



INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

DOSSIER

REVISTA
SARANCE

49-2022

49

Delirios de raza y vida cotidiana

Memoria, reconciliación, cuerpos y violencias en la cotidianidad



REVISTA SARANCE N° 49

(diciembre-mayo - 2023) - Publicación bianual

Otavaló-Ecuador

ISSN 1390-9207

ISSN electrónico: e-2661-6718

DOI: 10.51306/foasrance.049

©Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)

Plutarco Cisneros Andrade

Fundador y Presidente IOA

Juan Carlos Cisneros Burbano

Vicepresidente IOA

Juan Andrés León Cisneros

Juan Carlos León Guarderas

Juan Martín Cisneros

Vocales de Consejo Directivo IOA

Sebastián León Cisneros

Director General IOA

Diego Rodríguez Estrada

Director de Investigación IOA

Marcelo Valdospinos Rubio

Hernán Jaramillo Cisneros

Rodrigo Pinto Dávila

Patricio Guerra Guerra

Junta consultiva IOA

©Revista Sarance

Diego Rodríguez Estrada

Director y editor general

Johanna Tambaco Tambaco

Asistente de editor

Tamia Vercoutère Quinche

Correctora de estilo y asistente de edición

Luis Alajo Plazas

Diseño y Diagramación

Interpretación en inglés: Lisa Markovits

Interpretación Kichwa: Samay Cañamar

Impresión: Editorial Pendoneros (IOA)

Fotografía de la cubierta: (1990). Otavaló, Archivo IOA

Solicitudes, comentarios y sugerencias dirigirse a:

Instituto Otavaleño de Antropología

www.ioaotavaló.com.ec

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

Otavaló - Ecuador

Email: revistasarance@ioaotavaló.com.ec

ioa@ioaotavaló.com.ec

Introducción al Dossier:

- 1.- Lavar la raza: Blanquita y la reproducción transgeneracional de la negritud en los medios masivos, de la televisión a Youtube. 5

Zurcir Lab

*Àger Pérez Casanovas, Diego Rodríguez Estrada,
Marc Mariner-Cortés, Laura Meneses Pineda.
(España, Colombia, Ecuador)*

- 2.- La política de la raza, un tema de historia moderna y colonial. 23

Jean-Frédéric Schaub

*Laboratoire Mondes Américains-UMR 8168.
École des hautes études en sciences sociales
(París, Francia)*

- 3.- Cuerpos, racismos y ensamblajes. 46

Josep Martí

*Institució Milà I Fontanals D'investigació En Humanitats-CSIC
(Barcelona, España)*

- 4.- Arte Indígena: de la apreciación a la crítica de arte. 69

David Garneau

*Universidad de Regina
(Regina, Saskatchewan, Canadá).*

- 5.- Raza, lengua y derechos lingüísticos. 86

Jorge Gómez Rendón

*Pontificia Universidad Católica del Ecuador- PUCE (Quito, Ecuador)
Instituto Otavaleño de Antropología-IOA (Otavalo, Ecuador)*

- 6.- Interculturalidad e indigenización de la modernidad: una mirada desde el Ecuador amazónico. 111

Norman E. Whitten, Jr.
University of Illinois, Urbana-Champaign
(Illinois, USA)

- 7.- El saber propio como emancipación. El *yachay tinkuy* entre sociología y movimiento indígena en el Ecuador. 146

Philipp Altmann
Universidad Central del Ecuador
(Quito, Ecuador)

- 8.- Republicanas negras ante el racismo: Cuba y Ecuador. 165

José Antonio Figueroa Pérez
Universidad Central del Ecuador
(Quito, Ecuador)



Introducción al Dossier

Lavar la raza: Blanquita y la iteración transgeneracional de la negritud en los medios masivos, de la televisión a Youtube¹

Raza yuyayta mayllashpa: imasha Blanquita rimaykunaka, yana yuyaykunawanpash rimaktukushpa shamushka puntamanta rikuna antapi, kunanka Youtubepi

Whitewashing race: Blanquita and the transgenerational replication of blackness in mass media, from television to YouTube

Àger Pérez Casanovas
ager.perezcasanovas@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5135-0746

Diego Rodríguez Estrada
drodriguez@ioaotavalo.com.ec
ORCID:0000-0001-8896-6771

Marc Mariner-Cortés
marcmarinercortes@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9063-7915

Laura Meneses Pineda
laura.meneses@udea.edu.co
ORCID:0000-0003-2288-0873

ZURCIR: Laboratorio de pensamiento fronterizo
(Vila-real, Pereira, Rubí, Otavalo)

Cita recomendada:

Pérez Casanovas, Á., Rodríguez Estrada, D., Mariner-Cortés, M. y Meneses Pineda, L., (2022). Lavar la raza: Blanquita y la reproducción transgeneracional de la negritud en los medios masivos, de la televisión a Youtube. *Revista Sarance*, (49),5-22. DOI :10.51306/iosarance.049.01

¹ Parte de esta presentación fue presentada en el Congreso ¿Una contrarrevolución neoliberal? (MACBA, Septiembre 2021). En el **audiovisual aquí** se muestra el contenido de este artículo a través de la interacción de las imágenes, sonidos y videos.



Resumen

El análisis intersticial es una perspectiva transdisciplinaria centrada en la exploración de las identidades desde la flexibilidad y la complejidad, habitando sus contradicciones, los entresijos y los pliegues que se generan en la superposición de discursos y experiencias vividas en los cuerpos (Dotson, 2014; Zurcir, 2020). Desde ahí, trataremos de mostrar cómo la publicidad se apropia de los discursos de movimientos de resistencia para performar transgeneracionalmente en los medios masivos un “lavado de la raza” que solidifica la repartición sistémica de roles laborales en función de la raza y el género. Este lavado se basa en la reafirmación de la superioridad blanca, usando el dispositivo de la blanquitud como modelo e ideal (Echeverría, 2010) en contraposición a la cual se construyen estereotipos de la negritud. Entendemos por negritud una identidad social a partir de la cual se generan “estrategias promocionales que dependen de personas y otras representaciones simbólicas y materiales, que se han construido social e históricamente como negras (convenciones de discurso y fonéticas, folklore, estilo, moda, música, uso del cuerpo, o forma física)” (Crockett, 2008, p. 246).

Palabras clave: negritud; raza; medios masivos; publicidad; woke washing.

.....

Tukuyshuk

Kikinyariy yuyaykunamanta allikuta yuyarishpa tawka yachana ukukunapi maskashka killkaymi. Kikinyariy yuyayta imasha shinchilla, hawalla rikushpa shamushkata kaypi riman. Ashtawankarin, kay yuyaykunamanta imatallak rimashka, imashalla ñukanchik aychakunapi satirishpa tiyarishkata, kawsashkata allikuta rikun. (Dotson, 2014; Zurcir, 2020). Chaymantami rikuyta ushanchik, imasha willaykunapi runakunapa hatariykunata shuk layaman rikuchishka kan. Imasha kay hatun willaykunapi, razata mayllak shina rurashpa willay kallarin. Chaymanta kay killkaypi alli rikuchin, imasha raza yuyaywanlla, ruranakuna imapilla llamkana kan nishka, shinallatak imasha, maypilla runa warmikuna, karikuna llamkana kan nishpa sinchiyachishka. Kay mayllanalla yuyayka yurak kani nishka hatunyarishka shina yuyaymi kan, chaymanta yurakllakunalla alli kan nishpa rikuna yuyayta sinchiyachishka (Echeverría, 2010) shina yuyaywanka, yana runakunatallami nalliman rikuchishpa katimushka. Yanakunamanta yuyaykuna nishpa riksinchikmi yana runakunapa kikinyariyta, shinallatak tukuy imalla yana runakunapa kawsayta sinchiyachikkunata. Chashnallatak yana runakunapi yuyarishpa, “willaykuna, rikuykuna llukshimushkata. Kaykunaka yana runa kawsaykunapimi wiñarishka kan. Chaykunatami yanakunapa nishpa kunanpi riksinchik (rimaykuna, uyariykuna, folklore nishkakuna, churakunakuna, takikuna, imasha aychata rikuchikkuna, imasha aycha rikurina nishkakuna)” (Crockett, 2008, p. 246).

Sinchilla shimikuna: yanakunamanta yuyaykuna; raza; hatun willaykuna; willaykuna; woke washing.

.....



Abstract

Interstitial analysis is a cross-disciplinary perspective that focuses on exploring identity on the basis of flexibility and complexity, living with the contradictions, intricacies, and folds generated by the overlap of discourse and experiences lived within bodies (Dotson, 2014; Zurcir, 2020). From there, we will try to show how advertising appropriates the discourse of resistance movements to bring about transgenerational “whitewashing” in mass media that solidifies the systemic division of labor roles on the basis of race and gender. This whitewashing is based on the reaffirmation of white superiority, using whiteness as a role model and ideal (Echeverría, 2010) standard in juxtaposition to which stereotypes of blackness can be built. By blackness, we mean a social identity generated through “promotional strategies that depend on people and other symbolic and material representations that have been socially and historically considered black (ways of speech of pronunciations, folklore, style, fashion, music, body usage or physical form)” (Crockett, 2008, 246).

Keywords: blackness; race; mass media; advertising; woke washing.



Introducción

El análisis intersticial es una perspectiva transdisciplinar centrada en la exploración de las identidades desde la flexibilidad y la complejidad, habitando sus contradicciones, los entresijos y los pliegues que se generan en la superposición de discursos y experiencias vividas en los cuerpos (Dotson, 2014; Zurcir, 2020). Desde ahí, trataremos de mostrar cómo la publicidad se apropia de los discursos de movimientos de resistencia para reproducir transgeneracionalmente en los medios masivos un “lavado de la raza” que solidifica la repartición sistémica de roles laborales en función de la raza y el género. Este lavado se basa en la reafirmación de la superioridad blanca, usando el dispositivo de la blanquitud como modelo e ideal (Echeverría, 2010) en contraposición a la cual se construyen estereotipos de la negritud. Entendemos por negritud a una identidad social a partir de la que se generan “estrategias promocionales que dependen de personas y otras representaciones simbólicas y materiales, que se han construido social e históricamente como negras (convenciones de discurso y fonéticas, folklore, estilo, moda, música, uso del cuerpo, o forma física” (Crockett, 2008, p. 246).

Hurgando en las heridas: ¿por qué hablar de raza?

Hace un año, y en esta misma publicación, Zurcir publicaba su primer escrito público, escrito a ocho manos y desde rincones distantes repartidos entre Europa y América Latina. En este, titulado “Heridas fronterizas: Una revisión crítica de la identidad desde la intersticialidad”, planteábamos la necesidad de una “nueva comprensión histórica -genealógica, arqueológica- de la identidad colonial y colonizada; de cómo la violencia y el expolio ejercidos desde los nortes imperialistas - el castellano, el británico- supuso no solo un cambio radical en los territorios colonizados sino también en los colonizadores. Allí proponíamos que nuestros esfuerzos y, por ende, nuestra fuerza, residirán en ser capaces de mostrar las heridas que decoran nuestra piel” (Zurcir, 2021, p. 81). Desde nuestros inicios como grupo de lectura de teoría decolonial y feminismos posfundacionales, Zurcir ha entendido que nuestra identidad es una identidad racializada, entendiendo la raza como una condición de un cuerpo en un contexto social. Desde este concepto, se nos abría la posibilidad de analizar fenómenos sociales que atraviesan diferentes contextos coloniales desde la perspectiva del cuerpo como punto de intersección microescalar en el que se entrecruzan sistemas de opresión macroescalares. Es este acercamiento el que mostraremos en el caso de estudio de Blanquita más adelante.

Es por esto también que, en el presente dossier temático, el reto fuera afrontar el fenómeno de la raza en su materialidad más cotidiana, a partir del disparador “la raza es un delirio con consecuencias reales”. Ha habido un trabajo histórico desde la



economía, la teoría de la globalización y la teoría política para entender el fenómeno de la raza desde sus vertientes sistémicas. Sin embargo, como en otros movimientos - por ejemplo, los derechos por la discapacidad o los feminismos -, desde los años noventa ha habido un giro que reivindica la importancia de las narrativas personales, del testimonio y de las dinámicas del día a día. Emergen entonces las preguntas por los movimientos de lo macro a lo micro, del sistema opresivo y discriminatorio que constituye el colonialismo a las consecuencias de este para un cuerpo vivido racializado en un contexto local concreto.

Se abren a partir de aquí una serie de líneas de indagación que estructuran este dossier. En primer lugar, la representación de la identidad y la asignación racial. La asignación racial no es puesta por el sí mismo de un sujeto sino por *otro*, para hacer de él un excluido - una identidad que le es incorporada. Además, para teóricos postestructuralistas como Stuart Hall, influenciado por la idea de microfísica del poder de Foucault, la asignación racial no es solo ideología, ni poder, sino que es también un tipo de conocimiento que actúa en la vida cotidiana y a nivel subjetivo. La imagen y la representación es “una instrumentación difusa y multiforme que no puede localizarse en un tipo concreto de institución o aparato estatal, sino que se sitúa en un ámbito diferente, el de una «microfísica» del poder, entre los grandes mecanismos y los propios cuerpos, descifrables únicamente en una maraña de relaciones en constante tensión que penetran hasta lo más profundo de la sociedad.” (Tagg, 1988, p. 95)

En lo que sigue proponemos trazar a grandes rasgos algunas herramientas conceptuales proporcionadas por filósofos pioneros en analizar las consecuencias del paradigma identitario para la raza, en particular las ideas de Achille Mbembe, Bolívar Echeverría y Silvia Rivera Cusicanqui, para que sirvan de focos para articular la complejidad local de las consecuencias reales que tiene la raza como identidad que se impone sobre un cuerpo vivido. Es decir, se trata aquí de construir una polifonía de herramientas que, lejos de ser abstractas, resuenen en nuestros contextos locales y nos permitan hacer sentido y, en última estancia, resistir y subvertir la normalización de sus lógicas. Estas lógicas que marcan los cuerpos vividos imprimen desigualdades económicas y políticas, sustentadas bajo una premisa identitaria que esencializa la raza como categoría para distribuir cuerpos en los territorios de la producción, la cultura y el conocimiento. Sin embargo, hay dos cuestiones a considerar para no caer en maniqueísmos y nuevas dicotomías aparentes.

En primer lugar, la preeminencia del foco de la localidad: aunque se den estrategias discursivas, políticas y disciplinarias paralelas sobre los cuerpos, aunque la violencia se reproduzca en puntos 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 nuestro punto de anclaje.

Cuando Mbembe utiliza una fórmula con una potencia retórica y poética colosal como la formulación del “devenir-negro del mundo”, según la cual “los riesgos sistémicos a los cuales sólo los esclavos negros fueron expuestos durante el primer capitalismo constituyen de ahora en adelante, si no la norma, cuanto menos el destino que amenaza a todas las humanidades subalternas” (Mbembe, 2016, p. 26) debe ser considerado en contexto. La normalización, en el sentido de hacerse norma, de la precarización de las personas y la violencia ejercida sobre ellas supondría, si la entendemos como una pérdida de la soberanía política, un *flaco favor* al testimonio de esos sujetos racializados. Atendiendo a las particularidades de cada contexto colonial, encontramos trazas de resistencia, grupos sociales enteros que llegan al acuerdo, revolucionarias (aún no designadas como) feministas que constituyen diques de resistencia mucho antes de la llegada del discurso decolonial. No se trata, por lo tanto, de procesos de lucha binaria donde se impone una violencia colonizadora frente a un sujeto racializado anulado e impotente.

En segundo lugar, existen dentro de los procesos coloniales dinámicas incluso más perversas que dificultan el análisis de la identidad de los diferentes agentes en juego en el territorio. Como explica Bolívar Echeverría (2007), con el desarrollo del discurso de la «blanquitud» aparece una jerarquización entre cuerpos que merecen el desarrollo y cuerpos que deben costearlo. Es decir, paralelamente al «devenir-negro del mundo» del que nos alerta Mbembe, también se abre la posibilidad de un «devenir-blanco del individuo». En este sentido, el racializado puede blanquear su imagen siempre y cuando lo costee, y costearlo significa adaptarse al discurso moral y ético del capitalismo. Para Echeverría: “[p]odemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación.” (Echeverría, 2007, p. 20) Así pues, las identidades jerarquizadas no se atribuyen ni dependen totalmente de la raza como color de piel. No queremos decir que en las jerarquías de dominación el color de la piel no juega ningún papel, pero sí remarcar que la blanquitud como *ethos* hace que en el “devenir-negro del mundo” cualquiera, sin importar su raza, pueda asumir posiciones de desventaja o privilegio.

Sin embargo, queremos destacar dos advertencias importantes. La primera advertencia es que, si bien el no racializado puede quedar sometido fácilmente al “devenir-negro del mundo”, este no es un proceso simétrico al blanqueamiento que debe llevar a cabo un sujeto racializado. Y, la segunda, es que, así como el “devenir-negro del mundo” remite a un fenómeno sistémico -del mundo-, lo que hemos



llamado «devenir-blanco del individuo» refiere a la agencia individual y privada del sujeto racializado que se somete a su propio blanqueamiento². Mbembe añade a este movimiento dual una tercera posibilidad: la de resignificar la raza. Esto es, la posibilidad de distanciarse de la identidad impuesta en el ejercicio de repensarnos desde la polivalencia, la diversidad y la performatividad.

Tradicionalmente, entendemos la racialización como un proceso de identificación que jerarquiza y excluye. Se trata de un delirio según el cual el color de la piel comporta la supuesta esencia del sujeto, un delirio con consecuencias reales que marcan y delimitan las distintas esferas vitales de este. Aun cuando las teorías sociales de la raza alegan dejar de lado los presupuestos biologicistas que gobernaron su conformación discursiva, no alcanzan a liberar el discurso suficientemente como para que sea capaz de aceptar que *la raza es una condición de un cuerpo en un contexto social*³.

Para Mbembe (2016), el sujeto de raza es “aquello que puede ser mantenido a una cierta distancia de sí y de lo que es posible deshacerse en cuanto deja de ser útil” (p. 91). Este no es dejado a un lado en virtud de una esencia, una cultura, o un modo de actuar, sino en virtud de una asignación racial, de un nombramiento ajeno a sí mismo. Su asignación racial no es puesta por sí mismo sino por otro, para hacer de él un excluido - una identidad que le es incorporada. Ahora bien, este discurso tiene un reverso. El sujeto racializado, tal y como lo demuestra la historia, no ha permanecido inerte ni pasivo ante la asignación racial. Por el contrario, los sujetos racializados han sabido saltar de la asignación (externa, impuesta) a la resignificación. Esta última es entendida por Mbembe (2016) como el *llamamiento a la raza*, diferente de la *asignación racial*. El primero es un acto político: da lugar a lo que quiere ser invisibilizado; en cambio, el segundo, es el acto de invisibilización, de imposición de un imaginario racial construido desde el discurso de poder.

1. Blanqueamiento, lavado de raza e higiene a inicios del siglo XX

En su *Crítica de la razón negra*, Achille Mbembe recuerda que

² La blanquitud se costea con el sometimiento a la lógica del mercado y las consecuencias que este conlleve. En palabras de Echeverría (2007): “el tipo de ser humano que requiere la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de la acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de auto sacrificarse, disposición que solo puede estar garantizada por la ética encarnada en la blanquitud. (p. 32)

³ Las teorías sociales de la raza se convierten en el opuesto dialéctico de las teorías biologicistas, de manera que descorporalizan y desmaterializan la raza. Desde esta perspectiva, que permite abordar los condicionantes sociales, se olvida que la condición real de un cuerpo es la que está en juego. Ejemplos de estas teorías sociales de la raza serían: Herbert Blumer y su interaccionismo simbólico; Edna Bonacich y sus reflexiones desde la conflict theory; o Manning Nash en su funcionalismo. Estas teorías son, por lo tanto, sociologías centradas en un nivel macroescalar. La perspectiva intersticial que intentamos desarrollar desde Zurcir contempla la parte corporalizada así como la social, de tal manera que aspira a apreciar los matices de lo que comporta realmente habitar un cuerpo racializado. Seguimos pues, lo que en teoría crítica de la raza se reconoce ampliamente: que la raza es una estructura social pero que el racismo tiene un fundamento material (ver Bonilla-Silva, 2015).



[A]lgo subsistió del encarnizamiento colonial por dividir, clasificar, jerarquizar y diferenciar: cortes, incluso lesiones. Peor: se formó una falla que aún perdura. ¿Es verdad que hoy en día se pueden mantener vínculos con el negro distintos de aquellos que relacionaban al amo con su sirviente? ¿No insiste el negro en verse únicamente en y a través de la diferencia? ¿No está acaso convencido de estar habitado por un doble, por una entidad extranjera que le impide acceder al conocimiento de sí mismo? ¿No vive su mundo como una pérdida y una escisión? (Mbembe, 2016, p.31)

Desde inicios del siglo XX, la publicidad actúa como agente de fijación de una condición negra transnacional, que tiene el océano Atlántico como lugar de incubación. En el marketing y el imaginario de los productos de higiene personal y limpieza del hogar, encontramos un *locus* popular, pero nada discreto, para la construcción del esclavo como objeto: el esclavo como sucio, el esclavo animalizado, el esclavo de subsistencia doméstico, o incluso el esclavo “ilustrado” con el conocimiento y los inventos brillantes de la civilización europea. Y entre estos bienes, el jabón y la higiene se erigen como fórmula de conquista, virtud del hombre blanco y, explícitamente “medida de riqueza, civilización, salud, y puridad de los pueblos”.

2. De la higiene al blanqueamiento: “¡Viva lo blanco!”

Cabe preguntarnos cómo esta correlación impuesta entre la higiene y el blanqueamiento racial o dicho de otro modo, la limpieza como virtud civilizada, conforma las posiciones sociales en los contextos colonizados aún a día de hoy. Nos centraremos en el contexto nacional de Ecuador para analizar los efectos reales de este mito de la higiene. Datos más recientes, de entre 2010 y 2017, nos dan algunos indicios de la pervivencia de una distribución racial que afecta a los países de América del Sur. En el contexto de Ecuador, donde la población afrodescendiente constituye más del 7%, el 42% de personas afrodescendientes viven por debajo del umbral de pobreza, frente a un 27% de la población no-indígena, no-afrodescendiente (Defensoría del Pueblo, 2012).

El informe de la Defensoría del Pueblo de Ecuador sobre la situación de la población afrodescendiente atestigua que ciertos empleos se consideran asociados natural y exclusivamente a la población afrodescendiente, distribuidos además por género: los hombres afrodescendientes son idóneos para trabajos que requieren fuerza física, mientras que las mujeres afrodescendientes son consideradas aptas para el trabajo doméstico. Así, una de cada cinco mujeres afrodescendientes en Ecuador trabaja como empleada doméstica. Este estereotipo se materializa en arquetipos publicitarios análogos a la Mommy Norteamericana, que se reproducen transgeneracionalmente como el personaje de *Blanquita* de la marca de detergente Deja. Así, los arquetipos refuerzan la creencia social señalada en el informe de que “las personas afrodescendientes solo son «capaces» de realizar un trabajo físico cuyo propósito es «servir y cuidar» a la población blanca” (Defensoría del Pueblo, 2012).



3. La llegada de la imagen-movimiento: el discurso publicitario en TV

Si los carteles publicitarios permitían la transmisión de un mensaje y una figura arquetípica de un modo fijado, la llegada de los medios audiovisuales y la televisión permiten un discurso lineal, una secuencialidad y un movimiento, así como nuevas técnicas de montaje, que resultan extremadamente eficientes para la fijación del sentido de la publicidad. El imaginario televisivo, al asemejarse más a nivel psicológico a la percepción del mundo que nos rodea, permite un proceso cognitivo más eficaz a la hora de generar “imágenes mentales”. La introducción de los televisores en los hogares acerca las experiencias de la pantalla a la cotidianidad familiar, facilitando que “los imaginarios de sujetos con los que estamos menos familiarizados devienen basados en fuentes externas de nuestra experiencia personal, especialmente de la cultura popular” (Authentic History Center, 2012). La publicidad adopta así la tarea de facilitar una categorización de grupos de personas basada en identidades fijadas de raza, género, edad y clase a través de un imaginario arquetípico exagerado y proveniente de estereotipos simplificados⁴. Estos estereotipos reducen los individuos a su grupo de asignación y fomentan actitudes de prejuicio y acciones discriminatorias.

De este modo, los arquetipos publicitarios permiten lo que Mbembe denomina una lógica del cercado en cuanto a la raza y el género: “una forma más o menos codificada de división y de organización de multiplicidades, de su fijación y distribución a lo largo de una jerarquía, y de su repartición en espacios más o menos estancos” (Mbembe, 2016, p. 76). A continuación, presentamos el caso de estudio del detergente Deja, un caso paradigmático de cómo la fijación de identidades en un contexto colonizado ha sido capaz de mutar a través de las generaciones con tal de adaptarse a nuevos modos de distribución como son las redes y los medios de comunicación globalizados. Este caso fue presentado inicialmente en formato audiovisual en el congreso internacional ¿Una contrarrevolución neoliberal? Imaginarios culturales, subjetividades políticas y nuevo orden mundial (1979-2019), organizado por el proyecto de investigación MoDe(s) en el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA) en septiembre de 2021.

4. El detergente Deja: iteraciones locales en los sures transatlánticos

Aunque nuestro caso de estudio concreto es el de Blanquita, no hay que pensarlo como un caso aislado. Encontramos una iteración local en distintos sures donde se reproduce el arquetipo publicitario del que hemos hablado y que ahora

⁴ La televisión crea clichés, estos son modos de conducta tipificados en estratos sociales, origen, raza, género o cualquier tipificación social. Los clichés reproducidos en pantalla son modelos de comportamiento. Según Theodor Adorno, estos clichés crean “el engaño de la vida duplicada” donde la vida se duplica en la pantalla y toma el lugar de la vida misma. Para un acercamiento al concepto, ver *Dialéctica de la Ilustración* (T. W. Adorno & M. Horkheimer, 1994), y Prólogo a la televisión (T. W. Adorno, 2009, pp. 66-79).

trataremos con más profundidad. Tenemos, por ejemplo, marcas de detergente anunciadas con una mujer racializada en el vídeo, reproduciendo el papel de empleada doméstica en Venezuela -con el Lavasan- o en Colombia -con el Límpido-. Aun así, en espacios geográficos considerados del Norte encontramos algo parecido. Es el caso de Ariel, una publicidad emitida en España en 1978, donde se anuncia la aparición del nuevo modelo de detergente para lavadora automática. Aunque las mujeres que salen no estén racializadas como en los casos de Venezuela, Colombia o Ecuador, encontramos que siguen manteniendo un rol social bien claro y que no puede ser ningún otro: el de madre y esposa. Aun sin ser empleadas domésticas para una familia de otro nivel social, estas mujeres aparecen representadas como “ama de casa”. Importante hacer notar que, aunque no aparezca racialización como en los otros casos y, sabiendo que este anuncio fue emitido en todo el Estado español, podemos ver que las mujeres que salen tienen un acento del sur. Ninguna de las tres son del norte del Estado, sino de aquellas zonas que constituyen los sures en la península. Los acentos, de algún modo, también marcan la piel.

a. Blanquita (1979): “Yo soy negra, pero limpiecita”

El caso de estudio es el comercial de una marca de detergente del Ecuador que tiene como personaje principal a una mujer lavandera negra (Blanquita) que usa el detergente para “blanquear” la ropa (Fig. 1). Este comercial inicialmente fue presentado en 1979, posteriormente otra versión en 1995 y se actualiza en 2021, con características propias de cada época pero reproduciendo símbolos que marcan el espacio y las cualidades de la negritud desde los medios masivos.

Figura 1

“Deja lava mejor” (1979)



Fuente: Soto, Oliver [Oli Retro TV]. (2020, 31 de agosto) Comerciales retro TV ecuatoriana: Detergente Deja con Blanquita. Ecuador [Video]. Youtube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=KWfnD5zD2PM>



Sin ser explícito a lo largo de toda la pieza audiovisual, el hecho de que Blanquita sea una mujer negra es lo que nos lleva a sobreentender que cumple el papel social de trabajadora doméstica. En este sentido, el anuncio no dice ni explícita en ningún momento que ella es la trabajadora de una casa de clase media o alta. Este anuncio, pues, dice más por lo que calla que por lo que comunica: es el espectador a quién se dirige -con la posibilidad de poseer una televisión en los años 80, seguramente blanco y de clase media- el que acaba de “rellenar los huecos”. Una mujer negra que salga lavando ropa no puede ser otra cosa que una trabajadora doméstica en un hogar clasemediano. Seguramente, la explicitación de su posición y rol social reduciría el efecto de la publicidad. Es el acuerdo implícito entre mensaje audiovisual y el espectador el que le da la fuerza necesaria para poder seguir reproduciendo ese estereotipo social de la mujer negra relegada al espacio doméstico en casa de otro.

Ya la publicidad marca un estereotipo de raza: la mujer negra desempeña un trabajo en el ámbito doméstico. Es negra, “pero limpiecita” explicita el comercial, tan limpia que su nombre es “Blanca”, como la ropa que lava y como la piel de sus jefes inmediatos.

El comercial reproduce el estereotipo de mujer negra como trabajadora doméstica y el cliché de la limpieza y de la blancura como sinónimo de blanquitud. Llama especial atención el objetivo de limpieza de la trabajadora doméstica, relacionado con su nombre: Blanquita. En un país donde está claramente dibujado el lugar social de la mujer negra, el comercial de Deja es una violenta demostración del lugar racial en los estereotipos reproducidos en la publicidad.

b. Wokewashing Deja: Clean home, clean planet, clean future

Desde hace menos de una década, la corporación Unilever, en la que se incluye Deja, se está sometiendo a un lavado de cara para erigirse como abanderada ecologista y humanitaria. Estos gestos son claros ejemplos de “*woke-washing*”⁵ y “*green-washing*”, los cuales la llevaron a ser galardonada en 2015 como ‘Champion of the Earth’, el mayor reconocimiento medioambiental de la ONU⁶. Este lavado es un proceso de instrumentalización de la raza y del ecologismo con la finalidad de producir o aumentar el valor mercantil. Como señala Naomi Klein en *No Logo*, “toda empresa con visión de futuro debería adoptar variaciones del tema de la diversidad como identidad de marca” (Klein, 2000, p.134).

⁵ “Wokewashing”, se refiere cuando las marcas y corporaciones se apropian de valores políticos y sociales progresistas, causas y terminología para vender sus productos, y en algunos casos también para ocultar prácticas comerciales de explotación.

⁶ Véase aquí la nota de prensa de la propia Organización de las Naciones Unidas (United Nations, 2015)

El marketing de la diversidad aparece aquí como una solución a la problemática de poder vender un producto unificado a todas las culturas del mundo. Este marketing es

la solución a todos los problemas de la expansión mundial. En vez de crear distintas campañas publicitarias para los diferentes mercados, las campañas podían vender la diversidad misma a todos los mercados a la vez. La fórmula mantenía los beneficios de la uniformidad del antiguo imperialismo cultural, pero con menos riesgo de ofender las sensibilidades locales. (Klein, 2000, p. 141).

De este modo, el *wokewashing* aliado con el *greenwashing* de un producto de limpieza como Deja, nos deja con una limpieza total: casa limpia, planeta limpio, futuro limpio.

Como señala Francesca Sobande, al alinearse con ideas de justicia social, las marcas “navegan por las presiones para presentarse como preocupadas por el racismo, el sexismo y la opresión interdependiente, pero en busca de ganancias” (Sobande, 2019, p. 4) a nivel global y sin renunciar al público general. Así, la narrativa ‘limpia’ de futuro de Unilever pretende a la vez interpelar “*the bottom billion*”, los mil millones de consumidores potenciales que viven en las economías emergentes, sin renunciar a su público históricamente blanco. En la lógica de Unilever, la promoción de la higiene civilizada se disloca hacia un humanitarismo misionero donde ayudar a las personas a combatir la pobreza se vincula a una sostenibilidad que es un bien para la humanidad⁷. Sin embargo, la capacidad de adquisición del *bottom billion* obliga a las soluciones de marketing más ingeniosas. Por ejemplo, como la gente en situación de pobreza extrema no tiene dinero para comprar caras botellas de champú, Unilever desarrolló productos de un solo uso en bolsitas de plástico como las de *ketchup* (ver Dupont-Nivet, 2017).

Este “mito de la sostenibilidad de Unilever” va ligado a su elogio ético de un movimiento hacia un futuro limpio, son ambas estrategias de *woke-washing* en pro de un marketing de la diversidad superficial que no resuelve las problemáticas sistémicas de sus marcas. Más allá de su contribución a la perpetuación de arquetipos de raza y género dañinos a través de un marketing irresponsable, estas incluyen informes ambientales, explotación de hábitats y recursos, uso de aceite de palma, gestión de contaminación y residuos tóxicos, violación de derechos humanos, de los trabajadores, y de los animales; y finalmente filiaciones políticas y gestión del capital (ver Ethical Consumer, 2022). Estas políticas contrastan con el aparente compromiso de la marca con el futuro del planeta (Fig. 2).

⁷ Lo que podría llamarse, en palabras del escritor Teju Cole: The White Savior Industrial Complex (Ver Cole, 2012).



Figura 2

Detergente Deja: Futuro limpio



Fuente: Deja Ecuador [@dejaecuador]. (2021, 23 de abril). ¿Sabías que nuestro #Deja es libre de fosfatos, que es biodegradable y con empaque reciclable? Así ayudamos a proteger el planeta #FuturoLimpio #DiaDeLaTierra #EarthDay [imagen digital]. Instagram. Quito, Ecuador. Recuperado de <https://www.instagram.com/p/COA8nvLHawA/>

A modo de ejemplo, incluso tras su campaña para un “Futuro Limpio”, en 2019, Unilever producía cosméticos y limpiadores del hogar testeados en animales, era miembro de dos lobbies que vulneran los derechos de los trabajadores y la protección de su salud - el World Business Council for Sustainable Development (WBCSD), y el World Economic Forum - y continuaba manufacturando productos de blanqueamiento de la piel, como cremas blanqueadoras “Fair and Lovely” en India - que no son únicamente irresponsables éticamente, sino que ponen en riesgo la salud de sus consumidoras mayormente femeninas a causa de sus niveles peligrosos de hidroquinona, mercurio y corticosteroides tópicos (Kappler, 2020).

Sin embargo, Unilever insiste en su Sustainable Living Plan [Plan de Vida Sostenible], que incluye el programa de autoestima para empoderar a 15 millones de mujeres antes de 2020, una meta que la corporación afirma haber alcanzado en 2014 (Dupont-Nivet, 2017). En este marco, se ha desarrollado el curso Dove Self-Esteem, donde más de 19,4 millones de mujeres han recibido material y ejercicios para sentirse bien con “inspiración” y “energía positiva” que Unilever afirma que “realmente funciona, y tenemos las estadísticas para demostrarlo”. Tras estas estrategias que dispararon las ventas de Dove, Unilever lanzó en 2021 la reformulación del detergente Deja con una fórmula renovada, joven, llena de autoestima y buena energía, y empoderadora: Blanca María.

c. Blanca María (2021) y el largo camino del blanqueamiento

Esta nueva fórmula supone un cambio de discurso considerable y que ocurre en paralelo a ese *woke-washing* y *greenwashing* que acabamos de analizar. Lo primero que sorprende es el cambio de nombre sufrido por la protagonista: de Blanquita pasamos a Blanca María. En el Ecuador, el nombre María está asociado a las mujeres que se dedican al trabajo doméstico, sobre todo generalizado entre la población indígena. En la nueva imagen de Deja, además del nombre, llama también la atención la edad de Blanca María. Naomi Klein expone en su libro *No Logo* la importancia de la figura del adolescente en el crecimiento del marketing de los 90. La cultura de consumo se construye sobre la figura del adolescente, cuya manifestación encarna el prototipo de lo “cool”. Este adolescente cool es mundial. Así pues, el adulto persigue el ideal adolescente pues no quiere dejar de ser “cool”, mientras que el niño lo persigue como un referente.

Figura 3

Blanquita y Blanca María



Fuente: Deja Ecuador [@dejaecuador]. (2018, 15 de junio). Vive fantásticas aventuras junto a Blanquita y Blanca María ¡Las duras sacando manchas! y conoce todos sus increíbles tips de lavado [imagen digital]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/BkDk57cH-ZV/>

Blanca María, por tanto, es una adolescente cool (influencer), pero también es negra (Fig. 3). Para Klein, el concepto de lo “cool” es un sinónimo de lo “negro” en Estados Unidos:

La verdad es que la retórica de que “hay que ser cool” de las grandes marcas es con frecuencia una manera indirecta de decir que hay que ser “negro”. Del mismo modo que la historia de lo cool en Estados Unidos es en realidad, como han dicho muchos, una cuestión de la cultura afroamericana -desde el jazz a los blues y desde el rock and roll hasta el rap-, para muchas supermarcas perseguir lo cool significa simplemente perseguir la cultura negra. Tal es la razón de que la primera parada



de los cazadores de lo cool fueran las canchas de béisbol de los barrios más pobres de Estados Unidos. (Klein, 2000, p.94)

También es importante señalar que el cambio en la narrativa de los personajes de Blanquita va según las pautas del marketing de nuestro tiempo. Como resultado de las luchas de las políticas de la identidad, las marcas deben hoy hablar de raza, de sostenibilidad y de responsabilidad. Sin embargo, una cosa es lo que muestran y venden las marcas y otra cosa son las prácticas que permanecen, en cuyo seno están aún presentes la explotación, el racismo sistémico y la contaminación. Así, Blanca María personaliza lo que Kein denomina como lo *cool* en un márketing de la diversidad que se impone a las marcas para sobrevivir en un universo de compradores que priorizan la ética de una empresa en sus hábitos de consumo.

Sin embargo, cabe plantear qué tipo de ruptura performa Blanca María respecto a sus antepasadas. ¿Acaso no supone la iteración de un blanqueamiento que, como proceso, se desarrolla a través de las diferentes figuras femeninas de Blanquita? A modo de resumen, recuperaremos las cuatro figuras de este estereotipo. En primer lugar, encontramos la Blanquita de 1979, la “negra pero limpiecita”. En ella vemos reproducido claramente el rol de la mujer negra racializada como empleada del hogar dedicada a tareas de cuidado. Paradójicamente, la persona racializada se dedicará a tareas del cuidado si y solo si actúa como si fuera blanca, aspirando a un standard de higiene discursivamente impuesto por la civilización colonizadora. Así lo muestra el adversativo “pero”: “negra *pero* limpiecita”, denotando que, a pesar de su raza, su virtud para limpiar es apta.

En segundo lugar, debemos mencionar una figura que ha quedado más allá del alcance de este artículo. Esta es la segunda Blanquita (1995), quien se diferencia de la primera por su carácter extremadamente sexualizado y que actuaría aquí como punto de viraje entre un estereotipo limitado al cuidado a una hibridación entre cuidado y sensualidad que se mantendrá en las siguientes figuras. Esta sensualidad va de la mano de una cierta “emancipación” de Blanquita, que ya no trabaja para otros, sino que es ahora “ama” de su propio hogar, es decir, se encarga ahora de los cuidados de su propia familia.

En tercer lugar, encontramos ya una figura vinculada directamente a Blanca María, y que aparece al mismo tiempo: Blanquita, su madre y la propietaria de la Lavandería Blanquita. En 2019, el discurso publicitario de un producto de limpieza de ropa no puede recaer sobre el estereotipo de la “ama” de casa, y este discurso se hace posible convirtiéndolo a Blanquita en propietaria de su propio negocio. Después de la entrada masiva de las mujeres en el mundo laboral, Blanquita es ama de casa y empresaria, a pesar de ser un negocio aún relacionado con la limpieza de ropa, con el que a Deja le resulta posible seguir publicitándose. En cuarto y último



lugar, encontramos a Blanca María, quien en su posición de youtuber e influencer sigue mostrando ese blanqueamiento de sí misma a través de *ethos* capitalista que hemos repasado desde Echeverría. Así pues, hace de su saber-hacer familiar un negocio a través de la difusión de consejos sobre limpieza en un formato adaptado a las dinámicas audiovisuales y publicitarias de nuestro presente. Blanca María personifica, entonces, un conocimiento sobre la limpieza que, a pesar de haber sufrido ese proceso de “emancipación” - léase también “blanqueamiento” -, aún conserva como un legado familiar. De algún modo, esa identificación tan fuerte entre Blanca María como persona y los conocimientos sobre la limpieza la relacionan directamente con la primera Blanquita, que también personificaba, a través del rol de la trabajadora doméstica, esos conocimientos sobre limpieza. Del servicio en casas de clase mediana a la supuesta independencia de la influencer, pero siempre manteniendo esos grandes conocimientos de limpieza: todo ha cambiado, aunque todo ha seguido igual.

Llegados a este punto, vale la pena insistir en que, bajo nuestro punto de vista, la raza no es una característica biológica, ni una condición real, sino que se vuelve real porque “sobre sus cimientos se han construido sociedades, derechos, bienes, recursos y privilegios” (DiAngelo, 2021, p. 12). En el caso de Blanquita aquí estudiado, la asignación racial es presentada en medios masivos (de la televisión de los años 80 al YouTube de nuestro presente) y es por esto que pasa desapercibida, sin análisis y sin crítica. Esto supone que se pase por alto la afectación de estos discursos a los cuerpos reales en su cotidianidad. Aunque una publicidad como la de Blanquita por su cotidianidad pueda pasar como inofensiva, es en estos espacios donde se despliega ese “delirio con consecuencias reales” que hemos expuesto en este trabajo.

Finalmente, este artículo pretende ser la apertura de un dossier que junta trabajos multilocalizados, que presentan desde una perspectiva compleja como la condición racial impregna diversos espacios de la vida social y personal: las prácticas raciales en el arte, en los espacios, en la historia, en la política, en la legislación y en las instituciones.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. W. (2009). *Crítica de la cultura y sociedad II*. Ediciones Akal.

Authentic History Center. (2012, 20 de julio). *Teaching diversity with multimedia: Imagery & stereotyping explained*. Authentic History Center.

Bonilla-Silva, E. (2015). More than Prejudice: Restatement, Reflections, and New Directions in Critical Race Theory. *Sociology of Race and Ethnicity*, 1(1), 73-87.



- Cole, T. (2012, 21 de marzo). The White-Savior Industrial Complex. *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/international/archive/2012/03/the-white-savior-industrial-complex/254843/>
- Crockett, D. (2008). Marketing blackness: How advertisers use race to sell products. *Journal of Consumer Culture*, 8(2), 245-268.
- DiAngelo, R. (2021). *Fragilidad blanca*. Del Oriente y del Mediterráneo.
- Dotson, K. (2014). Thinking the Familiar with the Interstitial: An Introduction. *Hypatia Special Issue: Interstices: Inheriting Women of Color Feminist Philosophy*, 29(1), 1-17.
- Dupont-Nivet, D. (2017, 13 de abril). Inside Unilever's Sustainability Myth. *New Internationalist*. <https://newint.org/features/web-exclusive/2017/04/13/inside-unilever-sustainability-myth>
- Echeverría, B. (2007). Imágenes de la 'blanquitud'. En D. Lizárraga, A. M. Martínez de la Escalera, y M. Ortega Breña (Eds.), *Sociedades icónicas: Historia, ideología y cultura en la imagen* (pp. 95-114). Siglo XXI.
- Ecuador, Defensoría del Pueblo. (2012). *El pueblo afrodescendiente en el Ecuador*. <https://repositorio.dpe.gob.ec/bitstream/39000/64/1/IT-010-PUEBLO%20AFRODESCENDIENTE%20EN%20EL%20ECUADOR.pdf>
- Ethical Consumer. (2022). *Unilever*. <https://www.ethicalconsumer.org/company-profile/unilever>
- Kappler, M. (2020, 16 de junio). Unilever Calls Out Racism, But Still Sells Skin-Lightening 'Fair & Lovely' Products. *HuffPost Canada*. https://www.huffingtonpost.ca/entry/unilever-skin-lightening-racism_ca_5ee79715c5b6cf93d4c85a22
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta.
- Klein, N. (2000). *No Logo. El poder de las marcas*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Mariner-Cortés, M., Meneses Pineda, L., Pérez Casanovas, A., y Rodríguez Estrada, D., (2020). Heridas fronterizas: Una revisión crítica de la identidad desde la intersticialidad, *Sarance*, 46, 67-38.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Ensayos sobre el racismo contemporáneo. Futuro Anterior Ediciones.
- Rivera Cusicanqui, S. (2014). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón Ediciones.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Tinta Limón Ediciones.



Sobande, F. (2019). Woke-washing: “intersectional” femvertising and branding “woke” bravery. *European Journal of Marketing*, 54(11), 2723-2745.

Tagg, J. (1988). *El peso de la representación*. Editorial Gustavo Gili.

United Nations. (2015, 18 de septiembre). *Unilever chief honoured by UN for advocating more sustainable business models*. <https://news.un.org/en/story/2015/09/509222>

La política de la raza, un tema de historia moderna y colonial

*Razata sinchiyachik kawsayka,
coloniapipash, modernidadpa wiñaykawsaypipashmi kashka*

*Politics of race,
a subject of modern and colonial history*

Jean-Frédéric Schaub
schaub@ehess.fr

ORCID: 0000-0001-7999-1983

Laboratoire Mondes Américains. École des hautes études en sciences sociales
(París, Francia)

Cita recomendada:

Schaub, J. F. (2022). La política de la raza, un tema de historia moderna y colonial. *Revista Sarance*, (49), 23-45. DOI: 0.51306/iosarance.049.02

Resumen

Las ideologías y los regímenes racistas afirman la incapacidad de cambio de quienes estigmatizan, al tiempo que temen su propia degeneración (o anhelan su propia regeneración). El ritmo de transformación de los individuos y de las poblaciones puede medirse en la intersección de estas vertientes contradictorias. Así es como pueden leerse las respuestas que proporciona el pensamiento político basado en la raza. El racismo apela, pues, a la naturaleza para frenar a corto y medio plazo los procesos de movilidad social cuyos efectos a largo plazo se ven como amenazas. Requiere determinados tipos de ingeniería social, tanto en el Antiguo régimen colonial como en la contemporaneidad. Inyectando rasgos naturales en el juego social, se busca un freno de la transformación o de la historia: al igual que los ennoblecidos son recibidos en la nobleza pero como advenedizos; al igual que los conversos comparten la comunión pero como herederos de un pasado dudoso; al igual que los mestizos americanos se acercan a la “República de los españoles” pero en una posición subordinada; al igual que los bastardos pueden heredar de su padre natural sin ser admitidos en su linaje; al igual que los libertos dejan de ser esclavos

sin convertirse en conciudadanos; al igual que los colonizados son súbditos del Imperio sin ser ciudadanos de los países europeos del siglo XIX. Lo que une las diferentes políticas raciales es esta respuesta común a la movilidad: guardar la valla y limitar el movimiento de transformación social.

Palabras clave: racismo; historia política; colonialismo; movilidad social; historiografía.

.....

Tukuys huk

Rumiyashka yuyaykunaka, mana mushuk yuyaykunata hapi ushanchu, shinallatak llaki yuyaykunaka, na allikachishpapash rikunkallami, mana kashpaka, paymantallatak tukuririnata manllankami (wakinpika mushukyarinatapash munanka). Chaymi kay yuyaykunaka ñantashnalla rikuchin, imashalla runakunapash, llaktakunapash shukman shukman tikrarishpa puriyta ushanchik nishpa. Kay yuyaykunamanta hapirishpami razataka ashtaka sinchiyachishpa katimushka. Chaypimi racismo unkuyka hatun runa hatariykunata shayachinkapak munan kunan punchakunapash, shinallatak kipa punchakunapash, shinashpa kayka nallichu kan nishpa shinaman wiñachishka. Kay unkuy wiñarinkapakka, llaktakunapi, runakunapa yuyaywanmi wiñarin, punta colonia pachamantapash yuyay kan, shinallatak kunankunapi yuyaypash mirarishka kan. Shina unkuykuna yuyaypi tiyarishpa, ashtakami na rikurik shina kimirishka tiyanakun. Imasha charikkuna chariktukushka kanchik nin shina, imasha crikkuna Apunchikpa aychata mikunchik nin punta kawsayta na yarishpa, imasha Abya Yalamanta mishukuna, yurak mishu kanchik yan, ashtawan kanchik yan na kashpapash, imasha charik runakunapa wawaka paykunapa shutita apanka shinapash taytapa ayllu ukumanka na yaykuy ushanka, imasha kishpirik runakuna nin shinapash runakunatashnallaka na rikunkachu, imasha coloniapi runakunaka uchillayachishka rikurirka, runakuna layashnaka na rikurishkachu kashka Europamanta kay chunka iskun patsakwatamanta runakunatapash na shinaka rikushkachu. Kashna kawsaykunaka, kay racismo unkuyimi sinchiyachikun shinashpa runakunata llakichihun. Chaymi kinllata allichishparapash, kay yuyaykunataka asha asha shayachina kanka.

Sinchilla shimikuna: racismo unkuy; wiñaykawsay sinchiyaykuna; colonialismo; runakuna purishka; historiografía.

.....

Abstract

Racist ideologies and regimes confirm the incapacity to change of those who stigmatize, even while fearing their own degeneration (or longing for their own regeneration). The pace of transformation of individuals and populations can be measured at the intersection of these contradictory points of view. This is how the answers provided by race-based political thought can be interpreted. Racism appeals to nature, thus curbing in the short and medium term the processes of social mobility whose long-term effects are seen as threats. It requires certain types of social engineering, both in the old colonial regime and today. The injection of natural traits into the social game constitutes an attempt to slow



down transformation or history: just as the ennobled are received into the nobility but as upstarts; just as the conversos share communion but as heirs of a dubious past; just as the American mestizos approach the “Spaniards’ Republic” but in a subordinate position; just as bastards can inherit from their natural father without being admitted to his lineage; just as freedmen cease to be slaves without becoming fellow citizens; just as the colonized are subjects of the Empire without being citizens of the European countries of the nineteenth century. What unites the different racial policies is this common response to social mobility: watching boundaries and limiting social transformation movements.

Keywords: racism; political history; colonialism; social mobility; historiography.

Las ideologías racistas postulan la incapacidad de cambio de quienes estigmatizan, al tiempo que temen la degeneración (o alaban la regeneración). El ritmo de transformación de los individuos y las poblaciones puede medirse en la intersección de estas vertientes contradictorias y pueden leerse las respuestas que proporciona el pensamiento basado en la raza. Los investigadores de las humanidades y las ciencias sociales comparten un enfoque constructivista de la raza. Lo ven como un ámbito de acción política y como la designación de ciertos tipos de relaciones de dominación. En cambio, a la raza, entendida como una realidad genética y social en la que basar la descripción de la diversidad de las sociedades, no se le debe dar ninguna validez. Así, la raza lleva años operando del mismo modo que la categoría de género, es decir, como una noción con valor programático que modifica el cuestionario de las humanidades y las ciencias sociales. Así, la circulación de la palabra raza no acredita la existencia de razas. La raza es una realidad social, porque las categorías raciales son instrumentos de lucha política, lo que no impide que las razas sean meras ficciones.

Este artículo propone examinar la cuestión histórica de la categorización racial como recurso político. Lo hace definiendo, en primer lugar, las condiciones de posibilidad de una ciencia social que no se someta al imperio de las identidades sectoriales o de las emociones contemporáneas. Luego de ello, explica cómo los historiadores pueden elaborar un análisis que sitúe la cuestión racial en la larga historia del Occidente cristiano. Por último, propone un modelo para entender la forma en que la regulación racial postula la inmovilidad de las condiciones de gestión de la movilidad humana.

1. El universalismo y la ciencia social de la raza.

El discurso de la historia, tal y como se ha construido durante el último milenio en Occidente, no está unificado ni es coherente. No es cierto que Occidente, al margen de sus conquistas, pretendiera imponer un discurso unificado sobre el pasado del mundo, bajo la influencia de una teoría común. Los europeos estaban abarrotados de teorías contradictorias entre sí. Sin pretender enumerar todos los modelos de historia que coexisten en Occidente, podemos mencionar algunos. En primer lugar, la creencia en la intervención de la providencia divina en los asuntos de los hombres. En segundo lugar, una concepción cíclica de la vida de las sociedades, en forma de «grandeza y decadencia» o «decadencia y renacimiento». Y, a partir de la Ilustración, el desarrollo de una filosofía del progreso del espíritu humano. Por último, la historia despliega una gran diversidad de propuestas en función de cómo se perciba la emancipación, si como una cuestión de clase social, una cuestión de comunidad nacional o, incluso, una cuestión del individuo. Si combinamos estas formas de estudiar el paso del tiempo con la pluralidad de formas de escribir la



historia, desde el ceremonial oficial hasta la memoria íntima, desde la pedagogía escolar hasta el apego al patrimonio de los museos, los monumentos o los paisajes, nos encontramos con un panorama que ofrece muchas combinaciones.

Las incertidumbres de los europeos sobre su propio pasado aumentaron cuando tuvieron que incluir en su pensamiento a las otras sociedades con las que entraron en contacto. Cuando cierta crítica denuncia algo así como una filosofía occidental de la historia, lo que se apunta es el discurso sobre la historia que puede atribuirse a Hegel. Sus cursos describían la historia como el proceso por el que la humanidad aumenta su capacidad de producir pensamiento filosófico. Occidente, heredero de los griegos y de la revelación cristiana, debía estar a la vanguardia de este proceso, que se universalizaría mediante un proceso evolutivo por el que los pueblos del mundo se incorporarían al grupo de sociedades avanzadas. En la época en la que profesaba, la brecha entre los pueblos en cuanto al espíritu, tal como lo entendía Hegel, era todavía inmensa. Mientras la trata de esclavos estaba en pleno apogeo, los africanos se encontraban en la parte inferior de esta tabla. Esta filosofía de la historia tuvo su momento de gloria. Sus efectos fueron complejos, ya que alimentó tanto el pensamiento de Marx como la propaganda del colonialismo. Pero no se puede tomar la parte por el todo, es decir, afirmar que la filosofía hegeliana de la historia es la teoría de la historia de los occidentales.

El trabajo de los historiadores no se basa, pues, en la existencia de una única teoría de la historia, sino en un conjunto de tradiciones y propuestas, a menudo contradictorias entre sí. Corresponde a cada historiador definir una cuestión, llevar a cabo una investigación y elaborar un análisis que no esté plagado de contradicciones lógicas, es decir, que no afirme una cosa y su contrario. La crítica a un argumento debe partir de la exigencia de consistencia interna. El resultado suele ser aterrador. La falta de coherencia es un mal mucho más extendido que el rigor del dogmatismo. Y, de todos modos, muy pocos libros de historia siguen un patrón de tipo hegeliano.

Aquí, la historia de una palabra es un signo. El término «civilización» designa un estado superior de cultura resultante de un proceso de refinamiento de la moralidad, la educación, las relaciones sociales y las instituciones políticas (Starobinski, 1989). Apareció con este significado a mediados del siglo XVIII en Francia y Escocia. La civilización se define como una evolución que debería afectar a todas las sociedades a través del desarrollo de las potencialidades de la especie humana. Así, la noción de civilización sitúa el progreso de las sociedades europeas occidentales a la cabeza de la humanidad. Dibuja un movimiento eurocéntrico y jerárquico. Pero, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la palabra civilización se utilizó para designar las diferentes culturas y sociedades en su diversidad y singularidad. Se habla de «civilización china», «civilización musulmana»,

«civilizaciones precolombinas (en plural)». En otras palabras, el término civilización, que solía designar la pretensión de encarnar el único modelo de desarrollo posible para la humanidad, indica también su opuesto exacto: la pluralidad de las culturas del mundo.

Hay que preguntarse si es posible escribir la historia de cualquier tipo de fenómeno o proceso humano. A primera vista, la cuestión parece de carácter técnico. Se trata de la capacidad de los historiadores para alcanzar los objetivos científicos que se han propuesto, con sus medios de investigación. Las huellas que quedan de las sociedades del pasado están distribuidas de forma desigual. Los ricos dejan más huellas que los pobres; los hombres, más que las mujeres; los vencedores, más que los vencidos. Nunca sabremos tanto sobre las sociedades sin escritura cuanto sobre las sociedades que tuvieron escritura y, todavía más, la preservación de la palabra escrita. La investigación histórica no debe negar la desigualdad de estas condiciones, pero puede realizar investigaciones a pesar de esta asimetría. Basta recordar hazañas filológicas como el desciframiento de la Piedra de Rosetta por Champollion. Invocamos una antropología capaz de reconstruir los sistemas de mitos y la organización de las sociedades sin escritura a la manera de Claude Lévi-Strauss. La investigación académica sobre las sociedades ha demostrado su capacidad para producir conocimientos sobre realidades que parecían impenetrables. Sin embargo, estos éxitos, también ponen de manifiesto los límites de nuestra capacidad para analizar áreas enteras de la experiencia humana. No podemos pretender perseguir dos objetivos: el técnico, que consiste en reconstruir procesos a partir de un número reducido de indicios, y el moral o político, que intenta en vano establecer simetrías que la desigualdad de recursos documentales impide. La confusión de estos dos registros conduce al abandono de los métodos de investigación histórica para evocar el pasado de una sociedad de la que se conservan pocos documentos.

