al visitar Quito dice del templo de la Compañía:

[...] es talvez superior en su fachada elegante, adornada de columnas espirales de piedra, cubiertas con una capa de escayola imitando el mármol, de lo cual los jesuitas poseían el secreto [...] (p.303)

Por lo tanto, la ficción de que don Eloy, arremangándose la camisa, se puso a pintar con brocha gorda las casas y templos de Quito, no tiene sustento. Por otro lado, cabe preguntarse ¿por qué solo se “blanqueó” la fachada de la Compañía, y nada de esto ocurrió en los frontis de piedra de los otros templos quiteños, como San Francisco (que por cierto tenía detalles arquitectónicos resaltados con pan de oro, hoy casi imperceptibles), Santo Domingo, San Agustín, La Merced, etc.?

Es importante recordar que la fachada de la Compañía de Jesús se terminó en el año 1765, cuando todas las fachadas de las otras iglesias coloniales de Quito ya estaban concluidas, y algunas de ellas un siglo atrás. Esta fachada, plenamente barroca, se la construyó en dos etapas, la primera, de 1722 a 1725, dirigida por su autor el P. Leonardo Deubler, y, la segunda, de 1760 a 1765, por el Hno. Venancio Gandolfi. Ninguna iglesia de la ciudad siguió sus líneas, por su tardía conclusión.

Se vio líneas arriba la cuestión del color en los edificios clásicos, tratamiento que también se extendía a las esculturas. En la arquitectura europea del Renacimiento y Barroco, tampoco fue extraño simular materiales. Muchas veces, a la piedra ordinaria se le daba una mano de pintura para que aparentara ser más “noble”.

Por otra parte, en Quito, los elaborados retablos de las iglesias

coloniales de ordinario se los enriquecía con pan de oro, ocultando la vistosa madera tropical con la que están hechos. A nadie se le ocurriría ahora, en su sano juicio, cometer el sacrilegio de despellejarlos para admirar las finas vetas vegetales de las nobles maderas.

Los modelos europeos, especialmente italianos, estaban elaborados con mármoles y apliques de bronce. En América se los realizó con madera, en blanco -esto es, en su color natural-, en Lima y en Quito a esas maderas se las enmascaró con oro.

En las iglesias de la Compañía de Jesús de estas dos ciudades hay dos retablos que provienen del mismo modelo romano: el retablo dedicado a San Luis Gonzaga diseñado por Andrea Pozzo para la iglesia de San Ignacio y que aparece en su monumental obra *Prospettiva de Pittori e Architetti*, editada en Roma en dos tomos en los años 1693 (I) y 1700 (II).

Figura 6

Izquierda: Sacellum B. Aloysio Gonzagae Soc. Iesu Erectum in Temp. Coll. Rom: Eiusd: Soc: A. 1700
Derecha: Retablo de San Luis Gonzaga en la Iglesia de San Ignacio de Roma



Nota: Figuras 62 y 63 en Prospettiva de pittori e architetti de pozzo

Es interesante lo que dice el padre Antonio Capel sobre el retablo de Lima:

Hoy este altar se distingue por el color oscuro de la madera. Una pequeña parte del nicho ha sido dorado en años recientes, desacertadamente, a juicio de entendidos: pues el negror del conjunto da

un tono de noble y misteriosa severidad de materiales que no debió ser quebrada por el brillo del oro.

Flanqueando la hornacina se ven catorce cuadros pequeños dentro de curiosos marcos: son pinturas en láminas de cobre, procedentes de Flandes o de Alemania. Representan diversos Santos, y no carecen de mérito.

Figuraron en las andas de plata de san Ignacio. Las regias andas, con su gran carga argéntea, volaron de la iglesia, probablemente hacia la Península: a los cuadritos con sus Santos, los respetaron —¡ese escrúpulo tuvieron los depredadores!— y quedaron rodeando al Patriarca de la Compañía. (p. 32, subrayado del autor)

Apropiadamente, el autor de estas líneas recoge los criterios de los “entendidos” que critican el haber dorado “recientemente” la concha del nicho donde se muestra la imagen del santo fundador de la orden. Alude también a la depredación de que fue objeto el templo con la expulsión decretada por Carlos III en 1767, cosa que ocurrió con todos los bienes de los jesuitas en España, América y las Filipinas. También destaca las infaltables “composiciones” posteriores a las que están sujetos los bienes culturales con el paso del tiempo.

Figura 7

Izquierda: retablo dedicado a San Ignacio de Loyola en el transepto sur de la iglesia de la Compañía de Jesús de Quito, levantado hacia 1750.

Derecha: retablo dedicado a San Ignacio de Loyola en la Iglesia de San Pedro de la Compañía de Jesús en Lima, levantado entre fines del siglo XVII y principios del XVIII.

Nota: Ambos retablos provienen del mismo modelo del Padre Andrea Pozzo.



De vuelta a la célebre fachada de la Compañía de Quito, por abril o mayo de 1945, para completar la destrucción del tratamiento marmoleado, con total desconocimiento de la historia del templo, se procedió a la absurda limpieza mecánica con un chorro abrasivo de arena a presión y luego de agua, que causó daños a la delicada talla original erosionando el frágil material. Este sistema puede aplicarse en edificios construidos con materiales duros, como el mármol o granito, pero no en piedra andesita de mediana consistencia, como la de la Compañía.¹ Precisamente por la mala calidad de la piedra de Quito, Leonardo Deubler antes de iniciar la obra buscó afanosamente una mejor cantera, hallándolo en Tolóntag cerca de Píntag.

Al parecer, el único que protestó por el alevoso ataque a la fachada fue Luciano Andrade Marín, quien lo hizo a través de un artículo titulado “Arruinada la fachada de la Compañía” en un periódico de apenas cuatro hojas que él dirigía, llamado “La Defensa de Quito” (1945, p. 3).

También fue marmoleado el templete de Carondelet de la catedral, estructura que sobresale en el atrio hacia la plaza, frente a la puerta lateral del templo. La obra la promocionó el XXIX presidente de la Audiencia, Luis Francisco Héctor, barón de Carondelet, y de ahí su nombre. Diseñado y construido por el arquitecto español Antonio García, lo terminó Manuel de Samaniego en 1807, el mismo año del fallecimiento de su promotor. Este elemento es considerado el primero de estilo neoclásico en Quito.

Figura 8

Templete de la catedral de Quito



***Izquierda:** el templete de la catedral como se lo veía hacia 1930. Centro: el templete desprovisto del tratamiento de marmoleado, donde se evidencia los irregulares cortes de la piedra en los fustes de las columnas. Derecha: la solución contemporizadora de mantener blanqueada la rosca de los arcos y simular piedra en la porción del muro sobre estos.*

1 Según los casos, por su ligero efecto decapante, en la actualidad se utilizan microesferas de vidrio proyectadas a presión contra la superficie a limpiar, regulando la intensidad del impacto en el compresor de aire.

Al parecer, la limpieza del templete ocurrió hacia 1945, al remodelarse la Plaza Grande, cuando se retiraron las rejas que la rodeaban y desaparecieron las fuentes con surtidores escultóricos de hierro de la época de Francisco Durini (1910), reemplazándolas con pilas de tipo colonial labradas en piedra, que aún se mantienen, y se pavimentó con piedra las caminerías.

¿Se utilizó en el templete de la catedral el mismo procedimiento que en la Compañía para limpiarla? No sabemos.

Buena parte de la obra del templete estaba hecha en piedra tallada, pero labrados sus componentes sin guardar un tamaño uniforme, pues todo se ocultaría por el tratamiento superficial del marmoleado. Los arcos y los muros que descansan sobre ellos, están hechos de ladrillo y al desnudar estos elementos se descubrió el material y no quedó más remedio a los ignaros limpiadores que simular piedra con un enlucido de cemento con pigmentos, dibujándose las líneas de junta para aparentar mampuestos. Al tener los arcos las roscas molduradas, estos quedaron encalados.

Como ya se dijo, la simulación de piedra no es nada nuevo. En las grandes ciudades de Argentina a finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, la técnica adquirió un nivel de perfección extraordinario en manos de emigrados albañiles italianos. Se la llamó también “piedra París” pues se inspiró en el color y textura de la piedra de la capital francesa. Se trata de un revoque formado por la combinación de un aglomerante (cemento Portland o cal), un agregado fino (arena) y agregados de granulometría variada proveniente de arenas o minerales molidos como la mica, la dolomita o la calcita, que también aportan color y textura.

Figura 9

Fachada de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires

Nota: El edificio, construido en el año 1908, ostenta una grandiosa fachada de piedra simulada, como muchos otros edificios monumentales de la época.



En Quito prácticamente no se desarrolló esta técnica. El ejemplo más representativo es el del edificio del Banco del Pichincha (1924) del arquitecto Francisco Durini Cáceres, que luego pasaría a ser sede del Banco Central del Ecuador en la esquina de la calle Sucre y la calle García Moreno, junto a la Compañía de Jesús. Abandonado el edificio en 1968, por el cambio del banco a su nueva sede en La Alameda, el edificio del centro sufrió deterioros por el mal uso (Biblioteca Nacional) y el abandono. En las intervenciones realizadas en 1983 y 1998, no se acertó a restaurar adecuadamente los recubrimientos de símil piedra que tiene el edificio en la fachada y el interior. Actualmente funciona en este edificio el Museo Numismático.

Figura 10

Fachada frontal del Antiguo Banco Central

Nota: El edificio del antiguo Banco Central, hoy Museo Numismático, es el mejor ejemplo en Quito del tratamiento de símil piedra.



4. La casa de la calle Junín y la calle Ortiz Bilbao, testimonio de la policromía de Quito

Recuerdo la casa de patio donde nací, construida por mi abuelo Manuel Ortiz Argoti, entre los años 1895 y 1905, en la esquina nororiental de la calle Junín y la calle Ortiz Bilbao del barrio de San Marcos. Probablemente fue una de las últimas casas construidas alrededor de un patio, siguiendo la tradición quiteña. Rodean al patio columnas cilíndricas de piedra revestidas con un fino enlucido y sobre este, un marmoleado al óleo y por esto simulaban ser monolíticas, pues no se percibía las uniones de las piezas del fuste y

aparentaban ser de un mejor material, ocultando la defectuosa piedra de las canteras del Pichincha.

Los paramentos hacia el patio de los muros de adobe, tenían un fino enlucido de barro y estaban pintadas al óleo, simulando una mampostería de grandes bloques. Los corredores altos, tenían hacia el patio pies derechos de madera ochavados, también pintados al óleo. Los paramentos de los corredores tenían zócalos pintados y los cielos rasos, fabricados de carrizo y enlucidos de chocoto, ostentaban roleos pintados. La decoración parietal más importante estaba en la azotea y eran tres grandes medallones ovalados con paisajes de los alrededores de Quito, visibles desde el ingreso a la casa.

Está claro que la casa no es colonial y aún está en pie. La carpintería de puertas y ventanas también estaba pintada al óleo con colores planos, y las habitaciones tenían las paredes empapeladas y los altos tumbados, también decorados con roleos pintados.

Figura 11

Manuel Ortiz Argoti y Rosa Bilbao Peña

Nota: La foto fue tomada en el año 1931 por su hijo Luis Alfonso Ortiz Bilbao. En ella se ve claramente el zócale pintado al óleo y uno de los medallones con paisajes.



Lógicamente, la fachada en su origen no estaba pintada con cal, ni la carpintería con azul añil. La calcimina (cal con pigmentos), generalmente en tonos pastel, alegraba los dos frentes de la amplia casa esquinera. Cuando el Municipio recordaba a los vecinos su obligación de pintar y mantener

decentemente las fachadas, se la repintaba con el mismo color una y otra vez. Alguna ocasión, cuando el dinero alcanzó, previa discusión y acuerdo entre los mayores, se pintó toda la fachada con un nuevo color.

Figura 12

Casa de la calle Junín y la calle Ortiz Bilbao, en el barrio de San Marcos, Quito.



Nota: A la izquierda, para repintar la casa, se retiraron las zonas de pintura floja evidenciándose los colores anteriores al blando de la ordenanza de 1966. A la derecha, un detalle ampliado de la misma toma.

Más tarde, acatando las órdenes municipales, comenzó a pintarse con cal toda la casa. A la cal, disuelta en agua, se añadía sal y a veces leche, para que se fijara adecuadamente. En los siguientes años solo se repintaba la planta baja, que era la que más se deterioraba. Luego se reemplazaría la lechada de cal por el carbonato de calcio de producción industrial pues dejó de explotarse la cal.

Figura 13

La casa de las calles Junín y Ortiz Bilbao, posterior a la revocatoria de la ordenanza del blanco y azul añil



No recuerdo que se hayan repintado alguna vez los aleros y canecillos. Llegar a esas alturas con escaleras era imposible y armar andamios con pingos de eucalipto y soguillas era costoso y peligroso. El vuelo del alero protegía a las superficies inferiores de los elementos, y se mantenía la decoración y colores originales del sofito. Así que en esta casa, como en muchas otras del centro, los aleros delataban la policromía que tenía Quito. La historia contada de esta casa, es en general, la historia de otras del Centro Histórico.

Igualmente evidencia la policromía de la arquitectura quiteña los interiores, a donde no alcanzaba la norma municipal. Hay que mirar los zaguanes de ingreso, los patios y las habitaciones domésticas, para descubrir que la arquitectura residencial no era albina.

Así mismo, un prestigioso arquitecto, investigador de la historia y especializado en conservación, criticaba socarronamente el uso del blanco y azul añil diciendo que las edificaciones del Centro Histórico de Quito no debían parecer un grupo de estudiantes de la escuela de enfermería, donde todas las casas vestían de blanco y azul.

5. Conclusiones: la recuperación del color en Quito

Para concluir esta ya larga reflexión, voy a referirme a la recuperación del color en Quito. Recurriré entre otras fuentes al artículo *Del azul añil y blanco, al abanico de colores* del arquitecto Santiago López Ulloa, aparecido en la publicación oficial del Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural que recoge la obra realizada en la primera alcaldía el Dr. Jamil Mahuad Witt 1992 a 1996.