A raíz de esta cuestión, surge otra pregunta: ¿se debe hacer la historia de todo lo que se nos antoja? Esta pregunta no convoca ninguna discusión técnica, sino que abre cuestiones morales y políticas. Las respuestas pueden distinguirse entre la tensión jerárquica y la ambición democrática. La tensión jerárquica se refiere a la reticencia de las instituciones académicas a considerar ciertos temas, objetos o fenómenos como dignos de ser investigados y enseñados. Durante mucho tiempo, los estudios sobre los pobres, las mujeres, las poblaciones colonizadas se mantuvieron al margen de las instituciones del conocimiento, empezando por la universidad. Se consiguió, tras décadas de lucha, que categorías sociales dejadas en la sombra, las mujeres, las poblaciones colonizadas fueran objeto de investigación y enseñanza en la historia, al mismo título que las élites -masivamente masculinas- de cada una de las sociedades consideradas. El éxito está ahí cuando los historiadores que han optado por abordar estos temas obtienen puestos en la universidad, cuando estos temas aparecen en los libros de texto escolares y son objeto de temarios en las



oposiciones al profesorado, cuando aparecen en las convocatorias de financiación de la investigación, cuando los libros resultantes de estos trabajos están en las librerías.

Pero está surgiendo por doquier una tentación. Se basa en la idea de que la historia no debe extender su alcance a aquellas realidades que se han mantenido al margen. Algunos denuncian que la investigación histórica sea un discurso occidental alineado con el vector del progreso. Como si la historia sólo hablara el lenguaje del éxito, ya que esta disciplina siempre ha sido la de los vencedores. Esta respuesta es el resultado, en primer lugar, de los debates autocríticos que los propios europeos han alimentado sobre las doctrinas que ellos mismos han promovido. De hecho, algunos aseveran que el deseo de conocer las sociedades del mundo fue una empresa de dominación europea desde el inicio de su expansión global. Esta crítica, nacida en Europa, se ha profundizado durante varias décadas, desde la denuncia del fracaso de la Ilustración, decretada tras el desastre nazi. Pero es desde hace mucho más tiempo que los pensadores europeos se esfuerzan por desmontar la feliz narración de los decretos de la providencia y luego del progreso de la Ilustración europea, desde Las Casas, Montaigne, Shakespeare, Swift, Diderot, Marx, Hugo, Nietzsche, Dostoievski, Gramsci, Adorno y Horkheimer, Foucault y muchos otros que están ausentes en este inventario de Prévert.

La alternativa a la voluntad universal de conocer adopta la forma de una compartimentación del conocimiento. Esta posición defensiva encierra a las sociedades no europeas en sistemas de conocimiento autónomos. Por un lado, podemos apreciar las ganancias obtenidas por el esfuerzo de extraer de las sociedades no europeas nociones y conceptos que están ausentes del patrimonio europeo y que son relevantes para analizar estas mismas sociedades. Por otro lado, existe un fraude y un peligro. El fraude consiste en extraer de la lengua de una sociedad estudiada palabras de las que se dice que expresan nociones que no existirían en Occidente. Para decir que un término es intraducible, hay que entenderlo. Pero ¿qué es la comprensión si no es la traducción de una lengua y una cultura a otra? Penetrar en las concepciones más profundas y singulares de una cultura extranjera es un ejercicio siempre exigente, pero nunca imposible.

El peligro es decretar una fragmentación de los enfoques que pueden -o deben- aplicarse a cada sociedad, según sus rasgos distintivos. Esto significaría que sólo las nociones y sensibilidades recogidas lo más cerca posible del terreno, en una búsqueda de autenticidad, nos permitirían describir las sociedades en cuestión de manera legítima, es decir, sin cometer intrusismo cultural. Pero entonces todo lo que los historiadores urbanos han escrito durante al menos un siglo sobre la historia rural y la vida campesina en Europa supone el mismo tipo de apropiación. Las poblaciones son así protegidas desde cierto paternalismo por quienes han

formado sus propias mentes críticas con autores mayoritariamente europeos. En consecuencia, se les niega a los llamados subalternos el acceso a la autocrítica y a la comparación en nombre de la preservación de su autenticidad.

El razonamiento histórico puede arrojar luz sobre cualquier realidad social, siempre que las investigaciones se lleven a cabo de acuerdo con procedimientos explícitos, cuya eficacia pueda comprobarse. Si estamos de acuerdo en estos puntos, entonces no sólo cualquier realidad del pasado puede ser objeto de un trabajo histórico, sino que cualquiera puede llevarlo a cabo, siempre que se haga con los medios para hacerlo. El primer medio es el acceso a las huellas conservadas, es decir, a las lenguas de las fuentes. Porque las lenguas, como enseña la antropología, son el lugar donde se concentra la singularidad de una sociedad. Ninguna investigación puede ser basada en traducciones; ninguna investigación puede ser sujeta a intérpretes. Además, aunque el inglés haya adquirido la función de vehículo global, las diferentes sociedades del mundo producen humanidades en su lengua materna. Sin la capacidad de leer el trabajo de otros en su propia lengua, no hay esperanza de producir una buena historia.

Dominar las lenguas no significa perderse en la atomización infinita de los particularismos. El aprendizaje de los lenguajes de la pluralidad humana no pretende constituir células de conocimiento estancas. Ninguna sociedad está privada de comunicación con lo que está fuera de ella. ¿Quién puede trazar las fronteras que separan las categorías sociales, los roles de género, las culturas y, en particular, los usos lingüísticos, y los territorios que experimentan los hombres y las mujeres que los habitan? Y si las realidades sociales no son cerradas, ¿podemos pretender limitar su conocimiento a quienes se considera que pertenecen a ellas?

¿Quiénes son suficientemente legítimos para analizar cada uno de los cantones de un mundo social atomizado? Pongamos un ejemplo. En el verano de 2017 estalló una polémica por la colocación, en el Museo Whitney de Nueva York, de un cuadro que representa el ataúd abierto del niño negro Emmett Till, víctima de un asesinato racista en 1955 en Misisipi. Este asesinato fue el detonante del movimiento por los derechos civiles. El cuadro colgado en 2017 es obra de una pintora blanca, Dana Schutz. Fue objeto de una campaña hostil dirigida por dos artistas afroamericanos que negaron a una artista blanca el derecho a inspirarse en el dolor de los negros. Exigieron que el cuadro fuera retirado. Ante esto, la escritora de origen jamaicano Zadie Smith, cuyas novelas tratan sobre la negritud en el Reino Unido, cuestionó su derecho a abordar el sufrimiento negro, como mujer mestiza que se define a sí misma como negra. Y se preguntaba qué derechos tendrían sus hijos, nacidos de padre blanco, para hablar del sufrimiento de los negros.



¿Hay que ser judío para escribir la historia de la Shoah? ¿Puede un hombre del género masculino escribir sobre la historia de las mujeres? ¿A quién le parece hoy ridículo que un chico se defina como feminista? Hoy en día, las investigaciones sobre la trata de esclavos son llevadas a cabo por autores africanos, afroamericanos, europeos de Europa y de América. Por desgracia, resulta mucho más fácil que nos concedan derechos para estudiar tal o cual realidad según un supuesto origen que aprender los idiomas sin los cuales no se consigue nada más que ver la superficie. La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, mestiza con doble cultura española y quechua, y activista por los derechos de los amerindios, señala que ninguno de los defensores del abandono de los métodos de las humanidades para el estudio de las poblaciones amerindias que despotrican desde los campus estadounidenses ha aprendido una lengua amerindia. Darse los medios para conocer es la marca de la profesión de científico, una vía mucho más sólida que el reclamo de una identidad.

Así, cualquier realidad puede -en principio- ser objeto de una investigación histórica, y esta investigación puede ser llevada a cabo por una persona cuya trayectoria no se identifique emocionalmente con el objeto de su estudio. Esta conclusión apoya la afirmación del universalismo metodológico de las ciencias sociales. No se trata de un universalismo político, moral o jerárquico. Se basa en la convicción de que todas las formaciones sociales conocidas han hecho a hombres y mujeres seres igualmente humanos. Sin distinción de raza o género. Muy diferente sería la ideología del universalismo como sello de la superioridad occidental. Esta historia es tan antigua como la predicación de San Pablo. Durante dos mil años, los cristianos, los musulmanes, los liberales, los republicanos e incluso los comunistas no han cumplido la promesa universalista de sus doctrinas. Pero de eso no podemos sacar la conclusión de que el universalismo metodológico es una máscara para la segregación política. Basta con recordar un hecho político: todos los sistemas coloniales cuya historia conocemos son diferencialistas. Esta es su principal característica. La distinción, la jerarquía y la segregación son las herramientas de la dominación colonial, tanto de hecho como de derecho. Es decir, exactamente lo contrario de una concepción universalista de la humanidad.

Razón de más para resistir la tentación de la fragmentación y la segmentación, es decir, los programas que pretenden construir circunscripciones políticas sobre la base de comuniones identitarias. Las ciencias sociales no pueden abdicar ante estas renunciaciones morales. La reafirmación de su carácter científico, con el objetivo de un universalismo metodológico, parece ser la respuesta adecuada.

2. Una reflexión histórica sobre la raza.

Cuando, en 1950-1951, la UNESCO pidió a Claude Lévi-Strauss y Michel Leiris que escribieran ensayos sobre el racismo, demostraron que la descripción

de las sociedades humanas como razas era incompatible con la noción de historia. Porque la identidad racial, aunque sea el resultado de la historia, se define, en primer lugar, por su carácter inalterable, es decir, por su incapacidad para cambiar, que es el objeto y la razón de ser de la investigación histórica. La investigación histórica de la formación de las categorías raciales y la aplicación de las políticas inspiradas en ellas se enfrentan a tres antinomias. La primera se refiere a la oposición entre las normas promulgadas y las prácticas observadas. Bajo la bandera de la conformidad con el sentido común, esta discrepancia alimenta la idea de que las categorías raciales son simbólicas y negociables. La segunda antinomia se refiere al hecho de que el pensamiento racial afirma la incapacidad de los estigmatizados para progresar, y teme la degeneración. Se trata, pues, de la relación con el tiempo que desarrollan las sociedades. La tercera es la antinomia del universalismo y la asignación de rasgos naturales inmutables e inasimilables. La historia política del Occidente cristiano desmiente el anuncio del fin de la distinción entre judíos y griegos, libres y esclavos, hombres y mujeres (epístola de Pablo a los Gálatas 3:28-29).

Un enfoque histórico de la cuestión racial puede basarse en una observación de la antropóloga Nancy Farriss, en su trabajo sobre las sociedades de Yucatán: “Los antropólogos físicos nos dicen que, científicamente hablando, no existe la raza. Pero durante la mayor parte de la historia conocida, tenemos que estudiar a personas que desconocían este reciente hallazgo y para quienes la raza era una realidad palpable” (Farriss, 1984, p. 101). Nancy Farriss responde al reflejo de los historiadores, siempre a la caza de anacronismos. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre el momento a partir del cual es correcto describir las divisiones que fragmentan y jerarquizan las sociedades como basadas en la raza. Muchos rechazan la idea de que la categoría de raza fuera un recurso político antes de la difusión de las historias naturales en la Ilustración, o incluso antes de la aparición del “darwinismo social”.

La reflexión sobre la formación de categorías raciales se enfrenta a un problema de calibración. O bien las políticas raciales se basan en normas que definen a los individuos y grupos en términos fisiológicos. En este caso, la historia del racismo se vacía de contenido, ya que incluso en el caso del nazismo la referencia a la biología sigue siendo vaga, mientras la asignación de la identidad “racial” se basa en criterios de linaje, religiosos y políticos, que los registros antropométricos sólo podrían corroborar en el mejor de los casos. O todo tipo de asignaciones de caracteres a grupos en contextos de dominación social y política se describen como raciales. En este caso sería imposible diferenciar los programas basados en ideologías racistas de otros tipos de dominación política. El reto, pues, es definir la calibración adecuada. Una definición sencilla ofrece una primera orientación: el pensamiento racial es la idea de que las características sociales y morales de las personas y de los grupos se transmiten de generación en generación a través de procesos en los que intervienen elementos del cuerpo como los fluidos y los tejidos.



A la historia se le pide que analice procesos, es decir, que ayude a entender secuencias de fenómenos en parte planificados, en parte accidentales, y cuya combinación explica la aparición de nuevas realidades sociales o la persistencia de viejas formas. Un gran número de obras producidas en países como Estados Unidos y Brasil se centran en la identidad entre la situación colonial, la condición de esclavo, la piel negra y la ideología racial. La lectura de los archivos y la literatura de estos países desde el siglo XIX ayuda a comprender por qué se impuso esta identificación en las memorias. Sin embargo, el punto final de un proceso no puede sustituir a la narración de lo que conduce a él. En otros momentos de la historia de Occidente, no existía correlación entre el color de la piel y el estatus servil, cuando los esclavos procedían de los Balcanes o del Magreb. Además, si la caída en la condición de esclavo era el resultado de un accidente de la existencia, la definición racial del sujeto era irrelevante. En las sociedades imperiales y coloniales occidentales, la esclavitud, la raza y la negritud no adquirieron este tipo de evidencia o incluso de equivalencia hasta el último tercio del siglo XVII, y entonces sólo en una evolución progresiva. Más recientemente, en la encrucijada de la abolición de la esclavitud y la descolonización, la cuestión racial parece estar vinculada a tres factores: el colonialismo, la esclavitud y lo que William E. B. Du Bois se refirió a la “línea de color”. Sin embargo, los perímetros respectivos de cada uno de estos términos (raza, colonia, esclavitud, color) nunca coinciden perfectamente. Así, la reducción a la esclavitud, incluidos sus aspectos deshumanizadores, no siempre se basa en una teoría de la jerarquía natural de la humanidad. En otro orden de cosas, la distinción racial que se hace contra las “razas malditas” (*cagots* en el sur de Francia, *vaqueiros* en España, *burakumin* en Japón) no debe nada a las empresas coloniales. Por último, la práctica de la discriminación racial no se limita al rechazo de las distinciones visibles o fenotípicas, de las cuales la negrofobia es la más llamativa. Las razones políticas y académicas para centrarse en la “supremacía blanca” son comprensibles. Sin embargo, es saludable desagregar las equivalencias entre raza, esclavitud, colonialismo y color, aunque esto ofenda la sensibilidad de los militantes. Pero también con la condición de que reagrupemos estos elementos para entender cómo hemos llegado hasta aquí, y que lo hagamos sin anacronismo, sin teleología y sin contradicción lógica.

Si se afirma que toda segregación de las minorías dominadas es racismo, no se puede argumentar que las sociedades europeas sean más racistas que otras. Si el criterio adoptado es el de la segregación y persecución de las minorías, Europa es, el día de hoy, la región menos racista del mundo, guste o no reconocerlo. Además, la convicción de encarnar una forma superior de humanidad tampoco es un rasgo específico europeo. Por lo tanto, si se opta por una definición muy amplia de la política racial y se comparan las jerarquías de la humanidad producidas por diferentes sociedades del mundo, hay que concluir que el racismo no es exclusivo

de Europa. Por lo tanto, hay que elegir entre dos caminos: si la definición es amplia, la acusación de las sociedades europeas no funciona; si se pretende describir una singularidad europea en la construcción de una ideología racial propia, hay que endurecer los criterios de definición del pensamiento racial.

La antigüedad clásica, con Aristóteles, nos legó la teoría de las cualidades naturales que condenaban a cierto tipo de personas a la esclavitud de padres a hijos, frente a las cualidades naturales que disponían a otro tipo de personas a participar en la vida cívica. Mucho antes de él, la *Iliada* muestra a griegos y troyanos, que compartían la misma lengua y los mismos dioses, librando una guerra despiadada entre sí, una formidable máquina para crear alteridad a partir de la identidad. La jurisprudencia romana, que califica a los esclavos como bienes muebles, da forma normativa a la jerarquización de los hombres (Eliav-Feldon, Isaac, Ziegler, 2009).

La segunda hipótesis apunta a la Cruzada medieval como matriz de la política racial en el Occidente cristiano. En ese caso, la cuestión racial surge de la confrontación con la alteridad. La cristiandad medieval consideraba al *slam* mediterráneo como el “otro” que todo lo separaba de él y que dominaba Tierra Santa por usurpación. La llegada a Jerusalén en 1099, tal y como recogen las crónicas medievales, tomó la forma de una confrontación con un mundo que todo lo separa de sus conquistadores cristianos. Las lenguas habladas, la religión, la vestimenta, las armas, el pelo, el color de la piel, la forma de las casas, el trazado de las calles, el estilo de los edificios religiosos, los gustos y olores culinarios: todo era diferente. Todo era odioso porque esa guerra estaba impulsada por creencias espirituales. Cuando se hace de la Cruzada la matriz del racismo, se afirma que su principio motor es la confrontación con la alteridad. Haciendo de la Cruzada la matriz del pensamiento racial se permite calificar de racista toda segregación y persecución de una población que no se ajusta a las normas culturales dominantes. En este sentido, las guerras religiosas serían raciales, las que se produjeron entre católicos y calvinistas en la Francia de Enrique III, entre orangistas y católicos en el Ulster después de 1921, entre chiiitas y sunitas en el Oriente Medio actual.

La tercera se basa en la coincidencia, durante la Ilustración, del invento de las clasificaciones naturales (Linneo, Buffon, Blumenbach) como modelos para distinguir los tipos humanos con el -monstruoso- auge del comercio de esclavos en el Atlántico, entre la segunda mitad del siglo XVIII y el primer tercio del XIX. No se puede discutir que la emancipación ocupe en la Ilustración un lugar nuevo respecto a las condiciones del pensamiento en períodos anteriores. Sin embargo, las propuestas nacidas en los círculos de los «filósofos» reproducen marcos de pensamiento que, bajo otras formas, acompañaron a antiguas opciones políticas e institucionales, en particular desde el Renacimiento. En la historia de la raza, la Ilustración no puede



considerarse como una clara ruptura intelectual, como es el caso en otros campos. El ensayo de François Bernier publicado en el *Journal des sçavans* en 1684, en pleno reino de Luis XIV, divide a la humanidad en grandes grupos geográficos y fenotípicos y ofrece una clasificación jerárquica de sus respectivas cualidades. Este cuadro no es el resultado de una clasificación naturalista y no puede asociarse a la crítica de los enciclopedistas. Sin embargo, atestigua la ambición mucho más antigua de mantener a toda la humanidad bajo una mirada que organice su diversidad para situar mejor a los europeos (Bernier, 1684).

La última propuesta abarca el siglo que cubre la Guerra Civil estadounidense, la difusión del darwinismo social, la explosión del racismo pseudocientífico y el nazismo, y termina con la legislación del apartheid en Sudáfrica. Los historiadores que se centran exclusivamente en este periodo siguen sin estar seguros de la división adecuada entre lo que el racismo debe a la difusión de una concepción pseudocientífica de la herencia y a la intoxicación por la pasión nacionalista.

Cada una de estas opciones está respaldada por sólidos argumentos históricos. No sería razonable descartarlas de plano por el hecho de que planteen objeciones. La propuesta que aquí presento puede considerarse, en el mejor de los casos, una alternativa, si no un complemento, a las anteriores.

Entre la Baja Edad Media y el Renacimiento, la monarquía española fue escenario de dos procesos sorprendentemente similares. Tras los pogromos de 1391 y las disputas teológicas que Vincent Ferrier impuso a las autoridades judías en la década de 1410, muchas familias judías aceptaron las aguas del bautismo. Los primeros en someterse a ella solían provenir de los entornos más acomodados y mejor educados. Algunos cedieron bajo la compulsión de la violencia, otros estaban convencidos de que la ley de sus antepasados era obsoleta ante la evidencia del Evangelio y algunas actuaron por interés propio. Sea cual sea la mezcla de estos tres componentes en cada familia, en primera instancia, entre la última década del siglo XIV y las tres primeras del XV, muchos conversos pudieron establecer alianzas matrimoniales en la mejor sociedad cristiana vieja -sobre todo en la aristocracia- y tuvieron acceso a los cargos y dignidades más deseables. La acogida de los cristianos nuevos por parte de los cristianos viejos tenía fundamentos sociales e ideológicos. En primer lugar, a las familias cuyos recursos disminuían les interesaba aliarse con linajes anteriormente judíos pero dotados con capital. En segundo lugar, un entusiasmo milenarista se había apoderado de una sociedad cristiana que veía en la conversión de los judíos un acontecimiento que anunciaba la parusía. Finalmente, de forma más modesta, una vez disipado el espejismo de la conversión de todos los judíos, quedaba la fe en la eficacia de la gracia y el sacramento del bautismo. Al cabo de unas cuatro décadas, cuando los hijos de los nacidos de las primeras alianzas entre cristianos nuevos y viejos alcanzaron

la mayoría de edad, es decir, cuando aparecieron en toda la sociedad descendientes de conversos con uno o dos padres de origen converso, se produjeron reacciones hostiles. En todo tipo de instituciones, organismos o comunidades, fue la época de la adopción de los «estatutos de limpieza de sangre», cuyo objetivo era rechazar las solicitudes de personas cuyo linaje estuviera contaminado por la existencia de un antepasado converso. El rechazo no se basaba en las creencias de los individuos, que podían ser sospechosas, sino en su genealogía, es decir, en la presencia de sangre judía, aunque diluida por los matrimonios, en las venas de los candidatos a cargos o alianzas matrimoniales (Hering Torres, 2003-2004).

Un proceso de naturaleza similar se observó, un siglo después, en las sociedades coloniales españolas en América. De hecho, la conquista de los grandes imperios, el azteca en México y el inca en Perú, desencadenó uniones entre conquistadores y mujeres amerindias, en ausencia de mujeres europeas. Estas alianzas afectaban principalmente a los familiares de las familias imperiales americanas y a sus allegados. Aunque los conquistadores habían concebido la separación en una “República de los españoles” y una “República de los indios”, pronto nació un número considerable de niños mestizos. Los que eran fruto de un matrimonio entre un conquistador y una mujer amerindia convertida se consideraban cristianos viejos, en la medida en que su madre era de origen gentil, sin rastro de infidelidad judía o musulmana. Estos mestizos legítimos, es decir, reconocidos por su padre y nacidos del matrimonio, estaban destinados a unirse, en la medida de lo posible, dentro de la sociedad española en América y se les daba todas las oportunidades para acceder a cargos y dignidades. Pero cuando, unos cuarenta años después de las conquistas, los hijos de los mestizos llegaron a la edad adulta, este primer momento de apertura llegó a su fin. Los varones mestizos, incluso los que eran plenamente legítimos, tenían dificultades para encontrar esposas españolas debido a su escasa presencia en América antes de finales del siglo XVI. Luego, cuando finalmente fueron más numerosos, se cortó el camino al matrimonio, como demuestra la creación de conventos para acoger a las niñas españolas cuyos padres no pretendían que se casaran. Sin duda, los mestizos habían accedido a ciertos honores y cargos, pero el entusiasmo de los españoles había decaído. La ilusión de que la conversión de los amerindios produciría un nuevo pueblo de Cristo en poco tiempo se había disipado. Bajo la adopción de principios de la religión de los españoles, parecían persistir las creencias, ritos y costumbres de los tiempos paganos. Este engaño dio paso a una era de sospechas. Así, a partir de la década de 1560/1570, los colegios, las escribanías y las magistraturas municipales se cerraron a los mestizos. La sospecha fue la causa y el pretexto para un cierre cada vez más severo (Presta, 2019).

En ambos casos, se cerraron las posibilidades de ascenso social y de alianza matrimonial. Se impuso la negativa a permitir el acceso a estos recursos a personas

calificadas como exógenas, bajo el pretexto de que su metamorfosis en verdaderos españoles era una farsa. La correspondencia entre el caso de los descendientes de judíos conversos y el de los mestizos de origen amerindio no agota la experiencia hispana. A esto hay que añadir la persistente cuestión de los moriscos, descendientes de los habitantes de la España musulmana conquistados por los reyes cristianos a finales de la Edad Media y que fueron obligados a convertirse en masa al cristianismo en el siglo XVI. Sospechados de islamizar en secreto y considerados como una quinta columna al servicio de Argel y Constantinopla, los moriscos fueron finalmente expulsados en 1609-1611. Entonces se les tachó de cuerpo extraño tóxico: cómo una parte de la sociedad se convierte en extranjera en su propio país. Los archivos de la época muestran que los gitanos, salvo cuando remaban en las galeras del rey, formaban un elemento interno, pero también inasimilable de la sociedad española (Vincent, 2006). Ninguna de estas poblaciones: judeoconversos, moriscos, gitanos, mestizos amerindios eran extranjeros. La monarquía no los situaba al mismo nivel que los portugueses, franceses, griegos o albaneses presentes en gran número en España. El control de la limpieza de sangre y la purga de los elementos malsanos se aplicaba a individuos de familias establecidas en el reino desde tiempos inmemoriales. No se trataba de mantener a raya a los extranjeros, sino de decretar que esos súbditos del rey no eran realmente españoles.

Muchos autores han identificado las correspondencias entre los mecanismos de rechazo de los judeoconversos, los moriscos y los mestizos amerindios, antes de que la cuestión «negra» se convirtiera en el núcleo del sistema de segregación. George M. Fredrickson, historiador de la supremacía blanca en Estados Unidos y Sudáfrica, en su último libro, un ensayo sobre la larga historia del racismo reconoció que había olvidado relacionar la racialización de los judíos con la de los colonizados en general, y de los negros en particular. Reconstruyó así una genealogía histórica cuyo desarrollo puede seguirse a partir del estudio de los imperios ibéricos. Autores con diferentes trayectorias y horizontes, como el filósofo Henry Méchoulan (1979), el historiador modernista Adriano Prosperi (2011) y el historiador de las sociedades coloniales ibéricas Stuart Schwartz (2020), han demostrado la importancia de tratar la depuración interna de las sociedades ibéricas y su expansión ultramarina en un único movimiento. El año 1492 fue, en su momento, entendido como un punto de inflexión providencial en la historia del Occidente cristiano. En pocos meses, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón conquistaron el último reino musulmán de Europa occidental (Granada), expulsaron a los judíos y recibieron a Cristóbal Colón tras su primera exploración del Caribe. Sin embargo, no se puede decir que en 1492 se iniciara la era del colonialismo y del racismo juntos. El imaginario político y el sistema normativo de los conquistadores del Nuevo Mundo se habían forjado, en una etapa muy temprana, mediante la segmentación de la población según líneas raciales definidas por la limpieza de sangre. Por último, cabe señalar que, en la España del Siglo de

Oro, la doctrina real afirmaba que su catolicidad era un universalismo. Universalidad reservada a los católicos sin mancha; jerarquía racial, para todos los demás.

3. ¿Cómo conciben las políticas raciales la cuestión de la transformación de las personas y las poblaciones?

La mala reputación de España, conocida como la “leyenda negra”, se basaba en distintos agravios. Desde el siglo XVI, existe una repulsión hacia la intolerancia y los procedimientos de la Inquisición. Pero España fue descrita por primera vez en Italia, Francia, los Países Bajos e Inglaterra como una potencia bastarda, cristiana en apariencia, pero enjuiciada, más que medio morisca, menos europea que africana. La obsesión por la purga interna es también el resultado de esta visión externa. En sus reflexiones sobre el motivo de la “guerra de razas”, ni Hannah Arendt ni Michel Foucault identificaron su primera manifestación en la monarquía española del siglo XVI. Sin embargo, este fenómeno es el marco político de esta sociedad, en Europa y en el imperio. En estos procesos de alteración está en juego la dignidad de la monarquía española, en la cúspide de su poder, pero todavía al margen de Occidente, por tomar prestado de Claude-Olivier Doron el concepto cuya pertinencia ha demostrado tan poderosamente (Doron, 2016).

En la época contemporánea, Viktor Klemperer ofrece un ejemplo perfecto de lo que es una política de alteración, cuando el 25 de abril de 1933 descubrió un cartel en la fachada de la casa de estudiantes de la Universidad de Dresde que proclamaba: “Cuando el judío escribe en alemán miente, a partir de ahora debe escribir sólo en hebreo. Los libros judíos en alemán deben marcarse como «traducciones» (Klemperer, 1995).

De la experiencia del nazismo y del régimen de Vichy, Vladimir Jankélévitch (2015) sacó conclusiones que también ilustran lo que es la alteración:

El antisemitismo reprocha a los judíos no ser como los demás. Si sólo fuera eso, sería el sentimiento elemental de racismo o xenofobia. Pura desconfianza. En el caso del judío, hay dudas. Porque se parece al mismo tiempo que difiere. Disimular por semejanza. Y en cierto sentido se resiente aún más por atreverse a parecerse. Está resentido por tener la impertinencia de ser casi similar a los demás. Igual que a un noble le molestaría un burgués que se parece a un noble. Del mismo modo, un no judío que ve a un judío con aspecto de ario lo considera una estafa cuando descubre que es judío. Es como si los judíos hicieran trampas en un juego (...) Esto explica a menudo el carácter inquisitorial y denunciador del antisemitismo. Frustra y desenmascara los signos de la raza (...) El otro sólo es otro porque es un poco igual. La posibilidad de la similitud es la condición de la diferencia. (p. 138-141)

No debe sorprender que en esta nota resuene el eco de la Inquisición. El análisis sería plenamente convincente si Jankélévitch no sacara una conclusión discutible que da título a su conferencia: “El antisemitismo no es racismo”. Uno está tentado de decir lo contrario: el antisemitismo es el racismo en su versión primaria y matriz, al menos para el Occidente cristiano.

La asignación racial no consiste en primer lugar en notar la alteridad, un fenómeno estático y visible. Se trata de enfatizar sobre la diferencia imperceptible, que es en lo que consiste la operación de alteración. El racismo genera así la alteridad para alimentar los mecanismos de diferenciación, estigmatización y discriminación. Las ideologías racistas afirman que, sean cuales sean las transformaciones que se impongan los individuos para corresponder a lo que la mayoría dominante les exige, queda en ellos un resto de extrañeza, cuya sede es el cuerpo. En un artículo magistral, Pierre-Antoine Fabre (1999) ha identificado la temporalidad en la que están atrapados los descendientes de los judíos conversos admitidos en la Compañía de Jesús. Son recibidos pero el proceso de conversión iniciado por su linaje queda inconcluso a perpetuidad. Estos individuos no son rechazados, pero las huellas de su pasado nunca se borran. Una pista semántica revela esta suspensión del tiempo. En el español de las fuentes el término “cristiano nuevo” y en la historiografía el término “converso” designan tanto a una persona (judía o musulmana) convertida como a sus bisnietos nacidos de padres y abuelos que a su vez fueron bautizados al nacer. ¿Por qué seguimos escribiendo que Teresa de Ávila era una “conversa”, cuando deberíamos decir que era nieta de conversos? La huella del lenguaje de la España inquisitorial se deja sentir incluso en la historiografía actual: el origen converso no se puede borrar.

Los estudiosos del judaísmo y del marranismo españoles están divididos sobre si los descendientes de los judeoconversos observaban ritos secretos que les vinculaban al pasado de su familia. Buscar la respuesta en los juicios de la Inquisición es incierto, ya que el objetivo de la investigación era demostrar que realizaban los gestos y decían las palabras prohibidas (según su origen). Para nuestros propósitos, el punto principal es que la presunción de culpabilidad fue dada por la genealogía de los individuos. Los métodos de la Inquisición están bien documentados: la búsqueda de los orígenes familiares de los sospechosos ocupa un lugar abrumador en el procedimiento, al igual que la comprobación de la genealogía de los aspirantes a ingresar en las instituciones protegidas por un estatuto de limpieza de sangre.

La Inquisición instaló un nuevo tipo de temporalidad. Las familias procesadas, por ejemplo, a finales del siglo XVI, podían tener un antepasado que se había convertido cien años antes. El juicio reactualizó un origen defectuoso que a menudo se ocultaba y, sobre todo, se olvidaba después de tres o cuatro generaciones. Hasta aquí, el pasado.

Pero, hacia el futuro: si, bajo tortura, los sospechosos confesaban crímenes contra la fe, su culpa recaía sobre sus descendientes por tiempo indefinido. Río arriba y río abajo, el tiempo de la reprobación se prolongó durante periodos interminables. Si bien el derecho canónico establecía que más allá de los nietos los descendientes de un hereje ya no sufrían los efectos del delito, esta norma ya no fue reconocida por la Inquisición. Reactivó un pasado lejano y recargó la falta para un futuro sin límite.

El peso de la genealogía en la vida social es la cuestión más importante ya que, en Europa, las sociedades del Antiguo Régimen no hacían la distinción, que se nos ha hecho familiar, entre parentesco y filiación. En efecto, a diferencia de la sociedad romana, el Occidente cristiano no reconocía la adopción como medio para transmitir el nombre, la fama y la dignidad de una familia a un individuo que no pertenecía al linaje. Las normas europeas definieron así una parte inasequible del carácter de cada familia y lo anclaron en la sangre. ¿Esta indisponibilidad se refiere a una ontología intemporal, o sirve para preservar lo que se espera que retrase su desaparición o dilución? La centralidad de la persecución de la alianza mixta en el pensamiento racista responde a esta pregunta. En el centro de la política racial está siempre la prohibición de los matrimonios entre personas consideradas de distinta naturaleza. Uno de los primeros casos conocidos es el Estatuto de Kilkenny (1366), que prohibía las uniones entre ingleses e irlandeses, para frenar la degeneración de las familias inglesas en Dublín y su región. El objetivo era evitar que ingleses e irlandeses se parecieran tanto que se confundieran, y que esta confusión se acelerara con el aumento de los matrimonios mixtos. El horror del desajuste apela a lo que los hombres creen saber sobre la gestación y la generación. Así, está en juego la articulación de la jerarquía social y el orden natural. Más cerca, la doctrina de la “gota de sangre” de los tribunales estadounidenses reprodujo la norma de la hipodescendencia, según la cual la nota en el linaje no podía ser borrada por la adición de sangre pura, fuera cual fuera la proporción (Savy, 2007). Los afroamericanos de piel clara que querían pasar por “blancos” fueron llevados a los tribunales durante la época de la segregación bajo esta doctrina. Es comparable a la doctrina impuesta por los inquisidores y los guardianes de la limpieza de sangre.

El racismo contra los negros, como cualquier otro racismo, es un proceso evolutivo que reúne elementos dispares. En el punto de partida, una serie de prejuicios más o menos articulados. En primer lugar, una connotación negativa dada al color negro, el de la noche y el diablo. En segundo lugar, la idea de que una piel oscura es un signo de pertenencia al grupo social más despreciado, los que trabajan la tierra, pastorean el ganado o, peor aún, viven en lo profundo de los bosques. Por último, experiencias sociales como el descubrimiento, en la Edad Media, de la presencia de esclavos negros en el Mediterráneo musulmán. Estas impresiones, todas ellas negativas, son contrarrestadas por otras. Es el caso de la presencia del

hombre africano en la pintura litúrgica del siglo XIV, bajo los rasgos del rey mago Baltasar. También podemos recordar los honores rendidos en 1489 por la corte del rey de Portugal a los embajadores del rey del Kongo, Nzinga a Nkuwu, que estaba en proceso de conversión al cristianismo.

Con el establecimiento gradual del comercio de esclavos, los elementos positivos de este conjunto heterogéneo tendieron a desaparecer. En efecto, la demanda de mano de obra para las plantaciones y las minas condujo a la deshumanización de los africanos, en condiciones de vida y de trabajo de una violencia paroxística. El mecanismo puede enunciarse de la siguiente manera: para demostrarse a sí mismos que sus víctimas no son hombres, háganles padecer un trato inhumano. Muchos autores subrayan la situación paradójica de finales del siglo XVIII, cuando el volumen del tráfico y la intensidad de las campañas abolicionistas aumentaron en el contexto de la Ilustración. Pero sería un error creer que el dilema así planteado es una novedad. La humanidad de las poblaciones consideradas salvajes o bárbaras y la legalidad de la esclavitud dieron lugar a debates muy intensos en el marco de la teología moral de inspiración romana, desde las primeras décadas del siglo XVI. Teólogos como Sepúlveda, juristas como Molina, pastores como Las Casas, misioneros como Vieira, entre otros grandes estudiosos, adoptaron posturas sobre la pertenencia de amerindios y africanos a la humanidad, la promesa evangélica de la igualdad de las criaturas ante su creador, las condiciones en que es admisible la esclavización de poblaciones enteras desde el punto de vista cristiano y la transmisión intergeneracional de las faltas atribuidas a los esclavizados. Las respuestas a estas preguntas, a partir del siglo XVI, están marcadas por la ambivalencia y las contradicciones.

Estas incertidumbres no sirvieron de freno a la aplicación de las formas más criminales de explotación de millones de hombres y mujeres. A lo sumo, se puede constatar el papel, a veces muy importante, que desempeña la práctica de la manumisión en las sociedades que pretendían ser caritativas y preocupadas por la salvación de los amos de los esclavos. No todas las sociedades esclavistas de América eran iguales. Una medida de estas diferencias es la proporción de personas libres de color, antiguos esclavos liberados o descendientes de esclavos liberados, en relación con el número total de africanos presentes en un territorio determinado. Otro criterio es el grado de autoorganización de las poblaciones africanas deportadas -esclavos y libertos- en los territorios a los que fueron destinados. En las colonias españolas y portuguesas, la creación de cofradías de negros, a menudo asociadas al culto de los santos negros Benito de Palermo e Ifigenia, dio lugar a un tipo de sociabilidad que apenas se encontraba en las islas azucareras francesas o en las colonias británicas. Pero no hay que dar a esta organización una importancia que no tenía. La existencia de estas cofradías podría interpretarse como la promesa de una

futura capacidad de los africanos para ejercer la libertad de los sujetos cristianos más allá de la condición de esclavos. Pero este horizonte no era ningún compromiso por parte de las autoridades coloniales y menos por parte de los propietarios de esclavos. Estos últimos seguían siendo dueños del ritmo de la metamorfosis de los negros y no tenían intención de acelerar el proceso. El reconocimiento, por excepcional que sea, de vidas ejemplares entre los negros, e incluso de algunos casos de beatificación, no debe interpretarse como señales de una disposición a reconocer en ellos a futuros iguales. Es el caso de Juana Esperanza de San Alberto, una mujer negra que ingresó en el convento carmelita de Puebla, en Nueva España, en 1678, y que fue considerada una persona de extraordinaria piedad. ¿Su historia y su reputación realzaron la dignidad de los afroamericanos? La apologética muestra que su piedad se presenta como excepcional debido a su origen, que fue un obstáculo para la elevación de su alma. Así, su aventura espiritual, lejos de promover el reconocimiento de la humanidad de los negros, se presenta como una hazaña arrebatada a la naturaleza vil de los africanos (Bristol, 2007).

Así, la larga historia de racismo contra los negros, tanto en Europa como en sus extensiones imperiales y coloniales, es el resultado de una combinación de prejuicios contradictorios, de la explotación de los recursos naturales, la gestión de la población esclava como si se tratara de ganado cuyos hijos no nacidos debían ser considerados como esclavos natos, el desprecio adicional engendrado por el trato degradante impuesto a los negros en condiciones serviles, la organización cotidiana de una convivencia interpretada como un mal necesario y la lucha política contra la difusión de las ideas emancipadoras del abolicionismo. Aunque no quepa duda de que todos estos factores alcanzaron su punto álgido en los años 1750-1820, la mayoría de ellos ya estaban presentes en los primeros tiempos de la conquista de las Américas, e incluso mucho antes en el contexto del comercio mediterráneo de finales de la Edad Media, que asociaba estrechamente a comerciantes cristianos y musulmanes de piel clara en el comercio transahariano de esclavos negros.

El infierno material y simbólico que la trata de esclavos impuso a millones de africanos no puede entenderse como consecuencia de los prejuicios y estereotipos europeos sobre los hombres negros. Por el contrario, el desarrollo de un modo de producción basado en la movilización de la mano de obra esclava y las denuncias de las que fue objeto alimentaron la construcción intelectual de la inferioridad natural de los negros. Esta labor ideológica se radicalizó aún más cuando la abolición de la esclavitud hizo desaparecer la separación legal entre ciudadanos y libertos a lo largo del siglo XIX. Como muestran las vacilaciones constitucionales de algunas de las primeras repúblicas latinoamericanas, la abolición no convertía a los libertos en ciudadanos “nacidos libres”, sólo lo serían sus hijos. La condición de no haber nacido libre privaba a los esclavos liberados del ejercicio de la ciudadanía plena y del



derecho de voto. Siguiendo el modelo heredado de Roma, un *servus* que se convertía en *libertus* no podía ser considerado *ingenuus*, es decir nacido libre.

Conclusiones

El racismo apela a la naturaleza, sin metáfora, para frenar a corto y medio plazo los procesos de movilidad social cuyos efectos a largo plazo se temen. Si el instrumento preferido es el control de la generación, el llamado a la naturaleza no es simbólico sino real. Estas políticas son, sin duda, un tipo de ingeniería social. Pero los argumentos sacados de las realidades naturales no son un mero escaparate. Al inyectar rasgos naturales en el juego social, lo que se busca es una glaciación -o al menos un freno- de la transformación (es decir, de la historia). Gobineau y otros vieron la mezcla de los pueblos como un fenómeno natural -pero desastroso- que no podía evitarse. Más tarde, como un eco, la retórica nazi describió la labor de exterminio de los judíos como una misión heroica de ambición prometeica.

Anteriormente, las políticas de atracción de migrantes europeos a las Américas en la segunda mitad del siglo XIX también se basaban en una ingeniería social con fundamento natural, que pretendía el blanqueamiento de la población como vector de civilización. En algunas repúblicas, como Argentina y Uruguay, el suministro de sangre blanca acompañó las campañas de exterminio de las poblaciones amerindias. El objetivo de esta planificación demográfica no era crear una población mestiza, sino reducir finalmente todo rastro de la presencia de amerindios y africanos deportados. Si los matrimonios mixtos no estaban prohibidos, al contrario de lo que ocurría en Estados Unidos en aquella época, esto se explica por el deseo de borrar un pasado no europeo. En este caso, la apuesta por la ingeniería social supera la lógica de la hipodescendencia. Por último, cabe señalar que cuando la repugnancia frente al matrimonio mixto se convierte en norma social, las políticas estatales no tienen el monopolio de esta. La familia, la comunidad y la costumbre imponen las reglas del matrimonio a los individuos con un poder opresivo tan eficaz como el de los programas totalitarios. Lo que está en juego es la reproducción invariable de la identidad heredada, con el vano propósito de detener el tiempo. El tono lleno de melancolía de la famosa conferencia de Claude Lévi-Strauss de 1971 sobre “raza y cultura” refleja ese deseo de no dejar que el pasado sea sepultado por el fluir del tiempo (Stoczkowski, 2007).

El destino de las víctimas negras de las leyes de Jim Crow revela un mecanismo que se ha manifestado en otras ocasiones. De hecho, estas leyes fueron diseñadas para asegurar que los esclavos liberados y sus descendientes, aunque fueran admitidos en la ciudadanía nacional, sólo serían aceptados como ciudadanos de segunda clase. Esto resuelve la aparente incoherencia del racismo: postular la intangibilidad de las características naturales para mejor controlar las transformaciones

sociales. Es decir, afirmar la inmovilidad para frenar la movilidad. Al igual que los ennoblecidos son recibidos en la nobleza pero como advenedizos, al igual que los conversos comparten la comunión pero como portadores de un pasado dudoso, al igual que los mestizos americanos se acercan a la “República de los españoles” pero en una posición subordinada, al igual que los bastardos pueden heredar de su padre natural sin ser admitidos en su linaje, al igual que los libertos dejan de ser esclavos sin convertirse en conciudadanos, al igual que los colonizados son súbditos del Imperio sin ser ciudadanos de la República en el siglo XIX. Lo que une las diferentes políticas raciales es quizás esta respuesta común a la movilidad: guardar la valla y limitar el movimiento de transformación social. Las fantasías racistas son muy eficaces para ello.

Referencias bibliográficas

- Bernier, F. (1684). Nouvelle division de la Terre, par les différentes Espèces ou Races d'hommes qui l'habitent, envoyée par un fameux Voyageur à Monsieur. *Journal des sçavans*, 12, 148-155.
- Bristol, J. C. (2007). “Although I am black, I am beautiful”: Juana Esperanza de San Alberto, Black Carmelite of Puebla. En N. E. Jaffary (Ed.), *Gender, race and religion in the colonization of the Americas* (pp. 67-79). Ashgate.
- Doron, C.-O. (2016). *L'homme altéré: Races et dégénérescence (XVIIe-XIXe siècles)*. Champ Vallon.
- Eliav-Feldon, M., Isaac, B.H., & Ziegler, J. (eds.). (2009). *The Origins of Racism in the West*. Cambridge University Press.
- Fabre, P.-A. (1999). La conversion infinie des conversos. Des «nouveaux-chrétiens» dans la Compagnie de Jésus au XVIe siècle. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54(4), 875-893.
- Farriss, N. (1984). *Maya Society Under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton University Press.
- Hering Torres, M. (2003). «¡Limpieza de Sangre!» ¿Racismo en la edad moderna?! *Tiempos Modernos*, 9, 1-16.
- Jankélévitch, V. (2015). *L'esprit de résistance. Textes inédits, 1943-1983*. Albin Michel.
- Klemperer, V. (1995). *Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios 1933-1941*. Galaxia Gutemberg.
- Méchoulan, H. (1979). *Le Sang de l'autre ou l'honneur de Dieu. Indiens, juifs et morisques au Siècle d'or*. Fayard.



- Presta, A.M. (2019). Una élite colonial y sus monjas. Familia y redes en un monasterio de Charcas (1574-1620), *Travesía*, 2(21).
- Prosperi, A. (2011). *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*. Laterza.
- Savy, P. (2007). Transmission, identité, corruption. Réflexions sur trois cas d'hypodescendance. *L'Homme*, 182, 53-80.
- Starobinski, J. (1990). Le mot civilisation en J. Starobinski, Le remède dans le mal. Critique de l'artifice à l'âge des Lumières. *Annales*, 45(5), 1104-1106.
- Schwartz, S.B. (2020). *Blood and Boundaries: The Limits of Religious and Racial Exclusion in Early Modern Latin America*. Brandeis University Press.
- Stoczkowski, W. (2007). Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne. Un essai d'anthropologie réflexive. *L'Homme*, 182, 7-51.
- Vincent, B. (2006). *El río morisco*. Universidad de Granada.

Cuerpos, racismo y ensamblajes

Aychakuna, racismo unkuy, ensamblaje ruraykuna

Bodies, racism and assemblages

Josep Martí,

jmarti@imf.csic.es

ORCID: 0000-0002-3739-5072

Institució Milà I Fontanals D'investigació En Humanitats (Barcelona)

Departament d'Antropologia i Arqueologia

Cita recomendada:

Martí, J. (2022). Cuerpos, racismo y ensamblajes.
Revista Sarance, (49), 46-68. DOI: 10.51306/
 ioasrance.049.03

Resumen

No es rara la exhibición pública de cuerpos momificados en museos u otros tipos de instalaciones, algo que, por diversas razones, es objeto de justificadas controversias. El característico modelo dicotómico de Occidente siempre ha entendido las cosas y a las personas en relación de oposición. Por una parte, el mundo de la materia inerte y, por la otra, el de los seres vivos. Uno de los aspectos que resulta interesante de esta distinción es que el cuerpo, entendido como *res extensa* por el cartesianismo, ha quedado entre estos dos polos y asume fácilmente la categoría de objeto, como en el caso de los cadáveres o de los fragmentos corporales. En no pocas ocasiones, la exhibición de restos humanos tiene que ver con la práctica del racismo. En este artículo, me sirvo de la noción deleuziana de *ensamblaje* para analizar la centralidad que posee el cuerpo en la problemática del racismo. A lo largo del texto presto una especial atención al caso del cuerpo disecado de un africano que, con la denominación de *El Negro*, estuvo expuesto en un pequeño museo naturalista de la ciudad catalana de Banyoles durante casi todo el siglo XX. El caso de *El Negro*, que en los años 90 obtuvo repercusión mediática a escala internacional hasta que se consiguió su retirada del museo y la devolución de los restos del cuerpo a Botswana, puede entenderse dentro de una enmarañada red de ensamblajes en los que, además del racismo, hay que contar con otros como el de la museística, sentimientos identitarios locales y el panafricanismo.

Palabras clave: cuerpo, racismo, ensamblaje, identidad, colecciones naturalistas



Tukuysshuk

Wañushkakpi chakichishka aychata museo ukukunapi, shinallatak shuk ukukunapi rikuchishpa charikuyka mana mushukchu kan, puntamantami ruramushka kan. Chayta rurakkunaka shuk shuk yuyaykunatami chariyashpa, ruranallami yan kashka. Occidentemanta ishkaypura yuyayka tukuy kawsayta shikanyachishpallami rikun kashka. Shuk manyamanka churan wañushka nishpa materia inertekunata, shinallatak shukmanka kawsak nishka seres vivoskunata. Kaypi sinchi yuyayka, aychamantami kan, shinallatak puntaka kashna rikun kashka; re extensa nishpa, cartesiano yuyayta hapishpa, shuk shuk manyaman tiyarishkashna yuyaymi rikurin kashka, shukka ukuman, chayshukka hawaman, karu karu tiyarishka shina, chaymi shikanyari yuyay ninchik. Shina yuyayta hapishpami, objeto nishpa ñapash riksirinka wakin wañushpa chakichishka aychakunataka. Mana wakinpillachu kashka, chashna aychakunata chakichishpa shukkuna rikuchun munayka ashtami kashka. Chashna rurayka tiyan ninchikmi racismo yuyaymanta. Kay killkaypika, deleuziana de ensamblaje nishka yachaykunapimi markarishpa killkashka kan. Imashalla aychakunata rikuy kallarinchik racismo yuyayta, unkuyta charishpaka. Shinallatak, kay killkaypika shuk Africamanta yana runapa “El Negro” nishpa shutichishka aychata imashalla chakichishpa rikuchinkapak charishkamantami riman, chaypimi rikurin racismo yuyaykunata, Kay aychaka Banyoles kitipi, muese naturalista ukupimi chakichishpa rikuchinkapak churashka kashka ishkay chunka patsakwatakunapika. 90 watakunapika El Negro nishka aychataka shina charinakukpika, ashtakami tawka mamallaktakunamanta nalli nishpa rimashka, chaymatami anchuchinatukushka, shinashpa tikrachirka kay aychata Botswana nishka kuskaman. Kashna aychata chakichinalla yashka yuyaykunaka racismo unkuy tiyakpimi shinaman chayaran ninmi, ashtawankarin, shinallatak ruraykuna tiyanrami museística ruraykuna, llaktamanta kikinyariy yuyay-kawsaykuna, shinallatak panafricanismopash.

Sinchilla shimikuna: aycha; racismo unkuy; ensamblaje ruraykuna; kikinyariy; allpa mamapa tiyashkakakuna.

Abstract

The public display of mummified bodies in museums or other types of installations is not uncommon. To wit, for various reasons, it is the subject of justified controversy. The characteristic dichotomous model of the West has always understood things and people in an oppositional relationship: On the one hand, the world of inert matter and, on the other, the world of living beings. One of the interesting aspects of this distinction is that the body, understood as radical dualism or *res extensa* by Cartesianism, has remained between these two poles and easily assumes the category of object, as in the case of corpses or body fragments. Not infrequently, the exhibition of human remains has to do with the practice of racism. In this article, I use the Deleuzian notion of assemblage to analyze the centrality of the body in the question of racism. Throughout the text I pay special attention to the case of the dissected body of an African who, under the name of El Negro, was exhibited in a small naturalist museum in the Catalan town of Banyoles for most of the twentieth century. The case of El Negro, which in the 1990s received international media coverage until its removal from the museum and the return of the remains of the body to Botswana, can be understood within a tangled web of assemblages in which, in addition to racism, there are others such as museum work, local identity feelings and pan-Africanism.

Keywords: body; racism; assemblage; identity; naturalistic collections.

1. Introducción

Todavía recuerdo ahora el impacto que, de niño, en una visita al museo etnológico de Barcelona, me generó la visión de dos *tzantzas*, cabezas humanas reducidas, tal como se hacía en la tradición shuar. A pesar del tiempo transcurrido desde entonces, aun ahora conservo la imagen de aquellas pequeñas cabezas, con párpados cerrados y labios cosidos, colgadas a diferente altura, una al lado de la otra. Algunos años más tarde, también me impresionó ver un cuerpo humano disecado que se hallaba expuesto en el Museu Darder d'Història Natural de la pequeña ciudad catalana de Banyoles. Aquel museo, de reducidas dimensiones, venía a ser una mezcla de museo de historia natural y de lo que antiguamente se denominaba *Wunderkammer* o gabinete de curiosidades. Lo había fundado Francesc Darder, veterinario y taxidermista aficionado a la historia natural, que fue también quien instituyó el zoológico de Barcelona. El museo de Banyoles había sido creado en 1916 con las colecciones particulares de Darder sobre historia natural. Una de las salas del museo estaba dedicada al *Hombre*. Entre los múltiples objetos que se exhibían en este espacio se hallaban dos momias peruanas, cráneos prehistóricos, algunos fetos humanos conservados en formol, así como el cuerpo disecado de un hombre africano dentro de una vitrina. Habían dispuesto el cuerpo de pie, en su mano derecha empuñaba una lanza, en la izquierda un escudo y, por toda indumentaria, lucía un taparrabos y un penacho de plumas en la parte superior del cuerpo.

Mucho más posteriormente he tenido oportunidad de encontrarme con cadáveres expuestos. No es rara la exhibición de cuerpos momificados en museos dedicados a las viejas culturas egipcias o americanas. En un viaje que realicé no hace tanto tiempo a Palermo, en Sicilia, tuve oportunidad de visitar las catacumbas de los Capuchinos, en las que se exponen un gran número de cadáveres momificados, la mayoría de ellos del siglo XIX, sobre todo de religiosos, pero también de seglares, incluso niños. Estas catacumbas forman parte de la ruta turística de Palermo. Actualmente, es posible también en diversos países visitar exposiciones en las que, anunciándose con fines didácticos, pero con claros intereses lucrativos detrás, se muestran cuerpos humanos plastinados según la tecnología desarrollada por el anatomista alemán Gunther von Hagens¹.

Todos estos ejemplos mencionados tienen en común el hecho de la exposición de restos humanos que de una manera u otra conservan su configuración de "cuerpo". Son casos, pues, muy diferentes a los huesos sueltos que podemos ver en museos arqueológicos. En estos ejemplos, aunque se trate de materia orgánica sin vida, se nos sugiere a la persona, presentan lo que posiblemente se nos antoje como aquello más humano, el rostro.

¹ Son diversos los promotores de estas exposiciones itinerantes con denominaciones como *Body Worlds*, *Human Bodies*, *Bodies Revealed*, y no todos muestran transparencia ética en relación con la procedencia de los cuerpos humanos plastinados. Véase: Ulaby, 2006.



Figuras 1 y 2

[Izq.] Anuncio de una exposición con cuerpos humanos plastinados en Barcelona (2008) ; [der.] Anuncio de una exposición con cuerpos humanos plastinados en Heidelberg (2009).



Fuente: Fotografías del autor.

Pero sin entrar ahora en la dimensión ética, todos y cada uno de los casos mencionados, a pesar de las hondas diferencias que puedan presentar en cuanto a sus circunstancias, merecerían ser objeto de este debate. Querría destacar la honda impresión que me causaron los dos primeros ejemplos mencionados, especialmente porque, entonces, nada o muy poco sabía de antropología. La visión de aquellas dos *tzantz* shuar fue dura para mí. A pesar de la imagen serena que ofrecían aquellos rostros, desde el punto de vista afectivo, si algo se transmitía era violencia. Aquellas cabezas que, aunque con los párpados cerrados dejaban entrever a la persona, procedían de decapitaciones y habían sido violentadas al reducirse su tamaño. Y no menos contundente fue la visión del hombre africano en el museo de Banyoles. En este último caso, lo que distinguía aquella figura en cuanto a la manera de exponer los cuerpos momificados en los museos, era que, en lugar de mostrarse en disposición pasiva -que es lo que se puede esperar de un cadáver-, se lo había dispuesto como en estado de acción. El cuerpo estaba de pie, con su lanza en ristre y la mirada dirigida hacia lo lejos, como si estuviese en acción escrutadora. No se trataba de una figura de cera o un holograma artificial. A lo que invitaba el museo no era a verlo en su cualidad real de un humano desprovisto de vida, sino que violentando aquel cuerpo se lo había hecho objeto para representar algo. De acuerdo con el imaginario etnográfico, expresión y representación se fundían en él como si de una única cosa se tratara².

² Mientras que en la representación tenemos "imitación", la expresión es algo que emerge de la misma persona,

El característico modelo dicotómico de Occidente siempre ha entendido las cosas y a las personas en relación de oposición. Por una parte, el mundo de la materia inerte y por la otra el de los seres vivos, conceptualizando dentro de ellos a los humanos en términos de excepcionalidad. Uno de los aspectos que resulta interesante de esta distinción es que el cuerpo ha quedado entre estos dos polos. En ocasiones se lo identifica con la persona y en otras –de acuerdo con la distinción cartesiana de *res cogita* y *res extensa*– asume la categoría de objeto, como en el caso de los cadáveres o de los fragmentos corporales (Esposito, 2015, p. 3). Esta basculación entre los dos polos es precisamente aquello que, en ocasiones, nos hace sentir un cierto desasosiego cuando el cadáver acaba tomando el rango de objeto artístico o de exhibición por razones que van más allá de la persona o que incluso la ignoran, como era el caso del hombre de Banyoles con el que hemos iniciado el artículo.