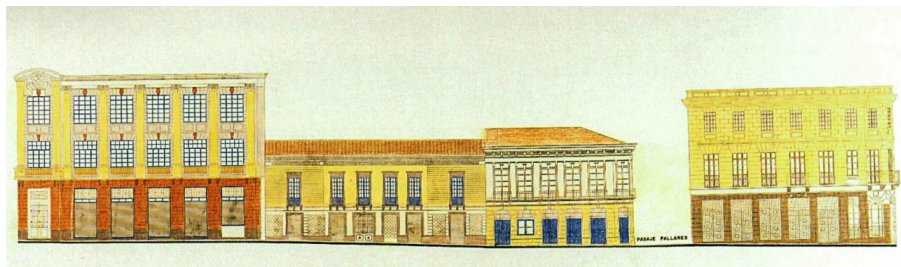
Como se mencionó, el estudio del Instituto Getty fue fundamental para demostrar documentadamente con exploraciones in situ, testimonios personales e investigaciones históricas que la arquitectura de la ciudad fue colorida, que la paleta variaba según la época y la disponibilidad de pigmentos.

Al estar en vigencia por más de veinte años la ordenanza que determinó el uso obligatorio del blanco y el azul añil, se generó en la población un desconocimiento de la historia del color en la ciudad.

La calle García Moreno fue la antigua Calle Real de la ciudad colonial: a lo largo de su recorrido, desde el Panecillo hasta San Juan, se levantan más de una decena de monumentos de primer orden, constituyendo el eje principal del Centro Histórico. Uno de los objetivos del proyecto planteaba la *recuperación del ritmo compositivo de los elementos ornamentales y de la restitución del color*.

Figura 14

Calle García Moreno, Quito



Nota: Proyecto de restitución del color, Instituto Getty.

Se evaluó la calidad y composición de los pigmentos encontrados, determinándose la composición de los estratos pictóricos, determinando su naturaleza y antigüedad. Con esta información,

(...) se desarrolló un cuadro general en el que se registraron todos los datos obtenidos y que sirvió de modelo guía para rescatar en una primera aproximación, la fiel reproducción de los colores del estrato más antiguo, sobre los planos realizados con anterioridad. Esta fue la base para el planteamiento de una propuesta de color, tomando como antecedente, las gamas que se utilizaron inicialmente, racionalizando su uso y armonizándolos técnicamente. Se obtuvo de esta manera, una propuesta integral, en la que se armonizaron los colores de una misma edificación, con las del entorno.

Figura 15

Palacio de Gobierno, Quito.



Nota: El Palacio de Gobierno, con los colores que utilizó en algún momento de su historia en el siglo XIX, según el estudio del Instituto Getty sobre el uso del color en la calle García Moreno. Es necesario recordar que el Palacio soportó una intensiva reconstrucción en 1960, cuando se derrocó su interior y se reconstruyó con un trasnochado estilo colonial, ampliándose con un tercer y cuarto piso para residencia presidencial.

De acuerdo con los estudios de la Getty, sorprende saber que hasta el tradicional y siempre blanco Palacio de Gobierno, ostentó en el siglo diecinueve tonos verdes, ocre y amarillos.

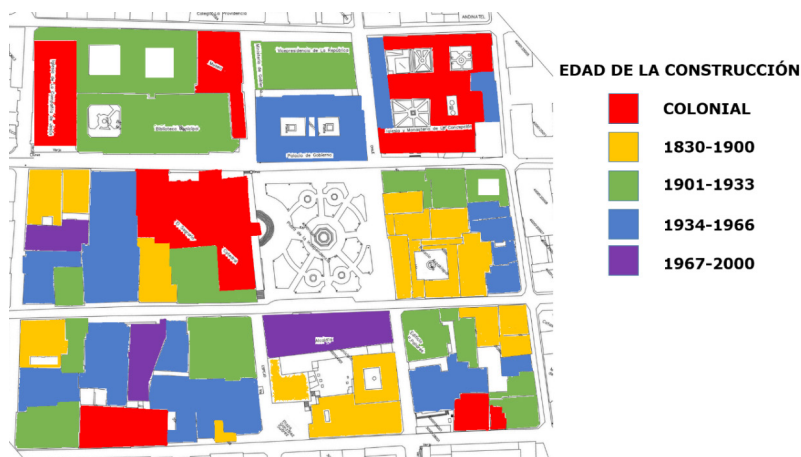
La restitución del color en la arquitectura de Quito, se dio como parte del proceso de recuperación del Centro Histórico, a fin de:

redescubrir el centro como imagen visual, que permita comprender la diversidad de su arquitectura y desmitificar la denominación de “Casco Colonial”, y responder a la inquietud de la población, que intentaba individualizar su casa a través de colorear las fachadas del Quito Antiguo. (López-Ulloa, 1996)

Obviamente, el reincorporar el color en la arquitectura del centro obligaba a regularizar su utilización, no solo proponiendo un abanico de colores de acuerdo a los estudios técnicos, sino también normando su aplicación².

Figura 16

Edificaciones alrededor de la Plaza Grande según la edad de su construcción



Nota: Las manzanas que rodean a la Plaza Grande están marcadas con color, de acuerdo a su época. Es necesario recordar que muchos edificios coloniales fueron alterados con los años y, especialmente, con los arreglos ejecutados luego de los terremotos de 1859 y 1868 que obligaron a intervenciones profundas. En otros casos, razones políticas oblicaron a adaptaciones, como el caso de los edificios de los jesuitas que tuvieron que albergar el Colegio San Gabriel a inicios del Siglo XX y que se ampliaron en la década 1930.

2 Hay estudios más recientes, como la tesis de Santillán, David, “Metodología para la elaboración de propuestas para la restauración cromática en bienes inmuebles del Centro Histórico de Quito”, Facultad de Arquitectura, Artes y Diseño de la Universidad Tecnológica Equinoccial, 2007.

A partir del estudio de la Getty, el Fondo de Salvamento desarrolló otros proyectos. Propuso un tratamiento cromático a las fachadas de las casas sobre la avenida 24 de Mayo, como parte del proyecto urbano de recuperación del antiguo bulevar, pues de este solo quedó una losa desnuda de hormigón armado, luego de la creación del viaducto deprimido dentro del antiguo lecho de la quebrada de Jerusalén. La propuesta cromática se basó en el resultado de los estudios de los colores de cada inmueble.

En el barrio de La Tola se trabajó en el mismo sentido, con la asistencia técnica del Fonsal, pero con la participación activa de los vecinos. Se intervino la calle León, entre Antepara y Don Bosco, con resultados sorprendentes por su trazado y la calidad del conjunto. Los propietarios se encargaron de costear el arreglo de las fachadas y la pintura.

Figura 17

Calle León, en el tradicional barrio de la Tola



Como resultado del estudio llevado a cabo con la Getty, se resolvió no continuar con la aplicación de la norma del blanco con azul, y devolver al Centro Histórico el colorido que siempre tuvo. En 1990 el primer edificio del centro en recuperar el color fue el antiguo hotel Majestic (hoy hotel Plaza Grande) en la Plaza Grande, en las esquinas de las calles García Moreno y Chile.

Ya en el siglo XXI el Fonsal amplió la propuesta del color a los barrios aledaños al Centro Histórico, con participación de la comunidad, especialmente en los ubicados en las estribaciones del Pichincha: La Libertad, El Placer, Toctiuco y San Juan.

Referencias bibliográficas

- Achig, M., Paredes, M., Barsallo, M. (enero-junio, 2016). Estudio y propuestas de color para la arquitectura del Centro Histórico de Cuenca, Ecuador. *Stoa*, 8, 81-91.
- Bemelmans, L. (1941). *El Burro por Dentro*, Editorial Moderna.
- Biblioteca de Historia Nacional (1917). Carta de Francisco José Caldas del 6 de noviembre. En *Cartas de Caldas*, vol XV, carta no. 43. Imprenta Nacional.
- Capel, A. (1969). *La iglesia de San Pedro de Lima. Historia sucinta y breve guía turística*. Lima.
- Enriquez, E. (1938). André, E. *América Equinoccial. Ecuador en Quito a través de los Siglos*.
- Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito (2008). *Radiografía de la Piedra. Los jesuitas y su templo en Quito*. Fonsal.
- Kolberg, s. i., Joseph. (1977). *Hacia el Ecuador*. Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Lisboa, M. (1984). *Relación de un viaje a Venezuela, Nueva Granada y Ecuador*. Fondo Cultural Cafetero.
- Morris, D. (1994). *El mono desnudo*. Goodwill Industries of Houston. <http://www.astroscu.unam.mx/~angel/tsb/Desmond-Morris-El-Mono-Desnudo.pdf>
- Niles, B. (1995). *Correrías Casuales en el Ecuador*, Editorial Abya-Yala.
- Ortiz Crespo, A. (2001). La casa quiteña. En *La casa meridional en el ámbito iberoamericano. Correspondencias* (págs. 139-209).
- Ortiz Crespo, A. (2018). Apuntes para la historia de la protección de Quito. En *Quito, Patrimonios* (págs. 244-285), Distrito Metropolitano de Quito, ISBN 978-9942-781-04-8.
- Peralta, E., Carrión, F., González, L., Román, J. (eds, 1991). *Centro Histórico de Quito: La Vivienda*.

Salvador Lara, J. (1978). *Apuntes para la historia de las ciencias en el Ecuador*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

López-Ulloa, S. (1996). Del azul añil y blanco, al abanico de colores (pp.88-93). En *El Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural 1992-1996*, Fonsal.



Sarance 46 (2021), publicación bianual, período junio - noviembre,
pp 156 - 172. ISSN: 1390-9207 ISSN: e-2661-6718.

Fecha de recepción 23/03/2021; fecha de aceptación: 20/04/2021

DOI: 10.51306/ioasarance.046.07

Ciudades de ratas. Un acercamiento desde Rene Girard a dos cuentos, uno de Franz Kafka y uno de Roberto Bolaño

*Hatunukuchakunapa kitikuna. Frankz Kafkapa, shinallata Roberto
Bolaño ñapwa rimaykunaman Rene Girardpa sumak yuyaykunawan
kimirishpa.*

*Cities of rats. An approach from Rene Girard to two short
stories, one by Franz Kafka and one by Roberto Bolaño*

Jonatban Paúl Alvarez Torres

jo_alvarez@javeriana.edu.co

ORCID: 0000-0002-4357-5344

Pontificia Universidad Javeriana

(Bogotá, Colombia).

Resumen

La teoría del deseo mimético de René Girard permite realizar análisis sobre el mito fundacional y la violencia sagrada dentro de producciones culturales. En el presente artículo, se ha escogido sondear lo girardiano dentro de dos cuentos, uno de Kafka y el otro de Bolaño. Estos relatos tienen la particularidad de ser el uno hipotexto del otro. En este sentido, haremos un acercamiento a propósito del uso de las ratas como personajes dentro de las producciones culturales. Hablaremos de las herramientas girardianas. En el último acápite intentaremos que converjan lo kafkiano del cuento de Bolaño y lo girardiano de ambos cuentos.

Palabras clave: Roberto Bolaño, Franz Kafka, René Girard, deseo mimético, ratas.

Tukuysbuk

René Girardpa mimético munay nishka sumak yachayyuyaykunaka kawsayyachaymanta mito fundacional, shinallata violencia sagrada yuyaykunatami hamutachi ushan. Chaymi, kay killkaypika Girardpa yuyaykunawan Kafkapa, shinallata Bolañopa ñawpa rimaykunaman kimirikirinchik. Kay ishkay uchilla killkaykunaka mallkirishka shina hipotextokunami kan. Shinami, paypa yuyaykunaman kimirinkapaka batunukuchakunata kawsayyachaypa runayakshina tkrachishpa kimirikirinchik. Chashnami, girardiano billaykunamantapash rimakrinchik. Puchukay patapika Bolañospa ñawparimaypimi kafkiano yuyaykunata maskashun, shinallata girardiano yuyaykunatami Kakkapa, Bolañopa ñawpa rimauykunapi maskakrinchik.

Sinchilla sbimikuna: Roberto Bolaño; Franz Kafka; René Girard; mimético munay; batunukuchakuna.

.....

Abstract

René Girard's theory of mimetic desire allows for an analysis of the founding myth and sacred violence within cultural productions. In this article, we have chosen to probe Girardian aspects within two short stories, one by Kafka and the other by Bolaño. These stories have the particularity that one is a hypotext of the other. In this sense, we will approach this regarding the use of rats as characters in cultural productions. We will talk about Girardian tools. In the last section we will try to bring together the Kafkaesque aspects of Bolaño's story and the Girardian aspects of both stories.

Keywords: Roberto Bolaño; Franz Kafka; René Girard; mimetic desire; rats.

La Humanidad habladora, ebria de su genialidad,
Y enloquecida, hoy como lo estaba ayer,
Clamando a Dios, en su furibunda agonía:
"¡Oh, mi semejante, oh mi señor, yo te maldigo!"

"El viaje". Charles Baudelaire (Vv. 103-106)

2. Ratas de papel por doquier

Las ratas han sido artífices involuntarias de su simbolización dentro de la mayoría de culturas. En este sentido, si hiciéramos una suerte de *arqueología* sobre lo que se ha actuado y creado alrededor de estos animales, veríamos que los datos nos remontan hasta siglos antes de nuestra era. Los gatos fueron domesticados por los egipcios no porque fueran adorables o independientes, sino por una plaga de ratas que afectaban sus sembríos. Y si somos más osados, podríamos afirmar sin aspavientos que la historia de las ratas es paralela a la de los seres humanos, como si fueran unos *dobles miméticos*¹, o como si nosotros los humanos fuéramos sus *dobles miméticos*. El paralelismo al que nos referimos tiene que ver con el hecho de que donde hay humanos hay ratas, o sea que ellas dependen de nosotros para subsistir y han evolucionado pese a nuestras ansias de eliminarlas (o gracias a ellas, como en el cuento de Bolaño). También muchos humanos han sido eliminados por enfermedades transmitidas por ellas. La peste y demás pandemias que las ratas han propagado de forma espontánea han cobrado millones de vidas humanas. Cabe mencionar que incluso Girard utiliza la peste a modo de ejemplo sobre cómo se contagia el deseo mimético y la violencia originaria en el desarrollo de su teoría mimética.