2. El Negro de Banyoles

Hasta los años 90, el cuerpo disecado de aquel hombre africano constituía un objeto más del museo que la mayoría de los habitantes de aquella pequeña ciudad habrían visto alguna vez en su vida. Además de los visitantes ocasionales, al museo Darder acudían sistemáticamente visitas escolares, y el cuerpo del africano, a pesar de su singularidad, no recibiría mucha más atención que el gran león disecado o los fetos humanos conservados en formol. Según resultados de una analítica forense obtenidos en 1993, se trataba del cuerpo de un bosquimano, si bien en el catálogo originario del museo figuraba como un individuo tswana procedente de una zona actualmente en Sudáfrica (Westerman, 2006, p. 181). Posiblemente se trataría de un bosquimano integrado socialmente en un grupo tswana (Westerman, 2006, p. 214)³. El cuerpo, justo después de su muerte, fue desenterrado y robado por el taxidermista francés Jules Verreaux, en Sudáfrica, hacia 1830 (Westerman, 2006, p. 67). Verreaux, junto con su hermano Edouard, comerciaba con animales que, una vez disecados, distribuía por Europa. El cuerpo del africano fue disecado y exhibido en 1831 en París, en una exposición taxidérmica. Tras la muerte de los hermanos Verreaux, Francesc Darder compró el cuerpo en 1880 y lo exhibió en la exposición universal de Barcelona de 1888. En 1916 pasó a formar parte del museo de Banyoles.

En 1991, el médico Alphons Arcelin, de origen haitiano pero residente en Cataluña, inició una campaña de denuncia en contra del anacronismo racista que según él implicaba la exhibición de aquella pieza de museo a la que ya se conocía

implica hacer palpable un estado del yo (Green, 2007, p. 269). Se trabajó el cadáver disecado del hombre africano para que imitara una acción y también que simulara expresión. Algo parecido se hizo con el cuerpo de un español, disecado en la misma época que el africano, concretamente en 1828, y que estuvo expuesto en el Musée d'Allard de Montbrison, Francia, hasta 2002. Se lo mostraba erguido y con los atuendos de herrero (Molina, 2020, p. 226-230).

³ En relación con la polémica de si se trataba de un bosquimano o un tswana, véase: Parsons, 2000.



por doquier como el Negro. Coincidiendo con la proximidad de los juegos olímpicos en Barcelona (1992) cuya una de sus sedes radicaba precisamente en Banyoles, la campaña obtuvo un inmenso eco internacional. Además de los cientos de artículos en la prensa escrita y múltiples programas televisivos, se implicaron políticos del máximo rango de diversos países, representantes del mundo académico, del ámbito eclesiástico, organizaciones no gubernamentales y organismos internacionales como la Organización para la Unidad Africana, además de la UNESCO y la ONU. El mensaje era claro, aquella pieza no podía continuar siendo expuesta en el museo.

El revuelo a escala internacional que se había originado en torno al museo Darder no sentó nada bien a la pequeña ciudad de Banyoles. Su alcalde, Joan Solana, perteneciente al partido socialista, negaba que la exhibición de aquel cuerpo tuviera algo que ver con racismo (Solana, 2001, pp. 91 y 103). Los ciudadanos de Banyoles cerraron filas para defender a *su negro* (Westerman, 2006, p. 167) ante lo que se entendía como una injerencia foránea a la voluntad de la comunidad. El ayuntamiento se negó a retirar el cuerpo del bosquimano durante las actividades olímpicas celebradas en la ciudad, a pesar de la amenaza de boicot por parte de algunos países: “El Negro es propiedad nuestra –dijo un portavoz municipal-. Es un asunto nuestro y nadie debe meterse en él” (Parsons, 2002, p. 24).

La resistencia de la ciudad no se limitó a los comunicados oficiales de sus representantes. Empezaron a circular objetos que reivindicaban la propiedad de aquel cuerpo momificado para la ciudad. Entre otros, se exhibían camisetas con el lema “no toquéis el negro” y *pins* relacionados con el tema (Westerman, 2006, p. 167). Ante la trascendencia de aquel cuerpo más allá de lo que hasta entonces había sido su espacio familiar, se generaron souvenirs de la ciudad y del museo, como postales y otros objetos con la imagen del bosquimano e incluso se lo representó en forma de *caganer*, una figura tradicional en los pesebres navideños catalanes⁴. También en el carnaval de la ciudad de 1997 se hicieron referencias directas o alusiones a la pieza del museo (Fock, 2009, pp. 168-176).

Como era lógico esperar, también el ámbito de la museística tomó cartas en el asunto. Según la conservadora del museo Darder, aquel cuerpo momificado era la pieza más importante de la que disponían, la más famosa de la colección y por tanto insustituible (Westerman, 2006, p. 173), y se expusieron razonamientos a favor de conservar la pieza como exponente de la mentalidad de la época en la que se creó el museo, a principios del siglo XX. Se argüía que se debía entender aquel museo en la línea de la tradición de las colecciones naturalistas con piezas exóticas que incluían

⁴ El *caganer* es una figura de belén, en postura de estar defecando, que en Cataluña se conoce desde finales del siglo XVII. Si antes lo más habitual era representar una figura propia del medio rural, modernamente se incorporan todo tipo de personajes populares, especialmente si despiertan simpatía entre la población. En el boletín de la asociación *Amics del Caganer* de 1998, se anuncia como novedad el “Negre de Banyoles” (Sarraté, 1998, p. 4).

restos humanos de diferente procedencia. Se decía también que muchos museos exponen momias y otros tipos de ejemplares humanos y que, aunque los grandes museos pueden permitirse el prescindir de piezas si así lo aconseja la sensibilidad dominante del momento, éste no podía ser el caso del museo Darder debido a su humilde condición. Al fin y al cabo, era la curiosidad y no el racismo aquello que motivaba la visita al museo (Solana, 2001, pp. 22-23). En un informe técnico de la junta delegada del museo se concluía que “el contexto de la exposición del individuo humano naturalizado de la sala del Hombre era completamente justificado y que el contenido de aquella sala no tenía que ser motivo de ofensa para nadie” (Solana, 2001, p.: 24). También intervinieron otros especialistas como un historiador de la taxidermia de la School of Biological Sciences de la universidad de Londres quien, por el interés histórico de la pieza, defendía que no se la llegara a destruir (Solana, 2001, pp. 98-99). Por último, en 1997, la asociación de museólogos de Cataluña hizo público un manifiesto en el que decía que la exhibición museística del bosquimano naturalizado en el museo no fue nunca una manifestación de carácter racista e insistía en la conservación del cuerpo por su “valor museístico y patrimonial incuestionable” (Solana, 2001, pp. 103-104).

3. El racismo como ensamblaje

La población de Banyoles no entendía como algo reproachable el hecho de que en su museo se expusiera el cuerpo disecado de un humano. Tampoco lo veía como un acto de racismo por el hecho de tratarse de un africano negro. Incluso se habían encariñado con aquella figura a la que denominaban afectuosamente “*el nostre negre*” (nuestro negro). A la pregunta de qué les parecería si en lugar de aquel cuerpo se expusiera en el museo el bisabuelo o tatarabuelo de la familia, mostraban una expresión de incredulidad por parecerles peregrina la pregunta. No era lo mismo. Una diferencia fundamental era la distancia, tanto la geográfica como la temporal. La persona que habría sido la de aquel cuerpo africano no tenía nada que ver con ellos, desconocían cuál habría sido su nombre, ni los lazos que hubiera podido tener con su entorno familiar; incluso no sabían nada de su lugar de procedencia. Además, el hecho de estar rodeado de cráneos y otros objetos que aludían a los albores de la humanidad hacía ver aquel cuerpo, tal como alecciona la mirada evolucionista, como algo primitivo y desligado de nuestra realidad actual. Siempre lo habían visto ahí y su presencia no era en absoluto inquietante sino perfectamente lógica dado que constituía, junto a las dos momias que se hallaban en la misma sala, un objeto museístico que se adecuaba al rótulo que definía el contenido de la sala: *El hombre*. Sin embargo, la idea de que el museo albergara a un barcelonés disecado del que no supieran tampoco nada de su historia personal, sería difícil de imaginar. ¿Sería pues quizás una cuestión de racismo?



A veces me imagino el racismo como una especie de niebla que lo envuelve todo. Se ve y no se ve, la niebla puede ser más tenue o más espesa, dependiendo de cómo sopla el viento. Penetra en el valle de la misma manera que se disipa en el momento menos esperado. El pensamiento racista forma parte de un mundo virtual que se actualiza cuando se tercia. El conjunto de capacidades virtuales o actualizadas forma lo que Manuel De Landa denomina *espacios de posibilidad*, cuya estructura es importante para explicar los fenómenos emergentes (De Landa, 2011, p. 5). No hace falta reconocerse como racista. Incluso se puede considerar el racismo como una ideología despreciable. Pero en una sociedad como la catalana, que mayoritariamente se cree libre de tales prejuicios, la nube del racismo nunca ha desaparecido del horizonte. Es real en su virtualidad y es real asimismo cuando se actualiza en hechos muy concretos, algunos aparentemente insignificantes como en el caso de los microrracismos, y en otros mucho más flagrantes como cuando a determinado tipo de personas, las inmobiliarias se niegan a alquilarles una vivienda⁵ o se les deniega la entrada en una discoteca⁶.

Sirviéndonos de la teoría de Deleuze y Guattari (1980), y Manuel De Landa (2006, 2016), nos puede ser de servicio entender el caso del Negro de Banyoles dentro de diversos ensamblajes, uno de ellos, obviamente, el del racismo.

Cuando hablamos de *ensamblaje* no nos referimos a una simple configuración, sino que esta noción lleva implícita la idea de movimiento y conectividad, de agencia procesual. En el caso del ensamblaje, hablamos de articulación entre las partes que lo componen; una articulación, sin embargo, constantemente cambiante que va creando de esta manera nuevas unidades o identidades (MacGregor Wise, 2005, p. 83). En los ensamblajes se produce la disolución de agencia y estructura. Siguiendo a Deleuze y Guattari (1980), los ensamblajes poseen las siguientes características:

1. Los ensamblajes son relacionales. Establecen relaciones entre diferentes elementos. Estas relaciones son no obstante de exterioridad, cosa que implica que cualquier parte que compone el ensamblaje se puede separar e incorporar en un diferente ensamblaje en el que las interacciones son diferentes (De Landa, 2006, p. 10). El museo Darder de Banyoles forma parte del ensamblaje de la museística. Se trata de una institución más junto a aquellas que reúnen colecciones de objetos con fines de estudio y divulgación. Pero durante el tiempo en que albergó el africano disecado, también formaba parte del ensamblaje del racismo, así como se intensificó su valor en el ensamblaje propio del sentimiento de comunidad de la ciudad de Banyoles, una vez el cuerpo del bosquimano obtuvo notoriedad pública.

⁵ En un estudio reciente promovido por el Ayuntamiento de Barcelona se confirmó que el 62% de los agentes inmobiliarios de Barcelona acepta discriminar a los posibles inquilinos por razones de origen étnico (Fitó, 2021).

⁶ Véase: <https://sosracismo.eu/denuncia-derecho-admision-racista/> [fecha de consulta: 19.01.2022].



2. Los ensamblajes son productivos. Un ensamblaje no se tiene que entender como una mera representación de la realidad, sino que —por emergencia— se producen sentidos que van más allá de los elementos tomados por separado. Dentro del ensamblaje del racismo, la visión de un cuerpo racializado expuesto como objeto y otorgándole un tratamiento que no sería admisible para otros tipos de cuerpos genera, por emergencia, sentidos de jerarquía entre cuerpos racializados, entre aquellos que se pueden exponer como objeto de museo y aquellos que nunca se podrían hallar en esta misma situación.
3. Los ensamblajes son heterogéneos. Se establecen conexiones entre elementos de la más diversa naturaleza, seres orgánicos, inorgánicos, entidades sociales o ideas. En el caso del racismo son las conexiones que se hacen entre unos cuerpos que presentan determinadas características fenotípicas con determinadas ideas, siendo paradigmáticas las que Arthur de Gobineau expuso en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, pero además hallamos elementos muy diversos como determinadas instituciones (racismo institucional), objetos, todo aquello que implica el racismo medioambiental que se materializa en determinados barrios con edificios insalubres y escaso equipamiento ciudadano, etc.
4. Los ensamblajes se constituyen por flujos agenciales entre los elementos que los componen. Tomando como ejemplo el evento que constituye la visita de escolares al museo Darder, podemos constatar flujos agenciales que contribuyen al ensamblaje del racismo. De la misma manera que los marcos de los cuadros ejercen agencia sobre aquello que encuadran, constituyen un metamensaje (Bateson, 1987, p. 130), la vitrina del museo afecta el cuerpo expuesto. A estos flujos agenciales les podríamos añadir los propios de las miradas curiosas de un público que se agolpa alrededor de aquel cuerpo inmóvil haciendo sus potenciales comentarios, y, planeando en aquel mismo instante, aquel *statu quo* cognitivo que hace que uno no se cuestione la presencia de aquel cuerpo racializado en aquel espacio.
5. Los ensamblajes crean territorios. Un ensamblaje se puede conceptualizar como un “territorio” producido por los afectos entre relaciones que se hallan en un constante flujo. Algunos de estos afectos estabilizan el ensamblaje, otros lo desestabilizan o deterritorializan (Fox y Alldred, 2015, p. 401), de manera que estos territorios se someten a transformaciones constantes. Las entidades heterogéneas que configuran el ensamblaje interactúan en un momento determinado de la misma manera que pueden dejar de interactuar. Los ensamblajes son siempre dinámicos. Así, por ejemplo, la pérdida de credibilidad en el ámbito científico del concepto de “raza” constituyó un hecho deterritorializador del ensamblaje del racismo. El dinamismo



del ensamblaje, sin embargo, territorializó el concepto de “cultura” al adscribirle repercusiones sociales que antes se otorgaban a la raza (Martí, 2003).

El racismo forma un ensamblaje, un ente semiótico-material del que forman parte agresores, agredidos, ideas y actitudes, instituciones, objetos... El racismo se ha ido construyendo mediante el relato científico de la realidad de las razas humanas y de la mayor o menor valoración entre ellas. Hay muchos tipos de racismo, pero el más característico es aquel que centra su mirada en los cuerpos. Al fin y al cabo, el término “racismo” procede de “raza” aunque, paradójicamente, el racismo es más real incluso que raza. Sabemos que, desde el punto de vista biológico, las razas humanas constituyen un constructo social. El genetista Luigi Cavalli-Sforza (2001) ya demostró que no se puede hablar de “raza” para los seres humanos. Lo que no significa que no haya efectos reales derivados del constructo. Pero, además, también sabemos que, en el fondo, no es la raza aquello que ocasiona el racismo, sino que el mismo concepto de “raza” es una creación del racismo (Coates, 2015, p. 7). O tal como escribió Dorothy Roberts: “*Race is not a biological category that is politically charged. It is a political category that has been disguised as a biological one* [La raza no es una categoría biológica que está políticamente cargada. Es una categoría política que ha sido disfrazada como biológica] (Roberts, 2011, p. 4).

Cuando se habla de racismo, el sufijo –“ismo” alude a ideología y por lo tanto es en las ideas en lo primero en lo que pensamos. Entender el racismo exige escarbar en los fundamentos mismos de las lógicas sociales que marcan la sociedad occidental. No todas las culturas conciben el cuerpo de la misma manera. El naturalismo propio del pensamiento occidental considera tanto a humanos como a los no-humanos como un fenómeno natural. En base a nuestra concepción naturalista de la realidad, todos los seres humanos, como entes biológicos, somos iguales y esto es una poderosa razón que explicaría la aversión que la sociedad occidental ha tenido hacia el canibalismo. Con la antropofagia, el ser humano es *degradado* a pura materia. Si se aceptase la antropofagia como sistema, ello implicaría reconocer estatus ontológico al cuerpo humano como *carne*, algo que debido a nuestra ontología naturalista debería ser válido tanto para los comidos como para los que comen. La idea de otorgar estatus ontológico al cuerpo humano como *carne* resultaría profundamente inquietante y desestabilizante (Martí, 2021, pp. 83-95). Esto es lo que nos hace ver el canibalismo como algo inconcebible, tanto que ni siquiera aparece de forma explícita en los códigos penales de muchos países del ámbito occidental, entre ellos España, Francia, Alemania o los EEUU. Según el modelo ontológico occidental moderno, no se experimenta el cuerpo del otro como *carne* sino como un semejante. Pero esto no implica ni mucho menos que a este semejante no se le pueda discriminar, esclavizar o incluso asesinar. La ontología cartesiana propia de Occidente no se limita a distinguir entre materia y espíritu, sino que dentro de la dinámica jerarquizante del pensamiento oposicional

dualista, se concibe la materia como inferior al espíritu. Tal como lo entiende la tradición humanista, es este “espíritu” lo que hace considerar la “humanidad” como categoría moral y aquí se establecen diferencias entre humanos, de manera que a una parte de ellos se los puede encasillar en la «zona del no-ser» fanoniana (Fanon, 1971). Es a lo que se refiere Sylvia Wynter cuando dice que la discriminación, mediante categorías ontológicas negativas, es estructural en la tradición occidental (Wynter, 1987, pp. 236-237). A pesar de los logros del humanismo en Occidente, no olvidemos que la abolición definitiva de la esclavitud en España no fue decretada hasta 1880 (casualmente, el año en que Francesc Darder compró el Negro en París), y que en el siglo XX, la discriminación racial estuvo en la base del holocausto judío, la segregación en los EEUU (abolida en 1964) o el *apartheid* sudafricano (abolido en 1991). Todo esto enlaza con lo que Fanon dijera ya hace tiempo: “la desdicha y la inhumanidad del blanco es haber matado al hombre en alguna parte” (Fanon, 1971, p. 187).

Cuando hablamos de las propiedades semiótico-materiales de los ensamblajes es porque en ellos también coinciden elementos más allá de la dimensión ideacional. Y un aspecto central es el del cuerpo, en toda su materialidad. El cuerpo no está ahí tan solo para ser comprendido –por ejemplo, a través de las lentes racistas- sino también para ser sentido. Sin duda impactaba el hecho de encontrarse con un ser humano disecado, lanza en ristre, en el museo de Banyoles. Quizá habría quién pensara que algo podía rechinar con aquella figura, pero si no resultaba del todo disonante era porque al fin y al cabo cuadraba con el uion que establecía el itinerario del museo. Era un *acto museístico*, pero si por un momento uno se planteaba lo que significaba presentar un cuerpo-objeto, el propio de un africano, sabiendo que ello no sería admisible con el cuerpo de un blanco, aquel *acto museístico* implicaba -y al mismo tiempo sobrepasaba- una clara línea divisoria que lo hacía ya entrar en el terreno del racismo. El público del museo es muy posible que no se considerara racista, ni tampoco los curadores, ni el tribunal que absolvió de racismo al museo tras la denuncia presentada por Alphonse Arcelin (Westerman, 2006, p. 182); además, la política municipal de Banyoles de aquel momento destacaba por sus medidas de integración en el sistema escolar y el sanitario para inmigrantes africanos (un 4% de la población) (Molina, 2020, p. 146). Pero, dentro del ensamblaje del racismo, cada mirada al Negro en su vitrina que no alzara la voz constituía un acto racista. Por eso decimos que los ensamblajes son *productivos* y no meras ideas abstractas. Y es en estos momentos donde se aprecia que en los ensamblajes, estructura y agencia se diluyen. La niebla del racismo penetraba en las dependencias del museo, aunque no llegara a conceptualizarse.

El racismo se sirve de la materialidad de los cuerpos, al margen pues de las personas que los encarnan, para justificar la discriminación a una parte de la población



humana a la que se le niega todo aquello que el humanismo consideraba digno del ser humano. Si los afectos que se generan en todo ensamblaje son fundamentales para entender su dinámica, esto sucede asimismo con el racismo. De la misma manera que se ha intentado degradar al otro mediante alusiones a su inteligencia o moral, se ha recurrido también a sentimientos tan importantes como el asco. El asco, entendido como emoción negativa, es algo visceral que alude directamente a la materialidad, una materialidad que nos repugna al entrar en contacto con nuestro cuerpo. Podemos decir que un determinado alimento nos da asco, de la misma manera que una pieza de ropa roñosa o ciertas alimañas. En cambio, nos parece menos apropiado aplicar esta valoración a la música, al mal tiempo o al diseño de un edificio, por mucho que nos desagraden. El asco, a diferencia de otras emociones negativas como el odio, se da por la mera presencia, por el mero ser. A diferencia del odio que puede referirse a cosas mucho más abstractas, el asco implica terror háptico hacia aquello que nos repugna, implica el horror al contacto, ya sea el contacto directo de piel contra piel o también hacia el olor que desprende. En el caso del racismo, el recurso al hedor no es algo ocasional, como el que se pueda sentir ante una persona desaseada, sino que se aplica a todo un colectivo. El olor servía de argumento para justificar la segregación institucional y la opresión racial en los Estados Unidos (Synnott, 2003, p. 449)⁷.

Se puede odiar a una persona por algo que ha hecho o piensa. En cambio, se puede sentir asco ante la mera materialidad de algo. Por estas razones, no resulta difícil entender que el asco constituya un aspecto importante dentro de la dinámica de los flujos afectivos propios del ensamblaje del racismo. Se odia a los negros por lo que representan y se siente asco ante los negros por lo que materialmente son. Mientras que el odio tiende a moverse principalmente en la dimensión cognitiva, el asco lo hace en la afectiva. El odio implica negatividad para quien lo siente. En el asco, en cambio, la negatividad se traslada a aquel o aquello que la genera. Nada puede ser tan demoledor como adscribir a alguien que causa asco, no por algo que pueda haber hecho sino por ser lo que es. Y es así como actúa el asco en el ensamblaje del racismo. La repugnancia ayuda a marcar una línea entre las zonas del “ser” y del “no-ser”.

Encontramos fácilmente alusiones al asco en los relatos en los que se tematiza la toma de contacto entre europeos y africanos. Algunas las hallamos ya lejos en el tiempo:

Envidian en los blancos la barba poblada. [...] Era tanta la admiración que causaba a algunos nuestras barbas, que no se satisfacían con menos que con manosearlas, hasta convencerse que no eran artificiales y postizas [...] Excusado es decir cuanto sufriría al verme sobado por manos tan asquerosas y repugnantes y sin libertad de repugnarlo, a trueque de granjearme su benevolencia y amistad. (Usera, 1848, pp. 14-15)

⁷ No hace tantos años, una marca comercial de colchones en el Perú recibió una fuerte crítica social por recurrir precisamente a la idea del mal olor de los afroamericanos. Véase: <https://cafetaipa.com/2018/09/el-colchon-de-racismo-en-la-publicidad-peruana-saga-falabella-drimer-crisis-reputacion/> [fecha de consulta: 23.12.2021].

Otras alusiones nos son más cercanas, como cuando el entonces Gobernador de lo que fuera la Guinea española (principios del siglo XX), hablando de los bubis, la población autóctona de la isla de Bioko, describía a la mujer como “raqúitica, mal formada y repugnante” (Ramos Izquierdo, 1912, p. 32).

Pero también hallamos parecidas alusiones en nuestros días, como cuando alguien puede llegar a decir “Los negros me dan asco físico. No podría ir sentado en el metro al lado de un negro”⁸.

El gran valor del asco para el ensamblaje del racismo se muestra en este tipo de expresiones, algo que actualmente no es raro observar en ámbitos de la extrema derecha española: “Yo antes de emparejarme con un negro me pego un tiro. LOS NEGROS ME DAN ASCO” (subrayado original)⁹.

Si una piel oscura genera rechazo o motivo de discriminación, resulta perfectamente lógico que quienes padecen esta injusticia adopten medidas para esquivarla como, por ejemplo, recurriendo a tecnologías de blanqueamiento de piel. Aunque, de esta manera, las personas de piel oscura que se despigmentan la piel, especialmente mujeres, efectúan un acto de racismo para escapar del racismo. También la extendida práctica de despigmentación de la piel forma parte del ensamblaje racista (Martí, 2014).

Figuras 3

Productos cosméticos para blanquear la piel en un mercado de Malabo (Guinea Ecuatorial, 2012).



Fuente: Fotografía del autor

⁸ Opinión de un joven de 19 años reproducida en Calvo Buezas, 1995, p. 27.

⁹ Foro del White Pride World Wide <https://www.stormfront.org/forum/t1268044/> [fecha de consulta: 29.12.2021].



En el caso de los ensamblajes resulta útil diferenciar la dimensión molar de la molecular, una distinción que hallamos en la filosofía de Deleuze y Guattari. La dimensión molar se refiere a un todo identificable, tal como un organismo o sociedad en el que entendemos que hay relaciones estables y homogeneizadas. Se trata de un todo orgánico, unificado y claramente distinguible de su entorno. La molaridad alude a la distribución de una realidad en categorías fijas, formas estables de organización. Molecular, por el contrario, se refiere a conjuntos formados por elementos relacionados no rígidamente sino con límites fluctuantes. El término molecular no tiene nada que ver con la molécula en el sentido físico, sino que aquello que se pretende con este concepto es la deconstrucción de jerarquías. Molar y molecular son dos diferentes ángulos desde los que se puede enfocar un mismo fenómeno (Deleuze y Guattari, 1972).

Podemos aplicar esta diferenciación, por ejemplo, a la problemática del racismo. Existe un racismo que se expresa a partir de la dimensión molar. Claros ejemplos los tenemos en las “leyes raciales” que hasta hace no tanto tiempo todavía imperaban en países como los Estados Unidos o Sudáfrica. También los hallamos actualmente en el contexto occidental en discursos xenófobos de la extrema derecha, además de en prácticas consolidadas en cuestiones, por ejemplo, como es el alquiler de viviendas, controles policiales o discriminación laboral en las que no todas las personas reciben el mismo trato según su lugar de procedencia o rasgos fenotípicos. Puede ser, sin embargo, que uno no se identifique explícitamente con la dimensión molar del racismo, pero a nivel molecular se produzcan destellos de él. Una buena pista nos la proporciona aquello que ya se ha dicho tantas veces sobre la expresión “yo no soy racista, pero...” No compartir presupuestos explícitamente racistas no excluye que muchos de nuestros comportamientos puedan ser entendidos como racistas. Esto, lo observamos asimismo claramente en los denominados “microracismos”. En un trabajo realizado años atrás sobre población ecuatoguineana residente en Barcelona¹⁰ se nos decía que son muy frecuentes los comentarios con relación al color de la piel o textura del cabello que deben soportar chicos y chicas negros: “¿Para qué tomas el sol si no te puedes poner morena?”, o “estás en la oscuridad y solo se te ven los ojos”, comentarios que lo más probable es que estén hechos de forma afectuosa pero que duelen a quien los recibe. Y si duele, no es tan solo porque marcan diferencias sino porque estas diferencias se encuadran en un eje valorativo estructural. Esta idea la vi también perfectamente reflejada cuando en el curso de aquel proyecto de investigación, Marcial, un ecuatoguineano de 35 años residente en Barcelona, decía que cuando entraba en un bar lo hacía tranquilamente con la idea de ser un ciudadano más de la ciudad, “pero siempre hay eso, que te miran porque tengo color diferente”. No es que sea negro en esencia. Se lo hace (socialmente) negro con las miradas, con

¹⁰ Se trata del proyecto *Presentació social del cos: Guineo-equatorians a Barcelona*, ICA/IPEC realizado bajo mi coordinación. Los datos empíricos procedentes de la ciudad de Barcelona fueron recogidos por Laura Porzio y Michelle Soares.



los comportamientos de los que le rodean, mediante la compleja red de agencias en un entorno blanco en la que Marcial se halla inmerso (Martí, 2016, p. 41; véase también Porzio, 2014). En el curso del mismo proyecto, al ser preguntada una mujer ecuatoguineana residente en Barcelona por su identidad, dio esta respuesta:

África son mis raíces, es mi patria. [...] al fin y al cabo también tenemos que tener en cuenta que yo por mucho que piense que me da igual y que me considero un poco de los dos [España y Guinea] también tengo que quedarme con lo que ven los demás, y al fin y al cabo lo que ven es de África.

Los casos de microracismo son múltiples. Resulta desalentador como incluso en el ámbito de la medicina aparecen actualmente expresiones como “raza blanca”, “raza negra” y “raza amarilla” en protocolos y otras actuaciones médicas para referirse a las personas, una terminología con orígenes y base racista y con una ambigüedad semántica que las hace difícilmente justificables. La población con rasgos fenotípicos asiáticos en Cataluña se escandaliza cuando en protocolos de salud se los encasilla bajo el epígrafe de “raza amarilla”, una denominación que nunca han entendido pues, al fin y al cabo, dicen mofándose, su tez es más clara que la de la mayor parte de los españoles¹¹. Nadie hablaría de mala intención en el caso de estos microracismos, pero a la larga ayudan a que se produzcan casos espeluznantes como el hecho de que todo un candidato a la presidencia del Estado español, en el 2022, hablase despectivamente del “turismo de otras razas” para referirse a la inmigración¹².

La dimensión molecular es necesaria para que las grandes estructuras del racismo, las propias de la dimensión molar, existan y continúen activas. Es lo mismo que sucede con el poder. Para que un poder sea efectivo no basta con que emane del centro. Solo funciona si se constituye en una fina red a partir de líneas de consistencia molecular (Seixas Themudo, 2005, p. 149). La dimensión molecular puede tanto reforzar como también debilitar la dimensión molar. Cuando Félix Guattari habla de *revolución molecular* (2017) se refiere precisamente a aquella revolución que se genera a partir de esta red fina de carácter molecular.

4. Múltiples ensamblajes

Es en el ensamblaje del racismo donde, sin lugar a duda, debemos entender la realidad del Negro de Banyoles. Sin embargo, la lectura de este cuerpo disecado sería

¹¹ Así, por ejemplo, en el protocolo de seguimiento para mujeres embarazadas del servicio público de la sanidad catalana se habla de “características étnicas” y se dan las siguientes posibilidades para definir a las pacientes: “caucásica”, “árabe”, “negra”, “amarilla” y “otras” (Protocol, 2018, p. 40). Estas categorizaciones son habituales en el ámbito de la salud en España. Véase, por ejemplo: García Salinero, 2012, p. 23.

¹² Véase: <https://www.publico.es/tremending/2022/01/28/las-esperpenticas-declaraciones-de-casado-sobre-el-turismo-de-otras-razas/> [fecha de consulta: 07.02.2022]

muy pobre si nos limitáramos a considerarlo dentro de este ensamblaje. También he hecho mención a los ensamblajes del sentimiento de comunidad de la ciudad de Banyoles, así como al propio de los museos. Pero las posibilidades no se reducen a estos ejemplos.

El antropólogo Claudi Esteva Fabregat, en relación con el caso del Negro de Banyoles, decía con acierto que cuando Arcelin y los habitantes de Banyoles hablaban del bosquimano estaban hablando de diferentes realidades (Solana, 2001, p. 85), es decir, los entendían en diferentes ensamblajes. Aquello que marcaba la gran diferencia es que, mientras la idea que prevalecía en el museo era la de considerar el cuerpo momificado como una muestra del *Homo Sapiens*, como ente biológico, para los antirracistas era un ser humano, entendido en su categoría moral, tal como lo entiende la tradición humanista, aunque en esta tradición, implícitamente, se marquen diferencias entre más y menos humanos. Si, por parte del museo, no había problema ninguno en mostrar en su colección a especímenes del *homo sapiens* junto a muestras de *no-homo sapiens* de acuerdo con el diseño de la colección naturalista de Darder, por parte del antirracismo cuesta mucho más hacer esta operación entre ser humano y no-humano dada la gradación que se establece entre las zonas del ser y del no-ser, acercando este último al no-humano, y la identificación que los discursos racistas han hecho de estas últimas categorías con el “africano”. Así, mientras que para el museo se trataba de un “individuo humano naturalizado” (Solana, 2001, p. 24) o de un “bosquimano naturalizado”, en las protestas antirracistas, de lo que se trataba fundamentalmente era de “una ofensa a la dignidad de la raza negra” (Westerman, 2006, p. 161). Más que al humano se veía al negro.

A diferencia de conocidos casos más o menos recientes como, por ejemplo, la cabeza tatuada de un maorí de unos 150 años que, al ir a venderse en 1988 en la casa londinense de subastas Bonhams, fue reclamada por el jefe de la tribu Maorí de Nueva Zelanda para que fuese devuelta a sus descendientes¹³, el cuerpo momificado de Banyoles no tenía descendientes conocidos y ningún miembro de la comunidad bosquimana reclamó nunca los restos (Solana, 2001, p. 114). Se lo entendía de una manera genérica como “Hijo de África” (Gewald, 2001, p. 578). Sin embargo, en nombre de su “africanidad”, y en medio de la controversia, pronto se apuntó la posibilidad de facilitar su regreso a África, tal como se haría también con el caso similar de Sarah Baartman¹⁴. El cuerpo del Negro de Banyoles también formaba parte del ensamblaje de la africanidad, entendido este como el sentimiento de pertenencia a

¹³ Ver: <https://www.washingtonpost.com/archive/lifestyle/1988/05/20/controversy-comes-to-a-head/58d98e57-1f53-4000-90dd-c4c0a34e59c2/> [fecha de consulta: 19.12.2021].

¹⁴ Sarah Baartman fue una mujer *khoisan* que, a principios del siglo XIX, fue exhibida en Inglaterra y Francia como exponente de exotismo corporal a causa de sus enormes glúteos y su vagina modificada (al respecto véase Gordon-Chipembere, 2011). A su muerte, el cadáver fue embalsamado y expuesto en el Musée de l'Homme de París, hasta el año 1974. En el 2002, sus restos fueron entregados por el Gobierno francés a Sudáfrica, después de un largo proceso iniciado en 1996 dada la inicial reticencia de Francia a su devolución (Young, 2017, p. 35).

los pueblos africanos o a su diáspora, y se le buscó un lugar para su eterno reposo. El regreso a África forma parte de lo que Connie Rapoo denominó el “retorno diaspórico” que implica procedimientos rituales de reentierro y reconocimiento (Rapoo, 2011, p. 135), una manera de llevar a cabo acciones de descolonización.

Un mandato de la Organización para la Unidad Africana encargó a Botswana el entierro del cuerpo del Negro de Banyoles, a pesar de que se había establecido como posible origen del bosquimano no este país sino en la localidad de Kgatlane en Sudáfrica, en el seno de la comunidad Tswana Bathaping (Gewald, 2001, p. 566). Tampoco importaba ya tanto su lugar de origen exacto pues, al fin y al cabo, se hacía en nombre del panafricanismo (Molina, 2020, p. 167). Se diseñó un retorno y entierro con todos los honores y representación política. El 4 de octubre del 2000, el avión con sus restos aterrizó, procedente de España, en la capital de Botswana, donde lo esperaban autoridades y una gran cantidad de curiosos. Pero lo que se hizo descender del avión, no era el cuerpo del bosquimano tal como la gente lo podía tener en mente. Se esperaba un ataúd que debía ser transportado a hombros por seis soldados, pero, en lugar de esto, lo que llegó a Botswana resultó ser una caja de reducidas dimensiones, las necesarias para contener el cráneo y algunos huesos. El negro de Banyoles había sido desmontado en España. Ya no era un cuerpo, era un mero objeto museográfico.

Se enterraron sus huesos en un mausoleo con la inscripción “Hijo de África” en el Tsholofelo Park de Gaborone, la capital del país. La ceremonia se hizo con gran pompa, aunque mucha gente no entendía por qué a los restos de aquel cuerpo sin familiares se le otorgaba un costoso funeral de estado (Gewald, 2001, p. 579). La ceremonia fue ampliamente difundida a través de la televisión, radio y periódicos locales, y la tumba fue declarada monumento nacional. Dentro de los intereses de la africanidad, la repatriación y ceremonia funeral del cuerpo contribuía al deseo de reclamar poder de agencia para África (Rapoo, 2011, p. 142), generando así narrativas identitarias y potenciando con ello la acción política. Y aunque quedara prácticamente en la anécdota, resulta de interés mencionar que, al margen de la africanidad, también hubo intentos de apropiarse de El Negro por parte del grupo étnico de los *korana*, repartido entre Sudáfrica y Botswana, reclamándolo como antepasado suyo para así poder reforzar una reclamación de tierras donde habían vivido hasta que las leyes del *apartheid* los desplazaron a otros territorios (Westerman, 2006, p. 215).

Las conexiones que podemos hacer con el cuerpo del bosquimano de Banyoles con otros posibles ensamblajes son múltiples, y querría concluir con un último ejemplo. Con la cesión que hizo España de los restos mortales del bosquimano, este entraba también en el ensamblaje de la brujería (Molina, 2002, p. 35). A finales del 2000, en Botswana no llovió como se esperaba. Dada la relevancia



social que posee la brujería en la vida cotidiana de la población de aquel país, pronto empezaron a correr rumores de que la sequía podía ser debida al retorno del cuerpo del bosquimano (Gewald, 2001, p. 556), al hecho de que en el reentierro solo se permitieran ritos cristianos y no los propios del lugar que podían haber efectuado los especialistas (*dingaka*) (Segoby, 2002, p. 16). Cuando finalmente llovió a principios del año siguiente, los rumores empezaron a diluirse, pero resurgieron bien pronto ante la escasez en el nordeste del país de las orugas mopane -una importante fuente de alimentación para la región- debido a la poca pluviometría (Gewald, 2001, p. 557). Se hilaron diferentes hipótesis, entre otras, que los huesos enterrados del bosquimano habrían hecho enojar a los antepasados. Se rumoreaba también que España habría hecho negocio vendiendo las partes del cuerpo del bosquimano, algo que cuadraba bien con las historias sobre la venta de órganos humanos para su uso en brujería, o que los huesos servirían para elaborar sustancias mágicas para el beneficio del partido político a la sazón en el gobierno (Gewald, 2001, p. 558). No se acababa de entender por qué, si aquel bosquimano era oriundo de Sudáfrica, no se le hubiera enterrado allí, quizás en este país sabían algo de él que les prevenía de hacerlo (Gewald, 2001, p. 579).

5. La identidad del Negro

Cuando se generó la polémica del bosquimano de Banyoles, hubo interés en conocer datos de su procedencia. Se había hablado de él como jefe de tribu y guerrero, parece no obstante que no fue así, según un informe de la universidad de Botswana (Solana, 2001, pp. 141-142) sino que se trataría de un individuo de unos 27 años que probablemente murió de neumonía en 1830 o 1831¹⁵. Se ha conocido el Negro bajo diversos nombres que aluden a su pertenencia a diferentes ensamblajes. En el catálogo de la exposición universal de Barcelona de 1888, aparece con el nombre de “El Betchuanas” (*tswana*), pero, una vez pasó a la colección del museo Darder, se hablaba popularmente de él como “El negro”, y, cuando a partir de principios de los años 90, trascendió su existencia más allá de la ciudad de Banyoles, iba recibiendo diferentes apelaciones según el contexto como “el negro de Banyoles”, “el negro”, “el bosquimano”, “el guerrero momificado”... hasta que el Negro devino un “ciudadano panafricano” (Segoby, 2002, p. 16).

La figura expuesta en la vitrina del museo Darder de Banyoles conservaba poco del cuerpo original. Sometido a los procedimientos de taxidermia por los hermanos Verreaux, se le extrajeron los órganos internos y vísceras, rellenando su interior con paja y otros materiales. Se armó el cuerpo de forma erguida con la ayuda de varillas de hierro, alambre, una columna vertebral artificial y se le insertaron ojos de cristal. En la década de los años 30, se aplicó a la piel un tratamiento con

¹⁵ Dado que los hermanos Verreaux tenían más de comerciantes que de científicos, incluso se podría especular que la persona disecada no tuviese nada que ver con los atuendos con los que se le implementó, como la lanza y el escudo, que remitían a un posible origen *tswana* (Molina, 2020, pp. 24-25).

betún para ennegrecerla, debido a que el color, ya fuera de origen (se supone que sería más bien de un tono amarillento) o por la gradual pérdida de coloración de los cadáveres, no era lo “suficientemente” negro para representar a un africano. Una vez se decidió retirar el cuerpo del museo para cederlo a Botswana, fue enviado al Museo Nacional de Antropología de Madrid, donde se desmontó, se extrajeron todos los elementos que se le habían añadido en el procedimiento taxidérmico y se decidió también que la piel que lo recubría quedara en el mismo museo (Westerman, 2006, p. 184). De esta manera, lo que se acabó enviando a África fue su cráneo y algunos huesos de las extremidades.

En una entrevista a Alphons Arcelin que apareció en la portada del *Daily News* de Botswana, tras participar en la ceremonia del retorno, el médico haitiano se quejaba de que el Negro que había visto pocas semanas atrás y por el que tanto había luchado para su repatriación, tenía poco que ver con lo que el Estado español había devuelto. “Este no es mi negro”, afirmó Arcelin para quien lo que había llegado a Botswana era “una caja con un cráneo anónimo” (Gewald, 2001, p. 570). El paso del negro por diferentes ensamblajes había ido haciendo transmutar su identidad. La materialidad del cuerpo se había encogido al nivel de quedar reducida a unos cuantos huesos, pero su impacto semiótico había seguido, o incluso alcanzó una mayor intensidad, a medida que iba siendo absorbida por los ensamblajes.

El problema del racismo tiene que ver con las identidades que, además, son falsamente entendidas en términos esencialistas. El cuerpo constituye un elemento fundamental para la identidad del individuo, pero no hay que olvidar el importante hecho de que la identidad es siempre social, tanto en el caso de las identidades colectivas como en las individuales. Si partimos de la base de que las identidades son relacionales y no fundamentadas en esencias, la identidad del cuerpo cambia y se metamorfosea dependiendo del ensamblaje en el que se incorpore. Esto lo hemos podido ir comprobando con el cuerpo momificado, una identidad que fluctuaba según el ensamblaje en cuestión y que para las actuales orientaciones teóricas posthumanistas resulta evidente:

In posthumanism's ontology of “the flesh,” bodies, such as they are, are irreducibly open-ended, porous, compound, relational; identities unravel into ongoing processes that are riven with complexity and creative contingency; all nouns melt into verbs. Where racism and sexism imprison identity in the body, posthumanist materialism frees the body of identity, reimagining the “boundary” of the skin as a site of chiasmatic continuity with an alien yet intimate world¹⁶ (Ellis, 2018, p. 150).

¹⁶ [Trad. del editor]: En la ontología posthumanista de “la carne”, los cuerpos, tal y como son, son irreduciblemente abiertos, porosos, compuestos, relacionales; las identidades se desenredan en procesos continuos desgarrados por la complejidad y la contingencia creativa; todos los verbos se funden en verbos. Allí donde el racismo y el sexismo aprisiona la identidad en el cuerpo, el materialismo posthumanista libera al cuerpo de la identidad, reimaginando la “frontera” de la piel como un lugar de continuidad quiasmática con un mundo a la vez ajeno pero íntimo.



Entendiéndonos como elementos de ensamblajes, las identidades pierden fuelle. No partimos de las supuestas inherentes propiedades del sujeto, sino que éste se constituye como un cluster de fuerzas intensivas de naturaleza muy diversa (Braidotti, 2005/2006, párrafo 16). Es el ensamblaje del racismo aquello que racializa a la persona.

No está nunca claro dónde empieza ni dónde termina un cuerpo (Martí 2017). La idea de *ensamblaje* nos ayuda a entender los cuerpos como un producto siempre *in becoming* de relacionalidad. Lo hemos visto con el cuerpo (o lo que quedaba de él) que acabó siendo denominado con un genérico “Hijo de África”. En este sentido, va bien también tener en cuenta la noción de Coleman de *bodies in becoming* (2008). La idea hace referencia a proceso, interconectividad y relacionalidad. *Bodies in becoming* implica entender los cuerpos no como algo estable y constituido por formas fijas o unidades discretas, molares, sino como procesos de movimiento, variación y multiplicidad (Coleman, 2008, p. 168). Los cuerpos, tanto en sentido general como en el concreto de este artículo, están constituidos por relaciones de fuerzas (Deleuze, 1962, p. 45). Los cuerpos no son el lugar donde actúan las fuerzas, sino que son la producción emergente de las interacciones de estas fuerzas que actúan dentro de ensamblajes concretos. En el caso del Negro de Banyoles, son las fuerzas de estos ensamblajes las que racializan los cuerpos, los explican (como en la museística o la brujería), las que los adscriben a identidades ya sean locales (Banyoles, los korana) o mucho más extensas (africanidad). La porosidad que tienen los ensamblajes hace que puedan solaparse o se disputen el territorio entre ellos, en un constante juego de territorialización, deterritorialización y reterritorialización. Y es esta plasticidad de los ensamblajes lo que hace que el racismo constituya una fuerza social difícil de erradicar.

Referencias bibliográficas

- Bateson, G. (1987). *Steps to an ecology of mind*. Jason Aronson Inc.
- Braidotti, R. (2005/2006). Affirming the affirmative: On nomadic affectivity. *Rhizomes*, 11/12. <http://www.rhizomes.net/issue11/braidotti.html>
- Calvo Buezas, T. (1995). *Crece el racismo, también la solidaridad: Los valores de la juventud en el umbral del siglo XXI*. Tecnos.
- Cavalli-Sforza, L. (2001). *Genes, peoples and languages*. Penguin Books.
- Coates, T. (2015). *Between the world and me*. Spiegel & Grau.
- Coleman, R. (2008). The becoming of bodies. *Feminist Media Studies*, 8(2), 163-179.



- De Landa, M. (2006). *A new philosophy of society: Assemblage theory and social complexity*. Continuum.
- De Landa, M. (2011). *Philosophy and simulation: The emergence of synthetic reason*. Continuum.
- De Landa, M. (2016). *Assemblage theory*. Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Les Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Éditions de Minuit.
- DeYoung, K. (1988, mayo 20). Controversy comes to a head. *The Washington Post*.
- Ellis, C. (2018). *Antebellum posthuman race and materiality in the mid-nineteenth century*. Fordham University Press.
- Esposito, R. (2015). *Persons and things: From the body's point of view*. Polity Press.
- Fanon, F. (1971). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.
- Fitó, A. (2021). *Discriminació a la carta: Exclusió per motius ètnics del mercat de lloguer d'habitatge de Barcelona*. Direcció de Serveis de Drets de Ciutadania. https://ajuntament.barcelona.cat/premsa/wp-content/uploads/2021/12/WEB_INFORME_DISCRIMINACIO_ALACARTA_A4_CA.pdf
- Fock, S. (2009). 'Un individu de raça negroide': El Negro und die Wunderkammern des Rassismus. En W. D. Hund (Ed.), *Entfremdete Körper* (pp. 165-204). Transcript Verlag.
- Fox, N. J., y Alldred, P. (2015). New materialist social inquiry: Designs, methods and the research-assemblage. *International Journal of Social Research Methodology*, 18(4), 399-414.
- García Salinero, J. (2012). Análisis de datos en los estudios epidemiológicos: Prueba de chi cuadrado y análisis de varianza. *Idea. Investigación en enfermería*, 32, 21-26.
- Gewald, J. (2001). El Negro, El Niño, witchcraft and the absence of rain. *Botswana African Affairs*, 100(401), 555-580.
- Gordon-Chipembere, N. (Ed.). (2011). *Representation and black womanhood: The legacy of Sarah Baartman*. Palgrave Macmillan.
- Green, M. (2007). How do speech acts express psychological states? En S. L. Tsohatzidis (Ed.), *Force, meaning, and mind* (pp. 267-284). Cambridge University Press.
- Guattari, F. (2017). *La revolución molecular*. Errata Naturae Editores.



- MacGregor Wise, J. (2005). Assemblage. En C. J. Stivale (Ed.), *Gilles Deleuze: Key concepts* (pp. 77-87). Acumen.
- Martí, J. (2003). Antropòlegs sense cultura?. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19, 35-54.
- Martí, J. (2014). Working on the body: The practice of skin bleaching. En J. Martí (Ed.), *African realities: Body, culture and social tensions* (pp. 249-274). Cambridge Scholars Publishing.
- Martí, J. (2016). Cuerpo, sociedad y agencia: Anorexia nervosa y blanqueamiento de piel. En J. Martí y L. Porzio (Eds.), *Cuerpos y agencia en la arena social* (pp. 39-60). CSIC.
- Martí, J. (2017). Esfilagarsats i entortolligats: Una ullada als cossos des del posthumanisme. *Inmaterial*, 3, 22-41.
- Martí, J. (2021). *El acuario humano: Una iniciación a la antropología*. Amazon KDP Publishing.
- Molina, M. (2002). More notes on the Verreaux brothers. *Pula: Botswana Journal of African Studies*, 16(1), 30-36.
- Molina, M. (2020). *Naturaleza muerta*. Edhasa.
- Parsons, N. (2000). *The Negro of Banyoles: Bushman from Bechuanaland, or Bechuana from Bushmanland?* Unpublished paper delivered at University of Botswana History and Archaeology Research Seminar, Gaborone, 30 March. <http://www.thuto.org/ubh/afhist/elnegro/banyol3.htm>
- Parsons, N. (2002). One body playing many parts: Le Betjouana, el Negro, and il Bosquimano. *Pula: Botswana Journal of African Studies*, 16(1), 19-29.
- Porzio, L. (2014). To be black in Spain: Experiences and perceptions of youth of Equatoguinean origin. En J. Martí (Ed.), *African realities: Body, culture and social tensions* (pp. 53-75). Cambridge Scholars Publishing.
- Departament de Salut. (2018). *Protocol de seguiment de l'embaràs a Catalunya*. Generalitat de Catalunya. https://canalsalut.gencat.cat/web/_content/_Professionals/embarass/Protocol_embaras.pdf
- Ramos-Izquierdo, L. (1912). *Descripción geográfica y gobierno, administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*. Felipe Peña.
- Rapoo, C. (2011). 'Just give us the bones!': Theatres of African diasporic returns. *Critical Arts: South-North Cultural and Media Studies*, 25(2), 132-149.



- Roberts, D. (2011). *Fatal invention: How science, politics, and big business re-create race in the twenty-first century*. New Press.
- Sarrate, J. (1998). Caganers nous, nous caganers. *Caganòfil, butlletí de l'associació Amics del Caganer*, 12(4).
- Segobye, A. (2002). Missing persons, stolen bodies and issues of patrimony: The El Negro story. *Pula: Botswana Journal of African Studies*, 16(1), 14-18.
- Seixas Themudo, T. (2005). Las líneas: La lógica de lo social en Gilles Deleuze. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 3, 144-166.
- Solana, J. (2001). *El negre de Banyoles*. Planeta Editorial.
- SOS Racisme Catalunya. (2017, diciembre 29). *SOS Racisme Catalunya denuncia que el derecho de admisión racista persiste*. SOS Racisme. <https://sosracismo.eu/denuncia-derecho-admision-racista/>
- Synnott, A. (2003). Sociología del olor. *Revista Mexicana de Sociología*, 65(2), 431-463.
- Tremending. (2022, enero 28). *Las esperpénticas declaraciones de Casado sobre el "turismo de otras razas"*. Público. <https://www.publico.es/tremending/2022/01/28/las-esperpenticas-declaraciones-de-casado-sobre-el-turismo-de-otras-razas/>
- Ulaby, N. (2006, agosto 11). Origins of exhibited cadavers questioned. NPR. <https://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=5637687>
- Usera y Alarcón, J. (1848). *Memoria de la Isla de Fernando Poo*. Imprenta de T. Aguado.
- Vela, M. (2018, septiembre 9). El colchón del racismo en la publicidad peruana. *Blog Taipá*. <https://cafetaipa.com/2018/09/el-colchon-de-racismo-en-la-publicidad-peruanasaga-falabella-drimer-crisis-reputacion/>
- Westerman, F. (2006). *El negre i jo*. Viena Edicions.
- Wynter, S. (1987). On disenchanting discourse: "Minority" literary criticism and beyond. *Cultural Critique*, 7, 207-244.
- Young, H. B. (2017). *Illegible will: Coercive spectacles of labor in South Africa and the diaspora*. Duke University Press.

Arte Indígena: de la apreciación a la crítica de arte¹

Runakunapak arte ruraykuna: allikachishpa, ashtawan yuyarishpa paymanta rimashpa

Indigenous Art: From Appreciation to Art Criticism

David Garneau

david.garneau@uregina.ca

ORCID: 0000-0002-8028-946X

Visual Arts, University of Regina (Regina, Canadá)

Cita recomendada:

Garneau, D. (2022). Arte Indígena: de la apreciación a la crítica de arte. *Revista Sarance*, (49), 69-85. DOI: 10.51306/iaosarance.049.04

Resumen

El artículo comienza con el reclamo del artista Aborígen australiano Vernon Ah Kee alrededor de la ausencia de crítica a su arte. Su demanda parte del reconocimiento de que el arte contemporáneo, es decir, arte que participa en los discursos y las instituciones artísticas internacionales, solo es considerado como tal cuando es objeto de crítica. Al no atraer a la crítica, el arte Aborígen queda fuera de las altas esferas del mundo artístico. Esta resistencia puede explicarse por un racismo institucional: la cultura dominante se niega a reconocer al arte Aborígen como arte contemporáneo. O, quizás, tiene que ver con que el arte Aborígen es tan avanzado y diferente del arte dominante que, para los críticos y sus puntos de vista, es difícilmente aprehensible. Hasta recientemente, el arte Aborígen era apreciado, por los coleccionistas, como hermoso e interesante. No así por las instituciones, que lo consideraban en términos de producciones culturales. Las obras de arte Aborígen eran entonces relegadas a los museos, como piezas antropológicas, y no como objetos artísticos a ser expuestos en galerías.

Para evitar malinterpretaciones y usos incorrectos, es importante distinguir el arte Aborígen del arte Indígena. El arte Aborígen es arte tradicional o arte pensado para la contemplación no-Aborígen pero que no participa de los discursos y las instituciones del mundo internacional del arte. El arte Indígena, una nueva clase de arte, en cambio, sí lo hace. Para ello, es indispensable la crítica que reflexiona sobre cómo lo hace. La emergencia de artistas Indígenas que trabajan

¹ [Nota del editor]: Trabajo traducido por primera vez al castellano para este número. Publicado originalmente en Garneau, D. (2014). *Indigenous Art: From Appreciation to Art Criticism*. En I. McLean (ed), *Double Desire: Transculturation and Indigenous Contemporary Art* (pp.311-326), Cambridge Scholars Publishing.

con contenidos y estilos no tradicionales y el surgimiento de la curaduría Indígena, pone en evidencia que parte de este arte es arte contemporáneo, por lo cual, debe ser abordado desde la crítica de arte. Si los críticos no-Indígenas no quieren o no se sienten capaces de escribir sobre el arte Indígena, es imprescindible una nueva generación de críticos Indígenas de arte Indígena. Sin embargo, también podría ser útil contar con críticos que puedan actuar de una forma no colonial habiendo aprendido a “leer” y escribir sobre el arte Indígena.

Palabras clave: arte Indígena; arte Aborigen; crítica de arte; apreciación.

Tukuys huk

“Kay killkayka kallarinmi imasha Australiamanta runa artista Vernon Ah Kee paypa ruraykunapika shukkuna mana yapa yuyarishpa rimashkakunamanta. Payka ninmi, imasha kunanpi arte contemporáneo nishpa riksinchik, chayka shuk llaktakunapipash riksirishpa chay ruraymanta runakuna rimay kallarikpika kaytaka sumakruraymi nishpa riksiriy kallarin. Shinallata imatapash mana paymanta rimashpa kakkpika, na imatapash paymanta nikpika chay arte Aborigenka kanchamanmi sakirin nin. Kashna kanchaman sakihuyka shuk racismo unkuymantami kay ushan nin, imasha tantanakuy ukukuna chay yuyaywan watarishka kawsanahunra, shinashpa karu llaktamanta mishu kawsaykunapika mana arte Aborigentak, arte contemporaneomi nishpa riksinkapak munan. Wakinpika arte Aborigenka yapalla allipash kanka, yapalla shuk ruraypacha kanka, chaymanta arte nishpa riksik runakunaka mana yapa chaykunamanta rimay ushanka, mana yapa imatapash niy ushanka. Kaynanilla punchakunapika wakin arte Aborigenkuna ashtaka allikachishka karka, ashtakami kuyayllaku nishpa riksirishka karka. Shinapash hatun wasi tantanakuykunapaka mana sumakruraykuna laya rikurishka kashkachu. Chaymantami arte Aborigen nishpa riksirishka ruraykunataka museo ukukunaman karan kashka, payta ashtawan yachahuchun, arqueología rikuchun, mana galeria ukukunapi churankapak kashkachu, mana sumakta paktachishka ruraykuna yashpaka rikun kashkachu.

Kayta ama panta yuyarinkapakka, shinallata ama nalliman hapinkapakka, allikutami shikanyachishpa riksina kanhik arte Aborigen nishkata, arte Indígena nishkamanta. Arte Aborigenka kanmi runakunapa ruraykunapi yuyarishpa rurashka, shukkuna unayta kasilla rikushpa paray ushachun rurashka kan, shinallatal mana shukkunapa rimaykunata, yuyaykunataka muturinchu arte nishpa riksichunka. Kutu, arte Indígena nishkaka kunanmanta mushuk ruraykuna kan payka shuk shuk llaktakunamanta rimaykuna, yuyaykunata mutsurin. Chaymantami ashtakata rikuna kanchik imashallatak rikushka kan, ima yuyaykunatallatak mutsurikun. Kunanpika ashtami runa artistakuna tiyan, paykunaka shuk shuk ruraykunatami rikuchinakun, shinashpa kunanka curaduría Indígena nishkapash llukshimuhun, paykunaka arte contemporáneomanta ashtawan yuyarishpa ruranakun, shinapash ashtawanmi allikutapacha yuyarishpa rurana kan. Shinami mishukuna runakunapa ruraykunamanta rimakrinakushpaka allikuta rurana, chaytami wakinkunaka mana yapa ushanka. Chaymantami ashataka mutsurikun, mushuk ñukanchikpura runakuna, ñukanchik runakunapa ruraykunata rikushpa yuyarichun, rimachun. Shinallatak mishukuna kashpapash allimi kanka, shinapash paykunaka allikutami runakunapa yachayta killkakatinata yachakuna kan, shinallatak runakunapa ruraykunamanta killkana kan, racismo unkuaykunata anchuchirina kan.



Sinchilla shimikuna: arte Indígena; arte Aborígen; ruraykunamanta alli rikuna; allikuta yachana.

.....

Abstract

"Indigenous Art: From Appreciation to Art Criticism" begins with Australian Aboriginal artist Vernon Ah Kee's complaint that no one writes critically about his art. His claim recognizes that contemporary art, by which he means art that participates in international art discourses and institutions, completely achieves this status only when it is engaged critically. The failure to attract such criticism excludes Aboriginal art, as a class, from the top sphere of the art world. This resistance may be due to institutional racism: the dominant culture refuses to recognize Aboriginal art as contemporary art. Or, perhaps, the work is so advanced and different from the dominant modes that it cannot be fully apprehended by current critical writers and their worldviews. Until recently, Aboriginal art was appreciated as beautiful and interesting by collectors, but institutions recognized it less as art *per se* but rather as works of culture. Such works were relegated more often to museums as anthropological objects rather than being displayed in art galleries as art.

To avoid significant misreading and misuse, it is important to distinguish between Aboriginal art and Indigenous art. Aboriginal art is either traditional art or art designed for non-Aboriginal appreciation but that is not contemplated in international art world discourses and institutions. Indigenous art is a new class of works that does have a place in international art world discourses and institutions. For this engagement to occur, critical writing on how those art works are viewed by the international art world is crucial. With the emergence of Indigenous artists working in non-customary styles and content, and the rise of Indigenous curation, it has become clear that some of this art can be considered contemporary art and, therefore, needs to be critically analyzed as such. If non-Indigenous writers are unwilling or unable to perform this task, Indigenous contemporary artists require a new generation of Indigenous critics of Indigenous art. However, the existence of writers able to review the art in a non-colonial way because they have learned to "read" and write critically about these works would also be helpful.

Keywords: Indigenous art; Aboriginal art; art criticism; appreciation.

El artista australiano con sede en Brisbane, Vernon Ah Kee, lamentó recientemente la “escasez de críticas al arte Aborígen²” y sugirió que la razón por la que “nadie había criticado su trabajo” era porque “tenían miedo” (Ah Kee en S. Radok, 2012, p.31). Esta súplica, que se presenta como un desafío, expresa la relación ambivalente que muchos artistas Indígenas³ tienen con el mundo del arte dominante. Ah Kee insinúa que el mundo del arte, los felices consumidores del arte Aborígen, aún no lo han abordado críticamente porque sus árbitros saben que su compromiso (el de los críticos) sería insuficiente. Pero, hasta que no exista este discurso intercultural, ninguna de las partes lo sabrá con certeza. En los últimos veinticinco años, el arte y la curaduría Indígenas han desarrollado una masa crítica que supera los límites de sus propias comunidades y ha comenzado a enfrentar el mundo del arte más amplio. ¿Qué temen los críticos de la cultura dominante? ¿Los antiguos objetos de su mirada se han convertido en agentes críticos conscientes de sí mismos?

Muchos artistas Indígenas en el territorio ahora conocido como Canadá, de donde soy, se hacen eco de Ah Kee. Consideran que la falta de atención crítica es una de las barreras que los mantiene en una burbuja al borde del estanque del mundo del arte. Si la crítica publicada es lo que separa las obras de arte de las obras culturales, entonces la negativa a tratar el arte Indígena de manera crítica puede representar un impedimento basado en la raza o, como lo describe Alfred Youngman (2012): un “techo de gamuza de alce”. Sin embargo, también existe la preocupación, entre los artistas aborígenes y sus aliados, de que la ruptura de esta esfera protectora conduciría a la asimilación. La paradoja es que algunos artistas parecen acoger y resistir la crítica a la vez. Quieren entrar en el mundo del arte dominante, una entrada que requiere evaluación, pero no toleran las críticas a expensas de su aboriginalidad. Los críticos no indígenas están igualmente perplejos. ¿Deberían tratar este trabajo como *arte Aborígen* o como arte hecho por un Aborígen? Ignorar el contexto cultural puede despojar a la obra de significados esenciales, pero ponerlo en primer plano puede reducir la agencia del artista, convirtiendo la obra en un producto cultural en lugar de una expresión personal. Otra dificultad es que escribir de manera justa y profunda sobre

² [Nota del editor]: si bien la convención general sobre el uso de mayúsculas establece que no deben ser usadas en gentilicios u otras denominaciones, hemos querido conservar el uso de mayúsculas que hace el autor, David Garneau, en el texto original – en inglés – al referirse a “Aborígenes”, “Indígenas”, nombre de las Primeras Naciones. Entendemos que es una elección política que busca afirmar la existencia, la especificidad y la autonomía de los pueblos que primero habitaron los territorios de la actual América.

³ Este documento establece una distinción entre “indígenas” y “aborígenes”. Los pueblos tienden a preferir ser agrupados conceptualmente bajo un nombre común de su propia elección. Por ejemplo, los pueblos a los que los canadienses de habla inglesa se refieren como “Plains Cree” generalmente prefieren llamarse *nēhiyawak*. Aceptan que “Cree” es una traducción. Reconocen que el término pertenece a la cultura dominante y se aplica a ellos, mientras que en realidad son *nēhiyawak*. Durante mucho tiempo, los pueblos ocupados por Canadá se agruparon bajo el nombre de “indios”. En la década de 1970, ese término había sido desplazado por “aborígenes” y “primeras naciones”. Querían rechazar el mal nombre obviamente absurdo, sabiendo que necesitaban nombres colectivos que los dominantes reconocieran. La reciente y rápida preferencia por “indígenas”, como explicaré pronto, indica alianzas políticas conscientes de sí mismas con otros pueblos aborígenes o de las Primeras Naciones de todo el mundo y, especialmente, con personas de ideas afines, políticamente conscientes, conectadas internacionalmente y, por lo tanto, indígenas amigos.



el arte requiere investigación y empatía. Y los escritores no indígenas que obtienen cierta comprensión de las visiones del mundo y las historias del arte aborígenes, que luchan contra el colonialismo y el racismo en sus ensayos, generalmente se convierten en aliados. Esta conciencia y compromiso con la experiencia vivida por los aborígenes tiende no solo a perturbar la comprensión de un crítico de su relación con estos territorios compartidos y sus custodios tradicionales, pero también altera los hábitos de la estética dominante en el mundo del arte. En opinión de los árbitros tradicionales del gusto, los escritores pierden la distancia crítica necesaria para la evaluación objetiva cuando “se vuelven nativos”.

Ah Kee es muy consciente de que hay personas empáticas que escriben críticamente sobre el arte Aborígen; críticamente en el sentido de lecturas profundas informadas por el contexto del artista. Hay un número creciente de ensayos de catálogo y artículos destacados, incluso sobre su trabajo; no es suficiente, pero las cosas están mejorando. Entonces, cuando dice que “nunca nadie había criticado su trabajo” debe referirse a escritos que expresan juicio, incluso desaprobación, reseñas que comparan y contrastan artistas indígenas, que los evalúan junto con colegas no indígenas que abordan problemas similares, y ensayos que toman en serio el arte Indígena como formas de pensamiento crítico. Los artistas buscan una crítica inteligente y respetuosa que ponga a prueba su trabajo en discursos tanto dentro como fuera de la burbuja aborígen. Quieren que sus logros sean reconocidos, quieren mejorar sus prácticas y quieren tener un impacto más allá de la apreciación.

El arte Aborígen es apreciado. En Canadá y Australia tiene un estatus paradójicamente liminal pero central. Es producido por pequeñas poblaciones⁴ que, sin embargo, juegan un papel descomunal en la configuración de las identidades visuales de naciones que no son las suyas. Aunque los aborígenes y los isleños del Estrecho de Torres representan solo el 2,5% de la población australiana⁵, según Susan McCulloch, sus ventas de arte superan a los “artistas no indígenas tres a uno” (McCulloch en I. McLean, 2011, p.17-18). Eso es asombroso. Parte del poder de este trabajo proviene de su estado enigmático. No solo como objeto cultural y no solo como obra de arte, el arte autóctono contemporáneo es difícil de comprender dentro de la cultura dominante o de los sistemas críticos aborígenes tradicionales. Son acertijos, en el sentido de James Elkins, misterios que no van acompañados de criterios para evaluar “lo que podría considerarse una solución si se pudiera encontrar una” (Elkins, 1996, p.6). Parecen encarnar posibilidades sobre cómo

⁴ Según las Estadísticas de Canadá, 1.400.685 personas reportaron identidad aborígen en la encuesta de hogares de 2011. Esto coloca a las poblaciones de las Primeras Naciones, Métis e Inuit de Canadá en el 4,3% de la población canadiense total. <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-011-x/99-011-x2011001-eng.cfm> (Consultado el 15 de noviembre de 2013).

⁵ Estas cifras son del Censo de 2006, emitido por la Oficina de Estadísticas de Australia, 2012. <http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/Lookup/by%20Subject/1301.0~2012~Main%20Features~Aboriginal%20and%20Torres%20Strait%20Islander%20population~50> (Revisado en Noviembre 20, 2013.)

las culturas aborígenes y no aborígenes podrían lograr la conciliación, pero no revelan cómo su mezcla podría traducirse en acción viva. El arte innovador es una representación intuitiva y una resolución de problemas sensual que mueve y cambia a los participantes que los involucran críticamente. La aprehensión del arte requiere reorganizar los dispositivos y las mentes que intentan aprehenderlos. Quizás el reconocimiento de Ah Kee de una falta de compromiso no es una cuestión de racismo sino un suspenso sin aliento ante la complejidad del arte Aborígen contemporáneo.

Para desbloquear estas paradojas, enfrentar el miedo y trabajar hacia una crítica de arte Indígena, debemos considerar el contexto colonial, distinguir entre apreciación y crítica, y entre arte Aborígen e Indígena. A partir de ahí, podemos explorar la relación cambiante del arte Indígena con el mundo del arte dominante, incluido el cortador de nudos gordiano que es el surgimiento de curadores y críticos indígenas, y luego desarrollar protocolos para el compromiso.

La mayoría de los canadienses y australianos no indígenas creen que sus países son poscoloniales, ya que se independizaron de Inglaterra en 1867 y 1901, respectivamente. Rara vez se imaginan a sí mismos como colonizadores. En una reunión del G20 en 2009, por ejemplo, el primer ministro canadiense, Stephen Harper, anunció infamemente: “Tampoco tenemos antecedentes de colonialismo”⁶. De hecho, Canadá ocupa el territorio de las Primeras Naciones, los inuit y los métis, y Australia es el colonizador de los Primeros Pueblos de ese continente y sus patrias ancestrales. El exterminio de los aborígenes para hacer que sus tierras estén disponibles para el asentamiento y la explotación de los blancos no es tan popular como lo fue alguna vez. La asimilación agresiva, a través de escuelas residenciales indias, escuelas misioneras, adopción externa y otros medios, también han pasado de moda recientemente. Reconociendo que los colonizadores no se van, la gente busca mejores formas de vivir juntos. Hay un mayor interés en negociar acuerdos, aunque los resultados reales son decepcionantes. En su mayoría, los gobiernos se esfuerzan por desgastar a los nativos a través de programas seductores de asimilación y privación de derechos. Es en este contexto que debemos considerar la recepción crítica del arte Aborígen por parte de personas no indígenas.

Las personas no indígenas pueden apreciar el arte nativo por su belleza e invención. Puede que les guste porque simpatizan o se identifican con sus creadores. Pero, también puede ser que la apreciación del arte Aborígen por parte de personas no indígenas sea una expresión de la actitud colonial que convierte los objetos de otro en una utilidad para uno mismo. El arte Aborígen es fundamental para las identidades visuales de Canadá y Australia. Tótems y máscaras haida, pintura tipi *Blackfoot*, plumas y abalorios *Sioux* y *Métis*, máscaras de falso rostro *Algonquín*, pintura

⁶ “Todas las naciones del G20 quieren ser Canadá”, insiste el PM.



contemporánea de estilo *Woodland Cree* y tallado *Inuit* (Canadá), y *boomerangs*, *didjeridú* (instrumento de viento tradicional de los pueblos aborígenes australianos) y pintura de corteza, cuerpo y desierto (Australia) son esenciales para las marcas visuales poscoloniales de cada país. Estos objetos e imágenes son desplegados por los colonos para señalarse a sí mismos y al mundo su diferencia con respecto a sus lugares de origen. El mensaje es que Canadá es británico y francés, y algunos otros europeos y, sin embargo, algunos otros no del todo, debido a la influencia nativa. El arte Aborígen anterior al contacto es especialmente apreciado por las instituciones. Las exhibiciones de estos trofeos refuerzan las narrativas estatales de dominación y las pérdidas requeridas por el avance de la civilización. Más modestamente, puede mostrar que es australiano, y no británico, usando un estampado Indígena; y puede indicar, en silencio, que es canadiense, no estadounidense, por el *inukshuk* (hito de piedra) de fibra de vidrio en su jardín delantero. Este tipo de apreciación distorsiona la producción cultural aborígen. Al enfatizar la apariencia sobre el contenido, el trabajo original puede ser copiado y producido en masa por cualquier persona en cualquier lugar; lo que lleva a la ironía de que los artistas aborígenes compitan contra sus propias copias diluidas y mucho más baratas. Sin embargo, siempre habrá un mercado para lo auténtico. El problema es que cuando los artistas ya no hacen obras para su propia comunidad sino para personas remotas, no aborígenes, acriticas e inconscientemente coloniales, los resultados suelen ser repetitivos, cada vez más abstractos y presentan un significado cada vez menos complejo. Los consumidores coloniales quieren la apariencia de aborígen sin la intrusión de contenido desconocido o desafiante. Por otra parte, esta degradación es cansina y algunos artistas acaban por rebelarse contra los tipos disponibles y generar formas diferentes, explorar nuevos temas y refrescar contenidos. En Canadá, los ejemplos recientes incluyen a artistas inuit, como Annie Pootagook, que abandonan los temas de los 'buenos viejos tiempos' y la 'mitología' apreciados por los coleccionistas sureños para hacer dibujos de la vida cotidiana con lápices de colores: ir de compras, mirar televisión, tener sexo, los efectos de abuso de alcohol. Antes de explorar más esta diferencia, me gustaría considerar la naturaleza y el efecto de la apreciación del arte acritica a través de algunos ejemplos personales.

Desde el momento en que vi por primera vez la pintura *Spirit Dreaming through Napperby Country* (1980), mi disfrute fue inmediato y sin críticas. Si bien otras cosas en la Galería Nacional de Victoria (Melbourne) me atrajeron, esto me retuvo. Más bien, me tenía paseando, ensimismado y absorto, sonriendo, desconcertado; mi corazón latía con fuerza. Ciertamente, el tamaño de mural de la pintura⁷ demandaba atención. Su paleta armoniosa, variedad compositiva con toda estabilidad rítmica y sus agradables detalles mantienen ese compromiso. Pero también sentí la tensión que surge de saber que la obra está erizada de intenciones y significados que

⁷ Las dimensiones de *Spirit Dreaming through Napperby Country* son 207.7 x 670.8 cm.

no están disponibles para mí. Un trabajo colaborativo de dos hermanos de piel, manos hábiles e inteligencias confiadas organizaron los elementos formales no solo para incitar al deleite estético sino también para comunicar significados que me convierten en un extraño anhelante. Quizás estos dos artistas sentirían un escalofrío similar ante la Capilla Sixtina.

Sigo siendo ignorante ante estos artistas de habla anmatyerre, Tim Leura Tjapaltjarri y Clifford Possum Tjapaltjarri. Si bien he leído sobre el arte del desierto, sobre el fenómeno de Papunya y sus consecuencias, sé poco sobre estos hombres y sus culturas, y no puedo descifrar su trabajo con confianza. Estoy tentado a decir que la pintura me hace sentir algo de lo que ellos sienten por su tierra, pero no puedo saberlo. Mi ignorancia es voluntaria. Deliberadamente evito leer sobre este trabajo y las biografías de sus creadores porque me preocupa que el conocimiento crítico pueda disminuir mi placer estético. El des-conocimiento activo me permite usar el trabajo para mis necesidades personales; me aísla de las complejidades que podrían entrometerse más allá de mi zona de confort. Tal como es, la pintura me da gratificación. Disfruto del suspenso de la especulación sin la intrusión de la confirmación, la negación o cualquier otra amenaza a mi habitación ocasional de este hermoso misterio. Mi deleite sublime con *Spirit Dreaming* es como si fuera una obra de la naturaleza, un acontecimiento maravilloso y sin autor del que puedo derivar o proyectar cualquier significado que pueda surgir, sin temor a la contradicción.

La apreciación es un juicio, una evaluación de la calidad con énfasis en la bondad moderada a través de la experiencia subjetiva. Aprecio *Spirit Dreaming through Napperby Country*. Me gusta cómo me hace sentir y cómo esos sentimientos cambian con el tiempo. Puedo compararlo con otras cosas similares y puedo discutir, hasta cierto punto, por qué valoro menos esos objetos que este. Pero no me gusta hacer esto porque tales consideraciones amenazan con convertirse en un compromiso crítico y perturbar mi dicha.

También me encanta la música de Nick Cave. Me gusta su voz tensa y aprecio incluso sus canciones más frágiles porque sé que son parte de un todo mayor que intuí y que aprecio desde 1980. Nick Cave es una obra de arte total que aún no se ha realizado. La crítica de cualquier parte, me parece, es prematura hasta que el todo esté completo. Debo aclarar que no me interesa Nick Cave en su dimensión personal. No leo noticias ni chismes sobre él. No me importa saber nada más que lo que se revela en sus letras, a menudo autobiográficas. E incluso esas declaraciones, una vez que se convierten en arte, tienen una conexión poco fiable con el simple mortal. Rara vez escucho entrevistas y solo he asistido a un concierto, en 1984. Tengo miedo de la decepción, de que Cave perturbe a Cave, la obra de arte que he co-creado con su material publicado durante más de treinta años. Cada nueva grabación es una



deliciosa perturbación. Tengo que cohabitar con él durante semanas. Porque es un gran artista, cada nueva pieza surge de su trabajo anterior y lo supera. Se necesita mucha energía emocional e intelectual para ponerse al día, descubrir las conexiones con canciones anteriores, cómo se ha expandido, contraído o cambiado su visión del mundo, y establecer un nuevo equilibrio de satisfacción. No comparto mi pasión por Nick Cave con nadie más que con sus otros admiradores. Incluso entonces, soy cauteloso. Cualquier valoración de su obra más allá de la admiración me duele y la evito. Temo que me convenza alguna crítica negativa y empiece a apreciar un poco menos su música. Esto sería una pérdida intolerable.

Lo mismo ocurre con *Spirit Dreaming through Napperby Country*. Tengo una relación gratificante con esta pintura, una filiación emocional que el pensamiento crítico podría poner en peligro. Aun así, cuanto más permanece en mi imaginación, más se deslizan consideraciones más allá del deleite. Pronto me di cuenta de que me atraía la pintura porque su proyecto se parece a las descripciones abstractas de Alex Janvier de su tierra natal. Janvier (Dene Suline/Saulteaux) vive cerca de Cold Lake, Alberta. Crecí en Edmonton, 200 kilómetros al oeste, pero la familia de mi padre (Métis) proviene tanto de Edmonton como de St. Paul des Métis, que está cerca de Cold Lake. Mi apreciación de la pintura de Janvier es estética pero también cultural, intelectual y política. Admiro cómo ideó soluciones creativas sobre cómo prosperar como aborígenes en una tierra colonizada. Janvier es el primer artista canadiense indígena en recibir un diploma de arte (1960). Obtuvo lo que necesitaba de la ciudad y luego regresó a su hogar en el campo. Su trabajo combina el modernismo occidental con el diseño Aborígen tradicional en un estilo personal único que le otorga el éxito en el mundo del arte convencional al tiempo que conserva e innova el contenido autóctono. Sus pinturas emplean una estrategia de mapeo/narración abstracta similar a *Spirit Dreaming*.

Hace una década, siguiendo el ejemplo de Janvier, comencé a cartografiar los territorios de los Métis, la mayoría de los cuales fueron borrados del paisaje, pero no de la memoria cultural. Queriendo que las pinturas fueran legiblemente *métis*, recurrí a nuestra cultura material histórica. Los *métis*⁸ fueron llamados “personas de cuentas de flores” por su elaborada ropa de cuentas que combinaba diseños europeos, *siouxan*, *anishinaabe* y otras naciones originarias. Convertí cuentas en puntos y comencé a mapear las patrias. Poco después, vi pinturas de “puntos” aborígenes australianos. Estaba a la vez avergonzado e intrigado: avergonzado por haberme hecho eco involuntariamente del arte de otros, y asombrado por el parecido. Me preguntaba si era sintomático de una cosmovisión Indígena. Desde entonces, aprendí que mientras

⁸ Los Métis, junto con los pueblos de las Primeras Naciones y los Inuit, son reconocidos como “pueblos aborígenes de Canadá” tal como se define en el artículo 35 de la Ley de la Constitución de 1982. Son descendientes de los pueblos europeos y de las Primeras Naciones que se organizaron y reconocieron a sí mismos como personas separadas. La patria histórica de los Métis se encuentra en el centro oeste de América del Norte. En Canadá, los Métis están organizados a nivel local, provincial y nacional.

que los mapas coloniales tienden a representar asentamientos rodeados de naturaleza o fuerzas hostiles, los mapas indígenas muestran el territorio: dónde estás, a dónde vas habitualmente, a dónde te gustaría ir, qué hay en el medio y quién comparte la tierra contigo. Este es un sentido muy diferente de la tierra y la pertenencia.

Estoy seguro de que mi gozo de *Spirit Dreaming* nunca fue puramente estético. El trabajo desencadenó un reconocimiento intuitivo que se extendió desde él, a través del de Janvier y hasta mi propia investigación. Sentí la presencia de la persistencia y adaptación indígena. Sin embargo, debo confesar que la intuición fue ayudada por la investigación curatorial. Cuando Judith Ryan, curadora sénior de arte Indígena en la Galería Nacional de Victoria, notó mi admiración instantánea por esta pintura, me llamó la atención sobre sus tres grandes “burbujas” y me explicó que eran repinturas de obras anteriores. Me asombró la intervención e innovación de los pintores de las convenciones del Arte del Desierto, cómo trastornaron un relato de su territorio con recuerdos personales. Esto me llamó la atención por ser una estrategia particularmente moderna. La observación de Ryan me hizo ver el trabajo y sus autores de manera diferente. Estas son las acciones de artistas más que de trabajadores culturales, de dos pensadores contemporáneos que se involucran en un discurso visual más amplio. La estrategia me recuerda a los mapas de Janvier de la década de 1970. A menudo daba a estas pinturas títulos que mostraban que tenía ideas que iban más allá de la transmisión de la cultura consuetudinaria. *The Insurance on the Teepee* (1972), por ejemplo, traza un mapa de su tierra natal y registra las consecuencias de la colonización capitalista: es difícil vivir una vida tradicional, incluso en este lugar remoto, cuando estás recién comprometido por una economía monetaria.

Cuando un objeto está diseñado solo para el disfrute estético, la recepción placentera y no crítica es una respuesta aceptable. Pero, como argumenta el filósofo Arthur Danto (1974), las obras de arte no son meras cosas reales. Tienen cualidades, ya sean inherentes o proyectadas, que requieren un compromiso especial. Reconocer *Spirit Dreaming through Napperby Country* como una obra de arte del tipo que uno debería apreciar, pero no involucrarse críticamente, es una extensión de la actitud colonial. Consumir el arte como un manjar estético es entender la obra solo parcialmente. Es una ignorancia voluntaria que trata de sacar lo político y lo disruptivo del arte Aborígen. Los mapas de Alex Janvier y *Spirit Dreaming through Napperby Country* son más que pinturas; son transmisores de saberes indígenas, son declaraciones políticas, reclamos de tierras. Expresan la investigación visual indígena contemporánea cuyos descubrimientos tienen un valor más allá de lo local, por ejemplo, como un medio para ver la tierra de manera diferente a la forma en la que la ven los interesados en la extracción de recursos. Apreciar estos objetos solo estéticamente es negar su ser más completo, resistir la complejidad de sus creadores y sus reclamos.



Los curadores, historiadores del arte y antropólogos, especialmente estos últimos, han contratado durante décadas a los artistas aborígenes, especialmente a los que viven lejos de las ciudades. Pero estos no son los artistas y este no es el tipo de compromiso en el que Ah Kee está pensando.

Una nueva categoría de aborígenes ha cobrado importancia en el último cuarto de siglo. Trabajan entre lo convencional y lo objetable, lo reconocido y lo rechazado. Aunque “otrificados”⁹ por la cultura dominante, estos invasores verticales¹⁰ ha logrado desafiar el imaginario colonial desde dentro de las instituciones de los colonos y a través de sus propios medios atesorados, utilizando tanto herramientas occidentales como las suyas propias. Pero estos muchachos también aturden a los observadores con su erudición bicultural, deslumbran con su inventiva formal, inquietan con sus críticas civiles y “salvajes” y, en general, perturban la mirada etnográfica con su pluralidad impura. Percibidos por algunos colonos como llaves vivas de su redención y futuro, estos enigmas son buscados por sus palabras y obras. Sin embargo, debido a su estado desconcertante y aparentemente frágil, a menudo se los mantiene bajo custodia protectora, rara vez están sujetos a críticas y, por lo tanto, se les impide un diálogo más completo con el poder, incluido el suyo propio.

En Canadá, a pocos les gusta la palabra “aborigen”. Prefieren ser identificados por su afiliación tribal o por las primeras naciones, *Métis* o *Inuit*. La palabra “Indígena” es un aparente sinónimo que en realidad designa un complemento, una nueva conciencia y disposición. En el sentido de la palabra de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, “indígena” reconoce la existencia de grupos aborígenes individuales antes de la invasión y que ahora tienen un estatus especial dentro de sus territorios colonizados. Pero el término también describe una condición internacional compartida. “Indígena” ha llegado a significar conciencia colectiva global entre los Primeros Pueblos. Identificarse como indígena en lugar de, digamos, *gurindji* solo o *blackfoot* solo, es afirmar que, además de la pertenencia local, tiene filiaciones con personas de posición similar a nivel internacional. Este sentido ampliado de pertenencia, de comprender las fuerzas globales que dan forma a los pueblos aborígenes y explotan sus territorios, ha llevado a un nuevo modo de ser social y colaboraciones internacionales entre personas que se identifican como indígenas¹¹.

⁹ [Nota del editor]: En el texto original en inglés, el autor utiliza un neologismo: “othered”, a partir de la palabra “other” (otro), que implica que la cultura dominante es la que atribuye esa característica de “otredad” a esta nueva categoría de aborígenes.

¹⁰ Esta es la descripción que hace Ortega y Gasset de Picasso, como una sorpresa europea, un artista que aparece de repente en el centro portando tanto el conocimiento de ese centro como regalos disruptivos desde los márgenes (desde España como puerta de entrada a África).

¹¹ He sentido personalmente la sorpresa de estas alineaciones y descripciones necesarias. Tengo la piel clara y en

La última década ha sido testigo de un aumento en el número y la calidad de los intercambios culturales indígenas entre Canadá y Australia. Las recientes Bienales de Sydney no solo incluyeron a muchos artistas aborígenes de Canadá, sino que la última contó con un co-curador *cree*, Gerald McMaster. Hay nuevos intercambios de artistas indígenas en residencia entre Parramatta (Sydney) y Darling Foundry (Montreal), la Universidad de Lethbridge (Alberta, Canadá) y el Royal Melbourne Institute of Technology. El año 2010 vio la primera exposición internacional de arte contemporáneo Indígena curada por pueblos nativos, *Close Encounters: the Next 500 Years [Encuentros cercanos: los próximos 500 años]*, Winnipeg, Canadá. En 2011 fue *Stop(the)Gap/Mind(the)gap: Arte Indígena internacional en movimiento*, Museo de Arte Gordon Samstag, Adelaide. Y en 2013, *Sakahàn: Arte Indígena Internacional*, una exposición de setenta artistas, se inauguró en la Galería Nacional de Canadá, la primera de una serie de exhibiciones que ocurren cada cinco años. Lo más importante, todos fueron curados por indígenas. Estas son manifestaciones del rápido crecimiento de la conciencia indígena y la acción intercultural colaborativa.

Los miembros australianos de esta cohorte cosmopolita incluyen, entre otros, a Vernon Ah Kee, Brook Andrew, Tess Allas, Richard Bell, Gordon Bennett, Brenda Croft, Destiny Deacon, Fiona Foley, Jonathan Jones, Djon Mundine, Hetti Perkins y Christian Thompson. Los curadores y artistas indígenas canadienses incluyen a Dana Claxton, Rebecca Belmore, Greg Hill, Candice Hopkins, Robert Houle, Maria Hupfield, Brian Jungen, Steve Loft, Lee-Ann Martin, Gerald McMaster, Kent Monkman, Nadia Myre, Edward Poitras y Ryan Rice..¹² Todos son viajeros internacionales, expositores y oradores. Casi todos tienen educación universitaria y la mayoría conocen el trabajo de los demás, se han conocido o incluso trabajado juntos, compararon experiencias y estrategias. Participan en un discurso indígena que incluye sus culturas autóctonas locales pero que no está limitado por ellas. Del mismo modo, si bien las exhibiciones Indígenas son parte del mundo del arte convencional, no están completamente contenidas en él. El mundo del arte Indígena es un tercer espacio, una corriente entre los mundos del arte Aborígen y la corriente principal. Quienes navegan por esta corriente son un misterio tanto para los artistas tradicionales como para los Aborígenes. Los curadores y críticos occidentalizados se acercan con cautela; saben que estos artistas son tan conscientes de la teoría crítica de la cultura dominante y de las tendencias artísticas como ellos: son colegas más que sujetos. Los artistas Aborígenes cuyo trabajo se ve envuelto en el aspecto del mercado del arte del mundo del arte de posproducción, pero que no se involucran personalmente en sus teorías y discursos, tienen poco en común (en términos de proyectos artísticos) con su jet-set, lectura de revistas de arte, maestría y doctorado,

su mayoría rasgos "europeos", sin embargo, en varias ocasiones, los indígenas australianos me han presentado a sus amigos y familiares indígenas como "un tipo negro de Canadá".

¹² Hay, por supuesto, estadounidenses, aoteoroanos (Nueva Zelanda) y muchos otros pueblos Indígenas. Por motivos de espacio y contexto, me estoy centrando en el diálogo Australia/Canadá.



habitantes del mundo del arte, primos indígenas. Representan la aborigenidad en lugar de la indigeneidad.

Las personas no Aborígenes reconocen que algo está pasando, que estas personas no son exactamente “Aborígenes” o “indios” en el sentido familiar y comprensible. Sin embargo, cuando Rex Butler, Ian McLean e Imants Tillers escriben sobre “arte post-Aborígen” e Ian North sobre “StarAboriginality” (Tillers, 2001) no se refieren a artistas del tipo sobre el que escribo aquí. Se refieren a los artistas contemporáneos del desierto en lugar de los urbanos. Esta categoría de artistas es el tema principal de *Cómo los Aborígenes inventaron la idea del arte contemporáneo*, editado por Ian McLean.¹³ Si bien el falso título de este excelente pero incompleto libro acredita a los “Aborígenes” con esta innovación, el contenido construye el caso de que los artistas, antropólogos, historiadores del arte, comerciantes y otros intermediarios no Aborígenes “colaboraron” con los “Aborígenes” para co-inventar la idea del arte contemporáneo.

Lo instructivo de la colección es que delinea dos proyectos. Su tema principal, el arte “Aborígen”, y su recepción por parte de los colonos (otros no aborígenes) están bien articulados. A los indígenas se les permite espacio aquí y allá (a través de textos limitados de Ah Kee, Bell, Perkins, Croft, etc.) pero su proyecto permanece sin digerir. Vernon Ah Kee articula la diferencia entre estos grupos de esta manera: “Los únicos nativos auténticos en este país son los aborígenes urbanos. Son los únicos que se comportan de forma autónoma. Somos los únicos cuyas vidas no están total y exclusivamente determinadas por la construcción blanca... Ahora, lo que sucede en los desiertos y las comunidades antiguas son las personas que crean arte y tratan de vivir sus vidas de una manera que les corresponda con esta idea romántica, y es una construcción blanca” (Ah Kee en A. Moore, 2006, p. 329).

Ah Kee está siendo provocativo. La aborigenidad es un espectro por donde fluye el ser y los significados de un pueblo. Nadie en nuestros dos países es inmune a la colonización, y la agencia tiene muchas formas (incluida la perpetuación de la cultura a través de prácticas consuetudinarias). Sin embargo, para comprender obras de arte individuales y prácticas individuales, es importante leerlas dentro de sus contextos intencionales y no intencionales. El discurso que inspiró las fascinantes pinturas de Emily Kame Kngwarreye, por ejemplo, no es idéntico a lo que hace que Tony Albert haga lo que haga. Son proyectos diferentes pero relacionados.

La narrativa principal de la antología de McLean es cómo los miembros de los mundos dominantes (no aborígenes) del arte y la antropología vieron algo de sí mismos (y no) en el arte Aborígen. Algunos percibieron la oportunidad de

¹³ El título hace referencia a Michaels, E. (1986) *The Aboriginal Invention of Television in Central Australia*, Australian Institute of Aboriginal Studies.

calentar la pintura formalista con una pizca de especias exóticas. La sorpresa fue lo bien que los consumidores aceptaron el arte en el país y en el extranjero, hasta el punto de eclipsar el arte australiano no Aborigen. Además, debido a que las obras pueden verse como una mezcla desconcertante de artefactos culturales y arte contemporáneo, se formó un formalismo aparentemente inocente (aparentemente) fuera de la tradición occidental que podría revitalizar el modernismo occidental, y porque podrían incluir colaboraciones menos que inocentes eran difíciles de criticar. No pertenecían a las categorías y teorías existentes, y sus creadores no escribieron sobre su trabajo, como se les enseña a hacer a los artistas occidentalizados.

La teoría de Ah Kee es que, por muy populares que sean estas producciones, están fabricadas y contenidas dentro del sistema dominante sin comprometerse críticamente con él. Ellos “no hablan por sí mismos”, no son conscientes de sí mismos y no se resisten ni perturban el statu quo. Si bien los pensamientos y las ideas de los artistas Aborígenes tradicionales se traducen y transmiten ocasionalmente a través de autores no Aborígenes, ellos no participan en ese discurso de la manera sostenida y desafiante que lo hacen los artistas y curadores Indígenas. Una indicación de esta diferencia es que Ah Kee y Bell escriben sobre arte Aborigen, pero los artistas Aborígenes no escriben sobre Ah Kee y Bell, es decir, sobre artistas Indígenas. La corriente crítica rara vez fluye en ambas direcciones. Lo Indígena incluye, pero excede a lo Aborigen. Si bien ambos son, por supuesto, arte, sus intenciones y recepciones son diferentes.

Presentarse como artista Aborigen no es solo reconocer su ascendencia sino también declarar una relación entre su producción creativa y su cultura autóctona. Estás reclamando la aborigenidad como parte del contenido tanto de ti mismo como de tu arte. Entonces, cuando Gordon Bennett rechaza esta etiqueta pública, no está negando su herencia ni tampoco que incluso esta herencia podría generar efectos en su arte. Está rechazando la idea de que lo hace *necesariamente*, a lo que debe. Los artistas Aborígenes que honran esta designación producen obras que son a la vez obras de cultura y obras de arte. Trabajar como artista Aborigen, en el sentido que he estado describiendo aquí, puede parecer que lo limita a seguir el protocolo local, para hacer, por ejemplo, arte *Ligwlida'xw* que, aunque modernizado, todavía es reconociblemente *Ligwlida'xw* (por ejemplo, Sonny Assu). Los artistas Indígenas que desean ser reconocidos primero como artistas claramente están tratando de ir más allá de estos estilos, asociaciones, sentidos y responsabilidades. Puede ser que quieran reventar la burbuja aborigen y nadar en la corriente principal, para asimilarse. Pero, más a menudo, quieren operar en el mundo del arte Indígena, uno que incluye, pero excede la esfera aborigen local que participa, pero también se resiste al mundo del arte convencional. Quieren comprometerse con el mundo sin abandonar su aborigenidad; expresar una cosmovisión indígena en lugar de



simplemente o principalmente ilustrar su cultura particular; sino también para construir, dentro del ámbito seguro del arte, un espacio autónomo no prescrito por la cultura dominante o la cultura aborígen tradicionalista.

La atención crítica publicada ocurre casi exclusivamente dentro del mundo del arte convencional. Allí, se considera que las obras de arte contribuyen a los debates sociopolíticos, emocionales e intelectuales más amplios del momento. La escritura crítica de arte descifra, transmite, evalúa y lucha con las ideas y actitudes que se cree que expresa la obra. De hecho y en el acto, no todos los objetos etiquetados como “arte” son candidatos para tal tratamiento. Las pinturas de paisajes comerciales que se venden en tiendas que también ofrecen servicios de enmarcación rara vez están sujetas a críticas publicadas. Las obras de arte quedan fuera de la crítica profesional si no tienen nada que aportar a las discusiones más amplias. Pueden atraer avisos y artículos de perfil en los periódicos, pero rara vez provocan críticas de revistas de arte “de buena reputación”. Solo las obras que innovan la forma y agregan algo al discurso del arte, o que se espera que lo hagan y no lo hacen, son los sujetos adecuados de la escritura crítica. Las obras de arte que imitan estilos ya digeridos (esto incluye la mayoría del arte), el arte infantil, los productos de la terapia del arte, todos pueden ser sujetos de apreciación o no, pero no de crítica.

Hectáreas de arte Aborígen pertenecen a esta categoría. Muy poco de este tipo de trabajo se revisa en la forma en que se revisa el arte “elevado” no Aborígen. Esto se debe a que no se reconoce como parte de ese discurso. Y puede que de hecho no lo sea. Puede haber cosas críticas que decir sobre la categoría en su conjunto, como un fenómeno, una fuerza de mercado, pero pocos críticos destacan obras individuales para una consideración profunda. Sólo cuando las obras de arte Aborígen son objeto de una crítica convincente, sólo cuando son así alteradas por la atención crítica, se perturba el límite designado por la categoría de arte “Aborígen”. En las contadas ocasiones en que se intenta esto, el crítico suele recurrir a una apreciación estética. La obra Aborígen es valorada por sus razones formales (artísticas) por encima de otras consideraciones (culturales/aborígenes)¹⁴. Una alternativa a este enfoque crítico es una crítica indígena, en la que se aborda críticamente la obra como arte desde los diversos puntos de vista del mundo del arte convencional y desde las perspectivas aborígen e indígena. A este tipo de crítica parece invitar el trabajo de Ah Kee, al igual que el de Richard Bell. En el “Teorema de Bell”, explica que el arte Indígena no se puede reducir a los términos del mundo del arte de la cultura dominante: “¿Por

¹⁴ Una de las razones por las que al menos una parte del mundo del arte se resiste a las críticas al arte Aborígen es porque tiene algo que perder. Cuando ocurra el cambio, cuando el aspecto crítico del mundo del arte aumente sus inversiones intelectuales y curatoriales en el arte Indígena, el valor del arte producido por muchos artistas aborígenes del tipo que critican Ah Kee y Bell, caerá. Las economías del arte colonial de la vieja escuela que están invertidas en el viejo esquema entrarán en pánico y harán todo lo posible para evitar que esto suceda. Mi propia sensación es que las obras aborígenes del calibre de *Spirit Dreaming a través de Napperby Country* sobrevivirán al cambio y serán valoradas tanto por sus innovaciones tanto culturales como artísticas.

qué no puede surgir un movimiento artístico distinto a, pero igual en valor al arte occidental, dentro de su propia estética, sus propias voces, su propia infraestructura, etc.?” (Bell, 2007). Hetti Perkins (2012) se hace eco de esta idea en su llamado no solo a un espacio textual indígena, sino también a una institución nacional, un centro autónomo de arte Indígena operado por pueblos indígenas (lo que en otro lugar me he referido como territorios soberanos de exhibición indígena).

La crítica es la fuerza dinámica que desarrolla, refuerza y juega un poco con la jerarquía y los circuitos de significado y valor del sistema dominante. Prácticamente no se presta tanta atención al arte Aborígen cuando no logra involucrar el discurso de la corriente principal, o lo hace en términos que la corriente principal no puede reconocer o prefiere no tratar (porque podría desafiar su jerarquía interna y sus redes de significado). La paradoja, entonces, es que, al identificarse y trabajar como artista Aborígen, es posible nadar en el gran estanque, pero solo si se nada como lo hacen los otros peces. Alternativamente, uno podría permanecer en su propia burbuja, un espécimen exótico y más allá de la atención crítica. Pero si se desea involucrar al mundo desde un punto de vista indígena sin limitarse solo a la perspectiva de su cultura específica, hace falta nadar tanto en el estanque como a través de la burbuja; se necesitan un tercer espacio, *la corriente Indígena*.

Como esboqué anteriormente, los artistas y curadores indígenas del jet-set están desarrollando una nueva perspectiva Indígena emergente. El próximo paso en nuestra maduración cultural es el giro crítico. Creo que lo que Ah Kee busca no es la aceptación general sino el compromiso crítico como un igual intelectual y artístico desde un discurso paralelo. La crítica desde dentro del mundo del arte Indígena apenas ha comenzado, es decir, la versión publicada. Nuestras redes están repletas de comentarios críticos, pero apenas aparecen impresos. Esta es una crítica con “c” minúscula y tiende a ser personal y puede ser menos que constructiva. La crítica con “C” mayúscula es pública y se comparte con la intención de mejorar las cosas.

Una cosa es criticar el patriarcado colonial-capitalista-racista en el que te encuentras nacido; otra cosa es exponer a tu primo en público. Si este es el miedo del que habla Ah Kee, no es algo que deba superarse sino negociarse. La crítica indígena no se trata de adoptar los hábitos críticos de la corriente principal y forzar una traducción aproximada a sus colegas. Hay que construir una caja de herramientas multicultural, y eso requiere mucho tiempo y trabajo. Debe desarrollar un enfoque crítico que no humille a sus colegas ni infrinja otros protocolos aborígenes por ser un ser humano correcto. Si bien los mejores críticos inicialmente serán indígenas, no siempre lo serán. Uno de los objetivos de los indígenas es indigenizar. No se trata simplemente de luchar contra el racismo y defender la tierra y la igualdad de derechos –aunque ese trabajo es esencial– el proyecto es promover formas indígenas de ser y saber que son mejores para nuestra continuidad mutua en este planeta que las



formas que actualmente nos gobiernan. Por lo tanto, cualquiera que pueda combinar lo mejor de los enfoques críticos occidentales y las cosmovisiones aborígenes para producir una crítica indígena del arte Indígena está listo para contribuir al trabajo de los artistas y curadores indígenas.

Referencias bibliográficas:

- Bell, R. (2007). *Richard Bell: Positivity*. Institute of Modern Art.
- Danto, A. C. (1974). The transfiguration of the commonplace. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 33(2), 139-148. <https://doi.org/10.2307/429082>
- Elkins, J. (1996). Why are our pictures puzzles? Some thoughts on writing excessively. *New Literary History*, 27(2), 271-290.
- McLean, I. A. (2011). Aboriginal art and the artworlds. En I. A. McLean (Ed.), *How Aborigines invented the idea of contemporary art: A documentary history 1980-2006* (pp. 17-76). IMA and Power Publications.
- Moore, A. (2006). Black eye = black viewpoint: A conversation with ProppaNow. *Machine*, 1(4), 38-41.
- Perkins, H., & Browning, D. (2012). A place of our own. *Artlink*, 32(2), 26-29.
- Radok, S. (2012). Making history. *Artlink*, 32(2), 40-43.
- Tillers, I. (2011). A conversation with Ian North. En I. McLean (Ed.), *How Aborigines invented the idea of contemporary art* (pp. 307-311). Institute of Modern Art & Power Publications.
- Young, A. (2012). *The buckskin ceiling: A native perspective on native art politics*. Aboriginal Issues Press.

Raza, lengua y derechos lingüísticos

*Racismomanta, shimikunamanta, shinallatak shimikunata
yachaykunapa kamachiynakuykunamanta*

Racism, language and linguistic rights

Jorge Gómez Rendón

jagomez@uotavalo.edu.ec

ORCID: 0000-0002-8511-0051

Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito-Ecuador)

Instituto Otavaleño de Antropología (Otavalo-Ecuador)

Cita recomendada:

Gómez Rendón, J. (2022). Raza, lengua y derechos lingüísticos. *Revista Sarance*, (49), 86-110. DOI: 10.51306/foasrance.049.05

Resumen

El artículo analiza la relación entre raza y lengua desde un ángulo político y jurídico con el objetivo de deconstruir los supuestos de dicha relación y promover un cambio de paradigma en cuanto a la ontología de los derechos lingüísticos. Desde el punto de vista político, identificamos dos perspectivas: una macro, que se enfoca en el proceso de dominación y en la lengua en cuanto sistema de signos; otra micro, que se enfoca en el proceso de racialización y en el habla en cuanto materialización del sistema de signos. Desde el punto de vista jurídico, analizamos los textos constitucionales a fin de revelar las formas de clasificación de la alteridad y la terminología utilizada. A partir de la discusión de la oficialidad en las constituciones de 1998 y 2008, se hace una crítica al ordenamiento multiculturalista de las lenguas que se basa en una geografía cultural. Se identifican los desafíos que representan el desplazamiento lingüístico y la mezcla de lenguas para el objeto de los derechos lingüísticos y la necesidad de entenderlos en clave intercultural.

Palabras clave: raza; lengua; habla; interculturalidad; derechos lingüísticos.

Tukuyshuk

Kay killkaypika razamantapash, shimimantapash alli yuyarishpa killkashka kan. Kay yuyaykunataka allikutami, imashalla politicakunawanpash kimirishkata rikurin. Shinashpa chay mallkirishkakunata tukuchinami yashpa rurashka kan. Chaypa katika, shimi yachaykunapa



kamachiynakuykunata mushukyachishpa katina nishpa killkashka kan. Político yuyaymanta rikushpaka, ishkay sinchi yuyaykunami tiyan, shukka imashalla shimi hatunyarishka kawsaykunata rikun, shinashpa shimikunata imashalla killkanata rikun, chayshukka uchilla yuyayshnalla kashpapash, rikuchinmi racializacionmanta, shinallatak imashalla chay killkaykuna rimaypi tikrarikta. Shinallatak kamachiynakuykunata yachana ukupika ishkay kamukunatami allikuta kutin kutin rikun, chaykunami kan 1998 watamanta, 2008 watamanta constitucionkuna. Chaykunata killkakatishpami, kay killkaypika ashtakata sinchi riman imashalla llaktakunatalla, kawsaykunatalla rikushpa shuk shuk shikanyachishka shimikunataka. Shinashpa, rikun imamanllatak shimikuna shukman shukman tikrarin, kayman chayman llaktakunata riy kallarishpaka, chapurishpaka. Shina shimikunatami allikuta yachakushpa, allikuman hamutana kanchik kawsaypurachik yachaykunatin.

Sinchilla shimikuna: raza, shimikuna, rimay, kawsaypurachik shimikunamanta yachay kamachiynakuykuna.

Abstract

The article analyzes the race-language relationship from both political and legal perspectives in order to deconstruct its assumptions and claim a paradigm shift in terms of the ontology of linguistic rights. Two perspectives are identified from the political point of view: one focuses on the process of domination and language as a system of signs; the other focuses on the process of racialization and speech as a materialization of language. From the legal point of view, an analysis of constitutional texts reveals how alterity is classified through the use of specific terminology. The discussion of the official character of languages in the 1998 and 2008 constitutions allows a critique of the multiculturalist ordering based on cultural geography. The challenges of language shift and language mixing for the object of linguistic rights are identified with the aim of understanding the latter in intercultural terms.

Keywords: race; language; speech; interculturality; linguistic rights.



Introducción

La relación entre raza y lengua es siempre multívoca, no solo porque cada término puede ser visto desde la lupa del otro, sino porque en su asociación ambas evocan otros conceptos como los de cultura, territorio, etnicidad, por nombrar solo algunos, formando un “proceso discursivo temáticamente uniforme” (Jäger, 2003, p. 80) que se manifiesta en distintos planos de la vida social que incluyen la política, la educación, la comunicación o la economía. Esta situación hace que un análisis global de la relación entre raza y lengua no pueda realizarse de manera exhaustiva en una sola contribución. En este artículo trataremos la relación raza-lengua principalmente desde un ángulo político y jurídico. El objetivo es deconstruir ciertos supuestos no demostrados de dicha relación, con el afán de promover un cambio de paradigma en cuanto a la ontología de los derechos lingüísticos. Trazado este itinerario, en la primera sección presentamos dos visiones políticas de la relación entre raza y lengua: una que se enfoca en los procesos históricos de dominación y en la lengua en cuanto sistema de signos; otra en los procesos de racialización que ocurren en el habla en cuanto materialización del sistema de signos. La segunda sección nos llevará a explorar las formas de nombrar la alteridad en el discurso jurídico de los textos constitucionales con el propósito de revelar los criterios clasificatorios y la terminología asociada con cada uno. En la tercera sección nos proponemos revelar el “reparto de lo lingüístico” ensayando una crítica a la ideología multiculturalista del ordenamiento territorial de las lenguas a través de un estudio de los criterios de oficialidad y su manifestación en el discurso constitucional. La cuarta sección está dedicada a identificar los desafíos que representan el desplazamiento lingüístico y la mezcla lingüística para los derechos lingüísticos, su objeto, su ámbito y su finalidad. En la última sección hacemos un llamado al cambio de paradigma en la forma de pensar los derechos lingüísticos, con miras a superar el “reparto de lo lingüístico” hacia la construcción de territorios interculturales para el ejercicio de la palabra.

Raza y lengua desde una visión política macro

Una indagación etimológica de la palabra ‘raza’ cumple el propósito de iluminar los primeros sentidos de su relación con la lengua. De acuerdo con Corominas, la palabra ‘raza’ entró en el castellano desde el catalán, y en este desde el occitano y el italiano, donde se utilizaba en el sentido de ‘reunión de gente’ (1985, IV, p. 801). Por lo tanto, tenía la palabra desde sus orígenes cierto sentido peyorativo. En todo caso, su uso parece haber sido poco frecuente antes del siglo XVI, cuando su acepción principal era la de ‘linaje’, siendo reemplazada la mayoría de las veces con el término ‘casta’, que llevaba igual acepción. Solo a finales del siglo XVI y principios del XVII adquirió ‘raza’ una connotación peyorativa, asociada sobre todo con “la limpieza de sangre cristiana” (1985, IV, 800), ideología que se había gestado siglo y



medio antes como parte de la persecución contra la población judía en la Península Ibérica (Hering, 2007).

En la indagación etimológica no deja de llamar la atención que el castellano medieval tuviera un término homófono, *raça*, usado en expresiones como ‘raça del paño’ para aludir a la rareza del color de una tela (Nebrija, 1495, Q ANTE V & RE). Como señala Corominas, de “raleza” [rareza], se pasó a “defecto” sea en paños [...], sea en loza, sea en los animales, sea en las personas, y finalmente a “culpa y acción culpable” (1985, IV, p. 800). No cabe duda de que estas acepciones del término vernáculo se mezclaron con las del préstamo catalán-occitano para producir el vocablo ‘raza’ con el significado y sentido que se utilizan en el castellano actual.

No es de ninguna manera casual que la asociación peyorativa del término se produjera—o al menos se consolidara—durante el siglo XVI, precisamente cuando el encuentro con la alteridad americana modeló una comprensión de ‘raza’ como casusa y efecto de la jerarquización social impuesta por la conquista y el colonialismo. En cuanto conjunto de relaciones basadas en el poder militar y político que ejerce un pueblo sobre otro, el colonialismo constituye solamente el contexto donde surge un patrón de poder que abarca las esferas del trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas. Desde Quijano (2000), este patrón de poder se conoce como ‘colonialidad de poder’ y es el que articula la raza con las cuatro esferas señaladas. En tal sentido, la ‘raza’ es el mecanismo más eficaz de la diferencia colonial, entendida como un dispositivo clasificatorio de los grupos humanos según estándares eurocéntricos, “lo cual marca la distinción y la inferioridad con respecto a quien clasifica” (Quintero, 2010, p. 8). Convertido en racismo como práctica social, el dispositivo de la diferencia colonial atraviesa todas las esferas de la vida individual y colectiva y puede observarse en la micropolítica de las interacciones verbales.

Raza y habla desde una visión política micro

Si las teorías de la colonialidad del poder y la diferencia colonial logran explicar satisfactoriamente cómo la raza contribuye a activar el dispositivo clasificatorio con relación a la lengua, resultan insuficientes cuando pasamos de la *lengua* entendida como sistema de signos verbales —que es la definición tácita con la que trabaja Mignolo al hablar de diferencia colonial en relación con las lenguas, las literaturas y los conocimientos/saberes (Mignolo, 2000, p. 215)— al *habla* entendida como materialización social del sistema de la lengua a través de conductas verbales. Si queremos entender mejor los mecanismos de racialización lingüística es preciso ubicarnos en el nivel micro del habla.

Entender el problema de la racialización lingüística desde el habla significa ahondar en la manera como las prácticas lingüísticas, manifiestas en usos y conductas, siguen patrones clasificatorios que producen exclusión y dominación, no ya en la lengua, sino en otras esferas de la vida social, como la comunicación, la educación, las leyes, el acceso a la salud, la justicia, entre otros. De los contados autores que han tratado sobre la micropolítica de la lengua tal como se refleja en los actos lingüísticos, me referiré aquí a dos de ellos—Bourdieu (1985) y Butler (2009 [1997])—porque considero que son los que abren el camino hacia una comprensión de los mecanismos de racialización del lenguaje.

Los conceptos que permiten situar los mecanismos de racialización lingüística en la teoría de Pierre Bourdieu son dos. El primero tiene que ver con el *habitus*, definido como un sistema de disposiciones durables y transferibles que son producto de la participación de cada individuo en la vida social de su grupo, pero que al mismo tiempo determinan su forma de pensar y actuar (Bourdieu, 1972, 178). Según Thompson, definimos con mayor precisión el *habitus* lingüístico

como un subconjunto del *habitus* conformado por disposiciones constitutivas del *habitus*: se trata del subconjunto adquirido en el transcurso de procesos de aprendizaje de la lengua en contextos particulares como los de la familia, los pares, la escuela, etcétera. Estas disposiciones rigen tanto las prácticas lingüísticas propias de un agente como la anticipación del valor que recibirán los productos lingüísticos en otros campos o mercados – en el mercado laboral, por ejemplo, o en las instituciones de educación superior (Thomson, 1991, p. 31) [Traducción del autor].

Esta definición nos lleva de la mano al segundo concepto, sin el cual no podríamos entender la racialización lingüística como producto determinado por condiciones que van más allá de la lengua y al mismo tiempo causa de procesos de exclusión que se dan por fuera de ella. Hablamos del mercado lingüístico. Definido como un campo de interacción verbal donde los interlocutores intercambian productos lingüísticos a los que se asigna un valor probable según sus respectivas posiciones sociales, el mercado lingüístico se impone como un sistema de sanciones y censuras que valora unos productos por sobre otros, de suerte que la competencia práctica de los interlocutores es saber cómo y de qué manera han de producir expresiones valoradas en dicho mercado (Bourdieu, 1991, p. 60). El mismo autor nos aclara que los productos lingüísticos que circulan en el mercado lingüístico son

discursos estilísticamente caracterizados, en relación con la producción, en la medida que cada hablante hace un idiolecto a partir de la lengua común, y en relación con la recepción, en la medida que cada receptor contribuye a producir el mensaje que percibe importando en él todo lo que conforma su experiencia social y colectiva (Bourdieu, 1991, p. 61) [Traducción del autor].



Los conceptos de *habitus* y mercado lingüístico permiten comprender cómo la racialización lingüística opera, no sobre la entequeia saussureana de ‘la lengua’, sino sobre los actos lingüísticos que constituyen el habla. En cuanto conductas encarnadas de una *hexis* verbal, dichos actos son productos lingüísticos de procesos de exclusión del pasado y causa de nuevas formas de exclusión en el presente.

Estos procesos de exclusión descansan sobre dos pilares. El primero comprende dos tipos de evidencia: por un lado, la evidencia empírica de que ninguna producción verbal es igual a otra; por otro lado, la evidencia científica de que dos hablantes de una misma lengua no comparten una misma gramática mental, con lo cual habría tantas gramáticas cuantos hablantes se consideren (Dabrowska, 2012). Por lo tanto, esta que podríamos llamar “diferencia lingüística” es connatural al habla y se convierte en diferencia colonial cuando se despliega en una matriz de dominación. El segundo pilar de la exclusión proviene de la encarnación del habla, es decir, del hecho evidente que toda habla “está inscrita en el cuerpo y constituye una dimensión de la *hexis* corporal” (Thompson, 1991, p. 31). Por lo tanto, en la encarnación de la lengua es donde habremos de buscar no solo el vínculo más natural entre los productos lingüísticos y su racialización, sino la forma en que el cuerpo parlante es racializado.