Entonces, es comprensible que un animal que habita como una rémora en nuestros alrededores tenga una influencia no solo nociva sino también cultural (aunque la “nocividad” esté enmarcada a veces dentro de lo “cultural”, como en el caso de la violencia). Así, la relación de las ratas con la literatura y el arte es estrechísima. Apelando a la memoria emocional-selectiva de la infancia, tenemos el cuento infantil “El Flautista de Hamelín” (1842) escrito por los hermanos Grimm, del que quizá la mayoría de nosotros guarda algún recuerdo sobre cómo el flautista hipnotizó a las ratas con su flauta para llevarlas lejos del pueblo. ¿Quién no escuchó o leyó en su infancia este relato? Asimismo, el cuento “Las ratas en las paredes” (1923) de H. P. Lovecraft -un relato quizá menos conocido- forma parte del canon de relatos de terror relativos a animales. En la misma línea, Bram Stoker escribió un relato que apela a las ratas como animales truculentos que pueden causar pánico sin necesidad de elementos sobrenaturales; el relato se llama “El Entierro de las ratas” (1928). Los ojos brillantes de estos animales se oponen a los ojos humanos que tienen un pobre umbral de alcance en la oscuridad. Sus colmillos siempre crecientes les obligan a roer, y roer les puede llevar a cualquier sitio, sobre todo hacia aquellos lugares que nos son vedados a los

1 Los dobles miméticos son parte de la teoría del chivo expiatorio de Rene Girard. Un doble mimético es aquel ser o personaje que replica el actuar de otro en un afán infructuoso por alcanzar el ser último del mediador. El mediador es aquel a quien se copia, aquel que propicia la mimesis.

humanos debido a la dificultad que entraña llegar de manera inmediata.

Encontramos también la novela *Las tres ratas* (1944) del ecuatoriano Alfredo Pareja Diezcanseco, que sería llevada a la pantalla grande por el argentino Carlos Schlieper con un nombre homónimo al de la obra de Diezcanseco en 1946. Ambas son obras enmarcadas dentro del realismo social que tuvo fuerte acogida y desarrollo artístico en la primera mitad del siglo XX en Latinoamérica. En ellas el nominativo “ratas” hace alusión a tres hermanas venidas a menos que sobreviven por la caridad de una tía, pero que aparentan llevar una vida de lujos ya extinta. Ratas ciudadinas viviendo de las sobras de una humana bien acomodada. En el mismo movimiento literario nos encontramos con *Las ratas* (1962) de Miguel Delibes que también corresponde al realismo social, pero español. Esta cruda novela cuenta la vida de los pobres de Castilla durante el falangismo. El sustantivo “ratas” se refiere tanto a las personas como a su alimento: las ratas. El tío ratero no era denostado por hacer lo que hacía, porque todos lo hacían: cazar ratas para alimentarse de ellas. La novela bien podía haberse llamado *Antropofagia*, pues los humanos que vivían como ratas se alimentaban de las mismas ratas que los acompañaban de forma oculta.

Otro libro en el que se incluyen las ratas es *Crímenes bestiales* (1975) de Patricia Highsmith. En específico, el relato “La rata de Venecia”. A pesar de ser un relato negro, subgénero del relato policíaco, quien comete una matanza desatando una plaga es una ratita. No hay crimen porque en la rata no hay voluntad ni conciencia. Luego, hallamos la novela *La rata* (1993) de Andrzej Żaniewski. Una novela bastante peculiar. En ella el autor lleva al extremo la alegoría de los humanos vistos como ratas. El personaje es una rata que comenta su vida de manera descarnada. El relato es cercano al mito, pues el mismo autor confiesa que su intención al escribirlo fue evocar mitos como el de Edipo, Hércules, Ulises y Níobe. Esta rata mata a su padre y tiene crías con su madre, y en su lucha por sobrevivir construye canales en el cuerpo yerto de un soldado que sería aprovechado como su alimento.

De igual manera, y para ser más recientes y cercanos a la cultura pop, en la aclamada película *Joker* (2019) del director Todd Phillips, se alude a las ratas. Luego de que Arthur (Feliz) fuera maniatado por un grupo de niños, en la siguiente escena el presentador de televisión encarnado por Robert De Niro se refiere a las ratas que hay en la ciudad como niños: “Hay ratas tan grandes que parece niños”, dice. Después, afirma que hay demasiada basura en la ciudad, y es cierto: en todas las escenas filmadas en la calle se puede ver cómo hay más bolsas de basura que carros o gente. En este hilo,

si las ratas se alimentan de basura y el alimento de la gente en la película es fundamentalmente la televisión (basura), encontramos que la alusión a las personas-ratas es diáfana. De nuevo, las alegorías no son explícitas, pero no es complicado explicitarlas.

Otra famosa obra relativa a los roedores es *La peste* (1947), asimismo el epígrafe de esta novela es otro ejemplo de esto. Aposta Camus incluye una cita de *Diario del año de la peste* (1722) de Daniel Defoe. Estos roedores también son personajes secundarios, como en *La muerte en Venecia* (1912) de Thomas Mann, en donde a la muerte próxima del protagonista le nace la vida espontánea, una vida efímera que se ve impelida hacia la nada por la peste propagada por las ratas en Venecia.

Si bien estas no son las únicas obras en las que se alude a ratas, nuestra intención es mostrar que hay una *poética* alusiva a estos animales como dobles de los humanos. Ergo, pareciera que al igual que las ratas los humanos somos una plaga. Las plagas no están donde están las ratas, como muchos creen, sino donde estamos los humanos. Como quiera que llamemos a la pandemia, quizá su origen se deba a descuidos nuestros y no a la sola existencia de las ratas como rémoras.

En esta línea narrativa se enmarcan “Josefina la cantora” (1924) de Franz Kafka y “El policía de las ratas” (2003) de Roberto Bolaño. En ambos relatos los autores hiperbolizan la prosopopeya. En el primero, Kafka dota a las ratas de características míticas humanas, sobre todo de ritos fundadores. Bolaño les dota, en cambio, de cierta organización institucional basada, cómo no, en ritos también fundadores. En los siguientes apartados veremos cómo con las herramientas girardianas -de las que ya hemos adelantado indicios- podemos analizar la presencia y desarrollo del deseo mimético fundacional en estos relatos.

3. Algunas nociones previas del pensamiento de Rene Girard

Los postulados filosóficos de Rene Girard son un tanto disímiles y no tan ortodoxos. El filósofo francés empezó explorando la manera en que el deseo se manifiesta en la sociedad moderna y para ello escogió obras literarias canónicas de autores de distintas nacionalidades. Aunque la gran mayoría de obras son de siglo XIX, en *Mentira romántica, verdad novelesca* (1961) también echa mano de Cervantes, Proust, Camus, Shakespeare, entre otros. Lo importante es entender el uso que el autor hace de las obras literarias como herramientas del pensamiento filosófico.

En la misma línea, cabe considerar como presupuesto lo esbozado por el profesor Joao Cesar de Castro Rocha en *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina* (2017). Para acercarnos a Girard hemos de entender que su teoría no es un sistema acabado con el cual no se pueda discrepar. No. “para dialogar con el pensamiento girardiano, es preciso comprender la plasticidad de sus desdoblamientos y el sentido arquitectónico de su formulación” (Castro Rocha 2017: 47). Al hablar de este pacto lo que intentamos decir es que incluso el mismo Girard reformuló y renombró algunos aspectos de su teoría a lo largo de su vida. Hacia el final, Castro Rocha nos dice que :

Sé bien que tal pacto recuerda una imperdonable tautología, una suspensión inadecuada de la mirada crítica. Sin embargo, mantengo la propuesta: antes de interrumpir la exposición de la coherencia interna de la teoría mimética con dudas plausibles y legítimas, el lector debe acompañarla en sus fases, lógicamente encadenadas. Solo entonces las objeciones se volverán auténtico diálogo y no ruido narcisista. (Castro Rocha 2017: 47)

Por ello, intentaremos explicar de manera sucinta nada más que aquellas herramientas que nos serán útiles en este ensayo.

Para empezar, consideremos la noción de mimesis e imitación. Según el mismo Girard, estos conceptos son distintos. Mientras que la mimesis está mediada por la falta de conciencia plena y voluntad de querer parecerse al otro, la imitación se caracteriza por la voluntad y conciencia de quien imita a otro con el fin de parecerse a él². El deseo es mimético en cuanto el imitador desea el objeto que el mediador tiene en su poder u ostenta. El objeto puede ser un ente sensible o prerrogativas propias del mediador. Lo que el imitador *desea* no está en su poder. Incluso podemos hablar de un *deseo metafísico*³ que se caracteriza por desear el ser del otro; sobre esto, Girard nos dice que es imposible la consecución del deseo metafísico porque el ser del otro en realidad está vacío. Aquel vacío lo desarrolla luego Slavoj Žižek utilizando para ello la noción lacaniana de significante vacío⁴.

Ahora bien, no toda imitación tiene que ver con el deseo. Éste nace cuando entre el imitador y el mediador surge un objeto en disputa. Según la

2 Rene Girard explica esto en *Los orígenes de la cultura* (2006).

3 Término utilizado por Girard en *Mentira romántica, verdad novelesca* (1961).

4 Mencionamos esto porque el significante vacío es llenado por cada sujeto de distintas maneras. Sin embargo, la tesis de Girard es que llenamos ese significante a través de la mimesis. Ver Žižek, S. (2012) *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*

exploración hecha por Girard en *La violencia y lo sagrado* (1972), en muchas sociedades anteriores a nuestra era las instituciones nacieron con el fin de frenar la violencia común a través de la violencia sagrada.

La violencia sagrada nace luego de la indiferenciación creada por el deseo mimético. El deseo mimético se contagia como si se tratara de una pandemia. El primer sujeto contagiado por la mimesis es después imitado por otro sujeto que a su vez también será imitado. En este punto no hay ya diferenciación entre el primer mediador y el último imitador, lo único que hallamos es el surgimiento de la violencia que luego se convertirá en sagrada.

El deseo mimético propicia el enfrentamiento violento entre miembros del mismo grupo. La base de la violencia es la imposibilidad de saciar el deseo de todos al mismo tiempo. Por esto, aquí hallamos la siguiente noción que usaremos en este ensayo: *chivo expiatorio*. Para que la violencia no devenga exterminio total, es necesario que la violencia común se convierta en violencia sagrada. Dentro del grupo de imitadores no hay claridad sobre quién es el mediador, de tal manera que se hace necesario hallar un miembro del grupo que desde ese preciso momento dejará de ser miembro. La diferenciación nace de manera espontánea. Luego, se concentra la violencia en el rito. A través del chivo expiatorio se expía a cada miembro de la comunidad. Gracias a esto nace la violencia sagrada. El sacrificio de un chivo expiatorio da lugar a la violencia sagrada que logra frenar la violencia común que fue provocada por la indiferenciación en la que convergió el deseo mimético.

Entendemos que la teoría de Rene Girard es mucho más extensa; pero, para efectos de este breve ensayo, hemos optado por explicar de la manera más breve posible las herramientas que utilizaremos. Claro, hay matices que ya se verán en la última parte de este texto.

Entre Kafka y Bolaño: Bolaño como lector de Kafka

“El policía de las ratas” (2003) es un cuento incluido en *El gaucho insufrible* (2003). Podría decirse que junto a *2666* (2004) ambas son obras de madurez de Bolaño, pues cuando publicó *El gaucho insufrible* ya había ganado varios premios y su nombre había adquirido importancia en el ámbito literario. La leyenda del Bolaño abocado a la escritura como un poseso, como quien ve en la literatura una suerte de mejunje contra la muerte próxima, esa leyenda ya pasaba de boca en boca para entonces. Bolaño moriría en el año 2003 debido a la insuficiencia hepática que le había sido diagnosticada cinco años antes.

En este sentido, en *El gaucho insufrible* Bolaño inscribe su literatura en el campo kafkiano. Él ya sabe que está enfermo y su lugar en la lista de espera para un trasplante de hígado es aún lejano. De hecho, cuando murió estaba en los primeros lugares de la lista de espera, ¿qué más kafkiano que nadar tanto para morir en la orilla? Quizá la vida de Bolaño es a *El proceso* (1925), como Pierre Menard es a *El Quijote*.

En su relato *eugenésico* “Literatura + enfermedad= enfermedad” (2003)⁵ hacia el final Bolaño habla sobre Kafka:

Cuenta Canetti en su libro sobre Kafka que el más grande escritor del siglo XX comprendió que los dados estaban tirados y que ya nada le separaba de la escritura el día en que por primera vez escupió sangre. ¿Qué quiero decir cuando digo que ya nada le separaba de su escritura? (...) Supongo que quiero decir que Kafka comprendía que los viajes, el sexo y los libros son caminos que no llevan a ninguna parte, y que sin embargo son caminos por los que hay que internarse y perderse para volverse a encontrar o para encontrar algo, lo que sea, un libro, un gesto, un objeto perdido, para encontrar cualquier cosa, tal vez un método, con suerte: lo nuevo, lo que siempre ha estado allí. (Bolaño, 2003: 506)

Aquí hay una apuesta. Una apuesta segura, pero segura a perder. En lugar de apostarle a ganar, Bolaño era consciente de que Kafka sabía que la literatura era una apuesta en la que siempre se perdía pero que valía la pena hacer. No es lo mismo vivir con la certeza de la muerte próxima -como le tocó Bolaño- que vivir con la certeza de la muerte quizá mediata, como vivimos la mayoría de humanos. Si bien la muerte es aquella “posibilidad radical”⁶, aquella posibilidad que completa nuestro efímero transitar; como afirma un *clochard* de “El viaje de Álvaro Rousselot” (2003) (otro relato incluido en *El gaucho insufrible*), lo que nos aleja de Kafka y de Bolaño es, precisamente, la lejanía de esa certeza: nosotros también estamos muriendo, pero no tenemos (o no lo sabemos) una bomba de tiempo que nos matará en cinco años. En este sentido, Bolaño -como Kafka- quizá sintió que ya nada lo separaba de la escritura el día en que le dijeron que si no encontraba un donante de hígado moriría a lo sumo en un lustro.