La teoría del performativo de Butler (2009 [1997]) nos allana el camino. Para la autora norteamericana, no se trata solamente de actos lingüísticos entendidos como “productos” de una encarnación de la lengua en el habla, sino sobre todo de enunciados, colocándonos así en el terreno de la pragmática, es decir, de los usos y los usuarios del lenguaje. Para Butler, no solo los actos de habla ritualizados—por ejemplo, aquellos que enuncia el juez cuando pronuncia una sentencia—sino todos los enunciados lingüísticos están investidos de performatividad en la medida que crean una realidad social. Esto significa que, a diferencia de lo que sostiene Bourdieu, el mismo *habitus* lingüístico está estructurado por un tipo de performatividad. La performatividad del *habitus* lingüístico radica precisamente en su anclaje corporal, de lo que resulta que el cuerpo es siempre un instrumento retórico de expresión. La performatividad se nutre así de “la forma en que el cuerpo excede retóricamente el acto de habla que realiza” (2009, p. 248), un exceso del cual el cuerpo parlante es inconsciente:

El acto que el cuerpo realiza al hablar nunca se comprende completamente; el cuerpo es el punto ciego del habla, aquel que actúa en exceso con respecto a lo que se dice, aunque actúa también en y a través de lo que se dice. El hecho de que el acto de habla sea un acto corporal significa que el acto se redobra en el momento del habla: existe lo que se dice, pero existe también un modo de decir que el “instrumento” corporal de la enunciación realiza (Butler, 2009, p. 30).



El punto ciego al que hace mención Butler constituye precisamente el resquicio por el cual se manifiesta la racialización lingüística: para quien habla como para quien escucha, el efecto retórico del cuerpo lleva la marca de la diferencia colonial inscrita en la “raleza” del cuerpo parlante.

Hasta aquí llega nuestra disquisición en torno a las visiones macro y micro de la relación entre raza y lenguaje, visiones que, como veremos, tienen incidencia directa en la forma en que se materializa y reproduce el vínculo entre ambos términos a través del discurso jurídico.

De raza a nacionalidades: los nombres de la diferencia

Una de las primeras formas en que se manifiesta la diferencia colonial es a través de los nombres. Nombrar al otro no es solo un ejercicio referencial, es, ante todo, un ejercicio taxonómico. Una taxonomía histórica de la alteridad arroja luces para comprender los procesos de dominación y las ideologías que los sustentan. En el marco de la constitución y consolidación de los Estados nacionales latinoamericanos, uno de los lugares privilegiados para iniciar la pesquisa es el discurso jurídico de los textos constitucionales. Un breve análisis de las veintiuna constituciones ecuatorianas en busca de lo que podríamos llamar ‘el nombre de los otros’, nos permite entender cómo se ha producido la alteridad en el discurso político a lo largo de la época republicana y cómo continúa administrando la diferencia colonial.

En los primeros diez textos constitucionales, de 1830 a 1884, la alteridad es un fantasma que recorre sus páginas sin llegar a materializarse. Ningún artículo de la primera constitución (1830) se refiere explícitamente a una alteridad indígena o afrodescendiente¹. La única alteridad que se manifiesta entre 1830 y 1884 no se basa en criterios raciales, sino que alude a la pertenencia territorial: “los naturales de otros Estados”, “los extranjeros”. Durante más de medio siglo de vida republicana los textos constitucionales guardan silencio sobre la composición cultural y lingüística de la sociedad ecuatoriana. La primera referencia explícita a una alteridad no-hispana se halla en la primera constitución liberal de 1897. Desde entonces se multiplican los términos utilizados para referirse a esa alteridad. Un análisis semántico de esta terminología encuentra seis criterios diferentes de clasificación, criterios que no son mutuamente excluyentes, utilizándose dos o más desde la constitución de 1929. El siguiente cuadro resume estos criterios y sus términos asociados:

¹ Para entonces, se asumía tácticamente la nacionalidad ecuatoriana de indígenas y afrodescendientes nacidos en el territorio del Ecuador, pero no su ciudadanía, al no tener propiedades y ser analfabetos la absoluta mayoría de ellos.

Tabla 1
Criterios de alteridad por constituciones y términos utilizados

Criterio de alteridad	Constituciones	Terminología
Racial (biológico)	1897, 1906, 1929, 1938, 1945, 1946	• raza india (1897, 1906, 1929) • raza indígena (1946) – indios (1938, 1945) – indígenas (1946)
Demográfico	1929, 1945, 1967, 1979	• habitantes indígenas (1929) • población india (1945) • población indígena (1967, 1979)
Organizativo	1945, 1979, 1998	• comunidades indígenas (1945, 1979, 1998)
Cultural	1998, 2008	• etnias (1998, 2008) – étnico (1998, 2008) – étnico-cultural (1998) – étnico y cultural (2008)
Sociológico-histórico	1998, 2008	• Pueblos indígenas, negros y afroecuatorianos (1998) • pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios (2008)
Jurídico-político	2008	• Pueblos y nacionalidades

Nota: elaboración del autor.

La constitución de 1897 es la primera que utiliza la expresión “raza india”, la cual se repetirá en la mayoría de las constituciones de la primera mitad del siglo veinte². Nótese que las constituciones de 1906 y 1929 hablan de “raza india” mientras que las de 1945 y 1946 se refieren a “raza indígena”. Es probable que la transformación de “indio” a “indígena” constituya un giro en el discurso de la alteridad. De hecho, para 1945, “raza” adquiere una connotación negativa explícita en virtud del artículo que la declara uno de los motivos de “discriminación lesiva a la dignidad humana” (1945, Art. 141, 2). La nueva connotación requiere, por lo tanto, un calificativo “científico” que autorice su uso en el discurso jurídico. Recordemos a propósito que “indígena” se había convertido para entonces en un término propio de las ciencias sociales, sobre todo después de la celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro en 1940.

Desde 1929 se identifican en los textos constitucionales otros criterios para la clasificación de la alteridad. El criterio demográfico aparece en la constitución

² La excepción es la efímera constitución de 1938, que utiliza en su lugar el genérico “indios” en el contexto del “respeto” del Estado ecuatoriano al “idioma propio de los indios”, convirtiéndose esta en la primera mención a una alteridad lingüística no-hispana en un texto constitucional.

de 1929 y se mantiene vigente en las tres constituciones posteriores, incluyendo la de 1979. Bajo el criterio demográfico, la “raza indígena” pasa a ser “población indígena” y sus miembros “habitantes indígenas”, con lo cual la clasificación de la alteridad asume un halo supuestamente científico. Mientras el criterio racial identifica a los otros no-hispanos a partir de características biológicas asociadas con la sangre y el fenotipo, el criterio demográfico reconoce la alteridad no-hispana como un componente de la sociedad ecuatoriana sujeto a cuantificación. Los “indios” ahora son parte de la población nacional, pero su naturaleza cultural y lingüística específica continúa invisibilizada. Más adelante, con la constitución de 1945, los textos constitucionales empiezan a hablar de “comunidades” o “comunidades”. El uso de ambos términos corresponde a un nuevo criterio de clasificación que se enfoca ahora en la organización tradicional de la población indígena. Su presencia en el texto constitucional es efecto de la institución en el discurso jurídico de una terminología organizativa consagrada en la Ley de Organización y Régimen de Comunidades de 1937. Ambos criterios, el demográfico y el organizativo, guiarán la clasificación de la alteridad hasta 1979 y tendrán consecuencias específicas para su administración por parte del Estado.

El quinto criterio de clasificación es de tipo sociológico-histórico y se corresponde con el término “pueblo”, que para 1998 empieza a ser utilizado además junto al de “nacionalidad”. La alteridad no-hispana estará constituida entonces por “los pueblos indígenas que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos” (Const. 1998, Art. 83). A diferencia de “población”, “pueblo” se refiere a una entidad histórica cuyas características socioculturales pueden ser definidas con precisión. Este sentido conformará el núcleo de la definición que consolidarán poco después en autores como Tibán (2006), para quien los pueblos indígenas del Ecuador son “colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros con identidades culturales que les distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, económico, político y legal” (2001, p. 35, citado en Chasiguano, 2006, p. 15).

El criterio cultural, hoy en día el más importante para clasificar la alteridad, aparecerá solo desde la constitución de 1998. La importancia de la esfera cultural en la definición del Otro puede interpretarse como efecto de la paulatina introducción del concepto “cultura” en la constitución: mientras en la constitución de 1929 no existe una sola referencia a la cultura, en 1946 encontramos dos, en 1967 seis, en 1979 ocho, en 1998 once, y en 2008 veintiocho. No obstante, al comparar el uso del término en relación con la alteridad no-hispana, encontramos una diferencia importante: para 1998 la palabra “cultura” no aparece asociada en ningún momento con las que hasta entonces se denominaban “comunidades indígenas”; al contrario,



para 2008 más de la mitad de los casos en que aparece el término están asociados con pueblos y nacionalidades, en cuyo caso aparece incluso en su forma plural. Este giro en el uso del lenguaje demuestra, en nuestra opinión, dos cosas: 1) el reconocimiento de una diferenciación cultural al interior de la “población indígena”; y 2) la equivalencia de “culturas” con “comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas”, en la medida que cada una de estas se caracteriza por una cultura que la distingue del resto. Esta equivalencia es débil todavía en el texto constitucional de 1998, por lo que requiere en algunos casos del término “étnico” para especificar que se habla de las culturas “indígenas”. La coocurrencia de los términos “etnia” y “cultura” y sus derivados “étnico” y “cultural” aparece por primera vez en 1998 (“se tendrán en cuenta las diversidades de edad, étnico-culturales, locales y regionales”, Art. 254) y queda establecida en la constitución de 2008, donde ambos términos ocurren unas veces yuxtapuestos, otras unidos por una conjunción, otras fusionados en un compuesto. En cualquier caso, su uso se fija hoy con cierto grado de obligatoriedad, de suerte que, al menos en referencia a pueblos y nacionalidades, el uno (“cultural”) aparece casi siempre con el otro (“étnico”). El uso sistemático y recurrente de ambos términos no es arbitrario y obedece a una ideología que naturaliza el vínculo étnica-cultura al referirse a los pueblos y nacionalidades. ¿Cuál es, sin embargo, el significado que encierran los términos “etnia” y “étnico” cuando se utilizan junto con el término “cultura”?

Empecemos señalando que el uso de “etnia” tal como se utiliza en la constitución de 1998, coincide con el desuso del término “raza”, lo cual sugiere que se trata de un reemplazo. En efecto, el numeral tercero del artículo 23 del capítulo sobre derechos civiles, al tratar sobre los motivos de discriminación, afirma que “[t]odas las personas serán consideradas iguales y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades, sin discriminación en razón de nacimiento, edad, sexo, etnia, color, origen social, idioma [...]” (Const. 1998, *mi énfasis*). Dado que la equivalencia etnia-raza es explícita en este caso, podemos asumir que el compuesto “étnico-cultural” equivale, *mutatis mutandis*, a “racial-cultural”. Si lo cultural no puede desligarse de lo étnico, es decir, de lo racial, cuando hablamos de las comunidades, pueblos y nacionalidades (indígenas), entonces nos hallamos frente a una manifestación de lo que Barker llama “nuevo racismo” (Barker, 1981) y Balibar (2008) “racismo cultural” o “racismo de la diferencia cultural”. La particularidad de esta forma de discriminación consistiría precisamente en el establecimiento de relaciones de dominación y exclusión a partir de las características culturales de un grupo, incluyendo, claro está, la lengua. Al mismo tiempo, en sociedades herederas de procesos coloniales como las nuestras, las características culturales nunca están exentas de asociaciones con el componente racial, pues no se trata de un etnocentrismo sin más, sino de un etnocentrismo racial construido precisamente a partir de la diferencia colonial. Este racismo de la diferencia cultural

se alimenta de lo que Taussig ha llamado una “topografía moral” (1987, p. 287), esta compartimentación de la geografía para asignar a cada colectivo su “lugar propio”.

La naturaleza étnica de la cultura

Según Corominas, el uso del vocablo “étnico” en lengua española está documentado por primera vez hacia 1630 con el sentido de “pagano”, denotación que se explica por la traducción que hicieron los judíos del griego *ethnos* para referirse a los pueblos extranjeros politeístas también llamados gentiles (1984, II, 819). *Ethnos* tenía varias acepciones en griego clásico, pero todas aludían a un grupo de personas que viven y actúan juntas y que comparten los mismos rasgos culturales. Por lo tanto, en su origen no se refería a rasgos biológicos basados en el parentesco, en cuyo caso se utilizaba *genos*. De acuerdo con Smith, exceptuando la palabra francesa *ethnie*, que enfatiza la idea de un grupo que comparte rasgos culturales y forma una comunidad histórica, las lenguas europeas occidentales carecen de un término equivalente (Smith 1988, p. 21). Aunque, como señalamos líneas atrás, el adjetivo “étnico” está documentado desde el siglo XVII en castellano, su sustantivo correspondiente, “etnia”, es de aparición tardía – siglo XX – lo que sugiere que su ingreso fue a través del francés.

Para Smith, una etnia se define de acuerdo con las siguientes características: 1) un nombre colectivo; 2) un mito de origen; 3) una historia compartida; 4) una cultura en común, incluyendo, sobre todo, una misma lengua; 5) un vínculo territorial específico; y 6) un sentido de solidaridad (1988, pp. 22-30). Por lo tanto, para este autor, el sentido de “étnico” no tiene que ver directamente con “raza”, sino más bien con “cultura”. Este parecería ser, en efecto, su uso histórico. Contrario a este uso, el de “etnia” y “étnico” en las constituciones de 1998 y 2008 tiene una clara asociación racial. Wade está de acuerdo en que el concepto de “etnia” abarca la diferencia cultural de un grupo en relación con otro, pero especifica que, en lugar de utilizar una terminología fenotípica o racial, utiliza una terminología espacial. De esta manera,

la diferencia cultural se extiende por el espacio geográfico debido al hecho de que las relaciones sociales se vuelven concretas mediante una forma espacializada. Esto crea una geografía cultural, o una ‘topografía moral’ [...] Así, la gente utiliza la localización (o más bien el origen putativo de la gente en ciertos lugares) para hablar sobre ‘diferencia’ y ‘similitud’. Por eso, la ‘pregunta étnica’ por excelencia es: ‘¿de dónde es Ud.?’ (Wade, 2000, pp. 25-26)

La estrecha relación entre lo étnico y lo espacial se manifiesta claramente en la constitución de 2008. El artículo 242 del capítulo segundo sobre organización del territorio considera entre las posibles razones para la creación de regímenes especiales aquellas “de conservación ambiental, étnico-culturales o de población”. Esta



demarcación espacial de lo “étnico-cultural” se expande dentro del Código Orgánico de Organización Territorial, donde se estipula que la conformación de las circunscripciones territoriales indígenas plurinacionales e interculturales deberá realizarse “respetando la diversidad étnico cultural existente en dicho territorio” (COOTAD, 2010, Art 94). Más aún, cuando las comunidades, pueblos o nacionalidades no puedan constituirse en circunscripciones territoriales indígenas, el código establece que sus derechos colectivos podrán ser ejercidos “en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral” (COOTAD, 2010, Art. 97).

El fundamento territorial de la diferencia cultural se expresa de manera privilegiada en las categorías jurídico-políticas a través de las cuales se clasifica la alteridad en la última constitución. Nos referimos a “pueblo” y “nacionalidad”, cuya definición conceptual expresa irrenunciablemente su vínculo con el territorio. Según el hoy extinto Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador,

se entiende por nacionalidad al pueblo o conjunto de pueblos milenarios anteriores y constitutivos del Estado ecuatoriano, que se autodefinen como tales, tienen una común identidad histórica, idioma, cultura, *que viven en un territorio determinado*, mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia. (citado en Chisaguano, 2006, p. 14, mi énfasis)

No se trata de desconocer la importancia de la territorialidad para la constitución de lo étnico y la construcción del Estado plurinacional. Tampoco se trata de desconocer la importancia del territorio para la pervivencia de numerosas expresiones de la cultura. Como ha demostrado Rodríguez a partir del análisis de jurisprudencia internacional, el territorio es la base para el ejercicio de los derechos colectivos y en tal medida es fundamental para la reproducción de una lengua (2020, p. 73-75). Lo que no queda claro es en qué medida una demarcación territorial de las culturas contribuye a una interculturalidad que supere la visión multiculturalista que maneja la diversidad a través de una geografía cultural que deja incuestionadas las causas de la desigualdad. Si la interculturalidad sin plurinacionalidad ha desembocado hasta hoy en un reconocimiento superficial de la diferencia cultural que convierte la diversidad en espectáculo (Gómez Rendón, 2017), una plurinacionalidad sin interculturalidad desconoce la complejidad de factores que modelan el espacio donde se desarrolla la sociedad ecuatoriana, un espacio caracterizado históricamente por relaciones complejas entre sus diferentes geografías, pero también por una tensión entre la unidad y el fraccionamiento (Deler, 2007). Vistos desde esta perspectiva, los proyectos de plurinacionalidad e interculturalidad resultan casi excluyentes. Al respecto, concordamos con Cruz cuando afirma que las medidas tomadas para construir la plurinacionalidad no son suficiente para lograr la interculturalidad (Cruz, 2013, p. 56). En la siguiente sección

ilustramos la tensión entre plurinacionalidad e interculturalidad enfocándonos en el problema de las lenguas.

El “reparto de lo lingüístico”: oficialidad, territorio y desterritorialización

El título de esta sección alude al concepto rancieriano de “reparto de lo sensible”, aquel sistema de evidencias “que hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes exclusivas” (Rancière, 2009, p. 9). Las evidencias sensibles de las que habla el filósofo francés atañen directamente a los rasgos de la diferencia cultural, que son, en primer lugar, rasgos sensibles. De entre ellos quizás el más sensible y paradójicamente más invisible de todos por su naturaleza es el lenguaje verbal, precisamente porque toda lengua presupone siempre un cuerpo que enuncia.

La primera manifestación de este reparto en relación con el lenguaje la encontramos en el concepto de “oficialidad”. El carácter oficial de una lengua equivale a su reconocimiento como parte constitutiva de la sociedad, medio privilegiado de comunicación y objeto de protección por parte del Estado. En el Ecuador, transcurridos casi doscientos años de vida republicana, la oficialidad lingüística ha estado siempre del lado del castellano. La declaración del castellano como idioma oficial del Ecuador, sin embargo, data apenas de la constitución del 1929. Antes de ese año no hay referencia alguna al idioma oficial del Ecuador, quizás porque no se creía necesario enunciarlo al ser un supuesto incuestionado. A su vez, la primera mención a una alteridad lingüística proviene de la constitución de 1938, donde se habla del “idioma propio de los indios” (Const. 1939, Art. 6). Para 1945 encontramos una mención más explícita de dicha alteridad: la constitución de ese año “reconoce el quichua y demás lenguas aborígenes como elementos de la cultura nacional” (Const. 1945, Art. 5). Igual pronunciamiento encontramos en la constitución de 1979. Para 1998, la constitución otorgará al “quichua, el shuar y los demás idiomas ancestrales” el carácter de lenguas oficiales “para los pueblos indígenas, en los términos que fija la ley”. El texto constitucional de 2008 volverá a reconocer la oficialidad de las lenguas indígenas, con dos extensiones importantes que analizamos enseguida.

La primera tiene que ver con la declaración del castellano, el kichwa y el shuar como “idiomas oficiales de relación intercultural”, lo que significa que se trata de una oficialidad restringida a lo que el texto constitucional llama “relación intercultural”. Sobre el significado de esta oficialidad se discutió durante la Asamblea Constituyente de 2008 y se sigue discutiendo hoy en día, pues persiste la confusión en la forma correcta de interpretarla. Por una parte, parece obvio que una lengua de relación intercultural es aquella que facilita la comunicación en situaciones de plurilingüismo, con lo que se



asemejara a una “lengua vehicular” o “lengua franca”, definida por la sociolingüística como una lengua que cumple la función social de servir a la intercomunicación entre hablantes de lenguas maternas diferentes (Moreno Fernández, 1998, p. 236). La pregunta, claro está, es cómo llega una lengua a ser vehicular. Las razones pueden ser varias: la simple frecuencia de uso, pero también razones comerciales o incluso políticas. ¿Por qué tienen que ser el castellano, el kichwa y el shuar “idiomas oficiales de relación intercultural” y no cualesquiera de las otras diez lenguas que se hablan en el país? Si consideramos su carácter de lenguas mayoritarias – aquellas con el mayor número de hablantes – como el criterio principal, nos hallamos frente a un problema: el carácter mayoritario de una lengua tiene que ver menos con el número de hablantes y la frecuencia de uso que con la imposición tácita de una variedad y su aceptación incuestionada. Es una forma sutil de “violencia simbólica” (Bourdieu y Wacquant, 1992). Que el castellano sea lengua de relación intercultural parece un reconocimiento implícito de su oficialidad histórica, una oficialidad que esconde los procesos de dominación que están detrás de su uso obligatorio exclusivamente para los hablantes de lenguas indígenas. En una sociedad plurilingüe como la nuestra, “se espera” que los hablantes de lenguas indígenas aprendan y utilicen el castellano sin más consideraciones. No se trata de una elección libre: no aprender ni utilizar el castellano tiene para los hablantes de lenguas indígenas serias consecuencias, que van desde la incomprensión hasta la exclusión, pasando, claro está, por la discriminación. De la misma manera, asumir sin más que el kichwa es la lengua indígena “por defecto” y que su número de hablantes la convierte en “idioma oficial de relación intercultural” oculta procesos históricos que han desembocado en el desplazamiento de otras lenguas que alguna vez existieron en la Sierra y la Amazonía y existen aún en esta última región (Gómez Rendón, 2010, 2013, 2021). En efecto, algunas comunidades lingüísticas amazónicas han experimentado un proceso de desplazamiento hacia el kichwa (kichwización) en las últimas décadas, con la consiguiente pérdida de sus lenguas originarias (sapara, andwa, wao tededo). Este proceso se ha visto impulsado en las últimas décadas por la misma educación intercultural bilingüe, en cuyo contexto, por ejemplo, es práctica común asignar maestros kichwa hablantes a comunidades cuya lengua no es el kichwa, promoviendo de este modo la pérdida de la lengua local.

Hechas estas consideraciones, creemos que una oficialidad restringida a la función de promover relaciones interculturales no hace justicia al plurilingüismo de nuestra sociedad e incluso oculta y promueve la diglosia – dominación de una lengua por otra – entre el castellano y las lenguas indígenas, pero también entre las mismas lenguas indígenas.

La segunda extensión del texto constitucional a propósito de las lenguas indígenas consiste en declararlas oficiales “en las zonas donde habitan” (Const. 2008, Art. 2). En este caso, se trata de una oficialidad que se basa en criterios geográficos.

La interpretación de la frase “en las zonas donde habitan” se asocia comúnmente con los llamados “territorios ancestrales”, aquellas zonas reconocidas a una nacionalidad por el Estado y que la Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales define como

el espacio físico sobre el cual una comunidad, comuna, pueblo o nacionalidad de origen ancestral, ha generado históricamente una identidad a partir de la construcción social, cultural y espiritual, desarrollando actividades económicas y sus propias formas de producción en forma actual e ininterrumpida. (2016, Art. 3)

Si las lenguas indígenas son la argamasa de aquella construcción social, cultural y espiritual que genera una identidad histórica, los territorios ancestrales cumplen un papel decisivo para la conservación de las lenguas indígenas. Así lo hemos sostenido en otro lugar, donde reconocimos que “[e]ste engaste de lo lingüístico en las esferas de la política y el territorio obliga a una mudanza de paradigma en todo lo relacionado con los derechos lingüísticos y la forma de comprender y gestionar el patrimonio lingüístico” (Gómez Rendón, 2018). En la misma línea, la estrecha relación lengua-territorio ha llevado a Rodríguez (2017, 2020) a hablar de “derechos lingüísticos-territoriales”. Desde este punto de vista, reconocer la oficialidad de una lengua indígena dentro del territorio ancestral de su nacionalidad es importante para promover su uso y conservación, tomando en cuenta la interconexión de lo lingüístico con otras esferas de lo social. Reconocer la importancia del territorio para la conservación de las lenguas implica el compromiso de proteger los patrimonios lingüísticos de las nacionalidades en sus territorios. ¿Pero qué hay de los hablantes de lenguas indígenas ya no viven en sus territorios y cuyo número solo crece con el paso del tiempo?

Una perspectiva verdaderamente territorial de la lengua y los derechos lingüísticos debe considerar también los fenómenos de desterritorialización. Al contrario, una perspectiva *territorialista* pasa por alto los marcados procesos de desterritorialización que han sufrido las lenguas. Estos procesos, que empezaron en los primeros años de la conquista, se han visto acelerados por la colonización y la migración rural-urbana desde mediados del siglo XX hasta la presente fecha.

En el imaginario de la sociedad mestiza hispanohablante las ciudades siguen siendo el baluarte del castellano, así como el campo serrano y la selva siguen siendo los baluartes de las lenguas indígenas. No obstante, sabemos bien que la realidad es otra. En la Sierra, desde la segunda mitad del siglo XVI, no solo hubo un gran número de hispanohablantes en las zonas rurales, sino también una importante presencia de indígenas urbanos que prestaban distintos servicios a la población española (Bromley, 1979; Minchom, 1986; Gómez Rendón, 2022). En el presente siglo, el porcentaje de hablantes de lenguas indígenas que vivían en la



ciudad se acercaba a 16% (Censo 2001) y en menos de una década había subido a casi 19% (Censo 2010). Si tomamos en cuenta las bien conocidas tendencias de blanqueamiento en la recolección censal y la docena de años transcurridos desde el último censo, es altamente probable que hoy el número de hablantes urbanos de lenguas indígenas supere fácilmente el 25% de toda la población indígena que todavía conserva su lengua. En este contexto, el objeto de una normativa lingüística debe ser preservar las lenguas indígenas no solo en sus territorios ancestrales, sino también en el espacio multilingüe de las ciudades.

El contacto lingüístico: desplazamiento, mezcla y derechos lingüísticos

La década pasada vio extinguirse dos lenguas indígenas en el Ecuador con la muerte de sus últimos hablantes. El fenómeno de extinción de lenguas tiene alcance mundial y está asociado con la extinción de especies. El ritmo de ambas extinciones corrobora un vínculo observado hace ya algunas décadas por antropólogos y lingüistas: la relación directa entre glotodiversidad y biodiversidad (Maffi & Woodley, 2010, p. 4). Esta relación es la base de la diversidad biocultural y explica por qué los pueblos indígenas son custodios de la diversidad biológica del planeta. En este contexto, es evidente la necesidad de proteger sus territorios. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando los custodios de esta diversidad no solo pierden su lengua, sino que cambian su modo de vida como resultado de su cambio de residencia a los centros urbanos? ¿Cómo podemos seguir protegiendo sus derechos lingüísticos?

En situaciones de contacto desigual, donde una comunidad de hablantes ocupa una posición subalterna o minorizada frente a otra, hay dos formas en que estos hablantes enfrentan la presión cultural y lingüística que ejercen aquellos de la comunidad hegemónica. La primera forma consiste aprender la lengua dominante y abandonar la lengua propia (desplazamiento lingüístico). La segunda forma es aprender la lengua dominante sin abandonar la lengua propia, pero mezclando ambas (mezcla lingüística). Los efectos del desplazamiento y la mezcla plantean situaciones particulares que deben ser tomadas muy en cuenta a la hora de crear una normativa sobre lenguas y desarrollar una planificación lingüística que se materialice en políticas públicas coherentes, como veremos a continuación.

El desafío del desplazamiento lingüístico a una visión esencialista de los derechos lingüísticos

La pérdida de una lengua minorizada y la adopción de una lengua dominante son las dos caras del desplazamiento lingüístico. Cada una nos coloca frente a situaciones que son relevantes desde la perspectiva de los derechos lingüísticos y sobre las cuales poco o nada se ha reflexionado.

La pérdida de una lengua minorizada nos pone frente a la necesidad que sienten las organizaciones de los pueblos o nacionalidades afectados de restituirla en sus comunidades étnicas de origen dentro del territorio ancestral. Nótese que restitución lingüística no es lo mismo que revitalización lingüística. Mientras esta hace referencia al fomento de una lengua viva a través de estrategias de prevención, expansión, fortalecimiento o restauración según su grado de vitalidad (Bauman, 1980), la restitución lingüística ocurre cuando ya no quedan hablantes vivos de una lengua y se dispone solamente de un repositorio de materiales escritos y/o audiovisuales que deben ayudar a reintroducirla a través de la enseñanza formal o informal. A diferencia de la revitalización lingüística, que pone énfasis en la lengua, la restitución lingüística se enfoca en identificar e intervenir en los factores sociales y las estructuras de poder que provocan el desplazamiento lingüístico. Pese a estas diferencias, revitalización y restitución se parecen en cuanto requieren de una organización política en territorio que permita coordinar esfuerzos colectivos. Esto ha ocurrido con los procesos de restitución de las lenguas sapara y andwa. El esfuerzo de ambas nacionalidades por recuperar sus lenguas originarias se ha realizado bajo el liderazgo de sus respectivas organizaciones, la mayoría de las veces sin una participación debidamente planificada y sostenida por parte del Estado ecuatoriano (Gómez Rendón, 2012, 2018). En el caso del sapara este proceso empezó en 2001, mientras que para el andwa los primeros pasos hacia su reintroducción se dieron en 2008 (Gómez Rendón, 2022b).

Aunque los avances y logros obtenidos han sido muy modestos, el proceso de restitución plantea retos y problemas. ¿Cuál debería ser la participación del Estado en el caso de la restitución lingüística? Ni la constitución vigente ni la Ley Orgánica de Cultura son explícitas al respecto. Esta última establece a lo sumo como atribución del Ministerio de Cultura y Patrimonio “desarrollar políticas que promuevan el conocimiento, uso, valoración y *revitalización* de las lenguas ancestrales de los pueblos y nacionalidades del Ecuador” (2016, Art. 26, No. 3, *mi énfasis*). Si consideramos el proceso generalizado de pérdida lingüística al interior de los pueblos y nacionalidades y recordamos que su reconocimiento jurídico se realiza en base a criterios culturales, uno de los cuales es precisamente la lengua, tenemos razones de peso para pensar que la restitución de lenguas minorizadas que se han extinguido será con el paso de los días tan necesaria como la revitalización lingüística como parte de una política pública de lenguas.

La otra cara del desplazamiento, la adopción de la lengua dominante, cuestiona la forma en que se vincula lengua e identidad, o, dicho de otro modo, el grado en que la etnicidad está determinada por la lengua. A propósito de esta relación, ¿qué ocurre con las personas que ya no hablan la lengua de su pueblo o nacionalidad sino solamente la lengua oficial, pero que continúan identificándose como indígenas? ¿Cuál debería ser la posición del Estado en este caso como garante de sus derechos lingüísticos?



El número de hispanohablantes monolingües que pertenecen a pueblos y nacionalidades ha aumentado en las últimas décadas a consecuencia de intensos procesos de migración a las ciudades y la urbanización del campo. Esta tendencia se puede observar claramente en el censo de 2001, donde el número de indígenas que hablaba solo castellano llegaba a 283.385 de un total de 810.207, lo que representaba un 35% de toda la población étnica³. La presencia de indígenas monolingües hispanohablantes plantea un reto a la forma como hemos pensado la etnicidad y nos obliga a reconocer los límites de la lengua como criterio de identidad. Como señalan Viatori y Ushigua al discutir sobre la autodeterminación de los pueblos indígenas de la región, si los Estados continúan considerando la lengua uno de los criterios decisivos para reconocer su etnicidad, entonces les negarán derechos, recursos y reconocimiento a aquellos que no puedan dar pruebas de tener una identidad lingüística propia (2008, p. 11).

Las consecuencias de la entronización de la lengua como principal criterio de lo étnico-identitario afectan no solo a los pueblos y nacionalidades, sino también a los individuos, pues la lengua es propiedad tanto de una comunidad lingüística como de hablantes individuales. Esta naturaleza bifronte de la lengua es fundamento de la doble titularidad de los derechos lingüísticos. La vulneración de estos derechos será mayor cuando los hablantes se encuentren fuera de su comunidad de habla, por lo tanto, fuera de su territorio de origen y fuera del amparo de sus organizaciones de base. Esto explica por qué la migración se convierte en un factor decisivo para la pérdida lingüística y por qué son precisamente los centros urbanos donde se produce la mayor vulnerabilidad a los derechos lingüísticos de los individuos. ¿Qué puede hacer el Estado para garantizar los derechos lingüísticos de los indígenas que ya no hablan la lengua de su pueblo o nacionalidad y crear una justiciabilidad efectiva en circunstancias de migración rural-urbana donde además se vulneran otros derechos económicos, sociales y culturales? Esta pregunta asume, claro está, que los indígenas monolingües hispanohablantes también tienen derechos lingüísticos. Lo curioso es que todos los proyectos de ley sobre lenguas propuestos hasta la fecha en Ecuador se han enfocado exclusivamente en los derechos lingüísticos de los pueblos y nacionalidades, sin mencionar los derechos de quienes ya no hablan una lengua indígena pese a identificarse como indígenas y del resto de la población hispanohablante.

¿De qué manera se vulnera el derecho lingüístico de un indígena que ya no habla la lengua de su pueblo o nacionalidad o el derecho de una persona mestiza hispanohablante? Evidentemente, la vulneración involucra al propio castellano. Al tratarse de la lengua oficial, podríamos creer que el castellano no puede ser objeto de

³ Por la forma en que se levantó la información sobre lengua en el censo de 2010 no podemos dimensionar con claridad el número de indígenas monolingües hispanohablantes de entonces, aunque asumimos con certeza que continuó y continúa creciendo hoy de manera sostenida.

discriminación. Sin embargo, no es difícil encontrar situaciones en que el castellano es objeto de discriminación. Recordemos si no cómo las hablas regionales (variación dialectal) son discriminadas; cuán sensibles pueden ser nuestros oídos a pequeñas variaciones fonéticas según la clase social (variación sociolectal); o incluso cuántas veces hemos asignado una determinada etnicidad a un hablante solo por su forma de hablar el castellano (variación etnolectal). La historia de nuestro castellano es, en un buen número de casos, la historia de cómo las poblaciones indígenas fueron aprendiendo el castellano mientras abandonaban su lengua propia. Hoy en día quedan a modo de sustratos lingüísticos los rasgos de esta pérdida en las variedades dialectales de varias regiones del país (Gómez Rendón, 2022a)⁴. En el presente, cuando los hablantes de lenguas indígenas aprenden castellano y van olvidando su lengua materna vemos cómo esta influye en el léxico y la gramática del castellano que aprenden y cómo su habla se fosiliza en una interlengua cuando la adquisición no ha logrado concluir exitosamente por varias razones. La adquisición de este castellano por parte del indígena será siempre distinta a la adquisición del castellano como primera lengua por parte del mestizo. Lo será por las condiciones en que se desarrolla dicha adquisición, resultado patente de la discriminación que viven los hablantes de lenguas indígenas en el contacto con la sociedad mayoritaria hispanohablante. ¿Será necesario proteger también estos etnolectos y estas interlenguas si queremos garantizar los derechos lingüísticos de sus hablantes? ¿Los derechos lingüísticos protegen solamente “lenguas” o también estas variedades productos del contacto lingüístico? Nada hay en la normativa actual ni ha habido en los proyectos de ley sobre lenguas indígenas que nos dé el menor atisbo de respuesta a estas preguntas.

Del desafío de la mezcla lingüística a una visión esencialista de los derechos lingüísticos

El segundo camino que siguen las lenguas en situaciones de contacto es la mezcla lingüística, entendida como la importación, en una lengua receptora, de formas y patrones lingüísticos provenientes de una lengua donante. La mezcla puede ser simétrica, lo que significa que las dos lenguas en contacto pueden prestar elementos una de la otra. Sin embargo, en situaciones diglósicas, donde una lengua tiene un estatus superior a otra, como ocurre entre el castellano y las lenguas indígenas, las consecuencias en el léxico y la gramática de las lenguas minorizadas son mucho más profundas. Sobre los efectos de la mezcla lingüística en el kichwa hemos tratado a profundidad en otras contribuciones (Gómez Rendón, 2007, 2008a, 2008b).

Tomaremos aquí el caso más emblemático de esta mezcla para ilustrar nuestro argumento. Se trata de una variedad del kichwa conocida como “media lengua”, descrita en la literatura especializada como una lengua mixta cuyo léxico es mayoritariamente castellano y cuya gramática es predominantemente kichwa.

⁴ Sobre las características particulares de nuestros castellanos, véase R. Gómez (2022).



Al momento se han reportado variedades de media lengua en Cañar, Cotopaxi e Imbabura (Muysken, 1987; Gómez Rendón, 2005; Stewart, 2011, 2012). Al oído de un monolingüe hispanohablante, la media lengua parece una variedad de castellano, pero no llega a comprenderla porque desconoce su gramática (kichwa). Al oído de un monolingüe kichwa hablante, la media lengua parece una variedad de kichwa, pero no llega a comprenderla porque desconoce su léxico (castellano). Aunque el carácter único de esta mezcla la ha convertido en objeto privilegiado de estudio para la lingüística desde hace más de cuatro décadas, porque permite entender cómo se adaptan las lenguas en situaciones de contacto extremas, la media lengua sigue siendo desterrada de las aulas, de los libros y de la comunicación pública en general. Aun así, subsiste en el habla cotidiana, principalmente a nivel doméstico, en las comunidades donde ha sido identificada.

Para una ideología lingüística basada en el reparto multiculturalista de la diversidad, una forma más de aquel “reparto de lo sensible”, cada lengua ocupa un territorio y tiene un perfil particular que le caracteriza. Desde esta perspectiva, todo tipo de mezcla lingüística queda excluido desde un principio y en esa medida invisibilizada. El educador intercultural bilingüe, por ejemplo, asume que el niño debe hablar “claramente” el kichwa y el castellano, es decir, sin traza alguna de mezcla. Asume que cada lengua sirve para un espacio y unos propósitos específicos. Usar la otra lengua en ese espacio y con los mismos propósitos está fuera de razón, sentido y conveniencia. Como ha demostrado Jarrín (2014), estas expectativas de uso de las lenguas son la manifestación de una ideología modelada por el purismo lingüístico que se refleja en los estereotipos de lenguas “puras” versus lenguas “mezcladas”.

He tomado el caso de la media lengua porque plantea preguntas de cuño semejante a las planteadas hasta ahora. ¿Garantiza la normativa vigente la promoción y el uso de formas de comunicación que no pueden ser encajadas fácilmente bajo criterios etnolingüísticos? ¿Se están respetando los derechos lingüísticos de las comunidades de habla que tienen en esta particular mezcla lingüística uno de sus principales códigos de comunicación? ¿Qué papel debe jugar el Estado como garante de los derechos lingüísticos de estas comunidades? No tenemos respuestas claras y satisfactorias a todas estas preguntas, pero creemos que su solución apunta a una mudanza de paradigma en relación con nuestra idea de “lengua” y en esa medida con nuestra idea de “derechos lingüísticos”.

Para concluir: hacia una construcción de derechos lingüísticos-interculturales

El itinerario que seguimos en esta contribución empezó con el análisis de la relación entre raza y lengua desde la perspectiva de la lengua y los procesos de dominación y desde la perspectiva del habla y los procesos de racialización.

Proseguimos con el análisis de las distintas formas de nombrar y clasificar la alteridad en la historia constitucional de nuestro país. A partir de estas bases discutimos el dilema de la territorialidad de las lenguas frente a los procesos de desterritorialización propios del mundo contemporáneo y cómo es necesario repensar la oficialidad de las lenguas en los nuevos contextos. Concluimos con una sección dedicada a reflexionar sobre las implicaciones del desplazamiento lingüístico y la mezcla de lenguas como efectos del contacto, a fin de replantear la visión esencialista de la lengua y la visión territorialista de los derechos lingüísticos. Reconocimos en diversos momentos el valor del territorio para la protección de las lenguas y la conservación de la diversidad biocultural, pero rechazamos una geografía cultural basada en la compartimentación lingüística de los territorios porque la realidad nos muestra que, efectivamente, las lenguas se desterritorializan y cambian porque los hablantes migran, sin que ello implique la pérdida de sus derechos lingüísticos. Los casos analizados en las últimas secciones reclaman pensar el territorio en clave intercultural. Algunas pistas hacia este nuevo pensamiento las desarrollamos en otra contribución, por lo que no volveremos aquí sobre ellas (Gómez Rendón, 2020). Al concluir, nos queda solo insistir en la necesidad de mudar del paradigma multiculturalista de unos derechos lingüísticos basados exclusivamente en la etnicidad y el territorio hacia una concepción intercultural de los mismos que dé cuenta de la historia de dominación de las comunidades lingüísticas minorizadas, de la complejidad de las situaciones sociolingüísticas contemporáneas, pero sobre todo, de la obligación de construir un proyecto de sociedad donde el ejercicio de la palabra no sea perjudicado ni castigado por su diferencia.

Referencias bibliográficas

- Balibar, E. (2008). Racism revisited: Sources, relevance, and aporias of a modern concept. *PMLA*, 123(5), 1630-1639.
- Barker, M. (1981). *The new racism: Conservatives and the ideology of the tribe*. Junction Books.
- Bauman, J. (1980). *A guide to issues in Indian language retention*. Center for Applied Linguistics.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Droz.
- Bourdieu, P. (1985). ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Akal.
- Bourdieu, P. (1991). *Langage et pouvoir symbolique*. Éditions Fayard.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. (1992). *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*. Seuil.
- 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.



- Butler, J. (2009). *Lenguaje, poder e identidad*. Editorial Síntesis.
- Chasiguano, S. (2006). *La población indígena del Ecuador*. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.
- Constitución del Ecuador [Const]. (1897, enero 14). Ecuador.
- Constitución del Ecuador [Const]. (1906, diciembre 23). Ecuador.
- Constitución del Ecuador [Const]. (1929, marzo 26). Ecuador.
- Constitución del Ecuador [Const]. (1938, diciembre 27). Ecuador.
- Constitución del Ecuador [Const]. (1945, marzo 6). Ecuador.
- Constitución del Ecuador [Const]. (1946, diciembre 31). Ecuador.
- Constitución del Ecuador [Const]. (1967, mayo 25). Ecuador.
- Constitución del Ecuador [Const]. (1979, marzo 27). Ecuador.
- Constitución del Ecuador [Const]. (1998, agosto 11). Ecuador.
- Constitución del Ecuador [Const]. (2008, septiembre 28). Ecuador.
- Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización [COOTAD], Ley No. 0, Registro Oficial Suplemento 303 (Ecuador, 19 de octubre de 2010).
- Corominas, J. (1984). *Diccionario crítico-etimológico de la lengua castellana CE-F*. Gredos.
- Corominas, J. (1985). *Diccionario crítico-etimológico de la lengua castellana ME-RE*. Gredos.
- Cruz, E. (2013). Estado plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena: Una reflexión sobre los casos de Bolivia y Ecuador. *Via Luris*, 14, 55-71.
- Dabrowska, E. (2012). Different speakers, different grammars: Individual differences in native language attainment. *Linguistic Approaches to Bilingualism*, 2(3), 219-253.
- Decreto Supremo No. 1042, por el cual se expide la Ley de Organización y Régimen de Comunas (Ecuador, 30 de julio de 1937).
- Deler, J. P. (2007). *Ecuador: Del espacio al estado nacional*. Corporación Editora Nacional.
- Gómez Rendón, J. (2005). La Media Lengua de Imbabura. En H. Olbertz & P. Muysken (Eds.), *Encuentros y conflictos: Bilingüismo y contacto de lenguas en el mundo andino* (pp. 39-57). Vervuert-Iberoamericana.



- Gómez Rendón, J. (2007). Imbabura Quechua. En Y. Matras y J. Sakel (Eds.), *Grammatical borrowing: A cross-linguistic survey* (pp. 481-522). Mouton de Gruyter.
- Gómez Rendón, J. (2008a). *Typological and social constraints on language contact: Amerindian languages in contact with Spanish*. Universidad de Amsterdam.
- Gómez Rendón, J. (2008b). *Una lengua mixta en los Andes: Génesis y estructura de la media lengua*. Ediciones Abya Yala.
- Gómez Rendón, J. (2010). Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano: Primera parte. *Antropología, Cuadernos de Investigación*, 10, 77-107.
- Gómez Rendón, J. (2013). Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano: Segunda parte. *Antropología Cuadernos de Investigación, Revista de la Escuela de Antropología*, 12, 13-59.
- Gómez Rendón, J. (2017). Aproximaciones semióticas a la interculturalidad. En J. Gómez Rendón (Ed.), *Repensar la interculturalidad* (pp. 109-157). UArtes Ediciones.
- Gómez Rendón, J. (2018). La lengua en el cruce de caminos: Política, patrimonio y naturaleza. En *Seminario Internacional Patrimonio Cultural Avances y Desafíos* (pp. 76-84). Ministerio de Cultura y Patrimonio & Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Gómez Rendón, J. (2020). Territorios interculturales. *Sarance*, 46, 1-27.
- Gómez Rendón, J. (2021). Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano: Tercera parte. *Antropología Cuadernos de Investigación, Revista de la Escuela de Antropología*, 24, 12-45.
- Gómez Rendón, J. (2022a). Factores demográficos en la formación del castellano ecuatoriano. En R. Gómez, R. O'Rourke, & C. García (Eds.), *Ecuadorian Spanish in the 21st century* (pp. 39-64). Cambridge Scholars Publishing.
- Gómez Rendón, J. (2022b). Presentación. En J. Gómez Rendón (Coord.), *Kupukwano: Diccionario de la lengua Andwa* (pp. 8-11). Naturaleza y Cultura Internacional.
- Gómez, R. (2022). El español en Ecuador. En F. Moreno Fernández y R. Caravedo (Eds.), *Dialectología Hispánica* (pp. 21-40). Routledge.
- Hering, M. (2007). "Raza": Variables históricas. *Revista de Estudios Sociales*, 26, 16-27.
- Jäger, S. (2003). Discurso y conocimiento: Aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos. En R. Wodak & M. Meyer (Comp.), *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 61-100). Editorial Gedisa S. A.



- Jarrín Paredes, E. (2014). Estereotipos lingüísticos del purismo en relación al kichwa y a la media lengua en las comunidades de Angla, Casco Valenzuela, El Topo y Ucsha de la parroquia San Pablo del Lago, cantón Otavalo, Provincia de Imbabura [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador].
- Maffi, L., & Woodley, E. (2010). *Biocultural diversity conservation: A global sourcebook*. Earthscan.
- Mignolo, W. (2000). *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton University Press.
- Minchom, M. (1986). La evolución demográfica del Ecuador en el siglo XVII [XVIII]. *Revista Cultura*, 8(24), 456-474.
- Moreno Fernández, F. (1998). *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Editorial Ariel S. A.
- Muysken, P. (1985). Contactos entre quichua y castellano en el Ecuador. En S. Moreno (Ed.), *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador* (pp. 377-472). Ediciones Abya Yala.
- Muysken, P. (1997). "Media lengua". En S. G. Thomason (Ed.), *Contact languages: A wider perspective* (pp. 365-425). Benjamins.
- Nebrija, A. de. (1495). *Diccionario de romance en latín*. Casa de Don Augustin Antonio Elio de Nebrissa.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 193-238). CLACSO.
- Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de Trabajo del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Sociocultural*, 19, 1-15.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible: Estética y política*. LOM.
- Rodríguez, A. (2017). *El largo camino del Taki Unkuy: Los derechos lingüísticos y culturales de los pueblos indígenas del Ecuador*. Huaponi Ediciones.
- Rodríguez, A. (2020). Los derechos lingüísticos-territoriales en los procesos de consulta previa, libre e informada. En M. Martínez Abarca (Ed.), *De la consulta al consentimiento: Debates y experiencias desde Abya Yala* (pp. 67-78). Ediciones Abya Yala.



- Smith, A. D. (1988). *The ethnic origins of nations*. Blackwell Publishing.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism and the wild man: A study in terror and healing*. The University of Chicago Press.
- Thomson, J. (1991). Préface. En P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique* (pp. 7-51). Éditions Fayard.
- Tibán, L. (2001). *Derechos colectivos de los pueblos indígenas del Ecuador: Aplicabilidad, alcances y limitaciones*. INDESIC & Hans Siedel.
- Viatori, M., y Ushigua, G. (2008). Speaking sovereignty: Indigenous languages and self-determination. *Wicazo Sa Review*, 22(2), 7-21.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ediciones Abya Yala.

Interculturalidad e indigenización de la modernidad: una mirada desde el Ecuador amazónico¹

*Kawsaypurachik yuyay shinallatak indigenización yuyay kay
Ecuador antisuyumanta imashalla rikuykuna*

*Interculturality and indigenization of modernity:
a view a from Amazonian Ecuador*

Norman E. Whitten Jr.
nwhitten@illinois.edu
University of Illinois, Urbana-Champaign, (Illinois USA)

Cita recomendada:

Whitten, N.E., Jr. (2022). Interculturalidad e indigenización de la modernidad: una mirada desde el Ecuador amazónico. *Revista Sarance*, (49), 111-145. DOI: 10.51306/ioasrance.049.06

Resumen

Después de introducir la historia y la topografía del “bosque de Canelos”, me enfoco en el tratamiento del tema central de este ensayo, la indigenización de la modernidad. Luego, ilustro la cosmología mítica para orientar al lector a considerar las perspectivas propias de los Canelos Quichua amazónicos sobre una topografía cultural. Evidenciamos las relaciones en el idioma, la cultura e, inclusive la topografía, entre las tierras bajas y las tierras altas mientras exploramos la cultura, la interculturalidad, y abordamos la etnógenesis en el pensamiento indígena y en el retrato histórico escrito. Apuntando la existencia de una estructura indígena de coyuntura, abordo la “distorsión epistémica” de varios sectores académicos y procuro combatirla a partir del estudio de Sahlins (2000) y Uzendoski (2005b). La indigenización de la modernidad tiene claramente referencias milenarias (Whitten, 2003) siendo lo milenario una metáfora inglesa que refiere al concepto quichua de pachacutij (Uzendoski, 2005b), entendido como: “el retorno del espacio-tiempo (cronotopo) de un pasado próspero a un futuro próspero” (Whitten, 2003). Así

¹ [Nota del editor]: Trabajo traducido por primera vez al castellano para este número. Publicado originalmente en Whitten, N. E., Jr. (2008). Interculturality and the Indigenization of Modernity: A View from Amazonian Ecuador. *Tipiti* (6) 1-2, 3-36. Se ha conservado el uso de mayúsculas y comillas del texto original en inglés así como los énfasis dados por el autor a ciertos términos o ideas.



mismo, el entrelazamiento de la modernidad y su indigenización, la génesis de modernidades alternativas y cultura emergente están presentes en una miríada de sistemas interculturales. Se espera que un número creciente de etnógrafos, junto con historiadores, lingüistas y portavoces del occidente que quieren apropiarse de modos de vida modernos a través de sistemas indígenas contrahegemónicos y de transformación profunda se aproximen a ellos.

Palabras claves: interculturalidad; indigenización; modernidad; Canelos; Ecuador amazónico.

Tukuyshek

“Canelos sachamanta” kawsayta, allpatapash rimashka kipaka, kay killkaypika ashtawanmi rimani imashalla indigenización rikurimun ashtawan modernidad pachakunapi. Chaymantaka, runakunapa yachaykuna, ñawpa rimay yachaykunatapash rimani tukuy kayta killkakatikuna Kichwa Canelos ayllullaktapa kawsayta ashtawan riksichun. Shinallatak runa shimipi yachaykuna tiyaytapash alli rikunchik, paykunapa kawsaytapash, paykunapa allpakunatapash alli yachahunchik. Hana allpa kakpi, uray allpa kakpi, allikuta maskanchik riksinkapak, shinallatak maskanchik imashalla paykunapa kawsay kakta, kawsaypurachik kawsaytapash allikuta rikuy kallarinchik, tukuyti imashalla sapi yuyaykuna tiyakta, shinallatak tukuy paykunamanta killkashkakunatapah allikuta maskanchik. Runakunapa yachaykunata maskankapakmi “distorsión epistémica” nishkawan markarishpa maskay kallarini.

Kaymi kan, Sahlins (2000) shinallatak Uzendoski (2005b) killkakkunapa yachaykuna. Modernidad pachakunapi indigenización nishpa rimay kallarishkami wakin killkakkuna (Whitten, 2003), puntamantapacha inglés shimipi rimarishkami pachacutij shimimanta (Uzendoski 2005b), kaytaka kashnami nishka “kutin pachakuna tikrarimuy, kutin mushuk pachakuna shamuy, punta kawsayta sakishpa, shamuk pachaman yaykunkapak” nishpami riksirishkarka (Whitten, 2003). Shinallatak, kay modernidadwan, indigenización yuyaywanka, modernidad alternativa nishkami kan, kaypimi kallarishka shuk shuk kawsay tantanakuykuna. Chaymi kunanka tawka runakuna, etnografiata yachakushkakuna, kawsaymanta yachakushkakuna, rimaymanta yachakushkakuna, shinallatak occidentemanta tawka rimakkunami kay runa kawsaykunapa yachaykunata hapishpa paykunapashnalla tukuy ushan, runakunamanta rimanchik nishpalla ashtakatami ñukanchikpata hapishpa, shuk shuk kawsaykunaman tikrachiy ushanka.

Sinchilla shimikuna: kawsaykurachik; indigenización; modernidad; Canelos; Ecuadormanta Antisuyu .

Abstract

Following the introduction to the history and topography of the Canelos forest region, I turn to the central theme of this essay, the indigenization of modernity. Next, I provide examples of mythic cosmology to guide the reader to consider Amazonian Canelos Quichua's perspectives on cultural topography. We demonstrate the relationships between language, culture, and even topography –



between the “lowlands” and the “highlands” —as we explore the culture and interculturality and then discuss the subject of ethnogenesis in indigenous thought and in written historical portrayal. In the face of a trending indigenous structure, I discuss the “epistemic distortion” existing in various academic sectors and attempt to counter or deflect what I take to be such distortions by reference especially to Sahlins (2000) and Uzendoski (2005b). The indigenization of modernity clearly contains millennial references (Whitten 2003), in which “millennial” is an English metaphor that refers to the Quichua concept of pachacutij (Uzendoski 2005b:ix), understood as “the return of space-time (chronotope) from a prosperous past to that of a prosperous future” (Whitten 2003:x). Likewise, the intertwining of modernity and its indigenization, the birthing of alternative modernities and emerging culture are present in a myriad of intercultural systems to which, hopefully, more and more ethnographers will turn their attention to, working—again it is hoped— with historians, linguists, literary professionals, and above all spokespeople for Western modernity who endeavor to appropriate modern ways of life through counterhegemonic indigenous systems and deep transformation.

Keywords: interculturality; indigenization; modernity; Amazonian Ecuador.



Entre el Amazonas y los Andes

Este ensayo está ambientado en la interfaz entre el Amazonas y los Andes, una extensa y fascinante zona topográfica accidentada donde el piamonte andino desciende hacia el Alto Amazonas y de allí a la cuenca del Amazonas. El artículo está diseñado, en parte, para problematizar la distinción entre las “tierras bajas” y las “tierras altas” de América del Sur, y en gran parte para afrontar el tema de la cultura y la interculturalidad de un pueblo a menudo descartado como marginal, marginado como anómalo, por las preocupaciones centrales tanto de los andinistas como de los amazónicos. Después de comentar sobre el área en dimensiones históricas, geográficas y culturales, me vuelvo hacia al pueblo indígena Canelos Quichua de la Amazonía ecuatoriana para esbozar aspectos interrelacionados de su sistema perdurable que no había reunido ni condensado previamente de esta manera (Whitten y Whitten, 2008).

La interfaz amazónica-andina se extiende en varios anchos, alturas y espacios desde Colombia hasta Ecuador, Perú y Bolivia. Se le llama indistintamente Alto Amazonas, Montaña, Oriente, Yungas o *selva alta*. Centrándose en la región de Ecuador-Perú, Julian H. Steward (1948) señaló que las oleadas prehistóricas de migraciones amazónicas del este al oeste perdieron su fuerza al encontrarse con la barrera de los Andes². Este determinismo topográfico estático—¡simplemente no pudieron superar ese monte! —desmintió la variedad, creatividad, adaptabilidad y dinámico mosaico intercultural, lingüístico y político de los pueblos de esta compleja región, así como su interconectividad con los pueblos de las regiones de los Andes y la cuenca del Amazonas, como muchos arqueólogos, etnohistoriadores, etnógrafos y lingüistas han revelado y están revelando hasta el día de hoy. Prehistóricamente, dentro de lo que hoy es Ecuador, esta zona formaba parte de un vasto sistema de comercio a larga distancia que iba desde el Amazonas central a través de los Andes hasta la costa y de allí al norte de México y al sur de Perú, comenzando hace 4.500 años con co-tradiciones colindantes que surgieron hace 3.500 años³ y perduraron hasta la conquista española.

En el extremo noroeste del Valle del Marañón, justo al este de la región de altos bosques montañosos y ribereños de Los Llanganati andinos, se encuentra el territorio conocido específicamente desde al menos la década de 1750 como “el bosque de Canelos” (p. ej., La Condamine, 1757; Spruce, 1908, p. 164; Whitaker, 2004, p. 28). El área central sobre la cual escribo está a solo cuarenta millas al este de

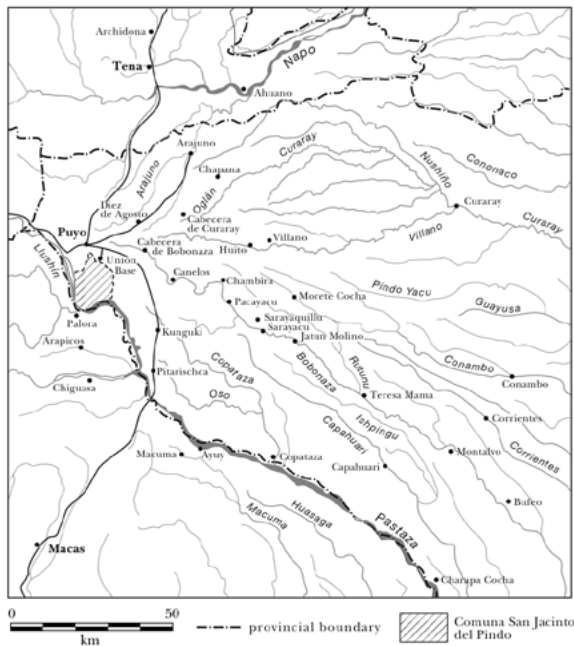
² La cita real de Steward en el Handbook es la siguiente “Los Chuncho pertenecen a los pueblos de la selva tropical. Parecen representar una serie de oleadas migratorias que gastaron su fuerza contra la barrera de los Andes, donde los representantes de muchas familias lingüísticas ampliamente distribuidas [...] se hundieron en un aislamiento comparativo” (Steward, 1948, p. 507).

³ Véase, entre otros: Marcos (1986); Lathrap et al. (1975); Porras Garcés (1987).



Baños, en la base del volcán activo Tungurahua cubierto de nieve. En un día bueno, sin derrumbes, se puede llegar a Puyo desde Baños en auto o bus en poco más de una hora. Durante el tiempo de lluvias, la carretera puede estar cerrada durante una o dos semanas o más debido a los fuertes deslizamientos de tierra.

Figura 1
Provincia de Pastaza e inmediaciones



Fuente: Whitten, N. E., Jr. (2008). *Interculturality and the Indigenization of Modernity: A View from Amazonian Ecuador*. Tipití (6) 1-2, p.4.

Claramente amazónica, dicha área es el único sector omitido del libro definitivo *The Smithsonian atlas of the Amazon* (Goulding et al., 2003, p. 195). Desde una perspectiva andina, un historiador que se especializa en Ecuador y sus movimientos indígenas se refiere repetidamente al área como “la cuenca del Amazonas oriental” (Becker, 2007, p. 110), lo que implica, para la mayoría de los geógrafos, que está ubicada en algún lugar cerca de Santarém, Brasil. Ya sea desde el punto de vista amazónico o andino (“tierras bajas” o “tierras altas”), esta área está claramente marginada en la literatura profesional, aunque tiene importancia en la historia amazónica y es fundamental para aspectos de la modernidad indígena andina. Por estas razones, esbozo ahora algunas dimensiones geo históricas de la región de Canelos, en Ecuador, antes de pasar a los aspectos clave de este artículo.

El reconocimiento histórico de esta región pone énfasis en el área norte, directamente al este de Quito, a través del páramo húmedo alto en el área del bosque nuboso subandino. En 1536, apenas dos años después de la conquista española de Quito en 1534, el capitán Gonzalo Díaz de Pineda identificó un lugar o región conocida como Canelos desde el punto terminal de su expedición de Quijos (específicamente cerca del río Cosanga y el pie del volcán Sumaco). El territorio de Quijos, que va desde el Valle de Quijos hasta el Alto Napo, donde comenzó el territorio de Omagua, constituyó un nodo de comercio crucial entre la gente de la Amazonía y Quito antes de los Incas (Carvajal, 1934 [ca. 1541]; Garcilaso, 2005 [1859]; Oberem, 1971; Uzendoski, 2004). Los Incas continuaron explotando los recursos de la región que salían de Quijos, aunque constituía una tierra fuera de su dominio. En Atunquijos (la actual Baeza), Díaz de Pineda conoció la Tierra de Canela y un lugar llamado Canelos que existía más al este (Carvajal, 1934[ca. 1541]; Cieza de León, 1918[1881]; Latorre, 1995). Se decía que la tierra estaba habitada por personas dispersas de este bosque tropical que hablaban diferentes idiomas y se agregaban bajo la rúbrica “Canelos”. Confrontado por nativos hostiles y bien organizados, Díaz de Pineda no viajó más al este hacia la montaña cubierta con dosel.

Un patrón de violencia colonial derivado de la conquista española se fraguó en 1540-1541 cuando Gonzalo Pizarro y un grupo relativamente pequeño se separaron de la gran expedición formada por españoles, indios, perros, caballos y cerdos que partió de Quito en busca de la Tierra de La Canela y la Tierra de El Dorado. La etnohistoria se vuelve turbia en su topografía cultural real y su geografía, aunque muy vívida en sus horrores históricos. Aunque autores desde Orton (2006[1891]) a Spruce (1908) a Von Hagen (1955[1945]) a Whitaker (2004) implican o afirman explícitamente que algún segmento de esta expedición llegó a sitios en el área de Canelos—presuntamente en la Bobonaza -Regiones del río Curaray-Ishpingu, donde crecía un árbol que producía una vaina floral (cáliz) con sabor a canela — yo no puedo encontrar evidencia de una visita a esta región en el siglo XVI por parte de los primeros conquistadores-administradores coloniales, ni tampoco pudo Marcelo Naranjo (1977), ni Anne Christine Taylor (1986, 1999). Taylor (1986, p. 266) argumenta que podemos extrapolar eventos conocidos en la Región del Napo para la región de Bobonaza, y estoy de acuerdo con ella.

El grupo de Pizarro y/o su grupo disidente parecían girar en espiral hacia el este al norte del río Napo (ver mapa conjetural en Carvajal, 1934 [ca. 1541], p. 48; también Renner, 1993), donde finalmente encontraron personas en el lugar en el que los árboles de Canela crecían (llamados aquí *ishpingu*, como en la zona de Canelos). Frustrado por la baja calidad y escasez de los árboles de canela, y por el hecho de que las personas a las que torturó no sabían nada de la leyenda al este



de El Dorado, Pizarro ejecutó a algunos de los nativos de dos maneras brutales: los quemó vivos en un marco de barbacoa, arrojando los trozos cocinados a los perros de la guerra, e impulsó a los perros a atacar a personas vivas para matarlas, desmembrarlas y comerlas crudas, práctica conocida como el “aperreo” (por ejemplo, Carvajal, 1934[ca. 1541], p.51; Garcilasso, 2005[1859]; Cieza de León, 1918[1881]; Von Hagen, 1955[1945]; Varner y Varner, 1983, 119-124; Hemming, 2008, p. 22). Él hizo todo esto en la Tierra de Canela en algún lugar al este de Quijos antes de llegar a la región donde los ríos Coca y Payamino desembocan en el río Napo. Allí se reencuentra con Francisco de Orellana, dividiendo nuevamente a las ahora diezmadadas tropas de la expedición, iniciando el grupo de Orellana el conocido viaje del “descubrimiento del Amazonas” español (Carvajal 1934[ca. 1541]; Von Hagen 1955[1945]; Hemming 2008).

La documentación del área actual de Canelos, que es el foco de este artículo, proviene de los dominicanos, quienes reclamaron el área como su dominio, unos cuarenta años después de la expedición de Pizarro. Pero, de nuevo, la información confiable es escasa. En 1887, el abad dominico François Pierre viajó de Quito a Quijos, luego a Archidona y a Tena, luego atravesó el Napo hacia el sur tomando una ruta conocida a través de las cabeceras de los valles de los ríos Curaray y Villano para llegar a Canelos, a orillas del río Bobonaza. La descripción que hace de su propio viaje es muy precisa. Los lugares y las personas están representados de tal manera que reconocemos fácilmente su ruta y sus paradas ciento veinte años después. Se preocupa de anotar la ubicación de los zaparoanos y waorani, y dónde residían los primeros. Él señala que las personas que hablan zaparoano, jíbaro y quichua han sido durante mucho tiempo parte del sistema Canelos y escribe sobre aquellas personas que quedan fuera de ese sistema. También señala que se prestó mucha atención a las regiones del norte, Quijos-Omagua, donde, en 1578-1579, un sangriento levantamiento dirigido por los chamanes Quijos (llamados pendes) fue seguido por una violencia y un terror crecientes y generalizados que duraron años (Oberem, 1971). Pierre, quien tuvo acceso a los archivos dominicanos del siglo XVI, señala que cuatro curas y sus séquitos de Quito estaban explorando sistemas fluviales y encontrándose con mucha gente en la región que emergía de lo que ahora es Puyo (Pierre, 1983[1889], pp. 96-97; Naranjo, 1977, pp. 131-133).

Estos dominicos establecieron la primera (y efímera) misión de su orden en “Canelos”, en 1581, trasladándola desde cerca de Puyo a Indillama, después, a Chontoa y, luego, al sitio actual de Canelos o cerca de él, a orillas del río Bobonaza, donde el territorio irradiaba hacia el norte en dirección a Villano y hacia el este en dirección a Pacayacu y Sarayacu (Stirling, 1938, p. 24; Whitten, 1976, pp. 206-210). Cuatro sacerdotes- uno de los cuales era el “Venerable Padre Sebastián Rosero”, quien luego fue santificado— y sus séquitos vinieron de los Andes a la



Amazonía para reconocer la zona y “fundar” a Canelos como dominio dominicano, y como una pronta y efímera orden dominica. Sin embargo, la ruta que recorrieron es oscura. Es poco probable en ese momento que viajaran por Quijos-Archidona-Río Villano. Muy probablemente, el comercio indígena de Canelos a Baños, luego a Pelileo y a Ambato, y de Canelos a Riobamba a través de la región de Huamboyas, atrajo la atención de la Iglesia Dominicana en expansión. Pero en este punto solo sabemos que los dominicanos se mudaron a la tierra de los Canelos en un tiempo muy temprano, aunque pasaron relativamente poco tiempo allí (Reeve, 2008).

Reclamaban el dominio eclesiástico de una zona en la que se hablaba quichua y en la que los incas nunca habían penetrado. Es una zona donde los indígenas de la Montaña y la Alta Amazonía viajaban de este a oeste para intercambiar con los andinos (Corr, 2008). También es una zona con un claro sistema cultural regional (Reeve, 2008) donde se hablaba zaparoano y jivaroano y donde las personas de estos dos últimos sistemas étnico-culturales realizaban interminables incursiones entre sí. Durante el siguiente siglo y medio, los dominicanos andinos manifestaron una presencia esporádica en el área desde Puyo hasta Canelos, y sabemos relativamente poco sobre cualquier dinámica en el área de Canelos, excepto que la región era conocida por los pueblos andinos a través de un flujo de este a oeste de mercancías, particularmente *ishpingu*, y también fibra de escoba, algodón, tintes, pimienta, tabaco, calabazas, y plumas de aves⁴.

Mirando de oeste a este, de las tierras altas a las tierras bajas, de los Andes a la Amazonía, parece claro que durante el siguiente siglo y medio los pueblos andinos conocían y temían el “camino del este”, que se decía estaba habitado “por indios salvajes, bestias aterradoras y enfermedad mortal” (Whitaker, 2004, p. 226). Fue con la expedición La Condamine de Francia a Quito para probar la hipótesis de Sir Isaac Newton de que la tierra se abombaba en el Ecuador que la exploración científica y los viajes triunfaron sobre el dominio religioso en el suministro de información a una población variada. En 1742, el geógrafo ecuatoriano Pedro Vicente Maldonado, quien se había unido temprano a la expedición de La Condamine, decidió viajar por el Amazonas a través del Bobonaza-Pastaza-Marañón, un viaje que había contemplado realizar en esta misma ruta unos treinta años antes (Whitaker, 2004, 228). Le siguió siete años después Jean Godin, miembro de la expedición, que originalmente tenía la intención de regresar a Europa con su joven esposa ecuatoriana. Fue el viaje posterior de la esposa lo que dramatizó la región conocida como el “bosque de Canelos”.

⁴ Véase Whitten y Whitten (2008) y las referencias en ello para los detalles de la dinámica de Canelos Quichua. Para un trabajo serio sobre los záparos en el sistema regional, véase Reeve (1985, 1988a, 1988b, 1993-1994, 1994, 2008). El achuar jivaroano es expuesto etnográficamente por Descola (1986, 1994) y Taylor (1986, 1999).



Un hito amazónico para la historia occidental ocurrió en 1769 debido a un valiente viaje de Isabel Gramesón de Godin, alias Isabel Godin des Odonais, para unirse a su esposo, Jean Godin, quien previamente había recorrido esta ruta por el Bobonaza hasta el Amazonas y hasta Guayana Francesa (Godin, 1827[1770]). Incapaz de volver por su esposa, Jean Godin esperó veinte años hasta que ella viniera a él. Su recorrido comenzó en Riobamba y se truncó en Canelos por el reciente abandono de la pequeña orden de esta zona en el sitio del río Bobonaza a causa de una epidemia de viruela.

Durante sus tribulaciones en la región del río Bobonaza, se perdieron ella y sus compañeros, de los que todos, menos dos, se murieron. Después de un mes de hambre en “Ishpingu Cocha” justo al este de lo que ahora es Montalvo (mapa en Whitaker, 2004, p. 252), deambuló sola por los bosques de la región durante quizás otro mes antes de que se revelara públicamente su rescate y transporte a Andoas (Whitaker, 2004). Fueron los “indios” de Canelos de habla quichua quienes la rescataron de la muerte cercana (afortunadamente, ella hablaba el idioma), tardaron dos semanas en construir una canoa de 40 pies y amablemente la llevaron a sus congéneres culturales de habla zaparoana en Andoas, y de allí a La Laguna, sitio principal de la Misión de Maynas cerca de la confluencia de los ríos Huallaga y Marañón. Finalmente, su historia llamó la atención de toda Europa como la saga de la primera mujer en descender el Amazonas y luego reunirse con su esposo en la Guayana Francesa.

Al menos desde mediados del siglo XVIII, las características de esta área se hicieron cada vez más conocidas por científicos como el geólogo francés Charles-Marie de La Condamine (1757) y, más tarde, por el botánico inglés Richard Spruce (1908) como “el bosque de Canelos”. Esto se refería al ishpingu, la falsa canela que atrajo a los primeros conquistadores y más tarde a los exploradores y comerciantes a la región⁵. Spruce (1908, pp. 102-170), después de terminar su viaje en 1857 desde Tarapoto y el río Huallaga hasta el Bobonaza y de allí a Baños y en la Sierra ecuatoriana, describió otras particularidades del bosque, señalando específicamente la abundancia de criptogramas (líquenes, musgos, hepáticas, helechos epífitos), que no se encuentran juntos con tanta exuberancia y profusión en otras regiones de la Amazonía (ver también Renner, 1993, p.6).

La región del Ecuador amazónico drenada por los ríos Pastaza, Ishpingu, Bobonaza, Conambo, Villano y Curaray constituye una coyuntura geofísico-

⁵ Ocotea quixos, “American Cinnamon” (http://zipcodezoo.com/Plants/O/Ocotea_quixos/default.asp, consultado el 15 de julio de 2008). Una fotografía tomada en 1929, probablemente en Pacayacu, muestra a cinco indígenas cargados con enormes fardos de “flor de canelo” presumiblemente partiendo para un viaje río arriba hacia la Cabecera de Bobonaza, de ahí a Puyo y a Baños y Ambato. Ver: Marín (1930, fotografía frente a la página 223).

histórica en la que —con excepción, hasta hace poco, de los Waoranis occidentales (Cabodevilla, 1994; Rival, 2002)— interactúan pueblos indígenas que hablan distintos idiomas (jibaroano, quichua, zaparoano) y constituyendo una cultura regional relativamente coherente que experimentó intrusivas influencias violentas. La violencia de la intrusión esporádica se complementó con un flujo de comercio fluvial y terrestre y un intercambio entre los pueblos de las tierras bajas y las tierras altas en un sistema esbozado por académicos como Udo Oberem (1971), Mary-Elizabeth Reeve (1993-1994, 1994, 2008) y Michael Uzendoski (2004, 2005a, 2005b) para el área de Quijos al noroeste, pero permanece turbio en la región de Canelos (ver Naranjo, 1977). En este artículo trato de ofrecer algunas dimensiones del sistema regional contemporáneo para estimular la discusión y la investigación. Con esta extensa orientación a la región, pasamos ahora a nuestro enfoque central.

La indigenización de la modernidad e interculturalidad

Quiero llamar la atención sobre la aparición, a finales del siglo XX y principios del XXI, del conjunto de la coyuntura indígena-global dentro de la interfaz andino-amazónica. Marshall Sahlins ofrece una perspectiva sobre la estructura de la coyuntura que debería ser útil tanto para los andinistas como para los especialistas en “tierras bajas de Sudamérica” en su libro *Culture in Practice* [La cultura en la práctica]:

varias indigenizaciones de la modernidad emprendidas por personas que escaparon de la sentencia de muerte impuesta por el capitalismo mundial ahora ofrecen una variedad completamente nueva de variaciones culturales para una antropología comparativamente renovada. (2000, p. 271)

Mi enfoque se centra en la interculturalidad y las “indigenizaciones de la modernidad”, que contribuyen a las “modernidades alternativas”, manifestadas por los pueblos Canelos Quichua, Napo Runa, Andoa, Zápara, Achuar y Shiwiar de la provincia de Pastaza, en la Amazonía ecuatoriana. Al acercarme al pueblo indígena contemporáneo Canelos Quichua, busco combinar la información compartida de los pueblos que hablan idiomas de tres familias distintas en tres clases distintas del stock andino de la familia de idiomas andino-ecuatoriales (Greenberg, 1960): quechua, jíbaro y zápara— para comprender algunas de las dinámicas de la modernidad alternativa a medida que emerge de vez en cuando en un sistema cultural regional dinámico.

Topografía Cultural

Antes de llegar a la interculturalidad, echemos un vistazo a la cultura mediante referencia a la mitología significativa, la representación festiva significativa, el drama



ritual que cambia la nación y la acción política indígena (Whitten y Whitten, 2008). La topografía es un buen lugar para comenzar, especialmente si vamos a problematizar la bifurcación “tierras bajas/tierras altas”. En toda la Amazonia, cuando los indígenas señalan su punto de vista de sus espacios cercanos y lejanos, colocan el oeste arriba, el este abajo, y el norte y el sur a la derecha y a la izquierda (Sullivan, 1988; Whitehead, 2003). Como cosmógrafo, esta orientación se enfoca en la dinámica del sol saliendo del agua primordial en el extremo este de la tierra para comenzar su viaje por tierra, bosques, ríos y montañas, inclinándose primero ligeramente hacia el norte al mediodía para cruzar el vértice vertical en el centro—formando el *axis mundo* cósmico—y luego de regreso hacia el oeste donde se sumerge en el borde occidental y viaja ligeramente hacia el sur y luego hacia el este por la noche (Sullivan, 1988). El final del día señala un enfriamiento peligroso y el surgimiento de fuerzas nocturnas de caos y depredación controladas por la luna. La luna misma, como veremos, representa la fertilidad y la fecundidad, de las personas y de las plantas.

La cosmología, la cosmogonía y la cosmografía moderna de los indígenas Canelos Quichua que viven en la región del Alto Amazonas-Piamonte en el centro-este del Ecuador encajan perfectamente en este patrón. Los narradores indígenas rápidamente señalan que en los tiempos-lugares de inicio, tiempos de grandes transformaciones en lugares específicos, el sol no hizo su aparición hasta mucho después del incesto de la luna con su hermana, el pájaro Potoo común.

Un mito de origen amazónico⁶

En el mítico tiempo-espacio, la luna “madura” o llena (*pucushca* Quilla) descendería de una escalera del cielo para visitar a esta ave nocturna, Jilucu. Quería ver a su amado por lo que, una noche, cocinó una semilla de *widuj*, el árbol *Genipa americana*, y luego pintó al Hombre Luna con su jugo para embellecerlo y poder “ver” (*ricuna*) exactamente quién era esta hermosa persona. En los cielos tempranos, cercanos y antes del amanecer que él iluminó, apareció el Hombre Luna, hermoso sin duda, pero reconocible como su *turi*, su hermano. Cómo lloró cuando se dio cuenta de que había cometido incesto. Sus hermanas, *Genipa americana* (Mujer Negra) y *Bixa orellana* (Mujer Roja) lloraron con ella; cayó la lluvia mientras las estrellas se unían a su llanto. Y luego vino la terrible fusión de lluvia torrencial, terremoto e inundación. Los ríos crecieron, los volcanes hicieron erupción y la tierra tembló y se estremeció. La gente de la tierra emergente en los tiempos y lugares primitivos fue arrastrada hacia el este, hacia el gran río mar, y también quizás hacia el gran océano, viajando en canoas de balsa construidas apresuradamente en las que habían colocado montones de mandioca y otros bienes.

⁶ Una versión achuar de esto, que tiene diferentes giros, vueltas y significados implícitos, es dada por el nativo Alejandro Taish Mayaprua (2004); ver también Philippe Descola 1986, 1994). Para las versiones del bajo Napo Runa, véase José Miguel Goldaráz (2004, 2005). Más información en Whitten y Whitten (2008).



Con caos y violencia a su alrededor, Indi, el sol, salió de su cueva en la base de los Andes y se precipitó hacia el cielo, yendo directamente hacia arriba; cuando salió del diluvio, miles de burbujas explotaron a su alrededor y cayeron a la tierra. A medida que caían, las burbujas de colores se congelaron en semillas y las burbujas blancas se cristalizaron en sal. A medida que la inundación amainaba y la tierra se calmaba a sus actuales estruendos y temblores periódicos, Indi creó el orden al establecer la regularidad este-oeste que conocemos hoy. Los seres humanos emergentes, Runa, recorrieron el bosque natal, yendo de este a oeste hacia las estribaciones de los Andes, ahora ricas en ceniza volcánica y maduras para jardines tropicales, siempre siguiendo el camino de los senderos del sol ahora consistentes. Este viaje de este a oeste inicia una dimensión importante de *callari rucuguna*, lugares de inicio de tiempos. Los Runa reconocieron sitios de habitación antiguos por los árboles de chontaduro (*Bactris gasipaes*) e *Ilex guayusa* plantados por sus antepasados chamánicos prehumanos. En sus viajes también resucitaron a hermanos “perdidos” a través de experimentos con la comestibilidad de los hongos poliporo, llegando a sus destinos originales con poblaciones en expansión y un profundo conocimiento de la Amazonía.

Volvamos a Indi. En el mundo de hoy, el mundo de los seres humanos completos y los espíritus transformados en lo que llamamos cultura y naturaleza, la mandioca es el cultivo básico que sustenta la vida. La mandioca debe tener una fuerte iluminación solar para propagarse, crecer, madurar y producir grandes raíces comestibles. Y fue el colibrí (Quindi), quien, como hermano menor de Quilla, la luna, fue transformado en Indi, el sol, por Nungüi, el espíritu femenino del subsuelo de la tierra de huerta productora de mandioca. Esto ocurrió después de episodios de violencia, deseo y celos, despecho y envidia que resultaron en la transformación de la mujer espíritu de los comienzos de los tiempos, Nungüi, en el espíritu maestro contemporáneo de la tierra del jardín y de la arcilla de la cerámica. Independientemente de la forma en la que estas historias sean contadas por personas de habla jíbara, zápara o quichua amazónica, la direccionalidad este-oeste desde los tiempos-lugares del inicio impone un orden en un sistema donde, durante el día, el Indi masculino proporciona la iluminación energética para que crezca la yuca, mientras que, en la noche, supervisada por la luna masculina, el subsuelo femenino Nungüi nutre los tallos de mandioca, que son sus hijas, para promover el crecimiento. La siembra de esquejes de tallo de yuca, *lumu jichana*, la realizan las mujeres cuando hay luna llena para que cada nuevo jardín de yuca disfrute de una ontogenia de *quillu pachama*, la antigua iluminación amarilla fecunda sin los peligrosos poderes ardientes asociados con el sol. La filogenia mitopoética cultural-ecológica del mítico-tiempo-espacio (*unai*) a los tiempos-espacios iniciales (*callari rucuguna*) a través de los tiempos de destrucción a los tiempos de los abuelos a los tiempos del ahora están representados en sus respectivos dominios en la ontogenia de la huerta de la yuca.



La reorientación topográfica

Se produjo una reorientación en la topografía política indígena en el norte de América del Sur con la llegada de los incas y luego con los españoles. La orientación cosmológica incaica era este-oeste, enfocada en el sol naciente y poniente (Rowe, 1946, p.300). Pero, en su conquista de los Andes, la orientación político-económica subvirtió esta direccionalidad primordial este-oeste en el Imperio del Tahuantinsuyu e impuso una orientación sur-norte que en muchos sentidos atenuó los sistemas amazónicos de los centros de la emergente economía política andina (Richardson, 1994). Los españoles, intrigados como estaban por las posibilidades de explotar el oro en la Tierra de El Dorado y los provechosos productos de la canela americana, el tabaco, el pimienta, la fibra de rastrillo, las calabazas, los recipientes de mate, el algodón y los tintes en la Tierra de La Canela hacia el este, mantuvo sin embargo la direccionalidad primaria norte-sur tan contradictoria con la cosmovisión amazónica. Además, la activa resistencia indígena a la conquista y la explotación colonial, que comenzó en el territorio Quijos y en el territorio jibaro ya en 1579 (Santos-Granero, 1992, p. 215), levantó barreras a la integración político-económica entre las tierras altas y las tierras bajas y exacerbó la fractura entre los Andes y Amazonía. Las relaciones sociales reales, sin embargo, entre los pueblos amazónicos y andinos quizás se intensificaron durante la reorientación hegemónica del espacio-tiempo incaica y más tarde española.

Los Canelos Quichua

El pueblo Canelos Quichua del centro-este de Ecuador es un pueblo amazónico que vive en la periferia del Amazonas occidental, en una nación andina. Los Canelos Quichua son de la selva tropical con dosel del Alto Amazonas, y son uno de los muchos pueblos indígenas de Ecuador cuyas orientaciones culturales resuenan entre sí, aunque pueden ser diferentes en detalles. De vez en cuando, los pueblos indígenas tanto de las “tierras bajas” como de las “tierras altas”, junto con otros de diversas clases socioeconómicas, se han movido como una fuerza política quiliástica amazónica-andina unida por sistemas culturales que se entrecruzan para cambiar la faz de la nación. Muchos Canelos Quichuas se casaban con Achuar y Jíbaros Shiwiar, y en menor grado con Jíbaros Shuar. Es probable que aproximadamente el veinte por ciento sean bilingües en Achuar. Su nombre deriva del asentamiento ampliamente disperso de Canelos, dentro y fuera del cual los frailes dominicos se movían de vez en cuando para agrupar temporalmente a segmentos de la gente y lanzar sus *visitas misioneras* aquí y allá en un extenso y vasto territorio escarpado y montañoso de selva tropical que España reclamó sobre la dominación portuguesa pendiente.

Culturalmente, el territorio de Canelos Quichua incluye especialmente regiones del sistema del río Bobonaza, además de Puyo y Canelos (hacia el este),



Pacayacu, Sarayacu, Teresa Mama, Montalvo, hasta el Nuevo Andoas en Perú, donde se encuentran otras ramificaciones de la cultura. Los Canelos Quichuas del norte han vivido durante mucho tiempo en los bordes del territorio Waorani en sectores de las regiones de los ríos Villano y Curaray (Reeve, 1993-1994, 1994, 2008; Cabodevilla, 1994). Dentro de su territorio, el pueblo Canelos Quichua parece “emerger” de una confluencia de pueblos Zápara (especialmente Zápara, Andoa y Shimigae) y Jíbaro (especialmente Achuar) en la región del río Bobonaza. Al norte de la Bobonaza y al sur, las hostilidades entre los pueblos zápara y jíbaro escalaron en hostilidades mutuas, pero fueron amortiguadas por una cultura emergente y en expansión cuyos portadores hablaban un dialecto del idioma quechua identificado como “Canelos Quichua”.

Etnogénesis— el surgimiento de un pueblo en tiempos y lugares específicos, dentro de la historicidad indígena y en la historia occidental— llegó a definir claramente al pueblo Canelos Quichua en los siglos XVI, XVII y XVIII como una identidad cultural sostenida, forjada por una sinergia de záparos y jíbaros mutuamente hostiles. El pueblo jíbaro se comunicaba a través del idioma quichua. Y nuevamente surgen en la memoria indígena en varios idiomas como una fuerza cultural de la Amazonía en un momento en que la República Liberal del Ecuador aparece en el escenario capitalista mundial en la década de 1890. Este período se recuerda apropiadamente como *alfaro rucuguna*, uno de los muchos “Tiempos de Destrucción”. El nombre “alfaro” proviene del gran caudillo liberal Eloy Alfaro Delgado, a veces conocido como “el indio alfaro”.

Quechua amazónico e incaico

En cuanto a la lengua, la aclaración de Bruce Mannheim (1991) sobre las dos divisiones del quechua ayuda a despejar el camino para dejar de lado los estereotipos erróneos más comunes. La primera dificultad para entender la etnogénesis es el mero hecho de que el quichua está emparentado con el quechua, más conocido como la lengua del Inca imperial. Todos los dialectos del quechua, incluidos los conocidos como quichua (kichwa), se asocian con frecuencia, aunque erróneamente, exclusivamente con las regiones altoandinas de Ecuador, Perú y Bolivia. Mannheim deja muy claro que el quichua de Canelos pertenece a una rama septentrional del “quechua periférico” y que el quechua incaico pertenece a una rama meridional del “quechua periférico”. Ambos divergen radicalmente del “quechua central”. El quichua canelo y el quechua incaico están emparentados, pero uno de ellos probablemente no derivó del otro. El quichua periférico de los incas fue una lengua de conquista en el Ecuador andino en el siglo XV, pero su entrada en lo que se ha convertido en el territorio del quichua de los Canelos y su eventual dominio sobre las lenguas jivaroanas y zaparoanas en partes de las regiones



amazónicas de Ecuador sigue siendo un problema intrigante. Es posible que haya sido introducido desde la región sureste (amazónica) de San Martín, Perú, como sugerí en *Sacha Runa* en la década de 1970, una posición que Mannheim apoya. Este flujo de sureste a noroeste sería a través de la región del Valle del Marañón. Aunque está claramente relacionado con los dialectos quichuas andinos ecuatorianos, hay rasgos conservadores de los dialectos quichuas amazónicos que quizás se relacionan con el Perú amazónico, más estrechamente que con los Andes ecuatorianos⁷.

Rasgos definitorios del pueblo indígena Canelos Quichua

Los Canelos Quichua manifiestan en todo su territorio características que, en su configuración específica, no son sino parcialmente compartidas con sus vecinos. Caracterizo brevemente a estos últimos para mostrar por qué no los agrupé simplemente como “quichua de la selva”, como se ha puesto de moda en algunos sectores. Los siguientes temas y complejos culturales agregados son importantes para la discusión de la cultura quichua de Canelos.

- *Interculturalidad extraordinaria y no solo “multiculturalidad”*. La autenticidad histórica de las relaciones con los pueblos záparos (Zápara y Andoa-Shimigae) y con los pueblos jíbaro (especialmente Achuar y Shiwiar) es determinante. En los años 2000, estas historicidades han sido cruciales para definir la etnogénesis de los pueblos Andoa, Zápara, Shiwiar y Achuar en una re-territorialización de las etnias, como separadas - aunque interculturales. Gow (1993) explora la dinámica de tales sistemas para sectores del Amazonas occidental en Perú y Ecuador.

Los hombres y mujeres Canelos Quichua buscan equilibrar el conocimiento experiencial (*ricsina*) con el conocimiento cultural (*yachana*) y la experiencia visionaria (*muscuna*) con el aprendizaje (*yuyana*, *yuyarina*). Central para el paradigma transformador que involucra estos conceptos críticos es el *yachaj*, el “que sabe”, el “poseedor del conocimiento”. Este concepto a menudo significa “chamán” cuando se aplica a los hombres, pero también puede usarse para referirse a las maestras alfareras⁸, que también se conocen como *muscuju warmi*, o *sinchi muscujuju warmi*,

⁷ Para asegurarme de que presentaba esto de forma justa, envié esta sección a Bruce Mannheim, quien, el 22 de julio de 2008, respondió: “Añadiría que uno de los problemas de las clasificaciones existentes de la familia quechua es que las fronteras nacionales modernas se utilizaron de forma anacrónica como nodos en las clasificaciones, al menos tácitamente, creando subgrupos quiméricos como el “quichua ecuatoriano”, el “quechua boliviano” y los dos subgrupos peruanos. Esto tiene mucho más que ver con los arreglos institucionales en torno a la erudición que con las historias de las lenguas mismas; así que, incluso desde el punto de vista descriptivo, los lingüistas han tendido a pensar en (y describir) las variedades quichuas de las tierras bajas como quichuas de las tierras altas desplazadas -de ahí el desacuerdo que usted y yo tuvimos con Rodolfo Cerrón en el taller de Urbana hace dos años. Los problemas son similares en la vertiente oriental de los Andes alrededor de la frontera con Bolivia”.

⁸ [Nota del traductor]: Si bien en el artículo original, el título “master potter” no lleva género y por ende puede referirse tanto a hombres como a mujeres, en este caso cultural, son las mujeres quienes generalmente llevan adelante el trabajo de alfarería, incorporando tanto lo pragmático como lo cultural y espiritual.

mujer visionaria y fuerte. Este paradigma pertenece a dos reinos de existencia, uno llamado *ñucanchi yachai* (nuestro conocimiento cultural), y el segundo *shuj shimita yachai* (otro conocimiento cultural).

Como nos demuestran una y otra vez los chamanes y los maestros alfareros, no se puede entender la percepción del propio pueblo sin comprender algo de las formas de vida y los procesos de pensamiento de otros pueblos. Esto se traduce perfectamente en el español moderno de la *interculturalidad*, una de las señas de identidad del movimiento indígena ecuatoriano contemporáneo y un concepto que ahora está inscrito en la nueva constitución ecuatoriana de 2008. Un paradigma particular de conocimiento, poder, visión y reflexividad no se traslada fácilmente a otros sistemas amazónicos o andinos, pero recuerda a muchos de ellos cuando se generaliza en la “interculturalidad”.

Volvamos ahora a la lista de características complejas particulares que han caracterizado durante mucho tiempo a la cultura Canelos Quichua.

- *Un sistema de parentesco con fuerte énfasis en la intergeneracionalidad y la afinidad, en el que las personas reelaboran continuamente sus vínculos afectivos para “consanguinizarlos”, por así decirlo.* En este sistema, un matrimonio, ya sea por acuerdo o por escapada, es asimilado finalmente como una réplica de la afinidad que resulta de la descendencia de las generaciones de los abuelos. Y en estas generaciones la historicidad de la interculturalidad es nuevamente confrontada, absorbida y elaborada.

- *Un sistema de transmisión cultural de conocimientos e imágenes de forma paralela a través de los hombres y de las mujeres.* Los hombres transmiten imágenes y conocimientos culturales a otros hombres, a través de la gnosis chamánica, mientras que las mujeres transmiten imágenes y conocimientos a otras mujeres a través del diseño, la decoración y la imaginería de la cerámica amazónica, probablemente de origen tupí. No se puede exagerar la importancia de las técnicas cerámicas y de la imaginería en la transmisión cultural en la cultura Canelos Quichua, algo que no se comparte con los pueblos vivos de la Amazonia ecuatoriana o de los Andes ecuatorianos⁷.

- *Un sistema festivo que tiene elementos de actuación de las sociedades amazónicas y de las sociedades andinas, pero que sin embargo surge repetidamente en las fuentes históricas y persevera en el presente, como único en su configuración.* De vital importancia aquí es que esta fiesta de parentesco, que narra en una representación el origen del pueblo antes y después de la destrucción, y a la vez que conduce a la destrucción, también conecta al pueblo vivo con la dominación histórica y contemporánea del mundo exterior y representa una resistencia a esa dominación que, en su misma representación, amenaza con desencadenar las terribles transformaciones que condujeron y conducen al fin del mundo. Este festival personifica la acción dramática de lo que Lawrence Sullivan (1988) llama el *Primordium* (el comienzo



de todo) y el *Eschaton* (el final de todo). Aquí, como es característico de otros sistemas de culturas amazónicas, la representación ritual para expresar el final de todo -el *Eschaton*- precede a los orígenes míticos del mundo y de la gente -el *Primordium*.

Con esta aclaración vuelvo a los temas de la etnogénesis y la indigenización de la modernidad.

Etnogénesis y la indigenización de la modernidad

En la primavera de 1992, los Canelos Quichua, Achuar y Shiwiar marcharon colectivamente hacia Quito en un conmovedor drama social conocido como “La Marcha por la Tierra y la Vida”. Siguiendo inicialmente el camino este-oeste del sol, 3.000 caminantes ataviados con tocados de plumas y pieles de animales, las mujeres con cuencos de cerámica para beber y los hombres tocando tambores de caja, soplando cornetas de cerámica, tocando flautas verticales y transversales y, en un par de casos, llevando y tocando gongs de hendidura, comenzaron a subir por las laderas andinas. La primera noche el grupo pernoctó en Río Verde, en una auténtica montaña, donde grupos de chamanes tomaron colectivamente *Banisteriopsis caapi* y se comunicaron sobre los antiguos vínculos con los antepasados y los espíritus. A continuación, se produjo una reunión de pueblos amazónicos y andinos en la localidad andina de Salasaca, donde se informó de la comunicación intercultural entre diversos seres humanos y diversos espíritus nunca antes experimentada por los pueblos vivos. A medida que la procesión aumentaba en número y se dirigía hacia el norte, hacia Quito, fue descrita como *jistashina*, “como un festival”; y *amarunshina*, “como una anaconda”. La llegada a Quito, un campamento en el Parque El Ejido y un sinnúmero de actividades que iban desde curaciones chamánicas por parte de los hombres y demostraciones de alfarería por parte de las mujeres, hasta dramáticos actos de desobediencia civil, forjaron un sistema en el corazón del poder de la experiencia quiteña que resultó en la concesión de más de un millón de hectáreas en la Amazonía para ser repartidas entre las etnias indígenas -algunas aún emergentes e incipientes- de la provincia de Pastaza.

La historia completa de la caminata milenaria a Quito es larga y complicada (Whitten et al., 1997; Whitten y Whitten, 2008). Pero lo que quiero decir es que los indígenas crearon su nicho en la nación moderna como alternativa al capitalismo occidental. Una *indigenización de la modernidad amazónica* se demostró en el corazón y el cerebro del sistema de poder de Ecuador -el Quito andino- desde donde se ramificó a nivel nacional y mundial.

Esta indigenización de la modernidad amazónica se imprimió rápidamente en la cara de la república andina, al igual que la *Genipa americana* de Jilucu se

imprimió en la cara de la luna. Aprovechando el triunfo de 1990, cuando se produjo un levantamiento indígena en todo el país, en 1992 un sinfín de pueblos no indígenas del Ecuador y un segmento amazónico de indígenas, pudieron verse con bastante claridad. La interculturalidad fue y sigue siendo subrayada a través de los Andes y de la Amazonía ecuatoriana en declaraciones públicas desde 1992. Esta oleada de interculturalidad ideológica cobró un enorme impulso durante la guerra no declarada con Perú en 1995, cuando miembros destacados de las fuerzas armadas ecuatorianas reconocieron el papel clave desempeñado por personas de las culturas shuar y afroesmeraldeña de las regiones del oriente y occidente ecuatoriano. Sin embargo, no se mencionó el papel de la unidad indígena del servicio especial IWIAS, estacionada en Shell, compuesta principalmente por soldados Canelos Quichua, además de soldados Shuar (el nombre Iwias proviene de un monstruo caníbal jíbaro.)

Auto-esencialización

Los manifestantes y acampados de Canelos Quichua, Achuar y Shiwiar se esencializaron claramente. Un ejemplo de esto fue la narración de mitohistorias colectivas interculturales a quienes intentaron escuchar en el parque El Ejido de Quito. Las breves historias contadas a los reporteros se referían a caminatas anteriores desde el Alto Amazonas hasta Quito, y los Runa acampados eran específicos en cuanto a cuáles de los “viejos” de los tiempos de los abuelos hacían tal caminata, dónde se detenían a descansar, y cómo en algunos casos los ancestros de los viejos los acompañaban como espíritus retornados en forma de grandes jaguares. Al relatar esta historia no tan lejana los narradores querían que los oyentes supieran que la caminata hacia el occidente y el norte hasta Quito para evitar la catástrofe se ubicaba plenamente dentro de la modernidad etnogenética de este cuerpo indígena vivo. Cuando llegaron a Quito, los caminantes eran unas 10.000 personas, entre las que había afroecuatorianos costeños y andinos.

Un mito trascendental de la creación de la cerámica de arcilla

También se relató un episodio mítico en los tiempos-lugares de inicio, pero fue más difícil de seguir para la mayoría de los oyentes. Este episodio es uno de los que Claude Lévi- Strauss, en su libro *The Jealous Potter* [El alfarero celoso] (1988), llama el “mito esencial” en la cosmología “jíbaro” (se refiere solo a los Shuar). El mito es central en la cosmogonía Canelos Quichua, aunque Lévi-Strauss apenas menciona a estos pueblos o su cerámica. De hecho, cuando Rafael Karsten (1935, p. 99-100; también D. Whitten, 2003, p. 85; Whitten y Whitten, 2008, pp. 102, 169) escribió sobre cómo el pueblo quichua de Canelos llevó su alfarería “a un notable grado de perfección”, enfatizó el enfoque cultural por excelencia de esta cerámica



en contradicción con la de los Shuar (“jibaro”). La omisión de la cerámica Canelos Quichua es particularmente extraña en el extenso discurso de Lévi-Strauss, ya que la manufactura de la cerámica, la imagerie, el simbolismo, el uso cotidiano, festivo y ritual constituyen un lugar trascendental en la cosmovisión, cosmogonía e historicidad de los Canelos Quichua, en formas que no son evidentes en absoluto entre los Shuar. El hecho de que el propio Lévi-Strauss recurra a Karsten para obtener información sobre la cerámica y la cosmología hace que este énfasis en el “Jibaro” y la casi negación de los Canelos Quichua sea aún más desconcertante⁹.

Esto nos lleva a la historia de la Mujer Calabaza y el Hombre Luna, uno de los muchos cuentos de este tipo contados por hombres y mujeres indígenas en el parque El Ejido de Quito en la primavera de 1992. Aquí ofrezco algunos elementos clave antes de volver a las razones de su omisión en la *oeuvre* [obra] de Lévi-Strauss.

*La Mujer Calabaza y el Hombre Luna*¹⁰

En los tiempos-lugares de inicio (*callarirucuguna*) la hermosa y voluptuosa Mujer Calabaza, la mayor de las cinco o seis hijas de la Mujer Murciélago Viuda vivía en lo profundo del bosque en una gran casa ovalada rodeada de un enorme jardín (las otras en orden de nacimiento son la *Bixa orellana*, la *Genipa americana*, la Mujer Maíz y la Mujer Frijol Fijador de Nitrógeno). La mujer alimentaba a su marido con calabaza verde sin cocinar, que él detestaba. Él la acusó de guardar las calabazas maduras y cocinarlas para sí misma, pero ella le mostró que se había cosido los labios y le dijo, con la boca cerrada, “cómo voy a comer calabaza cocida, no puedo ni abrir la boca” (esto lo dijo con los labios cerrados el narrador). Pero, engañándola, logró presenciar cómo cocinaba calabaza madura y abría bien la boca, estirando los hilos elásticos.

Muy enfadado, la maldijo y se dirigió a una liana de escalera-cielo, llamada *chaca* (o *chacana*), por la que había descendido en la historia anterior. Esta escalera es una especie de enredadera *Bauhinia* fijadora de nitrógeno, un ícono contemporáneo de la selva tropical de un mítico *axis mundi*. Comenzó a subir, tocando canciones tristes en su flauta travesera de tres agujeros. Rápidamente, la Mujer Calabaza se escabulló alrededor de la gran casa ovalada, orientada con precisión hacia el este-oeste, con un eje central que iba en línea recta hacia arriba y hacia abajo. Recogió

⁹ La versión original en francés de *El alfarero celoso* es uno de los siete libros completos reeditados en un volumen, *Oeuvres*, para celebrar la importancia de Lévi-Strauss para un nuevo tipo de etnografía y antropología en la víspera de su centenario. El crítico Patrick Wilcken (2008), escribiendo para *The Times Literary Supplement*, resume este grupo de publicaciones de la siguiente manera: “En ellas [Lévi-Strauss] ató los cabos sueltos, persiguió cuestiones diversas que habían quedado pendientes del original cuarteto *Mythologiques*, al tiempo que aclaró los argumentos y responde a las críticas”. También este crítico menciona únicamente la mitología “jivara” en relación con la imagerie y el simbolismo de la cerámica.

¹⁰ Véase la nota 5.



todo y colocó su parafernalia femenina, incluidos los artículos para la alfarería, en una enorme bolsa de red o cesta que se colgó a la espalda. Comenzó a subir, y a subir y a subir. Pero el Hombre de la Luna llegó al cielo, la vio subir y, muy enfadado, le dijo: “Me has difamado al intentar engañarme”. Cortó la escalera de vid y ella y todas sus pertenencias de la casa y del jardín cayeron a la tierra con un gran golpe, y ella se rompió la espalda, y defecó. Entonces Quilla sopló sobre la mujer con su aliento mágico, “*Suuuuuuuuu Jilucu*” dijo, “te conviertes en *Jilucu* (el pájaro común de Potoo), y tus heces se convertirán en arcilla especial para cerámica”.

El *ayllu jista* anual (festival del parentesco)

Durante la “Marcha por la Tierra y la Vida” desde Puyo, en la Amazonía, hasta Quito, en el norte de los Andes, los participantes indígenas describieron al acontecimiento como “una fiesta”. Mary-Elizabeth Reeve, tras dieciocho meses de intensa investigación etnográfica en Curaray, escribió lo siguiente sobre el significado de su fiesta “la historia comparte con el ritual el proceso de reafirmación y renegociación potencial de una realidad social compartida” (véase también Reeve, 1985, pp. 138-178; 1988a, pp. 121-156; 1988b, 2008; Whitten, 1976, pp. 165-202; Whitten y Whitten, 2008, pp. 119-166). Los Curaray Runa forman parte del sistema cultural del que vengo hablando. Los Canelos Quichua celebran una fiesta anual (o a veces semestral) en cada territorio y caserío donde hay una manifestación del dominio católico: una capilla, o incluso solo un nicho con una cruz. Mientras los hombres salen a cazar durante dos semanas en busca de animales de la selva y de peces, las mujeres fabrican conjuntos muy significativos de cerámica y litros y litros de asua, un brebaje hecho con mandioca cocida masticada. La fiesta misma se divide en función de un mito central basado en los tiempos-lugares de inicio, el de la unión de Quilla, la luna masculina, y Jilucu, el pájaro Potoo femenino que se transforma míticamente en Nungüi, el espíritu maestro de la tierra del jardín y la arcilla de la alfarería.

La variedad de imágenes creativas que se imparten a las vasijas de cerámica es enorme (Whitten y Whitten, 1988), pero en cada festival alguien hace una efigie de la luna y alguien hace una de Jilucu. La propia división de la fiesta es en dos partes, la parte masculina de la luna y la parte femenina de Potoo, cada una representada por una casa de la fiesta orientada en un eje preciso este-oeste. A medida que la fiesta avanza con los participantes moviéndose en masa de un lado a otro de las dos casas, juntándose unos con otros y luego separándose, los hombres y las mujeres cantan en falsete sobre sus antepasados, sobre el inicio de los tiempos, y sobre el *unai*, el tiempo del caos amorfo cuando todo era sensible pero aquellas criaturas que iban a convertirse en humanos históricos y contemporáneos se arrastraban sobre las manos y las rodillas como bebés y hablaban solo en zumbidos de dos tonos, ^{mm}



mm mm Este hum que, por cierto, el chamán utiliza en la sesión para evocar el espacio temporal mítico (*unai*) antes de traer a los espíritus maestros del río y la selva en forma de la anaconda gigante y el gran jaguar negro. Mientras bailan, las mujeres mueven la cabeza para hacer que su pelo vuele de un lado a otro como análogo femenino del Nungüi a este zumbido chamánico masculino.

La fiesta culmina con la invocación ritual de un simulacro hecho de palo de bambú de la gran anaconda multicolor desde el río; lo cargan cuatro hombres runa que representan a los jaguares negros. Atraviesan la capilla católica, si es que la hay, y la destruyen simbólicamente, dando lugar a la gran convulsión de la actividad volcánica, la inundación y la oscuridad en la que los indígenas son arrastrados hacia el este y hacia el mar fluvial. *Tucurina*, acabar con todo, es es llevado a cabo a través de la representación. Esto pone fin al festival en una representación de lo que Lawrence Sullivan (1988) llama el *Eschaton*.

En el parque de El Ejido, en Quito, a finales de la primavera de 1992, los indígenas trataron de transmitir ese imaginario a los interesados en su llegada. Y fracasaron. En lugar de escuchar a los indígenas amazónicos reunidos, se plantearon preguntas *sobre ellos*, preguntas que pueden ser consideradas como distorsiones epistémicas que podrían impedir nuestra comprensión de las múltiples manifestaciones de la indigenización de la modernidad.

Distorsión epistémica

“¿Quiénes son estos indios?”, preguntaron muchos. “¿De dónde vienen?”. No son jíbaro (shuar); no son auca (waorani). Otros respondieron: “son los *yumbos*, antiguos indios aculturados del Oriente, que venían a Quito a curar y a comerciar”. Algunos quiteños recordaron que, en las pequeñas comunidades indígenas de los alrededores de Quito, y en el sur de la ciudad, existe una representación ritual andina durante la época del Corpus Christi, donde se representa la llegada de una comparsa de *yumbos*. Los *yumbos* llegan, bailan y transforman el escenario performativo abierto en un drama de la selva tropical en el espacio de la muerte amazónica. Los bailarines significan el poder chamánico salvaje y libre de los salvajes desnudos, y el poder comercial de la conectividad andino-amazónica del “Yumbo” orientado al mercado. Dos bailarines de *yumbo* se dividen en depredador (cazador auca- con lanza) y presa (*yumbo*-como-pecarí-persona). El pecarí huye a través de un bosque de lanzas de palma que llevan los otros artistas masculinos, pero el cazador lo atrapa escondido en un tambo, un refugio o lugar de descanso amazónico, y lo mata. Entonces, tras el pago de una cuota a un chamán, el pecador resucita y se transforma en el *Yumbo*, y comienza la danza andina del deleite. Esto es lo que Lawrence Sullivan (1988) llama el *Primordium*, donde la vida surge de la muerte violenta.

Mientras que la Yumbada es una fiesta en la que la gente juega (*pugllana*) con imágenes y símbolos (Salomon, 1981; Fine-Dare, 2007), la gente de la Amazonia en el parque El Ejido de Quito en 1992, más allá de la representación, se encontraba en un proceso pragmático de creación. Aquí no había juego. La acampada fue muy seria. De hecho, los indígenas del parque El Ejido se plantearon la cuestión de si vivirían para volver a sus propios territorios, o si estaban frente a un inminente *tucurina* (acabar con todo). Muchos transeúntes cercanos al parque miraban hacia otro lado, y decían que su ciudad estaba en estado de contaminación. Son “indios alzados”, decían, indios fuera del lugar. Nos recuerda el análisis de Mary Douglas sobre las anomalías y la suciedad como “materia fuera de lugar”. Siguiendo su modo de pensar, Rudi Colloredo-Mansfeld (1999) escribió sobre los estereotipos de los “indios sucios”, refiriéndose a las nociones mestizas de “indios fuera de su lugar”.

La “Marcha por la Tierra y la Vida” dio como resultado la adjudicación, a los indígenas de la provincia de Pastaza, de más de un millón de hectáreas de territorio superficial, iniciando una lucha por la posesión legal y cotidiana que continúa hoy en día en dimensiones cada vez mayores debido al control estatal del petróleo y los minerales del subsuelo. La lucha se tradujo en el abandono temporal por parte de los runas de Sarayacu en 2002 y, durante algunos años después, de su fiesta de parentesco y en la sustitución por encuentros de tipo guerrillero con la gente de las compañías petroleras por los derechos del subsuelo. En 2007, uno de los líderes del movimiento antipetrolero, Marlon Santi, fue elegido presidente de la Confederación de Pueblos Indígenas del Ecuador, CONAIE, con sede en el Quito andino. Es el tercer presidente amazónico de esta organización nacional habitualmente asociada solo a los Andes.

Historia colonial y etnogénesis

Según el gobernador de la provincia de Maynas (Perú), Francisco de Requena y Herrera (1991[1784]; también Cabodevilla, 1994, p. 476), el sector Puyo-Canelos de la precordillera andina-superamazónica era el punto de partida para los viajeros hacia el territorio español Huallaga-Marañón, controlado por los jesuitas, de la Misión de Maynas con su locus en la confluencia de los ríos Huallaga y Marañón, fundada en 1638 (los jesuitas fueron expulsados en 1767). En el siglo XVIII, y probablemente antes, Canelos era la central cultural no solo entre los Andes y la Amazonia, sino también para los záparos de los sistemas fluviales Napo, Curaray, Conambo, Bobonaza e Ishpingu, los achuares de los sistemas fluviales Capahuari y Copataza, y algunos de los shuar del sur, entonces y ahora conocidos como los “Chirapa”. Hace más de treinta años, Marcelo Naranjo (1977) argumentó que Canelos surgió y perduró como una *región de refugio* para personas de todas estas áreas, y como tal fue el sitio de preferencia para los curas viajeros y exploradores que buscaban trabajo y conocimiento.



El concepto de etnogénesis no se refiere solo al sentido propio de un pueblo de llegar a ser; en la historia occidental se refiere también al simbolismo del “ser” como un “hecho” social y cultural de la historia. Como tal, la significación cobra importancia. Las personas se recuerdan y se inscriben no como quienes dicen ser, sino como fueron o son nombradas, enmarcadas y escritas. Lo que el nombre de un pueblo “representa” es lo que significa el simbolismo. El difunto Edmund Leach (1982, p. 107) argumentó que “el nombramiento de las relaciones marca el comienzo de las sanciones morales”. Para la Iglesia primitiva en esta región -los dominicos a finales del siglo XVI- el simbolismo de “Canelos” era el de una reducción (nucleación) para controlar a los “salvajes” jíbaros y záparos, entre otros. La reducción, después de todo, era lo que se esperaba que la misión lograra, y solo podía hacerlo si afirmaba que, efectivamente, había ejecutado la tarea de semicivilización de la cristiandad colonial como cuña entre los pueblos salvajes. En pocas palabras, el mantenimiento de una polaridad occidental entre “manso” y “feroz”, aculturado y prístino, era esencial para la misión de estos hombres religiosos. A cada lado de la dicotomía no encontramos “humanos” sino “indios”, un apelativo de múltiples estigmas aplicado originalmente a todos los pueblos nativos de América por Cristóbal Colón en 1493, y elaborado posteriormente a medida que el mercantilismo occidental temprano se transformaba en el capitalismo moderno.

En el momento en que los conceptos de “indios” y “Canelos” y “Jíbaros” se imprimen en la historia, todos los “indios” han sido separados del desarrollo occidental, y han sido divididos en -y contrastados como- los “cristianos reducidos”, en un lado de la polaridad, y los “salvajes paganos” en el otro -los mansos y los salvajes. François Pierre (1889) documenta de manera convincente que los dominicanos dividieron cuidadosamente el territorio de Macas-como-Jíbaro del de Canelos-como-Quichua -el primero como salvaje y el segundo como semicivilizado- y se esforzaron por mantener esta distinción, aun cuando utilizaron las mismas técnicas de reducción y evangelización en ambos sectores “salvajes” y “semicivilizados” de su dominio. Aunque se los clasificó a perpetuidad como paganos -primitivos salvajes-, algunos jíbaros también fueron bautizados. En efecto, el célebre guerrero Sharupe, líder de los Chirapa, que mantuvo una guerra constante contra los pueblos de la zona de Puyo-Canelos, fue bautizado con gran pompa eclesiástica como José María Sharupe en la Riobamba andina en la década de 1890 (época del *alfarorucuguna*, uno de los muchos períodos de destrucción). Los jíbaros también se nuclearon mientras los canelos permanecían esencialmente dispersos y resistentes a la proselitización.

Historicidad— La gran relevancia que se le da a los eventos y personas del pasado en el discurso indígena (Whitehead, 2003; Whitten y Whitten, 2008)-entra de nuevo en nuestra comprensión antropológica. El concepto de “Runa” como “ser plenamente humano”, resurge como focal en varios territorios del Alto Ecuador



amazónico en la década de 1890. El hecho de que territorio y Runa corran juntos a través del tiempo y el hecho de que los Shuar, Achuar, Shiwiar, Andoa- Shimigae y Zápara en varias localidades usen a menudo la palabra “Canelos” para referirse a la gente de los territorios Runa, lleva a enfocar el término “Canelos” como una forma etnogenética de vida multicultural e intercultural que se desarrolló desde la antigüedad y se proyectó en historias específicas de un Estado-nación y tres vastas regiones: Amazonas, Andes y su compleja interfaz andino-amazónica.

Distorsión epistémica, estructuralismo académico y estructura de coyuntura

El estructuralismo, en sus versiones lévi-straussianas, como se manifiesta, por ejemplo, en la serie *Mythologiques*, de cuatro volúmenes, o en sus modalidades “neoestructuralistas” (Carneiro da Cunha 2007, p.vii; Fausto y Heckenberger 2007, p.8), es primordial de un momento teórico prolongado de los estudios amazónicos. El otro momento o movimiento es el de la “ecología cultural”, que a menudo parece empeñada en eliminar la “cultura” del proceso de análisis. Marshall Sahlins (2000, p.17) escribe que el estructuralismo y la ecología cultural crean una “cismogénesis teórica, una atmósfera de diferencias irreconciliables”. Siguiendo a Lévi-Strauss, aunque cuestionado ampliamente por estudiosos como Jonathan Hill (1988), Terence Turner (1988) y Neil Whitehead (2003), por nombrar solo a tres, la noción lévi-straussiana de sociedades “frías” inextricablemente ligadas a ciclos míticos interminables y por tanto incapaces de formar parte de la historia occidental, motiva a demasiados colegas (p. ej. Taylor 1999, pp. 194-196) a considerar a pueblos como los Canelos Quichua y los Napo Runa, como ejemplos de un enigma amazónico generalizado en Ecuador. En lugar de entender su sistema tal y como ha surgido en la historia y se ha involucrado (y se involucra) en la economía política nacional de vez en cuando, aplica muchas etiquetas que especifican o implican marginalidad, hibridación, “aculturación” y anomalía.