Ahora bien, hasta ahora hemos tratado aquellas cuestiones vitales que Roberto Bolaño incluyó en *El gaucho insufrible* para tal vez inscribirse dentro

5 Cuento incluido también en *El gaucho insufrible* (2003).

6 Término que utiliza Martin Heidegger en *Ser y tiempo* (2014).

del canon de narradores kafkianos; sin embargo, cabe hacer referencia a las cuestiones literarias que acercan a Roberto Bolaño y Franz Kafka.

En esta línea, una alusión importante a Kafka en este libro de Bolaño la encontramos en el relato “Jim” (2003). Es innegable pensar en los cuentos de Kafka “Un artista del hambre” (1922) o “Investigaciones de un perro” (1922) al leer el texto de Bolaño. La indolencia del protagonista de “Jim” se parece no tanto a la de *Bartleby* de Melville, sino a la del artista del hambre encerrado en su jaula soportando hambre⁷.

Sin embargo, la cita más importante que Bolaño hace de Kafka la hallamos en el epígrafe de *El gaucho insufrible*: “Quizá nosotros no perdamos demasiado, después de todo” (Kafka 1924: 07). Este extracto corresponde, cómo no, a “Josefina la cantora o El pueblo de los ratones”, relato que tomamos como base para este ensayo. En el párrafo final de este relato de Kafka el narrador menciona lo citado en el epígrafe de Bolaño luego de que Josefina decidiera no volver a cantar.

¿Tiene importancia el hecho de que el final de un relato se utilice como epígrafe de un libro nuevo? En Bolaño sí. Quizá haya una relación en el orden del eslabón o de la continuidad de la obra kafkiana. Recordemos que el epígrafe de la más célebre obra de Bolaño, *2666* (2004), tiene un extracto del poema “El viaje” de Baudelaire: “Un oasis de horror, en medio de un desierto de aburrimiento”. ¿Qué hubiera dicho Girard acerca de este epígrafe? ¿Quizá lo mismo que Kafka y Bolaño? Pareciera que el horror rememora la violencia sagrada que se da después de la plaga provocada por el deseo mimético. El aburrimiento sería, entonces, aquel vivir sin *cultura*⁸, aquel estadio previo a la aparición del deseo mimético y la violencia.

Otra cuestión que cabe recalcar es la persistencia de la violencia en la obra de Bolaño. La tesis de Bolaño en toda su obra parecer ser: la violencia es transversal en la historia de la humanidad; una variante de la tesis de Girard sobre la violencia como fundadora de la *cultura*. En *2666* Bolaño echa mano de la violencia hacia las mujeres en Ciudad Juárez. Esta violencia inicia con algo parecido a un accidente y se institucionaliza -de manera fáctica pero no legal- en el colectivo (masculino y femenino), debido a la inoperancia de las instituciones creadas para frenar la violencia a través del rito.

7 La mención a Herman Melville la realizamos debido a la llamada “Literatura de la indolencia” en donde muchos ubican a *Bartleby el escribiente* (1856) de este autor como el relato fundador de este tipo de textos.

8 La noción de “cultura” que usamos en esta parte es más cercana a la antropología que a otra ciencia. El mismo Rene Girard se refiere a ese estadio previo como “el anterior a la aparición de la cultura”.

En la literatura de Bolaño abundan los chivos expiatorios. Pero son chivos expiatorios inconclusos, pues no se constituyen en víctimas propiciatorias eficientes para frenar la violencia ritual, sino que tan solo son paliativos que se sacrifican en infructuosos intentos por parte de los responsables de frenar la violencia generada por la crisis mimética. En el mecanismo del chivo expiatorio de Girard, los relatos de Bolaño no cumplen con todo el proceso. La violencia se agota antes de la sacralidad, por eso decimos que sus chivos expiatorios no son eficientes.

En la mayoría de relatos de Bolaño la violencia es una coprotagonista silenciosa que habla a través de otras bocas. Pero siempre se manifiesta, siempre dice que en ella la *cultura* humana encontrará aquel oasis para frenar el aburrimiento de la existencia.

Sobre la narración del mal, George Bataille afirma en *La literatura y el mal* (2000) que:

La literatura no puede asumir la tarea de ordenar la necesidad colectiva. No le interesa concluir: “lo que yo he dicho nos compromete al respeto fundamental de las leyes de la ciudad”; o como hace el cristianismo: “lo que yo he dicho nos compromete en el camino del Bien” (es decir, de hecho, en el de la razón). La literatura representa incluso, lo mismo que la transgresión de la ley moral, un peligro. Al ser inorgánica, es irresponsable. Nada pesa sobre ella. Puede decirlo todo. (Bataille, 43)

Entonces, bien hace Girard, y bien hacemos nosotros, al escoger los productos literarios como productos culturales que manifiestan algo más que una simple narrativa. Quizá esto dé cuenta de lo que nos hace *humanos*, pero humanos de forma *cultural* y no de forma metafísica u ontológica.

“Josefina la cantora o El pueblo de los ratones” (1924) es el último relato corto de Kafka, este dato quizá tenga relación con lo que hemos dicho antes sobre los eslabones que Bolaño tejió entre el último libro que publicó en vida y la última obra de Kafka. Poner como epígrafe del último libro que escribiera en vida Bolaño parte del último párrafo del último relato corto que escribió Kafka, da cuenta de la intención de Bolaño y de su relación con la obra de Kafka. Hay una voluntad vital y textual de Bolaño que quizá se hace un poco más evidente con lo que hemos expuesto.

Según la teoría textual hecha por Gerard Genette en *Palimpsestos* (1982), los hipotextos son aquellos textos que preceden a otros. Es decir,

un hipotexto es un relato al que hacen alusión textos futuros; en cambio, los textos posteriores serán llamados hipertextos. Así, el relato de Kafka es el hipotexto y el relato de Bolaño es el hipertexto. Es decir, el relato de Bolaño está basado y contiene al relato de Kafka. El registro que maneja Bolaño es serio, de tal forma que no nos encontramos frente a una parodia. Tampoco es una adaptación, porque aunque el universo literario es el mismo, los personajes son distintos.

4. Claves de lectura de “Josefina la cantora o El pueblo de los ratones” y “El policía de las ratas”. Del deseo mimético a la violencia, y de la violencia al rito.

Bolaño se inscribe en la Literatura universal y no en la Literatura latinoamericana. Aunque son muchos los críticos que aducen que “El policía de las ratas” tiene un registro acorde a la literatura posterior a las dictaduras latinoamericanas, en este ensayo no compartimos dicha tesis. La universalidad de Kafka, en cambio, se defiende por sí misma. Precisamente, el hecho de que esté presente en Bolaño el rito fundacional, da cuenta de su universalidad: Girard creó su teoría para intentar explicar la *cultura* humana en general, pues vio que los sacrificios eran una perenne repetición en todo lugar, sin importar la región o el tiempo en que el que hubieren existido las poblaciones a las que se refirió. De esta manera, tomemos en cuenta que el desarraigo es otro tema que universaliza la obra de ambos autores. Bolaño era un chileno que creció en México y escribió la parte fuerte de su obra en España. Kafka era checo, escribía en alemán y era lo que peyorativamente llaman un *judío de cuatro días*⁹.

Ahora bien, manos a la obra. “Josefina la cantora” es un relato de una rata llamada Josefina que canta. Aunque en realidad no canta, sino que aúlla tal como lo hacen sus congéneres, sin algo que distinga su chillido del de las demás ratas. Lo curioso es que ella canta con todo el rito que implica cantar: se prepara, vocaliza y hace todo el gesto propio del acto. Cuando canta todos los que están cerca detienen sus actividades para escucharla. Asimismo, mientras la escuchan no hablan, a pesar de que la naturaleza de su pueblo es nunca callar. En cambio, Josefina solo habla cuando canta y cuando pide que consideren su condición de cantante para eximirlo del trabajo, moción que nadie toma en serio. El relato está narrado en primera persona, y quien narra tiene una inteligencia superior a la del resto de la población de roedores (aunque no lo afirme de manera explícita en el texto).

El texto de Bolaño “El policía de las ratas” es un cuento que trata sobre Pepe el Tira. Pepe es sobrino de Josefina, la rata cantora del cuento de Kafka,

9 Expresión utilizada de manera peyorativa contra aquellos judíos que solo habían asistido a recibir los sacramentos.

aunque nunca la conoció pues cuando él nació ella ya había muerto. Él es policía, aunque lo propio sería decir que es un levantador de cadáveres, pues la noción de “policía” no está desarrollada de manera plena en su pueblo, y tampoco hay crímenes, pues los cadáveres que él levanta siempre son provocados por depredadores más grandes que las ratas, y en la comunidad las ratas no cometen actos lesivos contra las ratas. A Pepe le dicen “el Tira” por tirano. Un día Pepe encuentra que varios cadáveres de ratas tienen relación entre sí por un desgarramiento en el cuello y descubre que el asesino podría ser una rata, lo cual es *anti-natura* según sus superiores y según el forense.

Sobre la base de estos dos resúmenes escuetos, completaremos otros elementos que son fundamentales para entender lo girardiano en estos relatos.

Primero, se debe entender que ambos relatos se enmarcan en una suerte de literatura teratológica. Josefina es tan rara dentro de su comunidad como Pepe el Tira dentro de la suya. Este punto es implícito en Kafka, pero explícito en el relato de Bolaño, pues es Pepe el Tira quien en primera persona afirma “pero yo era distinto” (Bolaño, 434), porque él no era como el resto de ratas policías, ni como el resto de ratas trabajadoras. Lo mismo afirma Pepe acerca del arte en su población:

A veces surge una rata que pinta, pongamos por caso, o una rata que escribe poemas y le da por recitarlos. Por regla general no nos burlamos de ellos. Más bien al contrario, los compadecemos, pues sabemos que sus vidas están abocadas a la soledad. ¿Por qué a la soledad? Pues porque en nuestro pueblo el arte y la contemplación de la obra de arte es un ejercicio que no podemos practicar, por lo que las excepciones, los diferentes, escasean, y si, por ejemplo, surge un poeta o un vulgar declamador, lo más probable es que el próximo poeta o declamador no nazca hasta la generación siguiente, por lo que el poeta se ve privado acaso del único que podría apreciar su esfuerzo. (Bolaño 2003: 434)

Sin embargo, en la población de Pepe el Tira hay un avance respecto a Josefina la Cantora. En el relato de Kafka, la población negaba a Josefina la posibilidad de dedicarse netamente al arte.

Josefina lucha para que no la obliguen a trabajar; deberían eximiría, por lo tanto, de toda preocupación económica. Un entusiasta fácil -entre nosotros hubo algunos- podría pensar que el solo hecho de formular pretensión semejante, la justifica. Pero así no lo entiende nuestro pueblo y rechaza con calma la pretensión de la cantora. Tampoco se esfuerza mucho en refutar los fundamentos de la demanda (Kafka 1924: 07)

Hay cierto desprecio que el narrador siente hacia Josefina. A veces lo hace explícito, pero en la mayor parte del relato no, porque incluso se declara admirador de Josefina. Girard habla de esto en *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961).

El odio es la imagen invertida del amor divino. Ya hemos visto al eterno marido y al curioso impertinente ofrecer al ser amado en sacrificios a la divinidad monstruosa. Los personajes de *Los Demonios* se ofrecen a sí mismos y ofrecen a Sravroguin lo más precioso que poseen. La trascendencia desviada es una caricatura de la trascendencia vertical. No hay un solo elemento de esta mística invertida que no tenga su correspondencia luminosa en la verdad cristiana. En el mundo de mañana, afirman los falsos profetas, los hombres serán dioses los unos para los otros. (Girard 1961: 60)

El odio que profesa el protagonista de Kafka a Josefina se corresponde con la idolatría que le guarda, pues no son pocos los pasajes en los que confiesa que incluso él permanece callado cuando Josefina canta. Sin embargo, la razón para que nadie tome en serio la petición de Josefina de dedicarse por entero al arte parece estar engendradora en el deseo mimético. Josefina sería la mediadora del deseo, es decir el otro a quien el narrador quiere parecerse. Y la petición de Josefina pareciera ser el objeto de deseo que la comunidad niega para evitar caer en la crisis mimética y evitar la violencia sacrificial.

El deseo según el Otro siempre es el deseo de ser Otro. Sólo hay un único deseo metafísico pero los deseos concretos que concretan este deseo primordial varían hasta el infinito. Nada de lo que se puede observar directamente en el deseo de los héroes de novela es inmutable. La propia intensidad de este deseo es variable. Depende del grado de virtud metafísica poseído por el objeto. Y esta virtud depende también de la distancia que separa al objeto del mediador. (Girard 1961: 79)

A pesar de esto, el sacrificio se da en el cuerpo mismo del mediador: Josefina. Cuando Josefina decide dejar el canto, nos encontramos con una clave de lectura de la que ya habíamos hablado: el epígrafe del libro de Bolaño que contiene el relato de Pepe el Tira. El narrador dice cuando Josefina decide dejar el canto que “Quizá nosotros no perdamos demasiado, después de todo”. En “El policía de las ratas”, Pepe el Tira menciona que ya perdieron varias cosas: primero, el canto de Josefina; y, segundo, la indiferencia frente a sus peticiones.

No sabemos cómo ni por qué, pero Pepe confirma que la petición de Josefina fue finalmente aceptada pero solamente para aquellos espíritus *raros* que nacen apenas uno después de varias generaciones, y que no llegan a encontrarse unos con otros.

Girard menciona que: “La maldición del héroe es tan terrible, tan total que se extiende a los seres y a las cosas que están directamente bajo su domino. Al igual que un paria de la India, el héroe contamina los seres y las cosas que puede utilizar.” (Girard 1961: 55). Entonces, aquí notamos cómo la crisis mimética se evitó institucionalizando la posibilidad de que los artistas vivan sin trabajar, siempre y cuando no coincidan dos en la misma generación. ¿Qué hizo falta?, el sacrificio de Josefina, pues cuando ella dejó de cantar y murió, la moción se hizo posible para que aquel pueblo que nada entiende de arte pueda disfrutarlo.

En “El policía de las ratas” el rito es más claro y tiene tintes más cercanos a la teoría de Girard. No olvidemos que no hay ratas que hayan dañado a otras en este pueblo creado por Bolaño. Pepe el Tira encuentra a Héctor, la rata que había asesinado a seis ratas. El primer cadáver fue el de un bebé que estuvo recluido durante un mes hasta morir por “causas naturales”, según el forense. Sin embargo, Pepe el Tira descubrió que Héctor lo había matado por placer, y que lo había matado de hambre para ver el proceso de la muerte de primera mano. Cuando Pepe y Héctor se encuentran se produce una conversación digna de traer a colación. Héctor afirma ser una rata libre, no un depredador. Pepe le dice que está enfermo y que quizá alguien puede curarlo. Héctor le responde: ¿y quién te curará a ti, Pepe? *Ipsa facto* se inicia una pelea entre ambos y Pepe el Tira mata a Héctor con un desgarró similar al que había encontrado en los cuerpos yertos de las ratas asesinadas por Héctor.

Héctor es el doble monstruoso de Pepe el Tira. No pueden subsistir ambos, de tal manera que la crisis mimética estalla en la pelea entre los dos. Héctor muere, pero con su muerte Pepe el Tira se vuelve, también, una rata libre. El sacrificio no ha empezado, pues se necesita que sobre el chivo expiatorio se ejerza el ritual que institucionaliza la violencia sagrada.

Después del deseo mimético tenemos la primera institución que no responde a una institucionalización fuertemente organizada, sino a un primer orden relativo a la venganza y al resentimiento. Es este el punto en el que Pepe y Héctor se ven como dobles iguales. Entonces, el deseo deviene violencia, y la violencia se convierte en una institución porque afecta al grupo y no

solo al individuo; pero, en nuestro caso específico, la violencia se configura entre los dos libres, entre las dos ratas que necesitan la una de la otra para reconocerse a sí mismos como libres. Por eso, aquí Girard habla de una *interdividualidad* y no una *individualidad*, pues el deseo provoca que el ser humano no se defina por sí mismo, sino con base en su interrelación con otros seres humanos. En este caso, no hablamos de seres humanos, sino de la prosopopeya de las ratas de Bolaño.

Llega un punto en el que el objeto se desvanece y no hay vuelta atrás, porque ya no se desea el objeto que el otro desea sino el deseo como tal del otro; en otras palabras, se trata de interrumpir el deseo del otro, y ya no de obtener el objeto de deseo. Aquí Pepe interrumpe el deseo de Héctor de ejercer su libertad a través del asesinato. Pero lo interrumpe matándolo, porque uno de los dobles debe desaparecer. Entonces, queda la libertad de Pepe el Tira, su libertad de matar que se institucionaliza debido a su papel de policía.

Aquí surge la necesidad del chivo expiatorio, pues el colectivo necesita desplazar el objeto inexistente de deseo hacia un cuerpo que pueda remplazarlo y que también pueda ser violentado; entonces, nace la víctima sacrificial. Héctor ya fue asesinado, pero su cuerpo yerto tiene que pasar el ritual. A Pepe lo llevan hacia un Concejo de ratas atadas por sus colas. Él comenta lo que investigó y lo que descubrió. El Concejo lo absuelve de toda responsabilidad y le advierte que si comenta algo de lo sucedido con otras ratas, será sacrificado. Mientras tanto, el cuerpo de Héctor ya había sido arrojado a los depredadores. El chivo expiatorio ya fue sacrificado. Sus restos deben ser desaparecidos para evitar la iconoclastia que puede ser contraproducente para la sociedad naciente (o ya existente).

Aquí nacen también formas miméticas de control de la violencia engendrada por el deseo mimético. El Concejo de ratas es quien ejerce el control, pues no le dicen a Pepe si esto había ya sucedido antes o si es la primera vez, pero todo apunta a que ya había pasado. Lo que sí le advierten a Pepe es que si osa hacer lo que hizo Héctor (matar por placer), su cuerpo correrá la misma suerte. Lo mismo si cuenta al resto de la población lo que vivió.

Lo curioso es la relación de la víctima sacrificial con la soberanía. Me explico: el soberano, como la víctima sacrificial, es quien puede decretar, por ejemplo, un estado de excepción, como lo hacía Josefina cuando cantaba. Entonces, el chivo expiatorio estaría al mismo tiempo fuera y dentro de la

comunidad. Es expulsado de la comunidad, pero es necesario su sacrificio para el mantenimiento de esta. Como en el caso del ejercicio de la soberanía, que es la única manera en que se pueden establecer momentos de suspensión de la ley para que la misma soberanía pueda perpetuarse en el Derecho.

5. Conclusiones

En “Josefina la cantora” nos encontramos con las primeras fases del deseo mimético y la crisis mimética, mientras que en “El policía de las ratas” damos con todo el proceso que pasa el colectivo para aplacar la violencia mimética a través del mecanismo del chivo expiatorio.

En el relato de Kafka, encontramos el deseo mimético y la institucionalización de un permiso gracias al sacrificio de Josefina. Recordemos que si el deseo mimético se propaga como la peste, puede devenir violencia; entonces, para evitar esto la población del cuento de Kafka concedió un permiso a los artistas.

Ahora bien, en el cuento de Bolaño es evidente este permiso, pero contamos ya con la violencia fundadora. Para evitar que a través del deseo mimético la violencia se propague, se institucionaliza el sacrificio de todos aquellos que ejerzan violencia sobre otras ratas. En este caso, el deseo mimético ya se ve presente en Pepe, pero el Concejo de ratas lo exime de responsabilidad porque su labor es fundamental para mantener la cohesión social. Claro está, si Pepe dijera el secreto de las ratas (que son tan violentas que pueden matarse entre sí), también sería sacrificado dentro de otro rito violento que crearía otra institución.

Referencias bibliográficas

Bataille, G. (2000). *La literatura y el mal*. París: Elaleph.

Bolaño, R. (2004). 2666. Barcelona: Anagrama.

Bolaño, R. (2018). *Cuentos completos*. Bogotá: Alfaguara.

Candia Cáceres, A. y González González D. (2017). “Kafka y Bolaño: ¿Para una literatura menor?”. Disponible en: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/download>

De Castro Rocha, J. C. (2014). *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*. Guadalajara: Cátedra.

Girard, R. (1961). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama.

Girard, R. (2015). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Girard, R. (2006). *Los orígenes de la cultura*.

Ilian, (I). (2010). "Bolaño / Kafka: los artistas en el pueblo de los ratones". Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4277644>

Kakfa, F. (1924). "Josefina la cantora o El pueblo de los ratones". Disponible en: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/130801.pdf>



Sarance 46 (2021), publicación bianual, período junio - noviembre,
pp 173 - 194. ISSN: 1390-9207 ISSNE: e-2661-6718.
Fecha de recepción 23/03/2021; fecha de aceptación: 20/04/2021
DOI: 10.51306/ioasarance.046.08

Los Ramírez de Izcuandé, la movilidad social y su vitalidad poética familiar en Esmeraldas

*Esmeraldaspi Izcuandemanta Ramirez ayllukuna, imashalla kan
paykunapa movilidad social shinallata kawsaklla arawikunapash.*

*The Ramírez family from Izcuandé,
social mobility and their familiar poetic vitality in Esmeraldas*

Bing Nevárez Mendoza
Academia Nacional de Historia (Quito-Ecuador)

Resumen

El autor desarrolla un análisis biográfico y bibliográfico de ocho miembros de la familia Ramírez de la localidad de Izcuandé, provincia de Esmeraldas, zona transfronteriza del Ecuador en la cual han tenido lugar intensos movimientos migratorios. Para el autor, enfatizar en los aportes culturales y sociales que han tenido estas figuras locales permite disputar el relato de la migración entendida como crisis y, por el contrario, posicionar la idea de que los movimientos poblacionales que dieron origen, entre otras, a la familia de los Ramírez, es fuente de enriquecimiento social y cultural. Venidos de Colombia, los Ramírez han hecho significativos aportes tanto en la literatura y el arte como en la puesta en marcha y fortalecimiento de la estructura educativa de la zona, cuya relevancia trasciende el espacio local.

Palabras clave: Ramírez; Izcuandé; literatura y arte esmeraldeños; Esmeraldas.

Tukuysbuk

Kay killkayta rurakka Ecuador mamallaktapa chinchaysuyumanmi rin, chaypimi Esmeraldas markapi, Izcaunde llaktamanta pusak mashikunamanta riman. Paykunami Ramirez shuti ayllupurakuna kan. Paykunatami akllashpa shuk shinchi yuyarita ruran. Kay yuyarikunataka paykunapa kawsaykillkaypi kimirishpa shinallata kamukunapipash rikushpami tantachishka kan. Izcuañé llaktapika tauka runakunami kayman chayman purikkuna kashpa riksirishka kan. Shinallata kay migracionkunaka achkatami kawsaytallata, wankurikawsaykunatapash shinchiyachin. Chaymantami, kay killkaypika kuyurishkakunata allikachin. Ramirez ayllukuna ayllulaktakunapi imashalla kuyurimushkakunaka ninan allimi kashka kawsayta, wankurikawsaytapash hatunyachinkapak nin. Paykunaka Colombia mamallaktamantami shamushka. Kayman chayamushpaka achkatami rimayyachaypi, sumak ruraypi, yachachiykunapi sinchiyarichun yanapashka. Shinami mana paykunapalla kawsak llaktapilla shinchiyachishkachchu ashtawankarin shukkunapipashmi shinchiyachishka.

Sinchilla shimikuna: Ramírez; Izcuañé; rimayyachay; sumak ruray Esmeraldasmanta runakuna; Esmeraldas marka.

.....

Abstract

The author develops a biographical and bibliographic analysis of eight members of the Ramírez family from the town of Izcuañé, Esmeraldas province, a border area of Ecuador where intense migratory movements have taken place. For the author, emphasizing the cultural and social contributions that these local figures have had allows us to dispute the story of migration understood as a crisis and, on the contrary, to posit the idea that the population movements that gave rise, among others, to the Ramírez family, is a source of social and cultural enrichment. Coming from Colombia, the Ramírez family have made significant contributions both to literature and art and to the implementation and strengthening of the educational structure of the area, whose relevance transcends the locality.

Keywords: Ramírez; Izcuañé; literature and art from Esmeraldas; Esmeraldas.

1. Antecedentes

El análisis del tema de la movilidad social como un aporte histórico de importancia determinante está de moda en todo el mundo, sobre todo por su impacto socio-económico que, en ocasiones, llega hasta el extremo de interferir las políticas públicas aun sin ser un propósito predeterminado. Empero, su presencia e influencia ha existido siempre, obviamente de manera muy particular entre las poblaciones fronterizas.

Lily Balloffet -especializada en el flujo entre América Latina y Medio Oriente, y profesora de historia en la Western Carolina University- ha manifestado en una charla en el Instituto de Historia Antigua Oriental de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en este año 2017, que

la migración, como un fenómeno de influencia mutua entre el lugar de origen y el lugar de destino, no es algo nuevo como consecuencia del avance tecnológico. Es, de hecho, algo antiguo reflejado en la transferencia de ideas, políticas y bienes capitales, etc. a distintos lugares del mundo. Los medios (de prensa) tratan a la migración contemporánea como si fuera un fenómeno exclusivo del siglo XXI, y lo tratan como crisis sugiriendo al interlocutor una situación excepcional, cuando en realidad las migraciones son parte de la historia de la humanidad. Hoy, la inmigración se ubica alrededor del 3% de la población mundial, bien por debajo del 12% registrado al final del siglo XIX.

Deviene entonces necesario tener una perspectiva respecto de la realidad migratoria y la trashumancia en la historia, para poder ver a la condición humana sobre la base de la movilidad. Y abandonar la visión de *crisis* impuesta actualmente a la migración. Vamos a conocer un caso concreto de esta importancia migratoria en el campo de cultura en general y de la literatura en particular, que ha dejado no solamente una impronta genética de suma importancia que aún se mantiene, sino que también coadyuvó al arranque de la dinámica cultural colectiva de una provincia entera, más allá de las fronteras familiares. Se trata de la gens Ramírez de Izcuandé, que ha plantado largas y profundas raíces en la provincia ecuatoriana de Esmeraldas. Primero, en el cantón norteño de San Lorenzo; y luego, en la capital provincial. Esta interesante zaga no debe -entonces- permanecer ignota. Por razones de espacio sólo hemos considerado ocho famosos exponentes de esta familia, que sin duda posee algunos más, y que continúan prolongando su magnífica vena literaria y artística en las generaciones más jóvenes.

2. La génesis familiar

El tronco de esta familia excepcional fue Numa Pompilio Ramírez Reina, quien por su calidad de teniente coronel del ejército liberal de Colombia en la Guerra de los Mil Días debió migrar a Esmeraldas, república del Ecuador, en 1903 para salvar su vida y la de su familia. Entró por Limones y finalmente radicó en San Lorenzo. Pero nuestro personaje ya había estado antes en la provincia verde. Su padre, el bugueño Manuel María Ramírez, fue hombre de letras y gobernador de Izcuandé, que entonces era capital de provincia. En la guerra civil de 1860 tuvo que huir con su esposa Rosalía Reina -llevando consigo a Numa Pompilio de 6 años- y esconderse en Rioverde por un tiempo, población que en la época era refugio de casi todos los colombianos, especialmente de Izcuandé. Allí le nació su hija María del Carmen, posteriormente madre de Ramón y Segundo Chiriboga Ramírez, este último padre de Jorge Chiriboga Guerrero (que llegaría a ser Alcalde, Prefecto y Diputado por Esmeraldas) y de Argentina Chiriboga Guerrero, notable poeta y novelista ecuatoriana, actualmente viuda del gran Nelson Estupiñán Bass. Regresado a Barbacoas, dejó allí a Numa Pompilio en casa del Dr. Félix Gonzáles Rubio para iniciar sus estudios en la secundaria de Nicolás Balcázar G, renombrado poeta payanés que escribió la popular comedia *El puñal del seductor* y continuó hasta Izcuandé, donde llevó por muchos años las cuentas del popular avaro Agustín Olaya, personaje lleno de muchas leyendas. Y cuando su hijo Numa Pompilio va a buscarlo, ya había fallecido. Entonces se casa con Lorenza Castrillón Gonzáles, de origen payanés, de familia acomodada y heredera de muchos bienes, aún de la isla Gorgona, situada a 21 millas de la costa. Estos bienes fueron arrebatados después de la Guerra de los Mil Días por la familia D' Cruz, de origen alemán y emparentados con los Ramírez, por estar en bandos opuestos de la contienda. Izcuandé tenía una población religiosa por antonomasia y, por tanto, conservadora; los únicos liberales eran los hermanos de padre Numa Pompilio Ramírez Reina y Ramón Ramírez Escandón, con sus respectivas familias. Los padres de doña Lorenza Castrillón Gonzáles fueron Lorenzo Castrillón y Cruz Gonzáles Portocarrero, de posición económica solvente con su plantación de caña de azúcar y cría de ganado. Por el lado de Portocarrero, también figuran destacadas personalidades en la historia esmeraldeña (Cúlter, 1947).