Simple y sencillamente, los Canelos Quichua son “demasiado calientes” para tratarlos “estructuralmente”. Turner (1988, p. 238) llama a esto la “falacia del Fahrenheit equivocado”. En lugar de entender su sistema de orden y desorden social y sus orientaciones culturales, se les tilda de “incaizados”, “hibridizados”, “cristianizados” y otros apelativos que contrastan con los auténticos “jíbaros”. Los matices de la dominación dominicana ensombrecen el esclarecimiento etnográfico o etnohistórico sobre los pueblos y sus transacciones en esta región.

Pero la estructura se encuentra en las coyunturas, como ha defendido durante mucho tiempo Marshall Sahlins (1981, 2000). Sahlins toma el concepto de coyuntura del historiador Fernand Braudel (1980[1958]) para quien una coyuntura es un período de tiempo dinámico de entre diez y cien años. La idea es comprender



el esquema cosmológico de un pueblo determinado tal y como se articula con la pragmática de la economía política cambiante. Para Sahlins, los puntos de referencia particulares de los esquemas cosmológicos indígenas y la economía política cuasi-hegemónica constituyen la “estructura” (véase también Ohnuki-Tierney 1990, p. 9).

Para entender las estructuras de coyuntura, dejamos de lado los supuestos occidentales de que la estructura está separada de la historia y los acontecimientos, y tomamos a las personas tal como son. Las relaciones más destacadas que constituyen una estructura dinámica de coyuntura de los modos de vida de los Canelos Quichua pueden revelarse en un relieve exquisito en situaciones en las que los símbolos de su mitología y las metáforas mitohistóricas se manifiestan en el drama ritual y se fusionan con el conocimiento cotidiano y la acción pragmática. La fusión, a menudo expresada en el canto y el arte cerámico, se produce a través de la gnosis chamánica masculina y a través de la fabricación e imaginiería cerámica femenina. Debemos explorar un poco esto.

En la *Introduction to a Science of Mythology* [Introducción a una ciencia de la mitología], de cuatro volúmenes, aprendemos en *The Raw and Cooked* (1969) [Lo crudo y lo cocido] lo que se sugirió antes en *Structural Anthropology* [Antropología estructural] (1963a), *Totemism* [Totemismo] (1963b) y, especialmente, en *The Savage Mind* [La mente salvaje] (1966), que el mito es una clave relativamente pura del funcionamiento de la cultura porque sobrevive al cambio o la transformación radical. El trabajo mítico rompe el flujo continuo de la cultura en segmentos que, aunque no son obvios para los propios nativos, sin embargo, pueden ser comprendidos por el analista sabio occidental en términos de binarios recombinantes a través de la expansión y contracción de las oposiciones, sus clasificaciones y sus jerarquías imbricadas. Finalmente llegamos a la estructura de la mente que la cultura oscurece. En el cuarto volumen, *The Naked Man* [El hombre desnudo] (1981), llegamos al ritual, que, frente al mito, intenta (aparentemente en vano) rehacer en continuidades lo que está cortado en segmentos discretos de relaciones significativas. Tanto el mito como el ritual son extraíbles de las matrices culturales para ser estudiados comparativamente “por derecho propio” (Handelman y Lindquist, 2004).

El ejercicio estructuralista es siempre interesante; pero a-historiza todos los relatos, a menudo extirpa a los narradores que al analista le parece que no representan la “lengua auténtica” prevista en la antropología (se favorece el jibaro, se margina el quichua), y las acciones y praxis de las personas involucradas en eventos específicos se vuelven inexistentes. Los indígenas sí participan en actividades políticas que realmente alteran la estructura del Estado-nación. En el caso presentado más arriba, describen su actividad como “una fiesta”, llevan su mitología a través del discurso lúdico, el canto, la melodía, el ritmo y las imágenes de cerámica a una fuerte conciencia y se esfuerzan por educar a la gente “de otras culturas” (*shuj shimita*



yachai) sobre la durabilidad e incluso la adaptabilidad de sus formas de vida. De este modo, indigenizan la modernidad situándose ellos mismos y sus orientaciones culturales en yuxtaposición coetánea con el sistema dominante (contra Johannes Fabian, 2002[1983]).

La energía que irradia el Estado nacional es análoga a la luz del sol que nutre a la mandioca durante el día. Esto es fácil de comprender. Lo que es más difícil de entender es que dentro de este mismo sistema de mitopoética existe el sentido de la fecundidad en la luz de la luna que rige la siembra de la mandioca, y la poderosa imagen femenina de los poderes de fertilidad del subsuelo para permitir que la mandioca crezca y haga la voluntad humana en lugar de ejercer su inherente poder femenino de chupar la sangre de los niños humanos. Si queremos entender la indigenización de la modernidad, debemos adentrarnos en las profundas metáforas del propio indigenismo -*la longue durée* que sustenta la coyuntura-, y no transformar estos sistemas de signos y símbolos en un modo occidental. En resumen, debemos explorar la hermenéutica indígena dentro de las múltiples modernidades dinámicas, evitando los hermetismos occidentales del desarrollismo unificado y los binarios sistémicos de salvaje y semicivilizado. Un antecedente destacado para este esfuerzo es Karl Marx, quien escribió: “Tal como los pueblos expresan su vida, así son” (Whitten y Torres, 1998, p. 25); otro es Michael Taussig (1987, p. 135) quien escribió: “De lo representado saldrá lo que trastorne la representación”. Michael Uzendoski (2005b, p. 252) adopta esta perspectiva en su etnografía de los Napo Runa: “la gente de Napo habla [...] a través de la voz y la poética del *pachacutic*-destruyendo, recuperando y transformando la sociedad y la historia”.

El concepto de *pachacutij* implica la transformación (*tucuna* en quichua), que a su vez implica la articulación de los esquemas cosmológicos indígenas a la economía política existente. El símil “*como una anaconda*” fue utilizado en 1992 por los manifestantes indígenas para referirse a su cuerpo indígena colectivo ondulando hacia el poder de Quito. Los runas, en esta cultura, se aferran a una verdad cósmica, que es comparable en su poder inefable al de la doctrina de la consubstanciación de la Eucaristía y la Resurrección corpórea de Cristo en el cristianismo católico romano. Se trata del postulado cósmico profundamente arraigado de que la anaconda del reino del agua está relacionada con el pene masculino en el dominio del hogar, una coyuntura de mecanismos de fecundación que puede penetrar en el Estado-nación y provocar un peligroso renacimiento. Esta metáfora de la raíz encaja muy bien con el concepto de Sullivan del *Primordium* de los sistemas religiosos sudamericanos.

Cuando se encuentra una boa constrictor entre los Canelos Quichua, primero se la apalea con un palo y, luego, tras su muerte, se le corta la cabeza, se le quita el corazón que aún late y se entierra el cuerpo lejos del agua. La cabeza y



el corazón palpitante se llevan a casa, se transforman en sustancias mágicas y los restos se entierran lejos del cuerpo. El cuerpo se esfuerza siempre por crecer hacia la cabeza y, si lo consigue, se produce un fenómeno explosivo que restablece la vida, conocido como *tupaj amarun*, que provoca una gran agitación masiva y, a veces, evoca el *pachacutij*, un retorno del espacio-tiempo de un pasado sano al de un futuro sano. En el discurso indígena podemos abstraer un fuerte sentido de intensificación de la unión de nuestra cultura-otras culturas (*ñucanchi yachai-shuj shimita yachai*). En la orientación nacionalista, expresada por un sinnúmero de comentaristas intelectuales y mediáticos, nos encontramos con un verdadero renacimiento de la interculturalidad.

La dualidad de la etnogénesis

Volviendo a la etnogénesis, el simbolismo –la clave de la semiótica del estructuralismo– es también nuestra clave para la estructura de la coyuntura. *La emergencia cultural* constituye un significante. En el discurso indígena, lo que se significa es la unidad desde –o incluso hacia– la diversidad y la interculturalidad. Los tiempos-lugares de inicio, *callarirucuguna*, se acentúan en lo que a veces parece una epifanía de la percepción del renacimiento cultural que surge de la muerte de las colectividades, en una gran transformación (*tucuna*) desde su propio final reflexivo (*tucurina*).

Sin embargo, la etnogénesis en la historia (lo que se escribe) puede significar a menudo una a-culturización –el traslado de la cultura de un sistema étnico a otro nuevo– y, por tanto, *la pérdida de la cultura* del donante. Esta es la postura adoptada o implícita por Philippe Descola (1994), así como por Anne-Christine Taylor (1999), entre muchos otros. Es aquí donde radica la génesis de la distorsión epistémica. Los Canelos Quichua “no pueden ser” si sus raíces prístinas se han entremezclado tanto como para negar la falsa suposición histórica de tribus delimitadas que hablan lenguas distintas y que se pueden rastrear a través de múltiples contactos con foráneos, lo que Michel-Rolph Trouillot (1995) llama la “ranura salvaje” tanto de la antropología como de los medios de comunicación. La definición de cultura de Saignes (1999, p. 61) encaja perfectamente en este espacio. Escribe: “la cultura nativa colonial [...] carece de los atributos tradicionalmente asociados a las frases ‘una cultura’: consistencia interna y delimitación externa”. Las características de la cultura quichua de Canelos, enumeradas más arriba, no encajan con las ideas de Saignes ni de Taylor sobre la cultura andina o la cultura amazónica, por lo que los atributos de la pérdida de cultura, la aculturación, la hibridación, la incaización, la quichuaización y otros más se amontonan para crear un turbio miasma de malentendidos.

En el sistema runa que describo, la identidad se encuentra en la lengua quichua y también en los ancestros y antigüedades Achuar y Záparo, y cada vez



más en los sistemas de ascendencia Andoa, Shimigae, Caninche e incluso Cocama. Existe una polaridad en la que la etnogénesis indígena de un pueblo (Runa), de seres plenamente humanos, se opone a una etnogénesis histórica occidental de “indios” a-culturados como se inscribe, por ejemplo, en la sección de “Tribus de la Montaña Peruano-Ecuatoriana” in the *Handbook of South American Indians* [Guía de Indios Sudamericanos] (Steward and Métraux, 1948). En el primero—*indigenous ethnogenesis* [etnogénesis indígena]— un vigor de la unidad que subsume la diversidad y un giro hacia la mitohistoria para la comprensión futura se personifica. En el segundo —*historical ethnogenesis of a-cultured indians* [etnogénesis histórica de los indios a-culturados]— un estupor de diversidad-hacia-la-hibridación que lleva al mestizaje cultural crea un orden ideológico nacional y tal vez antropológico al silenciar la voz indígena (Brown y Fernández, 1991, p. 213).

Michael Uzendoski (2005b, p. 165) cuestiona esta distorsión epistémica: “La pieza de Taylor, por lo demás estimulante, [...] perpetúa el estereotipo al argumentar que los quichuahablantes amazónicos son nativos ‘asimilados’ (mansos, débiles), y ‘genéricos’ con ‘ideologías históricas lineales y periodizadas’ muy diferentes a las de los grupos ‘tradicionales’ de la región.” Esto es doblemente desafortunado, ya que se puede argumentar que la patria de al menos un gran sector de los jíbaros se encuentra en el Piamonte andino del este de Loja, según Mauricio Gnerre (conversación personal, junio de 1988), mientras que los canelos quichua (pero no los Napo Runa) pueden tener una patria en San Martín, Perú amazónico, en la cuenca sur del Marañón. Incluso sin esa polaridad que juega al juego de “quién es más amazónico o más andino que quién”, es obvio que los jíbaros y los quichuahablantes amazónicos han tenido lazos verticales con los sistemas subandinos y amazónicos occidentales durante mucho tiempo y, además, que sus culturas se han entrelazado para formar una región de tradiciones trenzadas durante mucho tiempo.

Retorno a la indigenización de la modernidad y la interculturalidad

A estas alturas estoy seguro de que algunos lectores están pensando en mi propensión a la esencialización, un proceso que en las últimas dos décadas se ha considerado como una enfermedad antropológica sustantiva similar al eclecticismo teórico. Marshall Sahlins nos ayuda aquí. En *Goodbye to Tristes Tropes*, Sahlins lamenta la fuerte tendencia de los antropólogos contemporáneos a evitar toda forma de esencialismo -a alejarse de las personas que quieren conscientemente que el mundo sepa quiénes son- y, en el proceso, a reinventar la “tradición” o, como podríamos decir, a resurgir en la cultura mundial de las culturas como pueblos distintos. Nos advierte de esta tendencia por analogía hegemónica histórica:

En los siglos XV y XVI, un grupo de intelectuales y artistas autóctonos de Europa se reunieron y empezaron a inventar sus tradiciones y a sí mismos intentando



revivir el aprendizaje de una cultura antigua que, según ellos, era el logro de sus antepasados, pero que no comprendían del todo, ya que durante muchos siglos esta cultura se había perdido y sus lenguas se habían corrompido u olvidado [...] Crearon una tradición autoconsciente de cánones fijos y esencializados [...] Todo esto llegó a llamarse Renacimiento en la historia europea, porque dio origen a la “civilización moderna” [...] ¿Qué más se puede decir al respecto, salvo que algunos tienen toda la suerte histórica? Cuando los europeos inventan sus tradiciones [...] es un auténtico renacimiento cultural, el comienzo de un futuro progresivo [etnógenesis]. Cuando otros pueblos lo hacen, es un signo de decadencia cultural, una recuperación facticia, que solo puede dar lugar al simulacro de un pasado muerto [la aculturación]. (Sahlins, 2000, pp. 478-479)

Agradecimientos.

Una versión breve de algunas secciones de este ensayo fue preparada como el segundo discurso de apertura para la primera reunión de la Sociedad de Estudios Amazónicos y Andinos en Boca Ratón, Florida. Agradezco enormemente la invitación de Rachel Corr para pronunciar este discurso, así como sus comentarios sobre una versión abreviada del mismo. El estímulo para ampliar la ponencia a su forma actual vino de Laura Rival, cuyo estímulo me llevó a presentarla a *Tipiti*. Gracias Laura. Kathy Fine-Dare y Mary-Elizabeth Reeve leyeron los primeros borradores del discurso de apertura y su ampliación e hicieron comentarios significativos que me ayudaron a enmarcar esta versión. Michelle Wibbelsman leyó una primera y penúltima versión y ofreció valiosos comentarios. Michael Uzendoski ha contribuido de muchas maneras a mi pensamiento y sus comentarios tras mi discurso en Boca Ratón ayudaron a enmarcar el manuscrito final. Para aclarar algunos puntos sobre la historia y el lenguaje, respectivamente, escribí a Kris Lane y Bruce Mannheim, quienes respondieron rápidamente y con información precisa y detallada, lo que agradezco enormemente. Estoy especialmente en deuda con Sibby Whitten, cuya lectura cuidadosa y crítica mejoró enormemente las versiones posteriores. Mi mayor deuda es con la gente de la cultura Canelos Quichua, y sus parientes Achuar, Andoa, Zápara, Caninche, Napo Runa, y otros, que nos han guiado a Sibby y a mí a través de las complejidades de sus vidas y patrones de pensamiento durante mucho tiempo.

Bastante tiempo después de terminar este trabajo, recibí una copia del libro *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives* (2007), edited by Carlos Fausto and Michael Heckenberger. Salvo un par de referencias al “neoestructuralismo”, no he podido incorporar materiales de este libro a este ensayo.

Referencias Bibliográficas

Becker, M. (2007). State building and ethnic discourse in Ecuador's 1944-1945 Asamblea Constituyente. En A. K. Clark y M. Becker (Eds.), *Highland Indians and the state in modern Ecuador* (pp. 105-119). University of Pittsburgh Press.



- Braudel, F. (1980). *On history* (1958). University of Chicago Press.
- Brown, M. F. y Fernández, E. (1991). *War of shadows: The struggle for utopia in the Peruvian Amazon*. University of California Press.
- Cabodevilla, M. A. (1994). *Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. CICAME.
- Carneiro da Cunha, M. (2007). Foreword: Whose history and history for whom? En C. Fausto y M. Heckenberger (Eds.), *Time and memory in Indigenous Amazonia: Anthropological perspectives* (pp. XI-XIII). University Press of Florida.
- Carvajal, G. (1934). The discovery of the Amazon, according to the account of Friar Carvajal and other documents (ca. 1541). En J. T. Medina (Comp.) y H. C. Heaton (Ed.), *Special Publication 17*. American Geographical Society.
- Cieza de León, P. (1918). *The war of Chupas: Cieza's chronicle, Part 4, Book 2* (1881). Hakluyt Society.
- Colloredo-Mansfeld, R. (1999). *The native leisure class: Consumption and cultural creativity in the Andes*. University of Chicago Press.
- Corr, R. (2008, noviembre 23). *The tragedy of the Yumba lover: Imagery and transformation in Indigenous expressive culture*. Annual Meetings of the American Anthropological Association, San Francisco, CA, Estados Unidos.
- Descola, P. (1986). La nature domestique: Techniques et symbolisme dans l'écologie des Achuar. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, P. (1994). *In the society of nature: A native ecology in Amazonia*. Cambridge University Press.
- Fabian, J. (2002). *Time and the other: How anthropology makes its object* (1983). Columbia University Press.
- Fausto, C., y Heckenberger, M. (2007). Introduction: Indigenous history and the history of the 'Indians'. En C. Fausto y M. Heckenberger (Eds.), *Time and memory in Indigenous Amazonia: Anthropological perspectives* (pp. 1-43). University Press of Florida.
- Fine-Dare, K. S. (2007). Más allá del folklore: La Yumbada de Cotacollao como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los Andes urbanos ecuatorianos. En W. F. Waters y M. Hamerly (Comps.), *Estudios ecuatorianos: Un aporte a la discusión*. FLACSO.
- Garcilaso Inca de la Vega. (2005). The expedition of Gonzalo Pizarro to the land of the cinnamon, A.D. 1539-42. En *The Royal Commentaries*, Book III (1859). Elibron Classics/Hakluyt Society. (Obra original publicada en 1609).



- Goldáraz, J. M. (2004). *Kawsaykama (Hacia la vida sin fin)*. 1. Mitos y tradiciones de los Naporuna. Ediciones CICAME.
- Goldáraz, J. M. (2005). *Kawsaykama (Hacia la vida sin fin)*. 3. Napo Mayumanta Runakunapak Sumak Yuyarina Yachaykuna. Ediciones CICAME.
- Godin, J. (1827). *Letter to La Condamine (1770). Perils and captivity: Voyage of Madame Godin along the river of the Amazons in the year 1770*. Constable and Co.
- Goulding, M., Barthem, R., y Ferreira, F. (2003). *The Smithsonian atlas of the Amazon*. Smithsonian Books.
- Gow, P. (1993). Gringos and wild Indians: Images of history in Western Amazonian cultures. *L'Homme*, 33(126-128), 327-347.
- Greenberg, J. (1960). The general classification of Central and South American languages. En A. F. C. Wallace (Ed.), *Selected papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences* (pp. 791-794). University of Pennsylvania Press.
- Handelman, D., & Lindquist, G. (2004). *Ritual in its own right: Exploring the dynamics of transformation*. Berghahn Books.
- Hemming, J. (2008). *Tree of rivers: The story of the Amazon*. Thames & Hudson.
- Hill, J. D. (1988). Introduction: Myth and history. En J. D. Hill (Ed.), *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past* (pp. 1-17). University of Illinois Press.
- Karsten, R. (1935). *The head-hunters of Western Amazonas: The life and culture of the Jivaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*. Societas Scientiarum Fennica.
- La Condamine, C. M. (1757). *Journal du voyage fait par ordre du roi à l'équateur*. Imprimerie Royale.
- Lathrap, D. W., Collier, D., y Chandra, H. (1975). *Ancient Ecuador: Culture, clay, and creativity, 3000-300 B.C.* Field Museum of Natural History.
- Latorre, O. (1995). *La expedición a la Canela y el descubrimiento del Amazonas*. Abya Yala.
- Lévi-Strauss, C. (1963a). *Structural anthropology*. Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. (1963b). *Totemism* (1962). Beacon Press.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The savage mind* (1962). University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The raw and the cooked: Introduction to a science of mythology: I* (1964). Harper & Row.



- Lévi-Strauss, C. (1981). *The naked man: Introduction to a science of mythology: IV* (1971). Harper & Row.
- Lévi-Strauss, C. (1988). *The jealous potter* (B. Charier, Trad.). University of Chicago Press.
- Leach, E. (1982). *Social anthropology*. Oxford University Press.
- Mannheim, B. (1991). *The language of the Inka since the European invasion*. University of Texas Press.
- Marcos, J. (Ed.). (1986). *Arqueología de la costa ecuatoriana: Nuevos enfoques*. Corporación Editora Nacional.
- Marín, J. D. (1930). Informe de la primera visita a los pueblos de Santa Teresita del Villano y Pacayacu, verificada el 21 de noviembre de 1929. *El Oriente Dominicano*, 3(17), 223-225.
- Naranjo, M. F. (1977). Zonas de refugio y adaptación étnica en el Oriente: Siglos XVI-XVIII. En M. F. Naranjo & N. Whitten (Eds.), *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana* (pp. 99-153). Ediciones de la Universidad Católica.
- Oberem, U. (1971). *Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano (1538-1956)* (Vols. 1-2). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.
- Ohnuki-Tierney, E. (1990). *Culture through time: Anthropological approaches*. Stanford University Press.
- Orton, J. (2006). *The Andes and the Amazon across the continent of South America 1830-1877 (1891)*. Gothenburg Ebook #19209.
- Pierre, F. (1983). *Viaje de exploración al Oriente ecuatoriano 1887-1888 (1889)*. Abya-Yala.
- Porras Garcés, P. (1987). *Investigaciones arqueológicas de las faldas de Sangay*. Impresión Artes Gráficas.
- Reeve, M.-E. (1985). *Identity as process: The meaning of "Runapura" for Quichua speakers of the Curaray River, Eastern Ecuador* [Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Illinois en Urbana-Champaign]. University Microfilms.
- Reeve, M.-E. (1988a). *Los Quichuas del Curaray: El proceso de formación de la identidad*. Abya Yala.
- Reeve, M.-E. (1988b). The ethnology of the Quichua of the Curaray River. En S. Taylor y D. Lathrap (Eds.), *Great traditions of the ancient Andes: Selected papers from the 45th International Congress of Americanists* (pp. 409-421). American Anthropological Association.



- Reeve, M-E. (1993-1994). Narratives of Catastrophe: The Zaparoan Experience in Amazonian Ecuador. *Société Suisse des Américanistes Bulletin*, 57-58, 17-24.
- Reeve, M-E. (1994). Regional Interaction in the Western Amazon: The Early Colonial Encounter and the Jesuit Years: 1538-1767. *Ethnohistory*, 41(1), 106-138.
- Reeve, M.-E. (2008, noviembre). *Extended family ties and ethnicity within a regional social system in Amazonian Ecuador*. American Anthropological Association Meetings, San Francisco, CA, Estados Unidos.
- Renner, S. S. (1993). *A history of botanical exploration in Amazonian Ecuador, 1739–1988* (Smithsonian Contributions to Botany, No. 82). Smithsonian Institution Press.
- Requena y Herrera, F. (1991 [1784]). Descripción del Gobierno de Maynas. En M.C. Martín Rubio (comp), *Historia de Maynas: Un Paraíso Perdido en el Amazonas*. Ediciones Atlas.
- Richardson, J.B. III, (1994). *People of the Andes*. St. Remy Press y Smithsonian Press.
- Rival, L.M. (2002). *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*. Columbia University Press
- Sahlins, M. (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities*. University of Michigan Press.
- Sahlins, M. (2000). *Culture in Practice: Selected Essays*. Zone Books.
- Saignes, T. (1999). The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570- 1780). En F. Salomon y S.B. Schwartz (eds), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, Volume III: South America, Part 2* (59-137). Cambridge University Press.
- Santos-Granero, F. (1992). The power of love: The moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru. Athlone Press.
- Spruce, R. (1908). *Notes of a Botanist on the Amazon y Andes*. Macmillan and Co. Ltd
- Steward, J. H. (1948). Tribes of the Montaña: An introduction. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 3, pp. 507–533). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.
- Steward, J. H., & Métraux, A. (1948). Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 3, pp. 535–657). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.
- Stirling, M. W. (1938). *Historical and ethnographical material on the Jivaro Indians* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 117). Smithsonian Institution.



- Sullivan, L. (1988). *Icanchu's drum: An orientation to meaning in South American religions*. Macmillan.
- Sullivan, L. (2004). *Nantu, aujujai: Nantu nuya ajujai najanarmauri = Nantu y Auju: De cómo la Luna y el Pájaro Potoo fueron creadores = Nantu and Auju: How the Moon and the Potoo Bird came to be*. Arutam Press; FINAE (Federación Interprovincial de Nacionalidades Achuar del Ecuador).
- Taylor, A. C. (1986). *Al este de los Andes: Ensayo sobre las relaciones entre sociedades andinas y amazónicas, siglos XIV–XVII*. Abya Yala.
- Taylor, A. C. (1999). The western margins of Amazonia from the early sixteenth to the early nineteenth century. En F. Salomon & S. B. Schwartz (Eds.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas* (Vol. 3, Pt. 2, pp. 188–256). Cambridge University Press.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. University of Chicago Press.
- Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Books.
- Turner, T. (1988). Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. En J.D.Hill (ed), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past* (235–281). University of Illinois Press.
- Uzendoski, M. (2004). The Horizontal Archipelago: The Quijos Upper Napo Regional System. *Ethnohistory*, 51(2), 318–357.
- Uzendoski, M. (2005a). Making Amazonia: Shape-shifters, Giants, and Alternative Modernities. *Latin American Research Review*, 40(1), 223–236.
- Uzendoski, M. (2005b). *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. University of Illinois Press.
- Varner, J.G. y Johnson Varner, J. (1983). *Dogs of the Conquest*. University of Oklahoma Press.
- Von Hagen, V.W. (1955). *South America Called Them Little*. Brown & Co.
- Whitaker, R. (2004). *The Mapmaker's Wife*. Basic Books.
- Whitehead, N. (2003). Introduction. En N.E. Whitehead (Ed.), *Histories and Historicities in Amazonia* (pp. VII–XX). University of Nebraska Press.
- Whitten, D.S. (2003). Connections: Creative Expression of Canelos Quichua Women. En E. Bartra (Ed.), *Crafting Gender: Women and Art in Latin America and the Caribbean* (pp. 73–97). Duke University Press.



- Whitten, D. S. y Whitten, N.E. (1988). *From Myth to Creation: Art from Amazonian Ecuador*. University of Illinois Press.
- Whitten, N. E., Jr. (1976). *Sacha Runa: Ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle Quichua*. University of Illinois Press.
- Whitten, N.E. (2003). *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. University of Iowa Press.
- Whitten, N. y Torres, A. (1998). General Introduction: To Forge the Future in the Fires of the Past. En N.E. Whitten y D.S. Whitten (Eds.), *Blackness in Latin American and the Caribbean* (pp. 3-33). Indiana University Press.
- Whitten, N.E., y Whitten, D.S. (2008). *Puyo Runa: Imagery and Power in Modern Amazonia*. University of Illinois Press.
- Whitten, N.E., Whitten, D.S. y Chango, A. (1997). Return of the Yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito. *American Ethnologist*, 24(2), 355-391.
- Wilcken, P. (2008). The Century of Claude Lévi-Strauss. *The Times Literary Supplement*. http://entertainment.timesonline.co.uk/tol/arts_and_entertainment/the_tls/article5035934.ece

El saber propio como emancipación. El yachay tinkuy entre sociología y movimiento indígena en el Ecuador

Nukanchikpa yachay ashtawan sinchiyachin. Yachay tinkuytami sociología yachana ukupi, shinallatak Ecuadormanta runakunapa hatariypi rimanchik

Own knowledge as emancipation. The yachay tinkuy between sociology and indigenous movement in Ecuador

Philipp Altmann

philippaltmann@gmx.de

ORCID: 0000-0002-5036-2988

Universidad Central del Ecuador (Quito, Ecuador)

Cita recomendada:

Altmann, P. (2022). El saber propio como emancipación. El yachay tinkuy entre sociología y movimiento indígena en el Ecuador. *Revista Sarance*, (49), 146-164. DOI: 10.51306/ioasarance.049.07

Resumen

La sociología académica en el Ecuador es, desde comienzos del siglo XX, productora de conocimiento legítimo sobre la sociedad. Este conocimiento parte de una concepción previa que refuerza mecanismos de exclusión. Lo indígena es entendido en términos de racialización hegemónica, lo cual lleva a que la población indígena sea considerada como necesitada de protección paternalista y, en consecuencia, el movimiento indígena sea invisibilizado. Con ello, se ignora el *yachay tinkuy* o confrontación de saberes desde el movimiento indígena que no solo presenta demandas políticas sino un conocimiento propio que incluye una relectura de lo indígena en sus propios términos. Por razones estructurales, la sociología académica ecuatoriana no fue capaz de entrar en el *yachay tinkuy* y por ello siguió reproduciendo la invisibilización de movimientos y poblaciones indígenas.

Este texto compara el desarrollo de la conceptualización de lo indígena en la sociología ecuatoriana y en el movimiento indígena a partir de textos claves. Para ello, se enfoca en la racialización hegemónica de lo indígena en la sociología y su desarrollo y en la respuesta que el movimiento indígena en tanto productor de conocimiento propone.

Palabras clave: sociología; saber; racismo; poder; yachay tinkuy.



Tukuys huk

Ecuadormanta sociología yachana ukupika kallari chunka iskun patsakwatapimi ashtakata kaymi yachaykuna nishpa paykunaka killkay kallarithka. Kashna yuyayka llashaktapachami shuk yachaykunata kanchaman sakishka. Runakunata rimashpaka ña riksichik racialización hegemonica nishka yuyaymanmi apashpa rimashka kan. Shina yuyayka yanmi, runakunaka ashtakami shukkunata mutsurin paykunata taytashina rikunami yan, shinashpa runakunapa hatariytaka mana yapa sinchilla hantunlla ruraypi rikushkachu. Chaymantami kayta rikurin, runakunapa yachay tinkuy hatun yuyaytaka mana yaypi charinchik nin, shinallatak kay yuyayka willakunmi imashalla tukuy yachaykuna shuk shuk chimpapurarishka shayarikukta, chashnami runakunapa hatun hatariyka mana hawalla mañaykunaka kashkachu, ashtawankarin, runakunapa yachayta sinchiyachishpa, paykuna ima kashkata yuyarishpami sinchi shayarin kashka. Chaytaka ashtakami yachakushpa katina kashka. Ecuador mamallaktamanta sociología yachayka paypa imasha kaymantallata mana Yachay tinkuytaka riksishpa rimashkachu, shinallatak shina mana yachaymantaka ashtawanpash runakunapa sinchi hatariykunata, runa llaktakunata mana rikushpa allimanmaka na rimamushkachu.

Kay killkaypimi rimarin imashalla wakin killkashka pankakunapi, Ecuador mamallaktamanta sociología yachayka runakunamanta rimay kallarithkata, imashalla runakunapa hatariymantapash rimashkamanta, Shinami runakunata imashalla racialización hegemonica yuyaywan hamutashpa ashtawan shina yuyayta sinchiyachishkata rikuchin. Chaymanta chimpapurachin imashalla runakunapa hatariypash sinchi yuyaykunatami charin nishpa, sinchi yuyaykunata ruranakun nishpa.

Sinchilla shimikuna: sociología; yachay; racismo; sinchiyana; yachay tinkuy.

Abstract

Since the beginning of the 20th century, academic sociology in Ecuador has produced legitimate knowledge about society. This knowledge is based on a prior conception that reinforces exclusion mechanisms. Indigenousness is understood in terms of hegemonic racialization, which leads to the indigenous population being considered as in need of paternalistic protection and, consequently, the indigenous movement being made invisible. This ignores the yachay tinkuy or confrontation of knowledge from the indigenous movement, which not only presents political demands but also its own knowledge that includes a re-reading of the indigenous in its own terms. For structural reasons, Ecuadorian academic sociology was not able to enter into the yachay tinkuy and thus continued to reproduce the invisibilization of indigenous movements and peoples.

This text compares the development of the conceptualization of the indigenous in Ecuadorian sociology and in the indigenous movement on the basis of key texts. To this end, it focuses on the hegemonic racialization of the indigenous in sociology and its development, and on the response proposed by the indigenous movement as a producer of knowledge.

Keywords: sociology; knowledge; racism; power; yachay tinkuy.



1. Introducción¹

El saber siempre está articulado al poder. Eso es especialmente el caso si se trata de un saber científico altamente institucionalizado. Uno de los saberes más relevantes sobre la población indígena del Ecuador fue producido por la sociología académica. Pudo influir en la política del Estado, las ideas de la sociedad sobre los indígenas, y hasta en esfuerzos concretos, como en el caso del Instituto Indigenista. Pero siempre fue un saber excluyente definido por hombres blanco-mestizos parte de la élite del país y expresado por los dispositivos discursivos de la época incluyendo raza, Estado-nación y desarrollo orgánico de la sociedad. No fue producido con la población indígena sino sobre ella. Se trata, por lo tanto, de una racialización hegemónica a partir de la categoría 'indígena', rearticulando su función colonial (Bonfil Batalla, 1981, p. 19). Este mecanismo de racialización tiene una apariencia universalista y una realidad concreta.

Es justamente esta realidad concreta que pone en duda la apariencia universalista. La racialización hegemónica de los indígenas desde la sociología ecuatoriana es enfrentada por un creciente esfuerzo de autodeterminación también discursiva por parte del movimiento indígena al menos desde los 1970. Desde este momento, el movimiento indígena se dedica abiertamente al desarrollo de un saber propio contrahegemónico que incluye un saber alternativo sobre la racialización hegemónica. Se trata de un largo proceso de emancipación que Inuca Lechón (2017) llama *kawsaypura yachay tinkuy*, confrontación intercultural de saberes.

Para estudiar ello, este texto va a analizar, en un primer capítulo, la forma cómo la sociología en el Ecuador conceptualizó a la población y el movimiento indígena entre los 1910 y los 1990. El segundo capítulo va a indagar el proceso del *kawsaypura yachay tinkuy* desde el movimiento indígena, en concreto, el desarrollo de un discurso con capacidad desafiante alrededor de lo que es 'lo indígena'. Un tercer capítulo va a integrar ambos análisis en una interpretación teórica más completa. En todos los casos, este texto se basa en el material escrito por los diferentes actores, revisado mediante análisis de contenido. Esta lectura es comprometida con la doble sociología transgresiva de las ausencias y de las emergencias, como Sousa Santos (2011) la desarrolla. Por ello pretende hacer visible las invisibilizaciones estratégicas y las posibilidades de apoyar luchas desde la sociología.

2. El indígena como objeto de saber sociológico

La sociología se forma en el Ecuador como disciplina académica durante la década de 1910 en las universidades de Quito, Guayaquil, Cuenca y Loja.

¹ Gracias a Amanda Haro por sus valiosas sugerencias.



Especialmente la creación de la cátedra de sociología en la Universidad Central del Ecuador en 1915 tuvo un fuerte impacto en los debates de la élite intelectual del país. Eso no se debe únicamente a los profesores y su posición social -todos intermitieron su cátedra con funciones dentro del Estado, como de ministro, embajador o parlamentario- sino con la estructura institucional alrededor de la sociología académica (Campuzano Arteta, 2005). Particularmente la Sociedad Jurídico-Literaria y su revista sirvieron como club cultural, espacio de debates académicos y *think-tank* para una intelectualidad afín al liberalismo (D. D. Barba Villamarín, 2021). En este contexto se definen varios temas del debate sociológico, en su centro, la población indígena y su relación con el resto de la población ecuatoriana.

Un primer debate entre dos integrantes de la Sociedad Jurídico-Literaria marcaría al desarrollo de la sociología en el Ecuador. Belisario Quevedo analiza al concertaje, forma de explotación más relevante para la población indígena, desde una perspectiva economicista y parcialmente marxista (Quevedo, 1913, p. 57). Para él, lo económico antecede e influye en cualquier otro fenómeno de la dinámica social.

Desde esta perspectiva, Quevedo desarrolla un análisis coherente de la sociedad ecuatoriana que establece cómo influye el concertaje al nivel económico en los demás aspectos de la sociedad.

“En el fondo económico de nuestra vida ecuatoriana es la agricultura y en esta el fondo de la relación entre los elementos humanos que concurren a la producción es el concertaje o sea la servidumbre medio-eval. El concertaje como es una forma de relación económica plenamente bárbara implica de modo necesario un estado rudo e ignorante en la técnica y en los procedimientos de la producción. En la religión, en la moral, en lo social y en lo político se reflejará esa relación entre dos clases, una de las cuales indolentemente rutinaria se impone sobre otra indolentemente servil y la explota.” (Quevedo, 1913, p. 61)

Esta interpretación lleva a Quevedo a establecer la servidumbre como un factor que parte desde lo económico y corrompe a la sociedad en su totalidad:

“¿Podremos nosotros decir que en la servidumbre del agricultor está el germen de todas nuestras servidumbres, desde la servidumbre de las conciencias a la tradición, hasta la servidumbre política a un caudillo y la servidumbre de la enseñanza universitaria al texto?” (Quevedo, 1913, p. 61)

Agustín Cueva Sáenz, primer catedrático de sociología en la Universidad Central del Ecuador entre 1915 y 1931 (Campuzano Arteta, 2005, p. 419), reaccionó a estas reflexiones con un texto que resalta la necesidad de “[a]l cercar y armonizar los elementos étnicos de nuestra nacionalidad; fundirlos en un ideal de unidad y fuerza.” (Cueva Sáenz, 1915, p. 32) En relación con este ideal, el concertaje



es un problema mayor. Como Quevedo, Cueva Sáenz ubica a la servidumbre de la población indígena, impuesta desde la conquista (Cueva Sáenz, 1915, p. 39), como factor que determina a la sociedad ecuatoriana y que impide la formación de una unidad nacional. Con ello, se diferencia del racismo biológico de la época. A diferencia de pensadores como Gobineau o Gumpłowicz, Cueva Sáenz sigue a Spencer, Durkheim y Tarde en tanto que “la raza es simplemente un producto histórico y del medio.” (Cueva Sáenz, 1915, p. 47) La diversidad étnica del Ecuador no es, por lo tanto, obstáculo para la unidad nacional (Cueva Sáenz, 1915, p. 48).

Más bien, Cueva Sáenz se enfoca en la sociología de la imitación de Tarde y la idea de la herencia social de Spencer para denunciar la exclusión sistemática de la población indígena. Así, la imitación se convierte en el factor más importante de cohesión nacional “y a esa aptitud le hemos puesto vallas, manteniendo calculadamente la ignorancia del indio.” (Cueva Sáenz, 1915, pp. 48–49) Parecido a Quevedo, Cueva Sáenz ve a la economía en el centro de la vida social. La imposibilidad de participar en ella por el concertaje es, por lo tanto “la negación de los fueros comunes de la naturaleza humana, [...] está retardando la formación de la unidad nacional” (Cueva Sáenz, 1915, p. 50). Su propuesta es la abolición de prisión por deudas, la instalación de un patronato de jornaleros, y la formación de escuelas

“que sustituyan el idioma quichua con la lengua castellana, que infiltren los conocimientos más necesarios y prácticos a razas que [...] requieren método especial y capaz de penetrar en la interioridad de esas almas complejas para extraer de ellas las nociones confusas y atávicas de la civilización incásica y dejar ahí las perlas espirituales del progreso contemporáneo.” (Cueva Sáenz, 1915, p. 58)

Quevedo responde a estas reflexiones destacando la necesidad para la política de conocer las leyes de la realidad social para poder influir en ella (Quevedo, 1916, p. 285). Con Spencer entiende a la sociedad como “un todo correlativo y armónico en que cada condición implica otras condiciones determinadas, independientemente de las combinaciones y voliciones humanas.” (Quevedo, 1916, p. 286) Es por ello que todos los elementos de la sociedad tienen que progresar a la par. Para Quevedo, es justamente el concertaje que no permite este progreso simultáneo. “Hay algo podrido en el Ecuador que lo daña todo y ese algo es el concertaje.” (Quevedo, 1916, p. 287)

Este primer debate ya muestra algo que iba a acompañar a la sociología ecuatoriana durante mucho tiempo: la ausencia de la población indígena no solamente como interlocutora, sino como parte autónoma de la sociedad. Tanto Quevedo como Cueva Sáenz se enfocan en la sociedad ecuatoriana como tal, implícitamente entendida como mayoritariamente mestiza e hispanohablante. Sus reflexiones solo abarcan a la población indígena en tanto que es un problema para esta sociedad y no en función de sus estructuras y problemáticas propias. Con ello,



no alcanzan el nivel de reflexión que, por ejemplo, propuso DuBois en EE.UU. a fines del siglo XIX con su exigencia de estudiar la población afroamericana como grupo en su entorno social (DuBois, 2013, pp. 320–321). En lugar de ello, Quevedo interpreta la población indígena en función de la lucha de clases y la servidumbre como fuente de los problemas estructurales de la sociedad ecuatoriana. Esto, por cierto, se conecta con debates más contemporáneos sobre colonialismo interno, colonialidad del poder o violencia estructural. El foco de análisis de Cueva Sáenz es la unidad nacional. Rechaza las formas de servidumbre como obstáculos para esta unidad – pero no tiene interés en la población indígena como tal. Es también por ello que rechaza al racismo biologista, pero cae en un racismo culturalista como en un texto de 1920 donde llama a la conservación de la lengua kichwa por los conquistadores españoles un error (Cueva Sáenz, 1985, p. 71).

Con la llegada de Pío Jaramillo Alvarado como profesor a la Universidad Central del Ecuador en los 1920, la perspectiva sobre la población indígena comienza a cambiar desde una *visión de la población indígena como problema para la sociedad ecuatoriana hacia la investigación de los problemas de la población indígena en sí*. Mientras que su propio trabajo, muy influyente, no sobrepasa lo meramente histórico (Jaramillo Alvarado, 1954), algunos de sus estudiantes establecen a principios de los 1930 una perspectiva sociológica sobre la población indígena, recurriendo a métodos como la etnografía, entrevistas con pobladores indígenas y datos estadísticos. Por ello es poco sorprendente que Víctor Gabriel Garcés, Luis Bossano y Humberto García Ortiz jueguen un rol importante en el Instituto Indigenista Interamericano y el Instituto Indigenista Ecuatoriano desde los 1940. Sus trabajos se contraponen a los intentos de Ángel Modesto Paredes de establecer la raza biológica como un factor social fundamental (Paredes, 1988, p. 212) -sin establecer una jerarquía entre las razas- o el racismo biologista explícito de Jesús Vaquero Dávila (1928, pp. 344–346) que incluye llamados a mejorar la raza por inmigración.

Tres tesis doctorales en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Central del Ecuador, publicadas entre 1932 y 1934 en los *Anales de la Universidad Central*, refundaron el debate sociológico sobre la población indígena en el Ecuador. El trabajo más impresionante es el de Víctor Gabriel Garcés. Se basa en una investigación etnográfica en Imbabura. Conectándose con Quevedo considera a la servidumbre como un efecto altamente dañino que se formó por la colonización. Se traduce, en el sentido de Cueva Sáenz, en un distanciamiento entre los diferentes grupos de la sociedad que impide interacciones sociales duraderas (Garcés, 1932a, p. 148). Es por ello que el indígena se convirtió en “un ser anómalo, incapaz de resurgimiento.” (Garcés, 1932a, p. 131) La larga historia de opresión y explotación redujo su capacidad de asimilar adecuadamente ideas nuevas, “[l]a mentalidad indígena es como la de un niño” (Garcés, 1932a, pp. 136–137):

“Sí el indio sintiera, con toda intensidad, no sólo su propio pesar, su pena, sino aun el pesar y la pena de su raza, ya habría desaparecido hace tiempos. Se habría suicidado mil veces! Lo que sucede es otra cosa. Sucede que su alma es una síntesis, una quintaesencia de martirios anteriores que han llegado a hacerse connaturales a ella.” (Garcés, 1932a, p. 141)

Garcés explora las posibilidades de producir cercanía entre la población indígena y la población blanca. Considera que ello puede llevar a una integración social más fuerte (Garcés, 1932b, p. 542). Pero al mismo tiempo advierte que una simple cercanía puede llevar al apocamiento de los indígenas, especialmente en el caso de escuelas compartidas (Garcés, 1932b, p. 520), o a que los indígenas se adapten a la improductividad de los ricos (Garcés, 1932b, p. 535). Por ello propone establecer escuelas rurales que sean prácticas y estrechamente relacionadas con la vida cotidiana. Garcés ve una posibilidad más eficaz de permitir relaciones de imitación en el servicio doméstico de niños indígenas que llevaría a una integración social a través del mestizaje (Garcés, 1932b, pp. 528–529).

Es interesante notar que Garcés fue el único sociólogo de su época en mencionar el proceso organizativo de la población indígena en Cayambe, que inició a mediados de los 1920 y llevaría a la formación de un movimiento indígena nacional con la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios en 1944. Por un lado, rechaza un trasfondo revolucionario porque “[e]l indio se halla fuera de la órbita de las actividades plenamente conscientes.” (Garcés, 1932a, pp. 157–158) Más probable le parece que los indígenas sean usados por agentes externos. Aun así, entiende a los sucesos de Cayambe como “el comienzo de un incendio inevitable en el cercano mañana” (Garcés, 1932b, p. 560). Por ello destaca la necesidad de un cambio fundamental en el campo ecuatoriano, apuntando a lo que iba a convertirse en la ley de comunas. Para él, un socialismo agrario es necesario para poder satisfacer las necesidades de la población ecuatoriana (Garcés, 1932a, p. 159).

La tesis doctoral de Luis Bossano, profesor de sociología entre 1937 y los 1960, es más corta y superficial. Se enfoca en temas dominantes de la sociología ecuatoriana temprana, como el rol social de la propiedad (Bossano, 1933, p. 290) o la función del egoísmo en una sociedad. Comparte el rechazo al concertaje de Quevedo (Bossano, 1933, p. 314) y propone para mejorar la situación de la población indígena la educación como camino fundamental (Bossano, 1933, pp. 308–309), en conjunto con una reforma agraria, una política pública dirigida al campo y el apoyo a cooperativas indígenas (Bossano, 1933, p. 319).

Humberto García Ortiz detecta en los indígenas una mentalidad semi-lógica que no se equipara a la mentalidad lógica de los mestizos (García Ortiz, 1934, p. 185). Eso es, entre otras razones, debido al hecho que la población indígena perdió



tanto sus tierras geográficas como su territorio psíquico, convirtiéndose en nómadas (García Ortiz, 1934, p. 144). Esta característica significa que no pueden tener patria y, de hecho, quedan fuera de la esfera de la dominación del hombre por el hombre (García Ortiz, 1934, p. 168). La doble vida del indígena -al mismo tiempo en su comunidad y en el mundo mestizo- lo duplica sociológicamente (García Ortiz, 1934, p. 158). García Ortiz ve en el lenguaje, particularmente, el kichwa, una posibilidad de un resurgimiento indígena dado que es un puente de comunicación con los indígenas del país (García Ortiz, 1934, p. 151). Un contacto más directo parece ser el comercio. Pero uno que lleva a un proceso de imitación de las cualidades más desventajosas de la población blanca y, con ello, a una desindianización (García Ortiz, 1934, p. 173). Así se convierten, personas como el alcalde, cura, abogado o profesor en intérpretes injustos entre los blancos y el gobierno, por el un lado, y las poblaciones indígenas, por el otro (García Ortiz, 1934, p. 186).

Estos tres textos representan la comprensión de la población indígena por la sociología ecuatoriana hasta los 1970. Los indígenas no son considerados como actores políticos o siquiera seres plenamente conscientes. Por ello existe un amplio acuerdo sobre la necesidad de cuidar de forma paternalista a los indígenas – y muy poco reconocimiento de sus formas de organización autónomas, incluyendo al naciente movimiento indígena. No es de sorprender que los tres autores se iban a convertir en protagonistas de indigenismo a nivel nacional y latinoamericano. Autores como Monsalve Pozo (1943) o Rubio Orbe (1945) aportan al debate detalles históricos o amplias estadísticas, pero no interpretaciones nuevas. En los 1950 y 1960, la antropología toma lentamente el lugar de la sociología en la *investigación de los problemas de la población indígena en sí*, cambiando el foco, los métodos y las referencias teóricas (Barba Villamarín & Vera Toscano, 2022).

Una nueva concepción recién se elabora con la sociología crítica de los 1970. Comenzando con un texto de Fernando Velasco Abad, se da una relectura del desarrollo de la sociedad ecuatoriana desde la colonia. Velasco Abad propone entender economía y Estado colonial como una formación social que es definida por la coexistencia de varios modos de producción en el marco de uno dominante (Velasco Abad, 1975, p. 71). Eso permite entender la reproducción de la fuerza de trabajo y la inserción particular de la población indígena en ella, sobre todo, a través de mecanismos de explotación como mita, encomienda, concertaje y tributo. De esta forma, el capitalismo centrado en la metrópoli logra integrar al modo andino de producción como estructura de apoyo a la sobreexplotación brutal de trabajo. Eso solo es posible permitiendo la supervivencia de la comunidad “en tanto original estructura productiva, política e ideológica.” (Velasco Abad, 1975, p. 79) Velasco Abad destaca que “la inserción de la formación social colonial en el sistema capitalista” (Velasco Abad, 1975, p. 88) hace necesario una sistemática discriminación racista



basada en “una supuesta inferioridad del indio” (Velasco Abad, 1975, p. 89). Ello se enmarca en una general irracionalidad que también incluye un rechazo de la ciencia y ahoga los “gérmenes de una ideología capitalista, financiera e industrial” (Velasco Abad, 1975, p. 91).

Un texto que se hizo más famoso, de Andrés Guerrero y Rafael Quintero, critica determinados aspectos de la propuesta de Velasco Abad para resaltar el rol del Estado y la lucha de clases durante la colonia y precisar la inserción de la economía colonial en el capitalismo global (Guerrero & Quintero, 1977, pp. 611–614). El Estado colonial conserva determinadas formas de producción económica y estructuras de dominación de la población indígena, utilizando especialmente a la nobleza indígena para el control de la población (Guerrero & Quintero, 1977, pp. 620–624). La Audiencia Real fue prolongación y profundización de estos mecanismos de dominación, en tanto que fue centro del bloque colonial de diferentes grupos influyentes. Fue apoyada por la Iglesia en el control ideológico de la población. En conjunto, formaron al bloque colonial como expresión de una particular estructura de clases sociales, con los indígenas en la escala más baja. Un factor fundamental en ello fue la formación de las haciendas impulsada por cambios a nivel geopolítico y con un fuerte impacto en la coalición de clases en la colonia. Con esta nueva estructura y los correspondientes cambios en el tributo indígena surge una constante presión sobre la población indígena para unirse a las haciendas. Ello lleva a una disolución de las relaciones comunales. Aun así, se mantiene la particular posición de la población indígena como “el aspecto principal de la reproducción de la sociedad colonial en su conjunto.” (Guerrero & Quintero, 1977, p. 662)

La sociología crítica se define por una reconceptualización del desarrollo de la sociedad ecuatoriana desde una perspectiva marxista con conceptos clave como formación social, clases sociales, producción y circulación. Eso, en conjunto con la mayor base empírica, permite ofrecer una explicación más clara de cómo se desarrolló la sociedad ecuatoriana. Pero al mismo tiempo representa una recaída en la *visión de la población indígena como problema para la sociedad ecuatoriana* que ya tuvo la primera sociología ecuatoriana. La población indígena es entendida dentro de una estructura nacional e internacional de producción, pero no como grupo con sus propias características.

Fue recién hacia fines de los 1970 y durante los 1980 que se establece un nuevo acercamiento a la población indígena, uno que estudia a *la población indígena como actor político* y, particularmente, al movimiento indígena. Pioneros en ello son Oswaldo Albornoz (1976) con una lectura histórica y Velasco Abad con una reflexión que se basa en su participación en las luchas políticas durante los 1970. Este último ubica al movimiento indígena dentro del movimiento campesino



en tanto que comparten las mismas determinaciones estructurales. Le diferencia su doble condición de clase y etnia, especialmente el hecho que la diversidad étnica y la estructura comunal complican una organización nacional. Es por ello que advierte que una movilización en términos étnicos es “plenamente funcional a las exigencias de modernización del sistema productivo nacional” (Velasco Abad, 1979, p. 162). Una política de alianzas basada en la clase permitiría superar al “papel esencialmente conservador” (Velasco Abad, 1979, p. 167) de la estratificación étnica, incluyendo la discriminación racista.

Esta perspectiva de clase social sobre el movimiento indígena es compartida especialmente por sociólogos relacionados con la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central del Ecuador. Así, la socióloga Alicia Ibarra atribuye el debilitamiento del movimiento indígena que observa a principios de los 1980, entre otros factores, a la predominancia del discurso etnicista (Ibarra Illáñez, 1986, p. 129). Es por ello que la población indígena es vulnerable a los intentos de integración neoindigenista que organiza el Estado (Ibarra Illáñez, 1986, p. 137).

Al mismo tiempo, un acercamiento diferente comienza a desarrollarse en la sociología ecuatoriana. Manuel Chiriboga, un sociólogo agrario que forma parte de otros ámbitos de la sociología ecuatoriana, analiza ya tempranamente el discurso que otros llaman etnicista, destacando lo novedoso de la demanda de autodeterminación y pluralismo y su rol en el fortalecimiento del movimiento (Chiriboga, 1987, p. 101).

Recién después del levantamiento nacional del 1990 aparecen los primeros intentos de entender el factor clase y el factor etnia en relación. Uno de los primeros en hacerlo es Agustín Cueva Dávila. En un texto publicado después de su muerte, él demuestra un amplio conocimiento de los textos del movimiento indígena y la idea de la doble dimensión de la condición de los indígenas, étnica y de clase. Entiende la centralidad de esta visión en el movimiento indígena actual y particularmente, la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) (Cueva Dávila, 1993, p. 39). Alejandro Moreano radicaliza esta postura. Más allá de reconocer la organización y el discurso del movimiento indígena, emprende una crítica del reduccionismo clasista que carece de definición conceptual, lo que implicó pasar por alto el movimiento (Moreano, 1993, p. 231).

Con ello cambió el discurso sociológico sobre el movimiento indígena en el Ecuador. La perspectiva sobre la *población indígena como actor político* se convierte en sentido común dentro de la sociología. Especialmente después de 2000, el estudio del movimiento indígena se establece como uno de los temas dominantes en la sociología ecuatoriana. Pero este desarrollo implica otro problema: la sociología demostró su incapacidad para superar las invisibilizaciones y para entender los



saberes alternativos emergentes en el movimiento indígena. Ello se traduce en una separación artificial de población indígena y movimiento indígena, una aplicación a veces forzada de conceptos desarrollados en otro contexto o una comprensión limitada y con insuficiente base empírica de conceptos, ideas o acciones del movimiento.

3. El movimiento indígena como productor de conocimiento

El movimiento indígena ecuatoriano fue siempre productor de conocimiento y con ello puso constantemente en duda a la racialización hegemónica por las élites del país. Ofreció otras comprensiones de lo que significa lo indígena y de posibilidades de convivencia en una sociedad plural. Justamente por ello, esta perspectiva fue “activamente producida como no existente, [...] como una alternativa no creíble a lo que existe” (Sousa Santos, 2011, p. 30), una invisibilización que, de hecho, se fortalece conforme se desarrolla el discurso del movimiento indígena.

El movimiento indígena moderno comienza a formarse en los 1920. Ya en este momento utiliza la categoría colonial ‘indio’ con miras hacia una movilización política panindia y supraétnica. Ello permite articular demandas y formas de organización entre las diferentes etnias indígenas (Bonfil Batalla, 1981, pp. 19–20). Se hace visible en los intentos de constituir una organización indígena nacional que finalmente se logra con la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1944. En este contexto, el periódico bilingüe *Nucanchic Allpa* (en español: Nuestra Tierra) se convirtió en órgano para el debate de los problemas de la población indígena y la presentación de demandas (Albornoz, 1976, p. 151). Especialmente en los 1930 y 1940 constituyó un discurso alternativo al indigenismo presente en la sociología ecuatoriana (Becker, 2006, p. 141). Este discurso alternativo concibe a la población indígena como nacionalidades oprimidas que exigen autodeterminación y con ello define al problema de los indígenas como problema nacional (Becker, 2006, pp. 143–144). La centralidad de la educación propia, entendida como una que incluye el kichwa como lengua y la cultura indígena como parte de la enseñanza, se basa en ello (Becker, 2006, pp. 141–148). Esta y el llamado a organizarse son sustentados por la referencia a la buena vida y el pleno conocimiento del pasado (Inuca Lechón, 2017, pp. 159–160). Este material de los 1930 y 1940 puede ser considerado como una preparación de la primera fase del *yachay tinkuy* descrito por Benjamín Inuca, el *riccharimui tinkuy*, caracterizado por una toma de conciencia comunitaria (Inuca Lechón, 2017b, p. 108).