Numa Pompilio entró en la guerra en 1900 con el grado de capitán por insinuación de Eliecer Góngora, famoso jefe liberal que murió en batalla en el puerto de Tumaco. En las refriegas, uno de los liberales también presentes fue Fernando Rueda, padre de Tomás Rueda Chaux, quien fuera Presidente de la Casa de la Cultura de Esmeraldas, rector del colegio Normalista Luis Vargas Torres y director del diario La Hora de Esmeraldas por muchos años. Esta

guerra quebró la economía de un pueblo trabajador como el colombiano y motivó la expatriación hacia Ecuador, Panamá y Perú de muchos personajes importantes. Valga anotar que en esa época la casi totalidad de pobladores de Izcuandé eran blancos, cultos y los libros circulaban con profusión. Triunfantes los conservadores, vino la retaliación. Numa Pompilio fue apresado y engrillado en Izcuandé para ser llevado a El Charco, que era cabecera del distrito. Por intervención de sus amigos logró fugar, para escapar hacia Esmeraldas, como habíamos adelantado. Uno de estos amigos fue un hermano de padre de Rafael Lemos, de nutrida descendencia también en la provincia de Esmeraldas (Cúlter, 1947). A estas alturas del partido, deviene notorio que tanto Izcuandé como Esmeraldas tuvieron también su espacio Macondiano, por la profusión de parientes que hemos ido encontrando. Fueron sus hijos:

- a) Pompilio Ramírez Castrillón (falleció con 91 años),
- b) Elio Ramírez Castrillón (falleció con 93 años),
- c) Carmen Ramírez Castrillón (falleció con 70 años),
- d) Emiliana Ramírez Castrillón (falleció con 80 años),
- e) Octavina Ramírez Castrillón (falleció con 76 años),
- f) Arcelio Ramírez Castrillón (falleció con 95 años),
- g) Otilio Ramírez Reina (falleció con 51 años),
- h) Narcilo Ramírez Zambrano y
- i) Ercilia Ramírez Zambrano (Cúlter, 1947, p. 4).

3. Elio Ramírez Castrillón

(Izcuandé, 18/diciembre/1890 – Esmeraldas, 01/marzo/1983)

Nacido en las playas de Boquerones, distrito de Izcuandé, es el primero de la trilogía Ramírez de la primera generación en Esmeraldas. Llegó con la familia a finales de noviembre de 1904, un año después que el padre.

Destacó como periodista, poeta y también tuvo algo de músico. Dentro de la primera actividad, merece destacarse que en 1924 trajo una imprenta y con ella fundó el periódico *El Pailón*, el primero del cantón San Lorenzo. Ese mismo año funda, con Plutarco Latorre y su hermano Arcelio Ramírez, el semanario *Briznas*. Dos años después funda en Limones otro periódico llamado *El Tití*. Dentro de la segunda actividad, es el autor de la letra y música del largo poema cuyo fragmento presentamos en este trabajo, el único que su familia ha logrado conservar (Ramírez de Lemos en Ramírez Castrillón, s/f, pp. 117-118). El resto de su producción se ha extraviado y -como de

tantos otros exponentes de la literatura esmeraldeña de antaño- amerita su rescate recurriendo a una labor de zapa con los antiguos periódicos locales, cantonales y de otras provincias que hoy están fuera de circulación.

Canto a San Lorenzo (Fragmento)

San Lorenzo, puerto hermoso,
puerto por naturaleza,
tus bahías y tus playas
son un himno de belleza.

.....

San Lorenzo, joya mía,
tú que ostentas
tu verdura sin rival
San Lorenzo, algún día
quiera el cielo
seas orgullo nacional.

.....

Tus confines parroquiales
de norte a sur agua y selva
el Oriente oro revela
y el Occidente cicales.

San Lorenzo, generoso,
con tu bondad nacional
San Lorenzo, costa y sierra
tú te brindas en abrazo fraternal.

Colaboró en el periódico *La Carcajada* de Guayaquil, formó el Movimiento Pro-ferrocarril Ibarra-San Lorenzo con su hermano Arcelio, fue gestor de la cantonización junto con su hijo el Dr. Jorge Ramírez Solís y fue quien propuso el nombre de San Lorenzo del Pailón por ser su nombre originario (Ramírez Solís, 2007, pp. 48-49)

Fueron sus hijos: Aída, Elio, Erasmo, Otomie, Ruth, Benito, Bolívar, Omar, Jorge, Parmenio, Dalila, Carmen y Emma.

4. José Otilio Ramírez Reina

(Izcuandé, 21/mayo/1895 – Tumaco, 02/junio/1944)

Llegó a Esmeraldas con su madre, María Luisa Reina, a los 3 meses de nacido y realizó la primaria en la escuela Juan Montalvo. Hermano paterno

de Arcelio (que veremos a continuación) y de Elio Ramírez Castrillón (que acabamos de presentar), viajó a San Lorenzo a los 11 años para conocer a su padre, que se había radicado allí con su familia de matrimonio, donde siempre fue bien recibido y forjó una gran relación con ellos merced a su calidad humana, que lo impulsó a una gran generosidad con los más desposeídos.

Luego de un fugaz paso como subteniente en la guerrilla de Carlos Concha trabajó por Muisne en 1914 en actividades comerciales, luego en Esmeraldas y para 1917 en San Lorenzo. Pasó de profesor a Concepción en 1920, al año siguiente estuvo en la escuela de Tachina y optó por la nacionalidad ecuatoriana. De nuevo en Esmeraldas para 1924, se integró al grupo del periódico El Iniciador fundado por el normalista y agrónomo Carlos Manuel Bastidas Aguirre, de grata recordación en la historia de la educación pública en Esmeraldas, realizando artículos, sonetos y epigramas. Pero Bastidas tuvo que esconderse en Tumaco al correr peligro su vida a causa de la actividad periodística. Y es que una vez terminada la guerra de Carlos Concha, a pesar de quedar devastada la economía provincial y dividida radicalmente –en términos de simpatías políticas partidistas– su población, produjo retaliaciones políticas por parte de los gobiernos centrales sobre la provincia durante las dos décadas siguientes. Ello aparejó el surgimiento de una generación de periodistas e intelectuales combativos, que dieron cara al desgobierno y abusos de autoridades foráneas que eran enviadas ex profeso a Esmeraldas con tal fin. En 1926, se produce el levantamiento de Roberto Luis Cervantes y José Otilio Ramírez escribía en el semanario Bandera Roja de Carlos Enrique Portés.

Para 1929, José Otilio Ramírez se unió a Gustavo Becerra Ortiz que sacó el semanario El Correo en defensa de los intereses de la provincia, usando el seudónimo de *Corresponsal Instantáneo*. Al año siguiente fue deportado a Panamá, conjuntamente con Juan Antonio Checa Drouet, Carlos Enrique Portés y Arcesio Ortiz Estupiñán, por orden del repudiado intendente de policía Eugenio de Janón Alcívar. Ya de regreso, cuando, en mayo de 1932, el comandante Hermógenes Cortés hirió con arma blanca a Gustavo Becerra Ortiz en las escaleras de la gobernación, José Otilio Ramírez pasó a ejercer la dirección del emblemático semanario El Correo hasta el 11 de Julio en que salió el último número y cesó dicha publicación, que marcó toda una época en la historia provincial. Con el mismo seudónimo de *Martín Gálvez* que lo hizo famoso, seguiría escribiendo en otras publicaciones como El Esperpento, de carácter satírico combativo, y en El Machete de orientación marxista, a raíz de la visita a Esmeraldas del Dr. Ricardo Paredes Romero, quien creó la primera célula comunista de la provincia verde (Pérez, s/f). El historiador

Rodolfo Pérez recuerda algunas genialidades de su pluma que vale la pena consignar aquí, a propósito de época tan difícil y peligrosa. Así, ante una orden para la recolección de animales:

A todos los animales
que transitan libremente
ha ordenado el Intendente
detenerlos en corrales.

Aquí, entre nuestros males
si se sacan quedaría
esta población vacía
¡Hay tantos irracionales!

Cuando la Sociedad Obrera de Esmeraldas dirigió una comunicación al líder conservador Jacinto Jijón y Caamaño, pidiéndole una ayuda institucional, se les burló con la sátira

Nuestros obreros

Nuestra obrera institución,
entre su misión valiente
se ha dirigido imprudente
a don Jacinto Jijón.
Y él tendrá buena ocasión
que en vez de giros bancarios
remesará escapularios
y ostias para comunión.

Para el año 1933 dirigió la escuela de Tachina. Para 1934 la de Borbón. Para 1935 la de Horqueta. Luego viajó a Tumbaco, con beca para seguir un curso como maestro de educación primaria conjuntamente con Luis Balanzátegui, Demetrio Méndez, Daniel Solís, Arcesio Ortiz Estupiñán, Tránsito Prado de García y Lilian Martínez. En la revista Marimba de noviembre del mismo año salió su poema de protesta, que luego fue traducido al ruso:

Demolición (Fragmento)

Compañero proletario
que por tu vivir te afanas
y por tu trabajo ganas
un miserable salario;
este canto es emisario

que anuncia tu redención,
la primera admonición
de la protesta que estalla
derrumbando la muralla
de la maldita opresión.

Campesino tú el paciente
que enriqueces gamonales
no aumentes más los caudales
de la burguesía insolente;

Que tu brazo prepotente
se convierta en un ariete;
que el filo de tu machete
elimine aquel verdugo
que por mísero mendrugo
a esclavitud te somete.

Muchas de sus composiciones se publicaron en los semanarios “Plus Ultra” y “El Fusil” de Guayaquil, de donde deberán ser rescatadas, pues Nelson Estupiñán Bass testimonia que como poeta vernacular dejó una vasta producción lírica con la que el notable declamador Eugenio Montes hizo roncha en su época. También dejó una obra denominada *Canciones Escolares*.

José Otilio Ramírez lideró el primer paro organizado que se realizó en la provincia: el de los madereros de la zona norte, en contra de los dueños de los aserraderos que no pagaban en dinero sino mediante vales, con los perjuicios que son de colegir. Para ello contó con la colaboración de Arcesio Ortiz Estupiñán, el agrónomo Perlaza, Horacio Drouet Calderón, Armando Ortiz Posso y Silvia Aparicio de Estupiñán. El éxito de tal medida terminó con la injusta situación, pero quedó estigmatizado como comunista peligroso, de tal manera que el gobierno de Federico Páez ordenó su captura. Debieron escapar por el río Cayapas al recinto Pichiyacu, donde vivieron con los naturales durante algunas semanas.

En 1938 fue designado Juan Antonio Checa Drouet como Director Provincial de Educación y lo reincorporó al magisterio como director de la escuela Mariscal Sucre de San Lorenzo; pero en 1941 fue cancelado por el gobierno de Carlos Arroyo del Río por su filiación política. Decidió radicar con su familia en Tumaco y organizó a los campesinos de Chilibí, creó la Cooperativa del gremio de ferrocarrileros, dirigió una escuela popular y fue miembro de la Sociedad de Mejoras. Se granjeó así el aprecio de la comunidad y amistó con las personalidades locales como el Dr. Manuel Benítez y Antonio

Ricaurte, representante al Congreso Nacional colombiano. Una apendicitis aguda operada muy tardíamente le resultó fatal, aún sin llegar a los 50 años.

En Tumaco se le tributó un gran homenaje. Luego la gobernación de Esmeraldas y el colegio 5 de Agosto emitieron también acuerdos de condolencia. Y su hermano Arcelio escribió su biografía titulada *Una vida al servicio de las masas* (Ojeda, 1939, p. 106).

5. Arcelio Ramírez Castrillon

(Izcuandé, 18/agosto/1896 – Esmeraldas, 03/junio/1992)

Desde los ocho años, en San Lorenzo del Pailón, ya declamaba y actuaba en representaciones escolares. Realizó la primaria en la escuela Bolívar de San Lorenzo con el afamado educador Elías Clavijo. Con sólo doce años, en la playa y frente al mar, compuso su primer verso. En 1914 estuvo en la Escuela Superior Pedagógica de Tumaco e hizo sus pininos periodísticos en el semanario El Camarada. En 1916 fue a Bogotá como alumno de la Escuela Nacional de Comercio dirigida por el alemán Guillermo Vieckman, ex-director del Observatorio Astronómico de Quito. A fines de 1919 se graduó de bachiller en ciencias comerciales y regresó a San Lorenzo. Luego pasó a trabajar en la ciudad de Esmeraldas. El 5 de agosto de 1921, primer centenario del grito de independencia de Rioverde que se celebró con un año de retraso, se inauguró el desaparecido y hermoso Teatro Municipal Madrid de la ciudad de Esmeraldas con la obra en verso titulada La Esposa del Vengador, del dramaturgo español José de Echegaray, y en ella actuó con Carlos Manuel Bastidas, Antonio Morán, Pedro Enrique Mosquera, Pedro Pablo Calderón Pimentel, Antonio Alvarado, Gelma Villacrés y Victoria Figueroa. Empezó a frecuentar el grupo de intelectuales que dirigía el coronel Rafael Palacios Portocarrero los días sábados por la noche, en el salón Chimborazo, para prestarse, leer y comentar libros (Pérez, s/f). También amistó con Alberto Campaín Pimentel, Luis Balanzátegui Vásquez y Tácito Ortiz Urriola. En 1922 publicó versos en el periódico humorístico llamado Esmeraldas Cómic y colaboró en Claridad. También fue parte de la Sociedad Bohemia que, dirigida por Pedro Pablo Calderón, realizó gran actividad teatral entre 1922-1928. Se trasladó a trabajar en Guayaquil, colaborando en el periódico obrero El Cacahuero y publicó la revista literaria quincenal *Horizontes*.

Volvió a Esmeraldas en 1924, realizó caricaturas de gran éxito combinadas con graciosos versos en los semanarios locales. Trabajando temporalmente para Casa Tagua en el pueblito de Concepción, a orillas del

río Santiago, su hermano Elio llevó una imprenta para editar el semanario Briznas con Plutarco Latorre. En 1926 escribió la novela corta y los cuentos que aparecen en su libro de relatos *La Fuerza del destino*, que recién se imprimió en 1965, así como su primer poemario *Rincón de Selva* con cantos dedicados a la naturaleza y a la montaña (tres ediciones: 1930, 80 y 81). Como en 1931 Casa Tagua cerró sus negocios, regresó a San Lorenzo para trabajar en la compañía Ecuador Land.

Esta primera obra poética es una verdadera joya literaria. No hay detalle de la selva al cual no le cante el poeta, delatando así su originalidad: la palmera de tagua, el gradual, el alba, los loros, el cedro, el mediodía, el colibrí, las florecillas, el crepúsculo, el diostedé, la canoa, la isla, la noche, la inundación, el venado, la pesca, la montaña, la fiesta de San Antonio, etc. No en balde ese gran intelectual que fue Francisco Huerta Rendón ha dicho que este primer poemario bien podría llamarse Rincón del Alma. Deleitémonos con el soneto dedicado a los árboles, con la tala hiriendo la tierra para construir el camino de Concepción a Ibarra, que el poeta deplora en delicados versos:

Con el fragor que lanza una refriega
de montes, huracanes y océanos,
¿qué extraño ruido retumbando llega
atada a nuestra simiente, hermanos?

¿Qué voz potente en el espacio brega?
¿Qué lucha inmensa libran los arcanos
de nuestra vasta soledad que entrega
atada a nuestra madre, pies y manos?

¡Oh, nuestra hermosa selva, gime y llora!
Y al despertar al paso de la aurora
no escucha ya del diostedé su canto...

ni la tímida flor abre su aroma...
y displicente su pupila asoma
¡el rubio sol que la besara tanto!

En 1933 escribió el poemario *Estampas Marinas*, lo editó ese mismo año en la imprenta del periódico El Globo de Bahía de Caráquez y tiene otra edición más. En 1934 los poemarios *Caracoles Románticos* (estampas de su adolescencia escritas en 1916) y *Alcázar de los sueños*. En 1937 las tierras de la Ecuador Land revertieron al patrimonio nacional, la compañía cerró sus puertas y estuvo de nuevo en Esmeraldas entre 1938-1942; aquí estrenó en el Teatro Municipal Madrid su exitosa comedia titulada *De que los bay, los bay*.

De un largo poema en 6 partes, sólo una de ellas, el tercer soneto, nos permitirá sentir la fuerza expresiva y descriptiva de Arcelio Ramírez cuando narra el inicio y la cúspide de una tormenta en el mar:

Tempestad (de Estampas Marinas)

Sigue el fragor de la tormenta ruda,
y la sierpe del viento da silbidos
que hacen dejar a la conciencia muda
y el corazón suspenso en sus latidos.

En loca batahola el firmamento
se debate fantástico y sombrío;
la lluvia en su torrente, es juramento
de un desbocado y proceloso río.

La noche avanza. En dantesca visión
de furibundos tigres en pelea
dan las olas del mar gritos profundos...

¡Y en un instante la tétrica extensión
-a la crispante luz de infernal tea-
semeja el cataclismo de los mundos!

En 1942 fue comerciante en Borbón y al año siguiente escribió comedias que fueron representadas, tales como *Alas rotas* y *Un médico como hay muchos*. En 1944 editó *El Hijo Pródigo* y también *Banano*. Con Luis A. Ruiz fundó una escuela gratuita para la parcialidad cayapa de ese cantón y escribió *Lapislázuli*, con ensayos sobre temas filosóficos comunes (editada recién en 1988 en Esmeraldas). También apoyó una escuela de alfabetización de adultos y trabajó de profesor, organizó el Centro Cultural Esfuerzo donde ofreció veladas en beneficio de los damnificados del terremoto de 1949 en Ambato. Escribió *Romance del Recuerdo* y *La elegía al camino sin retorno*, y tentó la literatura popular en *Los Pelacaras* y en *El Riviel*, la poesía a la negritud y a la parcialidad cayapa. En 1951 regresó a Esmeraldas, comenzó a pintar al óleo y a escribir en la revista Tierra Verde de la Casa de la Cultura local, de la que ya era Miembro. Fue profesor de los colegios 5 de Agosto, Eloy Alfaro y Nocturno Esmeraldas. En 1955 arribó a Esmeraldas el poeta Armando Torregrosa, con quien amistó. Un día, se encontró por allí con Arcelio a quien entregó un poema dedicado, que por las mismas fue contestado; y como lo pasaron a Nelson Estupiñán Bass, éste también lo glosó. Los tres poemas motivaron otra conferencia de Torregrosa en el Teatro Municipal. Ese mismo año realizó su primera exposición pictórica.

En 1957 el Consejo Provincial le entregó Medalla de Oro por su producción literaria. En 1959 actuó por primera ocasión como jurado del Concurso Nacional de Poesía del diario El Universo de Guayaquil, dignidad que volvió a ostentar cuatro veces más en los años 1972, 1978, 1980 y 1988. En 1964 editó *Vargas Torres*, con poesía y llevó a efecto su segunda exposición pictórica. En 1965 publicó *La fuerza del destino* con una novela corta y varios relatos. En 1970 fue su tercera exposición de óleos. Para este mismo año el historiador Rodolfo Pérez nos obsequia una sabrosa anécdota: Nelson Estupiñán Bass le pidió que prologara su libro *El Desempate* con cuatro décimas, pero Arcelio entendió cuarenta, y como eran muchas para un prólogo las debió publicar aparte. He aquí algo de ello:

Ante el desempate
(Fragmento)

Que vengan de Venezuela
Canta Claro y sus colegas
a presenciar estas bregas
si son jinetes de espuela.
que venga la misma abuela
de los más recios actores
que se disputan honores
de subir al alto cerro
donde se halla Martín Fierro
¡como el rey de los cantores!

Que vengan de todas partes
de la raza americana
que aquí la tierra es lozana
en los quehaceres del arte.
Aquí no es parcela aparte,
ni el corazón es difunto,
pues todo se pone a punto,
"y el vate es del vate hermano"
cuando se alarga una mano
y se prende el contrapunto.

Para 1974 y 1976 realizó su cuarta y quinta exposiciones. Se jubiló como maestro en 1981 y fue condecorado por el Ministerio de Educación. En 1982 salió su libro *Una vida al servicio de las masas*, con notas biográficas y poesías de su hermano José Otilio Ramírez Reina. En 1986 publicó *Camino del romance en tierra verde*. En 1987 el Municipio de Esmeraldas le otorgó Medalla al Mérito Literario e hizo similar el consulado colombiano. En 1988

escribió *Porfirio Barba Jacob, alto poeta de América y el mundo* incluyendo biografía y antología que no está publicada. Fue corresponsal de numerosos periódicos de Quito, Guayaquil, Ibarra, Manabí y mantuvo un programa radial en La voz de Esmeraldas. Diferentes críticos extranjeros han vertido elogiosos comentarios sobre su obra, tal los casos de Augusto Malaret, José Recamier, Ernesto Juan Fonfrías, Eduardo Posada y Gastón Figueira, entre otros. De entre los nacionales, reconocidos intelectuales como Justino Cornejo, Ángel Isaac Chiriboga, Misael Acosta Solís, Remigio Romero y Cordero lo honraron con su amistad y admiraron sus versos ⁽¹¹⁾.

El abanico de sus inquietudes abarcó desde la poesía hasta la pintura al óleo, pasando por el relato, la novela, el ensayo, las obras para teatro, la arqueología y la caricatura. Fue un gran sonetista que, manteniendo la métrica, se da el lujo de combinar las rimas, en líneas continuadas o alternas, como si se tratase de un entretenimiento para su ingenio lírico. Fue un creador nato. El corazón fue su brújula y el asombro su bandera. Los primeros poetas esmeraldeños que conocemos documentadamente son Antonio Alomía Llori, el coronel Rafael Palacios Portocarrero y, luego, Benigno Checa Drouet. Sin embargo, fue Arcelio Ramírez Castrillón el único espejo local en el que pudieron mirarse esa gran pléyade de poetas que la generación siguiente arrojó sobre las anchas playas de la literatura esmeraldeña, toda vez que a Palacios poco o casi nada se lo ha conocido por el escaso afán investigativo local y tanto Alomía Llori como Checa Drouet realizaron su labor fuera de las fronteras provinciales. Precisamente, uno de los valiosos trabajos inéditos de nuestro biografiado es sobre Rafael Palacios Portocarrero y su poesía. Así pues, Arcelio Ramírez Castrillón es la historia misma de la provincia que, de su mano, va iniciándose por el sendero variopinto de la creación artística y cultural (Mendoza, 2019). Y es poeta desde 1922 (Arcelio tenía 26 años, Nelson Estupiñán 10 y Adalberto Ortiz 8), porque para esa fecha ya tenía terminada su primera obra, Caracoles Románticos. Si su publicación tardó hasta 1934, si inclusive le tocó esperar que se le adelanten Rincón de Selva en 1930 y Estampas Marinas en 1933, eso ya es otra cosa. Nelson Estupiñán Bass, confesión de por medio, dictó sobre él esta sentencia:

es columna de bronce, gloria de la ecuatorianidad, pues en nuestra tierra produjo todo lo que irradiaba su frondosa vitalidad...Para mí fue Maestro y sigue siéndolo. Antes de que yo escribiera libros, en mi pubertad, cuando no sabía ni qué era la poesía, me fascinaba la musicalidad de sus versos, que, al leerlos, me parecían pentagramas que estuvieran cantando.

Así pues, Arcelio Ramírez Castrillón es el gran poeta de la selva americana y tiene aún a su haber sin publicar:

- Ocho poemarios titulados: *Guasá, cununo y marimba – Selección antológica – Poesía infantil. Rondas y coplas – Tríptico literario y algo más – Mosaico literario – Homenajes y poemas del recuerdo – Clarines de Indo-América – Litoral Pacífico colombiano*
- Tres obras de teatro tituladas: *Alas rotas - De que los hay, los hay - Por favor ¿quién soy yo?*
- Seis ensayos: *Marimba - Leyendas y consejos de 2 pueblos hermanos - Porfirio Barba Jacob, alto poeta de América y el mundo - Indudablemente cayapa - Rafael Palacios, biografía y antología - San Lorenzo en la historia*
- Un libro de relatos: *Madre, el espíritu manda*
- Una novela: *La novela olvidada*

6. Mireya Ramírez Paredes de Morejón

(San Lorenzo, 04/diciembre/1932 – Esmeraldas, 17/mayo/2007)

Hija de Arcelio Ramírez Castrillón y Carmen Herlinda Paredes Gámez, realizó sus estudios primarios en la escuela Hispanoamérica y en la anexa del colegio 5 de Agosto. La secundaria, la realizó en Quito en el colegio 24 de Mayo. Luego fue a la Escuela de Bellas Artes de la Universidad Central donde ganó una beca para estudiar pintura en México pero que no pudo aprovechar por la falta de los recursos económicos necesarios para el viaje. Fue la primera secretaria de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Núcleo de Esmeraldas y colaboró largo tiempo en la revista *Tierra Verde* del núcleo. Con el pasar del tiempo y por sus grandes méritos intelectuales llegaría a ser Miembro Correspondiente de dicha institución.

Trabajó en el hospital civil Delfina Torres de Concha y luego en el Franklin Tello, ambos de la ciudad de Esmeraldas. En su cantón natal colaboró enseñando la asignatura de folclore en el colegio 22 de Marzo, así como también en la formación del grupo cultural *Bombo y Marimba*. A más de pintora, con un gran dominio de la anatomía humana, así como dueña de una gran facilidad para plasmar en el lienzo la belleza de nuestra tierra tropical,

fue también notable escultora. Dentro de la plástica, su primera exposición data de 1960 y tiene una colección completa de *La danza de La Tunda* y el trabajo pedagógico *A pintar con la abuelita Mimí*, que es inédito. No se sabe con exactitud cuántos óleos pintó, pero pasan de 150.

Investigadora social y costumbrista, se adentró un tiempo con los chachis para conocer sus costumbres, mitología y forma de vida. En cuanto escritora, tuvo gran dominio pedagógico y por ello varios de sus cuentos están grabados y son empleados por muchas instituciones. Según el historiador Ricardo Descalzi, "...casi todos sus relatos tienen un ambiente de manigua, lo cual muestra a las claras lo expresivo de su estilo y lo profundo de sus sentimientos hacia su tierra natal". Sus cuentos recibieron cálidos elogios de Benjamín y Alejandro Carrión, especialmente. Entre sus obras escritas cabe destacar *Andarele o cuentos de esclavos*, *Torbellino* o recopilación de 15 cuentos, *Algo de folclore*, *A la luz del candil*, entre muchas otras. En 1984 el Banco Central, dentro de la colección Pambil, publicó su obra emblemática *Folklor de la Zona Norte de Esmeraldas*. Tres de sus cuentos forman parte de la *Antología de Cuentos Esmeraldeños*, editada por la matriz de la Casa de la Cultura Ecuatoriana en 1960.

En el 2006, la Asociación de Negros Norteños le tributó un merecido homenaje por haber dedicado su vida a destacar lo más importante de nuestras varias culturas. Es autora de la Bandera y del Escudo del cantón San Lorenzo, así como su padre lo es del Himno Cantonal.

¿Será la Tunda? (Fragmento)

La mañana es encantadora. Brisa, sol y manglería. Los peces danzan y en su frenética alegría muchos de ellos no se han dado cuenta de que los pescadores están muy cerca.

Nicolasa: duerme, Nicolasa, duerme, duerme que la pena es mucha y la dicha es poca. Duerme que la luna iluminó tu bello rostro...y ya se retiró lenta...lentamente...y ahora es un rayo de sol que te acaricia y tiñe de iris el firmamento.

Pero no, Nicolasa: despierta que la amalgama del cielo te interesa con el hechizo de su policromía...Despierta, que una varita de sol ha tocado lo más recóndito de tu ser...Despierta, que hoy es tu día de esperanza y de ilusión. Quizá la felicidad no es una fábula como la de la Tunda, como la del Riviel. Quizá...

Un piacuil silencioso llega hasta el pecíolo de una hoja de mangle. Una bandada de alcatraces persigue a los cardúmenes. Los alcanza y los devora...Así un recuerdo llegará a tu mente y verás a Timoteo perseguirte en el baile, convencerte y abandonarte en el manglar... ¿Abandonarte? ¡No! ¡No! Él prometió volver. Él tenía que ir al pueblo. Debía aparentar...

Nicolasa: sobreponete al miedo de sentirte sola.

Si una ráfaga de viento te azotó en el rostro y una ráfaga de angustia te azotó en el alma, no desmayes que tras la tempestad viene la calma.

¡Pobre Nicolasa!

¿Lloras? No llores. Timoteo no tardará. Es un hombre que cumple su palabra.

Sube a una rama y mira bien a la distancia.

¿Se te rasgó el vestido? No importa. Continúa subiendo sin reparar en nada, que cuando queremos conseguir algo luchamos, luchamos hasta lograrlo. No importa que en la lucha dejemos pedazos de nuestra vida. No importa.

Así que sube, sube hasta que veas la canoa de Timoteo...

¿Te alegras? Pero chica, ¿qué te pasa? ¿Para qué tienes por ojos ese par de chanules como dos grandes azabaches? Mira que son los buscadores de mariscos. Ve cómo se internan en el lodo...Sin duda están allá las famosas conchas prietas, o por lo menos las señoritas cholgas que con su valiosa ayuda quedan exquisitos tamales.

Tamales, ¡ah! qué rico olor a sus recuerdos... ¿Tienes hambre? ¿Mucha hambre? ¿Quieres ir allá abajo a conseguir algo para comer?

Sí; pero no te olvides que si te mueves de este sitio, Timoteo no te encontrará.

7. Otomie Ramírez Calderón de Lemos

(Limonas, 30/agosto/1930)

Hija de Elio Ramírez Castrillón, jubilada en calidad de connotada maestra de primaria y de nivel medio en algunos establecimientos educativos. En la actualidad es activa dirigente de la Fundación Reina del Ecuador de la Tercera Edad, por lo cual ha creado un Himno Nacional de esta etapa dorada y también su distintivo o emblema. Recién a fines del 2009 publicó su primer poemario titulado *Narraciones en versos*, del cual presentamos a continuación un poema.

¡Perdóneme Ud., señor!
(Fragmento)

Hay realidades que asombran,
y nos causan desconcierto.
¿Cómo es que se les escapó,
ese paraje cubierto
por la flora que inspiró,
sus más bellos pensamientos,
combinados con la aurora,
con el sol en su descenso,
con la brisa que rumora
su ilustre nombre, don Nelson?

Esparcidas por el viento
en las lomas de Gatazo
pudo quedar fehaciente,
en fértil, cálido abrazo,
los genes de su talento.
Se hubiera Ud. complacido,
contemplando emocionado
los guayacanes nacidos
de sus egregias cenizas
porque estarían florecidos.

Evidentemente se trata de un reclamo, pero delicado y bello, por haberse esparcido en el mar las cenizas del gran Nelson Estupiñán Bass, y no en la hermosa campiña provincial como la poeta cree que hubiese sido mejor. En la actualidad se encuentra terminando un nuevo poemario que se llamará también *Narraciones en versos, II Parte*.

8. Ulises Ramírez Cúlter

(San Lorenzo, 08/julio/1936)

Hijo de Arcelio Ramírez Castrillón y Cleofé Cúlter Gruezo, cursó parte de la primaria en la escuela Mariscal Sucre de su localidad natal y luego en la Centro Educacional América de la capital provincial. La secundaria la realizó en el colegio nacional 5 de Agosto, en una época de connotados maestros en dicho centro educativo, como: Hilda Padilla Gámez, César Névil Estupiñán Bass, Bolivia Quirola, Jorge Casierra Perlaza, Bolívar Drouet Calderón, Luis Alberto Moscoso, Luis Prado Viteri, Simón Pacheco Perdomo, entre otros.

Allí formó parte del grupo cultural Vértice que editaba una revista de igual nombre, auspiciada por el núcleo provincial de la Casa de la Cultura, y laboró entre 1958-1960 como Secretario de dicha institución provincial. Entre 1961-1964 realizó funciones similares en la Dirección Provincial de Educación, pasando luego como tal también al colegio donde se graduó, simultáneamente como maestro. Ya como miembro del Consejo Directivo, formó parte del equipo directriz a quien correspondió la importante adquisición -mediante expropiación- de las 10 hectáreas donde se levanta el amplio complejo educacional actual.

Cuando, en 1969, se crea en Esmeraldas una extensión de la Universidad Laica Vicente Rocafuerte de Guayaquil, como muchas otras personalidades locales que anhelaban la superación personal, se matricula en ella; fue la simiente que originó inmediatamente, en 1971, la creación de la actual Universidad Técnica Luis Vargas Torres de Esmeraldas. Se tituló en ciencias de la educación, especialidad Castellano y Literatura, en la primera promoción de la ya universidad local en 1973, pasando a dictar allí mismo la cátedra de su especialidad. En 1979 fue nombrado Rector del colegio 5 de Agosto y realizó las gestiones ante el Consejo Provincial para la construcción de todo el complejo educativo cuyos amplios terrenos él mismo había ayudado a conseguir en el barrio La Propicia. El día 05 de agosto de 1981 le correspondió inaugurar dichas edificaciones. Se jubiló aquí en 1995 y poco después hacía igual con su cátedra universitaria (Ramírez Culter, s/f).

Versado como pocos en literatura nacional y universal, también destacó como administrador de la cosa pública. Ello le valió el respeto de toda la colectividad, a lo que se unió el gran carisma que siempre mantuvo entre sus alumnos. Su extrema sencillez temperamental no le ha permitido reunir sus

obras en libros para su publicación. El poema que reproducimos a continuación fue publicado en la Revista cultural *Hélice*, edición de septiembre de 1955.

Éxtasis

En éxtasis contemplo este paisaje,
salpicado de sombras y de estrellas;
murmullo de la brisa en el ramaje
y aves que arrullan sus canciones bellas.

Vislumbro en medio de la noche triste
un suave y corto resplandor mezuino;
y por momentos cuando el viento embiste
el eco de la mar llega cansino.

Entre la luz que en la penumbra crece
una silueta hermana se recorta
y su extraña ficción desaparece.

Vuelvo en mí, como llegar de loco;
y al extender la mano –en alma absorta–
el vidrio en la ventana es lo que toco.

9. Gustavo Ramírez Cúlter

(Borbón, 02/mayo/1947 – Esmeraldas, 13/septiembre/2013)

Hijo de Arcelio Ramírez Castrillón, realizó todos sus estudios en la ciudad de Esmeraldas hasta graduarse en Ciencias de la Educación en la Universidad Técnica Luis Vargas Torres, habiendo tenido profesores de la talla de Horacio Drouet Calderón, Livia Estupiñán, Jorge Casierra Perlaza, Damián Gudiño Acosta, Simón Pacheco Perdomo, Luis Alberto Moscoso, entre otros. En 1975 se publicó su primer poema “Mis manos en la calle” en el semanario El Guardián del licenciado Edgar Quiñónez Sevilla. Para 1981 presentó su primer libro de poemas *Mis querencias y reproches*, con crónicas, relatos y poemas de su autoría. Al año siguiente, presentó *Mensajes al hombre*, con sólo poesía y el grupo musical Los Chigualeros los musicalizó y grabó en CD uno de ellos. En 1984 apareció *Síntesis antológica de poemas a mi pueblo y de otro parecido*, con nuevas poesías. Para 1988, fue fundador de la Sociedad Ecuatoriana de Escritores (SEDE), Núcleo de Esmeraldas. Al año siguiente ingresó como catedrático de la universidad y cuando el Banco Central editó el volumen *Diez Cuentos esmeraldeños*, incluyó uno suyo. En 1991 escribió *Erase una Vez*, con catorce cuentos sobre la gente humilde y dibujos de Mireya Ramírez de Morejón.

En 1999, publicó *Poemas y canciones liberados del silencio* y, en el año 2000, la excelente biografía de su ilustre padre *Arcelio Ramírez Castrillón, humanista sin fronteras* en 250 páginas. Su siguiente poemario se tituló *Reflejos de mi vida*.

También incursionó en el ensayo con su libro *Homenaje, fecha y semblanzas prioritarias de nuestra vieja y nueva Esmeraldas*. Su segundo libro de cuentos fue *Los muertos no salen de día* y luego publica *De la poesía al cuento* (2010), con creaciones de ambos géneros literarios (Pérez, s/f). Para diciembre del 2009, editó el primer tomo de las Obras Completas de su padre. Su prematuro fallecimiento dejó trunco este importante proyecto literario, ya en imprenta y que él aspiraba sacar a luz. También quedó en imprenta su primera antología denominada *Los variados caminos del decir...y otras quejas*.

Sus poemas, de corte sencillo y lenguaje común, traen, sin embargo, un recorrido largo de dolor de humanidad. Y ese es el valor de su mensaje, que no es para una élite si no para todos los seres humanos. Transcribimos aquí uno de ellos.

El uno y el otro

Cuentan mis abuelos que hace tiempo,
mucho tiempo...
cuando los abuelos de ellos,
también les contaron,
que los indios con los negros eran hermanos.

Que la marimba era una sola,
que la marimba bailaban los negros,
que la marimba bailaban los indios.

Los negros en pambil,
los indios en tabla.

- Juyungo, juyungo venís a bailar,
con este pobre indio amigo del mar.
- Cayapa, Cayapa, en dónde estás tú,
te busco en la selva con el Berejú.

Y eran hermanos de todos los ríos,
y eran hermanos de todas las montañas,
y eran hermanos de todos los sembríos.
¡Y eran hermanos de esta tierra!

El viento dijeron mis abuelos.
El viento, solo el viento cambió la dirección.

Vino con fuerza llevándose la tagua,
vino con fuerza llevándose la balsa,
vino con fuerza llevándose el banano,
vino con fuerza llevándose el sudor.

Se introdujo en lo más abrupto de la manigua;
hizo huir al uno,
hizo regresar al otro.

El uno macilento y enfermo en los recodos;
el otro, esclavo del trabajo.

Y mi abuelo, uno de los que me contaba,
era el uno,
el otro, todavía vive en la montaña.

Referencias bibliográficas

Diario Sirio Libanés (22 de agosto, 2017) Recuperado de <http://www.diariosiriolibanes.com.ar/Opinion/Tribuna-y-debate/Balloffet-%E2%80%9CEs-necesario-ver-la-condici%C3%B3n-humana-sobre-la-base-de-la-movilidad%E2%80%9D>

Nevárez Mendoza, B. (2009). Presentación *Obras Completas de Arcelio Ramírez Castrillón* (Tomo I). Auditorio de la Casa de la Cultura de Esmeraldas.

Ojeda San Martín, C. (1939). *Pendoneros de Esmeraldas*. Tomo II.

Pérez Pimentel, R. (s/f) *Diccionario Biográfico Ecuatoriano*. Disponible en la web en: <http://www.archivobiograficoecuador.com/>

Ramírez Castrillón, O. (s/f), *Canto a San Lorenzo*. Documento en posesión del autor.

Ramírez Cúlter, G. (s/f) *Arcelio Ramírez Castrillón, humanista sin fronteras*, Universidad Técnica Luis Vargas Torres, rectorado del Dr. Benito Reyes Pazmiño, pp. 1-4.

Ramírez Cúlter, G. (s/f) : *Homenaje, fecha y semblanzas prioritarias de nuestra vieja y nueva Esmeraldas*.

Ramírez Solís, C. (2007). *San Lorenzo, tierra grata...* Municipalidad del cantón San Lorenzo, administración del Dr. Gustavo Samaniego.

Revista cultural Hélice, edición de septiembre, 1955.



INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

REVISTA SARANCE

46-2021

1. Hacia un escenario alternativo sobre la ocupación antigua de los complejos arquitectónicos de la zona de Malquí y Machay (provincia de Cotopaxi, Ecuador)

*María Patricia Ordoñez
Catherine Lara*

2. Entre lo criollo y lo neoincásico: la vestimenta mujeril quitense durante el Siglo de las Luces

Santiago Yépez

3. Heridas fronterizas: Una revisión crítica de la identidad desde la intersticialidad

*Marc Mariner-Cortés
Laura Meneses Pineda
Áger Pérez Casanovas
Diego Rodríguez Estrada*

4. Territorios interculturales

Jorge Gómez Rendón

5. (In)decencia: la encrucijada entre la esclavitud y la libertad en el ejercicio de los trabajos sexuales

*Sougand Henssamzadeh
Gustavo Silva*

6. Los colores de Quito. Rápida reflexión sobre el color en la arquitectura del Centro Histórico

Alfonso Ortiz Crespo

7. Ciudades de ratas. Un acercamiento desde Rene Girard a dos cuentos, uno de Franz Kafka y uno de Roberto Bolaño

Jonathan Alvarez

8. Los Ramírez de Izcuandé, la movilidad social y su vitalidad poética familiar en Esmeraldas

Bing Nevarez