El *riccharimui tinkuy* está propiamente asociado al surgimiento de las organizaciones modernas del movimiento indígena, sobre todo, ECUARUNARI (Ecuador Runacunapac Riccharimui, El despertar de los indígenas del Ecuador). Los



1970 son marcados por un considerable desarrollo discursivo, en el cual la Federación Shuar fue pionera. Ya en un texto temprano demanda “la autodeterminación del grupo shuar en un nuevo concepto de Estado ecuatoriano pluralista.” (Federación de Centros Shuar, 1976, p. 129) Esta idea se sigue desarrollando y a principios de los 1980 es tan difundida que la ECUARUNARI -en este momento predominantemente marxista- declara que el movimiento indígena “levanta la bandera de lucha contra la discriminación y por la defensa de las nacionalidades indígenas.” (ECUARUNARI, 1984, p. 46) Desde su perspectiva, la población indígena es reconocida solamente como una de simples ciudadanos, sin tener en cuenta sus derechos nacionales, su lengua, su territorio (ECUARUNARI, 1984, p. 46). Es por ello que desarrolla la perspectiva de la doble dimensión de la problemática indígena, “nuestra realidad de nacionalidad y clase explotada” (ECUARUNARI, 1984, p. 47). Específicamente, el concepto de nacionalidad juega un rol fundamental en el camino a la creación de la CONAIE en 1986. Una organización previa, CONACNIE (Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas), establece el discurso que marcaría al movimiento indígena hasta hoy. Presiona por una organización nacional de todos los indígenas bajo el lema de “*Allpamanta, Causaimanta, Quishpirincacaman*” (Conterón & de Viteri, 1984, p. 2) (en español: “Por la tierra, por la vida, hasta liberarnos” (J. B. Inuca Lechón, 2017, p. 169)). En este sentido, la población indígena es “un conjunto de nacionalidades” (Conterón & de Viteri, 1984, p. 6) que se basan en su tierra, su cultura y lengua propia y su organización económica, social y política propia (Conterón & de Viteri, 1984, pp. 5-7). Eso también incluye una mención en kichwa del *sumak kawsay*, asociado a la lucha por la tierra y por la liberación (Inuca Lechón, 2017, p. 170). Este texto incluye una parte que se dirige directamente a los investigadores externos:

“Se investiga permanentemente nuestras culturas y la forma que tenemos de organizarnos. Estas investigaciones se hacen sin nuestro consentimiento. Sólo nos utilizan para obtener la información. El mismo gobierno permite que penetren estos investigadores extranjeros que jamás entregan los resultados de su trabajo a nadie. Por qué se nos investiga tanto y preguntamos quiénes y cómo se van a utilizar estos datos. Pensamos que toda investigación debe estar en nuestras manos y servir para solucionar nuestras necesidades desde nuestro propio punto de vista.” (Conterón & de Viteri, 1984, p. 22)

Con la formación de la CONAIE en 1986 comienza un esfuerzo explícito de desarrollo de conocimiento, expresado, entre otros, en un libro que se publicó en dos ediciones en 1988 y 1989. Este libro se dedica no solamente a una historia comprensiva del proceso organizativo del movimiento indígena en el contexto más grande de los levantamientos indígenas de la colonia y república, sino que logra explicar el “doble carácter de nuestra problemática: como miembros de una clase y como parte de diferentes nacionalidades indígenas” (CONAIE, 1989, p. 261) como factor que hace la autonomía del movimiento necesaria. Lo indígena aparece



otra vez como categoría nacida “de una misma historia de opresión y explotación” (CONAIE, 1989, p. 268) para todas las nacionalidades. La CONAIE propone superar esta historia mediante “la transformación estructural de la sociedad y la instauración de una sociedad igualitaria, justa y pluricultural, representada en un estado plurinacional” (CONAIE, 1989, p. 269). Al mismo tiempo, inserta estas reflexiones en un discurso más amplio y complejo:

El movimiento indígena creó instrumentos conceptuales y discutimos la coherencia de nuestros postulados teóricos con la práctica cotidiana. Así, adoptamos el concepto de nacionalidad indígena entendida como una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio; luchamos porque se reconozca el carácter plurinacional, pluriétnico y plurilingüe de la sociedad ecuatoriana; por el reconocimiento de los territorios nativos en tanto son la base de nuestra subsistencia y de la reproducción social y cultural de las diferentes nacionalidades; por el respeto a la diversidad e identidad cultural, por el derecho a una educación en lengua nativa con contenidos acordes a cada cultura; por el derecho al desarrollo autogestionario y por el derecho a tener una representación política que permita defender nuestros derechos y levantar nuestra voz. (CONAIE, 1989, p. 279)

Con ello, ya está preparada la segunda fase del *yachay tinkuy*, el *jatarishun tinkuy*, caracterizado por las marchas de los 1980 y los levantamientos de los 1990 y 2000 (Inuca Lechón, 2017b, p. 109). A partir del levantamiento nacional del 1990, se fortalece la propuesta de alternativas al Estado y la sociedad existentes. Resalta la plurinacionalidad, idea desarrollada desde los 1970 tardíos pero largamente ignorada por la política y la academia. En su primer proyecto político, la CONAIE explica esta propuesta. El Estado plurinacional permitiría superar los mecanismos de exclusión y opresión imperantes a través de mecanismos amplios de representación de todo el pueblo, del respeto de los territorios de las nacionalidades indígenas y la superación de los programas de asimilación por parte del estado uninacional (CONAIE, 1994, pp. 21–22). Eso también implica el paso a la tercera fase de *yachay tinkuy*, el *kawsayapura tinkuy* o la confrontación intercultural (Inuca Lechón, 2017b, p. 108) marcada por una discusión amplia de conceptos que se enfocan en una convivencia entre los diferentes pueblos y nacionalidades en el Ecuador. Conceptos como la plurinacionalidad o la interculturalidad cambian el sentido de lo indígena. Al mismo tiempo, la educación intercultural, formándose desde los 1970, le da una base concreta y material (Inuca Lechón, 2017b, p. 111): “mediante el *yachay tinkuy* o la confrontación de saberes, el estudiante kichwa pued[e] fortalecer su propia cultura y logr[a] acceder a los saberes de las otras culturas.” (Inuca Lechón, 2017a, p. 62)

La Constitución de 2008 significa una aceptación de algunas de las propuestas hasta aquí desarrolladas (CONAIE, 2013, p. 11). Es en este contexto que la CONAIE renueva su discurso alrededor de la construcción de una “nueva sociedad comunitaria, colectiva, con unidad en la diversidad, e intercultural” (CONAIE,



2013, p. 21) relacionada al “Estado Plurinacional y la Sociedad intercultural.” (CONAIE, 2013, p. 24) Es esta perspectiva que permite una renovación del *yachay tinkuy* en la medida que la política estatal resulta insuficiente o abiertamente dañina para la población indígena, cayendo en una especie de post-indigenismo que combina al paternalismo del indigenismo clásico con un individualismo liberal descontextualizado. Así, se demanda “una interculturalidad crítica que cuestione las relaciones de poder económico, político y cultural.” (CONAIE, 2013, p. 35)

Esto se hace visible en la cuarta fase establecida por Inuca, el *sumak kawsay tinkuy* o la confrontación por el buen vivir (B. Inuca Lechón, 2017b, p. 108). Esta fase se define por el desarrollo del *sumak kawsay* como propuesta política especialmente desde los 1990, entendido como “la vida en estado de plenitud, con excelencia material y espiritual.” (CONAIE, 2013, p. 38) Con la integración del Buen Vivir en la constitución, las definiciones del movimiento indígena son puestas en duda y el *sumak kawsay* pierde sus aportes más relevantes en favor de una política de desarrollo y un estado de bienestar renovado. El *sumak kawsay tinkuy* incluye, por lo tanto, la recuperación de los significados de este concepto en contra de una apropiación injusta (Inuca Lechón, 2017a, pp. 64–65).

Los últimos años demuestran la vigencia del conocimiento producido por el movimiento indígena, especialmente como un conocimiento que se dirige contra la racialización hegemónica. Resulta que el indígena no es como un niño, que sí tiene capacidad de formar algunas de las organizaciones sociales más potentes del continente y proponer una serie de conceptos políticos propios.

4. A modo de conclusión: El *kawsaypura yachay tinkuy* invisibilizado sobre racialización hegemónica

Lo indígena como campo de conocimiento no solamente está atravesado por las típicas contradicciones y conflictos de todos los campos de conocimiento donde se topan ciencia, política, medios de comunicación y sentido común. Tiene la particularidad de que los indígenas son capaces de responder y de formar su propio conocimiento sobre sí mismos y su relación con la sociedad. Entran, en otras palabras, en un *yachay tinkuy* sistemático y de larga duración.

La insuficiente comprensión que la sociología ecuatoriana tiene del movimiento indígena en su proceso organizativo y el pasar por alto lo innovador de su discurso explica su incapacidad de entender procesos posteriores. O, en términos de Inuca Lechón: el *riccharimui tinkuy* fue largamente ignorado, el *jatarishun tinkuy* explicado muchas veces en términos ajenos al movimiento indígena. Con esta base, no es de sorprender que el *kawsaypura tinkuy* y el *sumak kawsay tinkuy* no fueron



comprendidos. Peor: el *yachay tinkuy* desde el movimiento indígena se fue al vacío con contadas excepciones (como Chiriboga (1987) o Cueva Dávila (1993)) porque la sociología académica no se dio cuenta que está en una confrontación. Eso también explica por qué otras disciplinas, especialmente la antropología (D. Barba Villamarín & Vera Toscano, 2022), tomaron su lugar en la explicación del movimiento indígena y pudieron, en algunos casos, entrar productivamente en la confrontación. Eso puede indicar que una dimensión fundamental de la lucha del movimiento indígena es el conocimiento – y, al mismo tiempo, que el conocimiento científico, por diferentes razones, no fue capaz de superar a la invisibilización y entrar en la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Dicho de otro modo, la sociología y el conocimiento científico en general siguen produciendo como no-existente (Sousa Santos, 2011, p. 30) al movimiento indígena siempre que se escape de determinadas categorías como ruralidad, desarrollo, o derechos humanos. Con ello, el movimiento indígena sigue siendo considerado como alternativa no creíble a lo que existe (Sousa Santos, 2011, p. 30) y una sociología de las emergencias (Sousa Santos, 2011, p. 32) sigue siendo imposible.

Con ello podemos distinguir tres fases de la racialización hegemónica por parte de la sociología académica en el Ecuador. Una primera fase, desde los 1910 y hasta los 1960, fue caracterizada por un racismo culturalista y una actitud paternalista cercana al indigenismo clásico. Durante esta época, los sociólogos generalmente estuvieron vinculados al partido liberal. No es de sorprender que estos sociólogos no fueron capaces de entender los procesos de organización del movimiento indígena. Para ellos, los indígenas no eran capaces de organización autónoma o de acción política fuera de momentos particulares, inducidos por sufrimiento excepcional. En una segunda fase, la sociología se identifica con un Marxismo que ya había dejado atrás la cercanía de Ricardo Paredes con el movimiento indígena y aún no pasó por el redescubrimiento de José Carlos Mariátegui. En otras palabras, no tenían el lenguaje necesario para entender a los indígenas de otra forma que como clase cuya explotación fue legitimada por una ideología racista. Por lo tanto, invisibilizaron a las poblaciones indígenas e insertaron al movimiento indígena en el movimiento campesino. Se trata de una racialización hegemónica clasista, si se quiere – lo indígena solo era relevante en tanto campesino o relacionado a la estructura económica o política y no en tanto estructuras sociales propias. Los mecanismos propios de la institucionalización convirtieron otras perspectivas (como la de Chiriboga) en tendencialmente marginales a tal punto que tenían que ser ‘redescubiertas’ e insertadas en un discurso sociológico más amplio en los 1990. La tercera fase comienza en los 2000 y se caracteriza por el rechazo de la sociología de las emergencias en favor de un uso interesado de elementos descontextualizados del discurso del movimiento indígena que se insertan en debates ajenos a su contexto de origen. Las confusiones de plurinacionalidad con federalismo y de Buen Vivir con desarrollo sustentable son ejemplos de ello.



Hay que destacar que siempre existe otra posibilidad: una relación respetuosa, complementaria y mutuamente enriquecedora entre diferentes formas de saber (Inuca Lechón, 2017a, p. 51). El intento de “crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo” (Sousa Santos, 2011, p. 37) a través de la identificación de preocupaciones isomórficas no se puede reducir al “reclamo de nuevos procesos de producción y valoración de conocimientos válidos [...] y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento” (Sousa Santos, 2011, p. 35). No se da en un espacio vacío, no existe por fuera del poder. El racismo no se supera por decreto o convenio entre académicos bienintencionados. Más bien, el único camino para un verdadero *kawsaypura yachay tinkuy* surge de los pueblos y nacionalidades indígenas que confrontaron la dominación y explotación desde hace mucho tiempo. Lo hicieron y hacen a través de una estrategia clara, articulada a “la memoria histórica de un territorio original” (Bonfil Batalla, 1981, p. 25) y la “densidad histórica de los grupos étnicos, su carácter de fenómenos de larga temporalidad” (Bonfil Batalla, 1981, p. 27).

Ante esta situación, los pueblos kichwas crearon espacios, lugares y actitudes de encuentro y confrontación de saberes o *yachay tinkuy*, como se puede observar en prácticas culturales como la entrada de ramas de gallos y la toma de la plaza realizada en el *intiraymi* o fiesta del sol, o en procesos de lucha como la toma de las haciendas, las carreteras, las ciudades, las iglesias y otros lugares simbólicos. (Inuca Lechón, 2017a, p. 39)

Estos espacios de encuentro permiten no solamente una relación con la sociedad controlada por el grupo indígena en cuestión, sino una recuperación de elementos de las sociedades indígenas que fueron destruidos por la conquista y la colonia (Bonfil Batalla, 1981, p. 31). Como tal, son indispensables para permitir una comprensión mutua y evitar una recolonización de los elementos de autodeterminación indígena. La interculturalidad comienza con la recuperación de lo propio (Inuca Lechón, 2017a, pp. 52–53) y pasa a la relación pragmática con el otro (Inuca Lechón, 2017a, p. 59). Entendida así, la sociología nunca dejó de ser una ciencia colonialista y colonial.

Referencias bibliográficas

Albornoz, O. (1976). *Las luchas indígenas en el Ecuador*. Editorial Claridad.

Barba Villamarín, D. (2021). *Entre letrados y patriotas en la Sociedad Jurídico-Literaria del Ecuador: Una mirada histórico-cultural de los juristas en la construcción del constitucionalismo social* [Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar].

Barba Villamarín, D., y Vera Toscano, M. P. (2022). *Configuración del campo disciplinar de la antropología sociocultural alrededor de su profesionalización en el Ecuador, 1940 -1980*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.



- Becker, M. (2006). La historia del movimiento indígena escrita a través de las páginas de Ñucanchic Allpa. En X. Sosa-Buchholz y W. F. Waters (Eds.), *Estudios ecuatorianos: Un aporte a la discusión: Ponencias escogidas del II Encuentro de la Sección de Estudios Ecuatorianos de LASA, Quito 2004* (pp. 133–153). FLACSO-Ecuador: Abya Yala.
- Bonfil Batalla, G. (Ed.). (1981). *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Editorial Nueva Imagen.
- Bossano, L. (1933). Notas sobre el campesino ecuatoriano. *Anales de la Universidad Central*, 50(283), 280–327.
- Campuzano Arteta, Á. (2005). Sociología y misión pública de la universidad en el Ecuador: Una crónica sobre educación y modernidad en América Latina. En P. Gentili y B. Levy (Eds.), *Espacio público y privatización del conocimiento: Estudios sobre políticas universitarias en América Latina* (pp. 401–462). CLACSO.
- Chiriboga, M. (1987). Movimiento campesino e indígena y participación política en Ecuador: La construcción de identidades en una sociedad heterogénea. *Ecuador Debate*, 13, 87–121.
- CONAIE. (1989). *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: Nuestro proceso organizativo*. Abya Yala.
- CONAIE. (1994). *Proyecto político de la CONAIE*. CONAIE.
- CONAIE. (2013). *Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural: Propuesta desde la visión de la CONAIE 2012*. CONAIE y Fundación Pachamama.
- Conterón, L., y de Viteri, R. (1984). *Causaimanta Allpamanta Quishpirincacaman Tantanacushunchic. Organizaciones Indígenas del Ecuador*. Ministerio de Educación y Cultura.
- Cueva Dávila, A. (1993). Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo: El caso del movimiento indígena. *Revista de Ciencias Humanas*, 9(13), 31–46.
- Cueva Sáenz, A. (1915). Nuestra organización social y la servidumbre. *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 25, 29–59.
- Cueva Sáenz, A. (1985). Estructura y espíritu de la nación ecuatoriana. En E. Muñoz Vicuña (Ed.), *Agustín Cueva Sáenz: Estudios y ensayos* (pp. 63–75). Universidad de Guayaquil.
- DuBois, W. E. B. (2013). El estudio de los problemas de la población negra. *Revista CS*, 12, 299–324.
- ECUARUNARI. (1984). El movimiento campesino indígena 'ECUARUNARI'. En Oficina Nacional de Asuntos Indígenas (Ed.), *Población indígena y desarrollo amazónico* (pp. 43–50). Abya Yala.



- Federación de Centros Shuar. (1976). *Solución original a un problema actual*. Federación Shuar.
- Garcés, V. G. (1932a). Condiciones psíquico-sociales del indio en la provincia de Imbabura. El indio, factor de nuestra nacionalidad. *Anales de la Universidad Central*, 48(279), 126–184.
- Garcés, V. G. (1932b). Condiciones psíquico-sociales del indio en la provincia de Imbabura. El indio, factor de nuestra nacionalidad. *Anales de la Universidad Central*, 48(280), 516–566.
- García Ortiz, H. (1934). Breve exposición de resultados obtenidos en la investigación sociológica de algunas parcialidades indígenas de la provincia de Imbabura. *Anales de la Universidad Central del Ecuador*, 53(289), 130–231.
- Guerrero, A., y Quintero, R. (1977). La formación y rol del estado colonial en la Real Audiencia de Quito: Algunos elementos para su análisis. *Revista Mexicana de Sociología*, 39(2), 611–674.
- Ibarra Illánz, A. (1986). Políticas estatales y población indígena. *Ecuador Debate*, 12, 125–150.
- Inuca Lechón, B. (2017a). Kawsaypura yachay tinkuy. Convergencia y confrontación de saberes “entre culturas”. En J. Gómez Rendón (Ed.), *Repensar la interculturalidad* (pp. 37–71). UArtes Ediciones.
- Inuca Lechón, B. (2017b). Yachay tinkuy. Convergencia y confrontación de saberes. En A. López Andrade, D. Terán, y F. Hidalgo Flor (Eds.), *Desafíos del pensamiento crítico en Ecuador y América Latina. Colección de memorias del Décimo Congreso Ecuatoriano de Sociología, Ciencias Sociales y Políticas* (pp. 101–116). Universidad Central del Ecuador.
- Inuca Lechón, J. B. (2017). Genealogía de alli kawsay / sumak kawsay (vida buena / vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12(2), 155–176.
- Jaramillo Alvarado, P. (1954). *El indio ecuatoriano: Contribución al estudio de la sociología indoamericana*. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Monsalve Pozo, L. (1943). *El indio: Cuestiones de su vida y su pasión*. Editorial Austral.
- Moreano, A. (1993). El movimiento indio y el estado multinacional. En *Los indios y el estado-pais: Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: Contribuciones al debate* (pp. 215–253). Abya Yala.
- Paredes, Á. M. (1988). La sociología psicológica en sus múltiples manifestaciones. En R. Quintero (Ed.), *Pensamiento sociológico de Ángel Modesto Paredes* (pp. 198–234). BCE, CNE.



- Quevedo, B. (1913). Importancia sociológica del concertaje. *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 1(7), 57–61.
- Quevedo, B. (1916). El concertaje y las leyes naturales de la sociedad. *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 16(36), 283–287.
- Rubio Orbe, G. (1945). Nuestros indios: Estudio geográfico, histórico y social de los indios ecuatorianos, especialmente aplicado a la provincia de Imbabura. *Anales de la Universidad Central del Ecuador*, 73(322), 105–271.
- Sousa Santos, B. de. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17–39.
- Vaquero Dávila, J. (1928). La situación actual y el socialismo. *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 125, 309–352.
- Velasco Abad, F. (1975). La estructura económica de la Real Audiencia de Quito. Notas para su análisis. En Instituto de Investigaciones Económicas (Ed.), *Ecuador: Pasado y presente* (pp. 61–110). UCE.
- Velasco Abad, F. (1979). *Reforma agraria y movimiento campesino indígena de la sierra: Hipótesis para una investigación*. El Conejo.

Republicanas negras ante el racismo: Cuba y Ecuador

*Yana runakuna Republicapi sinchi kawsaykunamanta:
Cuba mamallaktapi, Ecuador mamallaktapiapash*

*Black republican women against racism:
Cuba and Ecuador*

José Antonio Figueroa
jafigueroa@uce.edu.ec
ORCID: 0000-0002-0531-5875
Universidad Central del Ecuador (Quito, Ecuador)

Cita recomendada:

Figueroa Pérez, J.A. (2022). Republicanas negras ante el racismo: Cuba y Ecuador. *Revista Sarance*, (49), 165-186. DOI: 10.51306/iaoarance.049.08

Resumen

Este artículo busca contribuir a resaltar las voces de las mujeres negras en el contexto de dos eventos que muestran la profundidad del racismo en Latinoamérica: la masacre del Partido Independiente de Color ocurrida en Cuba en 1912 y la Guerra afroesmeraldeña que tuvo lugar en Ecuador entre 1913 y 1916. Las voces de las mujeres afrodescendientes son reconocidas como contribuciones fundamentales del republicanismo y del humanismo negro que se oponen a los legados de la esclavitud así como al racismo.

Palabras claves: racismo; mujeres negras republicanas; masacre del Partido Independiente de Color; Cuba; Guerra afroesmeraldeña; Ecuador.

Tukuyshuk

Kay killlkayka yana warmikunapa rimaykunata sinchiyachinkapakmi munan. Shinallatak kay warmikunapa ishkay sinchilla wiñaykawsaykunata yarishpami killkarishka kan. Chaykunami kan Abya Yalapi racismota kawsashkamanta, shukka kanmi 1912 watamanta, Cuba mamallaktapi Partido Independiente de Color nishka runakunata wañuchishkamanta. Chayshukka kanmi, 1913



watamanta, 1916 watakaman Ecuador mamallaktapi afroesmeraldeña nishka Makay llakimantapash riman. Yana warmikunapa rimaykunaka ninan sinchimi kashka, kunanpi republicanismo nishpa yariyanchik pachakunamantaka, shinallatak yanakunapa humanismo nishka yuyaykunapakpash ninan sinchi yuyay kashka. Chaypimi paykunaka kashna nishpa shayarin, yana runakunata ama pacha llakichinachu ninmi, racismo unkuytapash ama pacha katinachu ninmi.

Sinchilla shimikuna: racismo; republicano pachapi yana awarmikuna; Partido Independiente de Color wañuchiymanta; Cuba; afroesmeraldeña Makay; Ecuador.

.....

Abstract

This article seeks to contribute to highlighting the voices of black women in the context of two events that show the depth of racism in Latin America: the massacre of the Independent Colored Party that occurred in Cuba in 1912 and the Afro-Esmeraldeña War that took place in Ecuador between 1913 and 1916. The voices of women of African descent are recognized as fundamental contributions to republicanism and black humanism that oppose the legacies of slavery as well as racism.

Keywords: racism; black republican women; massacre of the Independent Colored Party; Cuba; Afro-Ecuadorian War; Ecuador.



Introducción

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, a nivel continental, se activó el racismo como doctrina científica y como práctica social e institucional. Esto ocurrió luego de la abolición de la esclavitud que se dio en la mayoría de los países americanos y de que importantes contingentes de afrodescendientes participaran en procesos políticos encaminados a consolidar la construcción de modelos republicanos democráticos en esos países. Este artículo explora el modo en el que, en Cuba y Ecuador, un conjunto de voces femeninas negras respondieron a la radicalización del racismo que se dio a inicios del siglo XX y que se expresó en dos acontecimientos tan impactantes como invisibilizados a nivel continental: la masacre del Partido Independiente de Color que ocurrió en Cuba luego de la independencia protagonizada por afrodescendientes y la guerra de guerrillas protagonizada por afrodescendientes en Ecuador entre 1913 y 1916 luego del asesinato de Eloy Alfaro.

En Cuba, a pocos años de fundada la república y de conseguida la independencia de España, ambos procesos liderados por afrodescendientes, se activó un racismo de Estado que se tradujo en la masacre del Partido Independiente de Color en 1912; diversas fuentes calculan que en este episodio fueron asesinados entre 3.000 y 5.000 afrodescendientes e incluso fuentes como las de Fernández calcula en 12.000 el número de víctimas¹.

En el caso de Ecuador, luego del asesinato en 1912 de Eloy Alfaro, líder del liberalismo radical, se produjo una guerra de guerrillas liderada por afroesmeraldeños que intentaban recuperar las banderas progresistas del radicalismo. En este caso, el régimen liderado por Leonidas Plaza respondió con una ofensiva militar que incluyó el bombardeo de la ciudad de Esmeraldas y produjo un número de bajas entre 4.000 y 5.000 esmeraldeños, hombres y mujeres, en su mayoría afrodescendientes vinculados al liberalismo radical.

La participación de los afrodescendientes y de los sectores subalternizados en los procesos de construcción de las repúblicas ha sido silenciada (Trouillaut, 2017), lo que se expresa con más fuerza en el caso de las mujeres. Una de las contribuciones más importantes de lo que grosso modo puede llamarse republicanismo popular es el rescate de esas voces invisibilizadas y su articulación con un modelo de democracia más amplio e inclusivo (Sanders, 2009; Coronel, 2022; Coronel y Cadahia, 2018; Figueroa, 2022; Guanche, 2017).

En Cuba, a partir del 2012, cuando se celebró el centenario de la masacre del Partido Independiente de Color, un importante contingente de investigadoras e

¹ Véase: https://www.ecured.cu/Masacre_de_los_Independientes_de_Color

investigadores, afrodescendientes en su mayoría, se abocó a la tarea de rescatar las memorias de esta masacre que, a pesar de haber tenido un significado fundamental en la historia republicana, había sido marginada de la historia nacional incluso durante el período posterior a la revolución de 1959. Esta tarea fue facilitada porque en Cuba existen importantes repositorios con voces de intelectuales afrodescendientes que, si bien en su mayoría son hombres, también contiene importantes rastros de voces de mujeres. Este repositorio se creó en el contexto de la doble lucha por la independencia nacional y contra la esclavitud y fue estimulado por una serie de medidas tomadas por la corona española a favor de la conformación de asociaciones, lo que permitió que se conformaran grupos de intelectuales afrodescendientes que tuvieron una importante incidencia en una discusión pública que incluía temas que iban desde la filosofía, la política, hasta la historia y la cultura, con una clara tendencia anti racista y anti esclavista. En ese contexto, las voces femeninas expresaron su posicionamiento ante los retos que planteaba la reactivación del racismo en la república temprana (Hevia, 2015; Almeida, en prensa).

Figura 1

Úrsula Coimbra de Valverde



Fuente: Úrsula Coimbra de Valverde fue maestra, música y escritora. Anti racista y fundadora de la revista Minerva, Cuba. <https://cubapossible.com/figuras-ocultas-del-feminismo-cuba/ursula-coimbra-de-valverde/>



Al comparar las experiencias de Cuba y Ecuador en el contexto del republicanismo popular y del liberalismo radical, nos encontramos con que la fragmentación e invisibilización de las fuentes es aún más dramática en el caso ecuatoriano. En este país, la mayoritaria concentración de la población afrodescendiente a inicios del siglo XX en la provincia de Esmeraldas, zona inserta al país dentro de una lógica predominantemente interno colonial, es un factor que ha contribuido a fragmentar la existencia de fuentes sobre eventos protagonizados por los sectores subalternizados y a afianzar la noción de carácter periférico de la región. En este sentido, las voces de las mujeres negras insertas dentro del republicanismo popular han sido silenciadas por el triple efecto de la racialización, la condición interno colonial de la provincia y la discriminación de género. Sin embargo, importantes trabajos como los de Chávez (2001) y Belanzátegui, Lara y Morales (2021), proponen la visibilización de la lucha encabezada por mujeres negras contra la esclavitud, mientras el reciente trabajo de titulación de Hernández (2022), que forma parte de la línea de investigación sobre racismo de la Facultad de Artes de la Universidad Central del Ecuador, constituye un paso hacia el reconocimiento de la voz femenina en la guerra afroesmeraldeña.

Como mostré en un trabajo anterior (Figuerola, 2022), la reconstrucción de esas voces sólo es posible a través del acceso a un conjunto de fuentes aparentemente dispersas y que pueden encontrarse en ámbitos como los archivos, las revistas, la literatura o los registros fotográficos, así como los recursos que perviven en la memoria oral. En este sentido el recurso a la interdisciplinaridad no es solamente una estrategia metodológica y epistemológica de por sí académicamente potente, sino que es también un ejercicio político que se convierte en una alternativa al silenciamiento de las voces promovido por experiencias dramáticas como la esclavitud, el racismo y el patriarcalismo. En este trabajo se tomará como una de las fuentes más importantes novelas de ambos países, contrastadas con datos históricos y etnográficos. En el caso de Cuba, se analizará la forma como se construyen los imaginarios dominantes sobre la mujer racializada a partir de las novelas *Cecilia Valdés* de Cirilio Villaverde y *Pedro Blanco, El Negrero*, de Lino Novás Calvo; se verá cómo estos imaginarios se desplegaron en el contexto de la fundación del Partido Independiente de Color y de la formulación de reclamos políticos por parte de la población afrodescendiente y se verán algunas de las respuestas dadas por la mujeres afrocubanas, especialmente mediante las correspondencias que enviaron al periódico *Previsión*, órgano del Partido Independiente de Color. En el caso del Ecuador, me detendré en la forma en la que el escritor Adalberto Ortiz diseña las voces femeninas negras en las novelas *Juyungo* y *El Espejo y la Ventana*, que toman como eje central la guerra de los afrodescendientes y el problema del racismo.

Las republicanas negras cubanas: la virtud contra el racismo.

La novela constituye una poderosa herramienta cultural. Trabajos pioneros como los de Edward Said (1978) muestran que esta construye y refuerza imaginarios sobre amplias regiones y constituye uno de los legados más influyentes en la delimitación de las zonas geográficas y en la creación de imaginarios sobre grupos poblacionales. Said (1978) mostró cómo narrativas locales, nacionales e internacionales fueron fundamentales en la constitución de los imaginarios -y las prácticas subsecuentes- en torno a lo que se definió como *oriente*. Por su parte, los trabajos de Doris Sommer (2006) describen cómo la novela y su circulación en escuelas, colegios y universidades fueron elementos cruciales en la construcción de las repúblicas latinoamericanas decimonónicas. En este sentido, las novelas serán analizadas como promotoras de imaginarios de gran impacto social, lo cual puede constituir un ejercicio aún más productivo una vez se confronta ante datos etnográficos e históricos (Figueroa, 2022).

La prolongación de la condición colonial a finales del siglo XIX en Cuba ofrece una posibilidad excepcional para el estudio de la esclavitud, el racismo y el colonialismo. Uno de los más potentes legados del siglo XIX cubano es el de la producción intelectual y literaria afrodescendiente que incluye descripciones sobre los terribles dramas que enfrentaron los esclavizados y racializados durante la esclavitud y la república temprana. La poesía y la literatura fueron tanto un vehículo de expresión como un instrumento de lucha por la libertad como sucedió con poetas como Juan Francisco Manzano, Ambrosio Echemendía o Gabriel de la Concepción Valdez, Plácido. De igual manera, novelas del siglo XIX, escritas por intelectuales blancos, algunos de ellos vinculados al independentismo, constituyen una fuente privilegiada de información sociológica y política. Este es el caso de la novela *Cecilia Valdez*, escrita por Cirilio Villaverde, que, diseñada en las convenciones del realismo y el romanticismo (Medrano Arce, nmd), constituye una de las descripciones más vívidas del esclavismo cubano. El realismo de la novela expresa la mirada de Villaverde, quien fuera testigo privilegiado, en tanto hijo del médico que estaba a cargo del ingenio La Tinaja, uno de los escenarios principales de la novela, y quien también había sido un observador crítico de la esclavitud.

En el caso de la novela *Pedro Blanco, El Negrero*, centrada en la vida de quien fuera uno de los más poderosos traficantes de seres humanos en Cuba, nos encontramos con un documento que oscila entre la narración biográfica y la ficción y ofrece una perspectiva muy aguda sobre las condiciones inhumanas del comercio esclavista, así como la terrible vida en las factorías y en los viajes del denominado “comercio negrero”. Ambas novelas ofrecen un material excepcional para ver cómo en la cuba esclavista y posesclavista se construyeron imágenes en torno a la mujer



negra y permiten ver las formas ambivalentes que adoptó la idea de género entre la población esclavizada y racializada. Así, mientras a los hombres negros, mediante una acción sincronizada entre las imágenes de la antropología, el derecho, la medicina, el aparato jurídico y policial se les construyó como criminales en potencia o en acto (Figueroa, 2022), a la mujer negra se le construyó principalmente como un objeto sexual. Como veremos, estos dos imaginarios racistas, patriarcales y clasistas fueron disputados uno a uno por un importante grupo de mujeres en la Cuba republicana.

La novela *Cecilia Valdez*, cuya escritura va desde los años treinta - en los que se publica la primera versión- hasta los años ochenta del siglo XIX - cuando sale a la luz la versión definitiva- ofrece un cuadro detallado y minucioso de la esclavitud en Cuba, así como de las condiciones de las mujeres en la Cuba colonial. La novela constituye una fuente invaluable para explorar los modos de construcción del género femenino en el contexto del esclavismo y, a pesar de recoger elementos propios del folletín, el realismo y la crítica al sistema esclavista, constituye una fuente fundamental en la descripción de la sociedad colonial y la perspectiva sobre la mujer cubana en este contexto. Como sostiene Gonzáles (2012), la novela se basa en gran parte en información de primera mano ya que Villaverde conoció bien los escenarios en los que transcurre la novela, como el ingenio La Tinaja, donde se describe en un capítulo completo las espantosas condiciones de vida de la población esclavizada y representa una etnografía de las pasiones mediatizada por el terror y el miedo, así como por la sexualización, elementos fundamentales en el sostenimiento una sociedad racista (Figueroa, 2023).

Cecilia Valdez también inaugura una larga tradición de la novela latinoamericana como género que describe, desde la mirada de las relaciones familiares, las estructuras profundamente asimétricas que se dan en la conformación de un modelo patriarcal inserto en el esclavismo. El papel central que ocupa la familia, como espacio en que convergen las relaciones de dominación marcadas por la interseccionalidad del género, la raza y la clase, aparece como otra muestra del intrigante modo como en el contexto colonial y neocolonial latinoamericano las relaciones mediadas por la economía moral sustituyen a lo público (Figueroa, 2009). Al pensar en la centralidad de la familia, la novela ofrece una ruta excepcional para comprender la constitución de las relaciones de género y la forma en la que estas están mediatizadas por lo racial en el contexto del esclavismo (Fernández Robaina, 2012; Hevia, 1998; Figueroa, 2022).

Con un hilo argumental sencillo, Cecilia Valdez ofrece un rico cuadro de la Habana de inicios del siglo XX. La novela empieza describiendo el enigmático nacimiento de la bella Cecilia, cuya vida estará marcada por su condición de ilegítima hija de Cándido Gamboa y de una mulata. La vida de Cecilia Valdez,

criada por su abuela, transcurre en el barrio de La Loma del Ángel, con un espíritu libre y convencida de que su belleza será el mecanismo que le permitirá ascender socialmente en una sociedad habanera profundamente estratificada en términos de clase, raza y género. En ese contexto, es amada en silencio por el mulato clarinetista José Dolores Pimienta, pero también llama la atención de Leonardo Gamboa, con quien tiene un amorío, desconociendo mutuamente que son hermanos de padre. Leonardo, a pesar de su amor pasional con Cecilia y de que esta tiene una hija suya, decide casarse con la aristócrata Isabel Ilincheta, lo que desata la furia de Cecilia quien indignada incita a José Dolores a que asesine a Isabel, pero este termina asesinando a Leonardo. Cecilia es encerrada en un hospital donde conoce a su madre y donde al parecer se entera de sus orígenes. Esta trama sencilla sirve como vehículo para describir la vida de una familia esclavista, los Gamboa, la vida social de la Habana, el ingenio La Tinaja funcionando con obra de mano esclava al tiempo que da una gran visibilidad a las perspectivas de las mujeres blancas, mulatas y negras, libres y esclavizadas.

Cecilia representa la mulata, epítome del deseo sexual en las sociedades esclavistas y racializadas (Beltrán, 2019, p. 237). En su exploración sobre los devenires de la asociación entre mulata y sexualidad en Cuba, Beltrán (2019) explora las conexiones señaladas por Cámara (2002) entre el estatuto que se le otorga a la mulata en el contexto de un mestizaje que combina los elementos maternos, conciliadores y armónicos de la Virgen de la Caridad del Cobre y los componentes sexuales y lascivos que se le atribuyen a la mulata. A su vez, retoma a Monteleone quien advierte las preocupaciones de los criollos frente a una república independiente puesta en cuestionamiento por un sector mulato demográfica y económicamente en ascenso, y siguiendo a Tamara Kneese sostiene que «la mulata» es un producto del imperialismo español y de la esclavitud cubana en las plantaciones de tabaco y azúcar, fruto de la desigualdad socioeconómica y de la violencia sexualizada hacia las mujeres afrodescendientes por parte de los hombres blancos» (Beltrán, 2019).

La imagen hipersexualizada de la mulata sirve para construir en contraparte a la mujer blanca como casta, como defensora del honor familiar, fundamento en el que se erigen las relaciones maritales legítimas e ilegítimas que, a su vez, se relacionan con el origen de hogares matrifocales fundamentados en el concubinato (Beltrán, 2019, p. 241; Figueroa, 2009). La imagen sobre la mulata es ambigua ya que al tiempo que se le sexualiza constituye el depósito sobre el miedo a la degeneración racial, lo que produjo en el contexto colonial de Cuba una proliferación de discursos preventivos dirigidos hacia el hombre blanco, especialmente desde el higienismo (Mena, 2007, p. 77). La figura de la mulata también se construía como fuerte y temeraria, en oposición a la fragilidad de la blanca y a la supuesta tendencia de esta a enfermarse, discurso promovido por el sistema médico, por lo que se le obligaba



a recluirse, lo que hacía que paradójicamente las negras y mulatas libres tuvieran en ciertos ámbitos más capacidad de movimiento (Mena, 2007, p. 78).

En la novela, el carácter de Cecilia Valdez se asocia con esa movilidad característica de la mulata urbana libre, la cual tenía posibilidades de dedicarse a actividades como costurera, vendedora, recadera, así como a otras formas de trabajo manual indispensables para la vida social (Mena, 207, pp. 79-80). De hecho, las mulatas y negras libres tenían más posibilidades de acceder a propiedades y bienes que los hombres negros, lo que incidía en que, en muchos casos, estas prefirieran el concubinato con blancos antes que la unión con hombres condenados a no tener posesiones por su condición racial, como lo describe la novela en la tormentosa relación de José Dolores Pimienta con Cecilia. Del mismo modo, las mulatas libres llevaban recados, se movían libres entre los espacios “peligrosos” vetados para las blancas, se dedicaban a la enseñanza, a los cuidados, y en muchos casos llevaron a cabo juicios en defensa de sus propiedades (Mena, 2007), sentando así las bases para la creación de una sociedad fuertemente matrifocal. En esta ambigüedad, la figura de la mulata se construye entre su imagen como objeto del deseo clandestino, que en países como Brasil llega a considerarse incluso una profesión asociada a la prostitución (Giacomini, 2006), y como un agente contaminante y disruptor de la pureza racial al que había que controlar; esa ambigüedad también permitió el apareamiento de fisuras que han contribuido a convertirlas en un sector con una amplia movilidad y con un acceso relativamente menos tortuoso a distintos oficios como prestadoras de cuidados, cocineras, barrenderas e incluso a actividades profesionales como la enfermería o la educación.

La novela también contrasta la condición de las mulatas con la de las mujeres negras esclavizadas como puede verse en la figura de María de la Regla. Proveniente de una familia en la que había recibido alguna formación educativa, se convierte en esclava de la casa Gamboa, conforma la condición de testigo-memoria de los eventos oscuros protagonizados a su interior y sufre todas las crueldades por la fragilidad derivada de su conocimiento de la intimidad y los secretos de la familia. Es la nodriza de Adela, última hija de los Gamboa, así como de Cecilia, la hija ilegítima del patriarca, mientras le prohibieron lactar a su propia hija, Dolores. Como conocedora de la existencia de Cecilia y de sus orígenes, y al llegar a levantar las sospechas de Doña Rosa, esposa de Gamboa, sólo bastó con que María de la Regla rompiera la prohibición de amamantar a su propia hija para que fuera castigada, separada de su marido Dionisio y sus hijos y enviada al Ingenio La Tinaja donde sería sometida al acoso y a los tratos más degradantes. En La Tinaja, María de la Regla pudo testimoniar el sistema de terror que se vivía en el ingenio, los intentos de sublevación de los esclavizados y los terribles castigos que les eran impuestos. Como personaje, María de la Regla evidenció los límites y la fragilidad que tenían

las esclavizadas que podían llegar a intimar con la familia y también el lugar que tenían, al menos en su etapa reproductiva, como objetos sexuales tanto para el placer masculino como para la reproducción de la mano de obra esclava.

Por otro lado, la novela de Lino Novás, biografía ficcionalizada de uno de los más poderosos esclavistas en Cuba, *Pedro Blanco, El Negrero*, describe de manera detallada elementos de la vida personal del personaje en Málaga, su atribulada salida de su ciudad natal, empujado por una muchedumbre que quería lincharlo luego de dejar embarazada a su hermana, y adentra al lector dentro del mundo social que marcaba las rutas del esclavismo entre Cuba y las costas africanas entre Sierra Leona y Liberia concentrándose especialmente en la vida marina del tráfico humano. Varios estudios muestran el acceso a documentación histórica y a narraciones provenientes de la historia oral como uno de los pilares de la novela de Novás (Walker, 2005) quien, mediante una detallada información, nos revela la dimensión brutal e inhumana del tráfico negrero y de las condiciones de vida de quienes participaban de esa forma de explotación. En relación con la forma como se construía la identidad femenina negra y mulata, resalta de especial interés las experimentaciones que hacía un grupo de ingleses para proveer a holandeses de harenes formados en granjas "... de hombres de simiente escogidos, de ojos azules y cuerpos como palmas" a los que "cruzaban con mulatas, también escogidas" de donde surgían sirenas, mulatas de ojos azules, muy parecidas entre ellas, para nutrir el comercio internacional de la prostitución.

Los distintos imaginarios sobre mujeres, negras y mulatas, esclavas y libres, creados en el contexto del esclavismo, se consolidaron y difundieron en el contexto del reforzamiento del racismo de Estado que se dio en la República temprana de Cuba, fenómeno que precedió en Cuba a la masacre del Partido Independiente de Color en 1912. Como veremos, estos imaginarios fueron cuestionados profundamente por un grupo de cubanas afrodescendientes que se expresaron principalmente a través de las páginas del periódico *Previsión*, órgano oficial del Partido.

Previsión: republicanas negras contra los estereotipos de género.

En la Cuba colonial, un sector de mujeres afrodescendientes libres, negras y mulatas utilizó las ventajas que el asociacionismo abrió para el apareamiento de un sector intelectual con presencia pública. Como señala Hevia Lanier (2015), después de la esclavitud, cuando la educación se tornó en una necesidad principal, grupos de mujeres intelectuales afrodescendientes tuvieron una sólida producción cultural como fue el caso de la pianista, periodista y escritora Úrsula Coimbra de Valverde, y otras como América Font, y África Céspedes, quienes se encargaron de producir y mantener una importante revista como *Minerva*.



De otro lado, la fundación del Partido Independiente de Color constituyó una oportunidad excepcional para la expresión de la voz de un importante colectivo de mujeres negras; el periódico aparecía como un espacio que las politizaba, lo cual era muy importante si se toma en cuenta que, a diferencia de los hombres afrodescendientes que habían conseguido el acceso al voto como reconocimiento de su papel protagónico en la guerra de emancipación, las mujeres no habían recibido ningún reconocimiento en la nueva constitución (Torres Elers, 2014). Así, la fundación del Partido incentivó el apareamiento de Comités de Damas, en distintas ciudades, los cuales tenían la presidencia honorífica en las figuras masculinas del partido, pero operaban de manera formal y real mediante estructuras femeninas en las que las mujeres ocupaban los cargos de la presidencia, las vicepresidencias, la tesorería y las vocalías (Torres Elers, 2014, p. 2). En este sentido, Torres Elers cita a Meriño (2006) quien sostiene que:

a las mujeres negras relacionadas con el movimiento (el PIC) se les estaba reconociendo una personalidad política que no tenían en la constitución, se les estaba integrando a un movimiento político, adjudicándoseles participar en una acción reservada solo para hombres y a la cual en principio se les había convocado como simpatizantes. (Meriño, 2006 en Torres Elers, 2014, p. 2)

El papel estratégico que cumplían las mujeres era reconocido por el periódico que exaltaba “la compenetración y el deseo de reivindicación (que) ha batido primero en el corazón de nuestras mujeres y estas adelfas del bien” y el papel que tenían como “guías de sus maridos y hermanos, y en Agentes del Partido independiente de Color” así como en propagar sus doctrinas y la moralidad “haciendo que todos se den cuenta lo conveniente que es para la raza de color, el que se forme un núcleo político capaz de hacer compartir las responsabilidades del poder con los otros partidos existentes y para que así sea las propias mujeres inscriban a sus maridos y hermanos y hacen que se inscriban los hombres de color en las listas de la Comisión Gestora del Partido Independiente de Color” (Previsión, Noviembre 1909).

El periódico estimuló la participación de voces femeninas negras que recogían la tradición intelectual afrodescendiente mediante voces que, a lo largo del país, denunciaban a la redacción del periódico los problemas que afectaban especialmente a las familias afrodescendientes como resultado del esclavismo y del racismo de Estado que se venían imponiendo luego de la fundación de la república; del mismo modo, a partir de una crítica radical a los estereotipos que el Estado racializado difundía sobre hombres y mujeres afrodescendientes y mediante el uso de nociones republicanas como la virtud, un núcleo de lectoras de Previsión planteaban estrategias encaminadas al rescate de la dignidad de la población negra,



al tiempo que crearon un dispositivo crítico a las imágenes racializadas sobre las negras y las mulatas.

La lectora Pastora Mena, en varias cartas enviadas a la redacción del periódico, clamaba por la dignificación de la familia y la mujer negra. Así, en una misiva enviada en septiembre de 1908, exalta el valor de la instrucción como herramienta de empoderamiento cívico y felicita al periódico por el beneficio que presta en este sentido y por haberle permitido, “haber hallado en él conceptos dictados por la más sana razón”, al tiempo que resaltaba la importancia que tenía el Periódico Previsión para el centro cívico del que ella formaba parte, el cual buscaba entre sus objetivos principales “alimentar el cerebro de sus socios y simpatizadores con la savia vivificadora de la instrucción” y para apoyar la labor del periódico se ofrecía “como la más humilde obrera intelectual y entusiasta admiradora y compatriota invariable”. En otra carta, fechada el 30 de octubre de 1908, criticaba las teorías antropológicas que sustentaban el racismo promoviendo la imagen del negro como proclive a la criminalidad, al tiempo que defendía el principio de igualdad de todas las razas y resaltaba otra vez la importancia de la educación como elemento que rompería las asimetrías que el racismo intentaba justificar recurriendo a teoría innatistas: “En las clasificaciones de raza que han hecho algunos naturalistas juzgan con poco desarrollo nuestro cerebro; será por eso que nos colocan siempre en última fila, sin tener en cuenta que la civilización todo lo modifica, y que según el agua contribuye al desarrollo de las plantas, así también el estudio desarrolla la inteligencia, siempre que el individuo conserve en estado armónico todas sus facultades. Hoy Cuba cuenta con hombres de color que abrazan todas las esferas del estudio científico, y eso demuestra que nuestro cerebro es factible del mismo desarrollo y fructuoso cultivo que el de la raza blanca... Pastora Mena”.

El abordaje que hacía el Periódico Previsión sobre la descomposición social de la familia negra resultado de las herencias del esclavismo y el racismo, hizo que, a través de su política editorial, exigiera acciones del Estado encaminadas a institucionalizar las uniones maritales, lo cual tenía repercusiones positivas tanto en el ámbito de la legalización del acceso a los bienes, al tiempo que constituía un ataque radical a los presupuestos racistas que afirmaban la proclividad natural de la mujer negra y mulata al concubinato o a la prostitución; así, en una nota de noviembre de 1908, se reclama por legalizar el concubinato mediante el matrimonio formal, controlar la poliginia, legalizar a la descendencia ilegítima, reconocer el derecho a la herencia, al tiempo que reclama que estas fueran acciones públicas y no hechos privados, costosos e inaccesibles para las familias negras.

En este mismo sentido, en una misiva de octubre de 1908 firmada por “Una Bayamesa” con fecha octubre 27 de 1908, se resalta la importancia de la presencia



femenina en el periódico y la capacidad que tienen estas de estimular a que otras mujeres se politicen y, luego de reconocer las especificidades de la lucha femenina negra, sostiene que:

Nosotras no queremos permanecer por más tiempo relegadas al olvido. Aspiramos a salir de este camino estrecho y oscuro (sic); no ser agostadas por los vendavales de la inclemencia en que almas fementidas pretenden seguir oponiéndonos una barrera para la adopción de nuestras prácticas.

Por otra parte, en la carta fechada el 28 de octubre de 1908, quien firma como “una holguinera”, y como mujer empoderada y madre de dos hijos que murieron en la guerra, denuncia la situación de discriminación de su esposo, un veterano de la guerra de 1868, quien no recibió los ascensos y reconocimientos que se merecía, sólo por su condición étnico racial, así como la de su hija que no conseguía trabajo siendo maestra, sólo por el hecho de ser negra.

En rigor, el periódico había identificado el foro abierto por las mujeres como una de las áreas claves para su propia existencia. En una nota publicada en noviembre de 1909, se resalta el papel crucial que tienen las mujeres negras en la transmisión dentro del hogar de una cultura cívica y política, a la vez que reconoce su función como “guías políticas” de la familia.

Como podemos ver, Previsión constituye una fuente invaluable a través de la cual intelectuales y politizadas negras y mulatas intelectuales se opusieron a las imágenes que sobre ellas y sobre sus familias promovían tanto el racismo, como los legados de la esclavitud. Seguidamente, quisiera ver un caso análogo en Ecuador en el contexto de la guerra de guerrillas afroesmeraldeña que ocurrió entre 1913 y 1916. Aquí, sin embargo, nos enfrentamos a una mayor escasez, dispersión y deterioro de las fuentes, por lo que una fuente invaluable la constituye la novela regional y especialmente la producción del escritor afroesmeraldeño Adalberto Ortiz.

La guerra afroesmeraldeña: rompiendo el silenciamiento de la mujer negra.

Luego del asesinato de Eloy Alfaro, en el Ecuador, un sector del liberalismo radical llevó a cabo una guerra de guerrillas en la cual la población afroesmeraldeña cumplió un papel protagónico (Figuerola, 2022); esta guerra ha sido silenciada de la historia, como una muestra más de las herencias neocoloniales y racistas que buscan invisibilizar el papel de los afrodescendientes y de otros sectores racializados y minorizados en la construcción de la nación, y en el impulso de proyectos democráticos en favor de la igualdad. Si el silenciamiento de las acciones de los afrodescendientes es monumental, el silenciamiento y la invisibilidad es más



evidente cuando nos enfrentamos al desafío de encontrar los rastros de las mujeres en esos procesos.

Al hacer un balance sobre los estudios que evidencien la relevancia de la mujer negra en la historia del Ecuador tenemos al frente una labor muy grande no solo por la escasez de estudios sino también por la fragmentación de la información. Dentro de los trabajos encaminados a mostrar los rostros y las acciones de las afrodescendientes en la construcción de la nación sobresalen los de María Eugenia Chávez, estudiosa de los levantamientos y de las causas y reclamos llevados a cabo por las esclavizadas y los esclavizados en defensa de sus derechos, aprovechando los intersticios que ofrecía el sistema colonial. Chávez ha mostrado la importancia que tuvieron mujeres afrodescendientes como Martina Carrillo quien formó parte de una comisión que huyó y viajó a Quito en 1778 para enjuiciar a Francisco Auerreocochea por abusos de trabajo en el tiempo y las tareas asignadas, así como por sevicia y malos tratos a las esclavizadas y esclavizados de la hacienda de La Concepción. Auerreocochea, a cargo de la administración de haciendas jesuitas luego de que éstos fueron expulsados, rompió ciertos acuerdos que la población esclavizada había hecho con la Compañía de Jesús, lo que motivó su enjuiciamiento. A pesar de que Auerreocochea optó por castigar severamente a su regreso a Quito a quienes formaron parte de la comisión y, especialmente, a Martina Carrillo, la Audiencia terminó reconociendo el derecho de los esclavizados, destituyó al administrador de su cargo, le confiscó sus bienes y le hizo pagar una multa de 200 pesos y, de acuerdo con Chávez, la sentencia de la Audiencia reconoció “una normativa consuetudinaria impuesta durante los siglos de gobierno jesuita, por la cual se definen los tiempos y la carga de trabajo para los esclavizados y los básicos derechos de alimentación y cuidado”, lo que constituyó “el primer código para regularizar el trabajo esclavo en la región, anterior a la normativa que la Corona emite para todos los dominios americanos en 1789” (Chávez, 2010, p. 4).

Por otra parte, en su tesis doctoral *Honor y Libertad*, Chávez (2001) indaga en los recursos jurídicos fundamentados en el honor como parte sustancial de los argumentos que hacia fines del siglo XVIII la esclavizada María Chiquinquirá Díaz utilizó para conseguir su libertad. María Chiquinquirá utilizó las fisuras coloniales y su juicio mostró los ambivalentes y móviles estatus que adquiriría una mujer cuya condición civil oscilaba entre la de ser libre o esclavizada, mientras los dispositivos jurídicos hacían que, en términos identitarios, no fuera “ni negra, ni blanca; ni libre, ni esclava, y aparecía más bien como “una mujer que ha iniciado un viaje de movilidad social” en un proceso, en el que “la negociación de su identidad y la de sus descendientes se decidirá al interior de complejas relaciones de poder/saber que diseñan la trama de la sociedad colonial y los discursos que la significan” (Chávez, 2001, p. 37).



Los casos de Martina Carrillo y María Chiquinquirá muestran la importancia de las afrodescendientes en el proceso de empoderamiento civil y de la conquista de la libertad; sin embargo, ese papel se ha invisibilizado dramáticamente por la superposición de razones de clase, raza y género. Otra contribución a la que quiero referirme es al trabajo que emprenden de manera colaborativa la arqueóloga Daniela Belanzátegui, con la profesora y activista afrocarchense Barbarita Lara y con la antropóloga Ana María Morales, quienes buscan recuperar la memoria social de la Hacienda La Concepción, lugar en el cual se desarrollaron los acontecimientos liderados por Martina Carrillo. Estos trabajos tienen un triple valor para el proceso de recuperación de la memoria social afrodescendiente: 1) consolidan el conocimiento del papel de líderes como Martina Carrillo en la búsqueda de los derechos y la libertad para la población esclavizada; 2) resaltan las etnometodologías que permiten reconocer formas específicas a través de las cuales las mujeres afrodescendientes y los afrodescendientes en general han contribuido a conformar un corpus de lucha por la libertad por fuera de los cánones de la escritura de la cual la población esclavizada y racializada ha sido excluida y 3) al articular el pasado con el presente, la metodología colaborativa permite adentrarnos en las biografías intelectuales y políticas de dirigentes contemporáneos como la misma Barbarita Lara, lo que se convierte en un ejercicio político que ayuda a romper la invisibilización consuetudinaria de las contribuciones de las mujeres negras a la construcción de una nación democrática y participativa.

En términos metodológicos, el trabajo de Belanzátegui, Morales y Lara (2021), además de continuar estimulando el rescate de figuras como Martina Carrillo, impulsa la creación del Museo comunitario Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros en la Concepción y promueve investigaciones en torno a la Escuela de Tradición Oral Afroecuatoriana la Voz de los Ancestros. Una de las metodologías utilizadas consiste en términos de Barbarita Lara en “largas conversaciones en que analizábamos los temas pertinentes, con anécdotas y experiencias de los dos lados. A estas reuniones las llaman «cochita amorosa», nombre que proviene, a decir de Ofelia Lara, de una práctica antigua en la que en noches de luna llena se sentaban en círculo a contar cuentos a la luz de la luna (Belanzátegui, Morales y Lara, 2021, sp). El uso de metodologías propias encaminadas a recuperar las memorias colectivas que han venido expresándose oralmente son las que permiten aflorar acciones que implementaban anónimas mujeres que apoyaban la huida y el cimarronaje usando las prácticas extendidas en distintas sociedades esclavizadas, consistentes en el dibujo de rutas en los cabellos o la utilización del canto para la transmisión de enseñanzas y tradiciones o para planear operaciones de fuga (Belanzátegui, Morales y Lara, 2021, sp).

El trabajo colaborativo además de evidenciar el carácter activo de Barbarita Lara en el diseño del texto permite rememorar su propia trayectoria política,

educativa y cultural, trazada por un destino en el que se ha combinado la lucha por los derechos de los pueblos afrodescendientes, y una clara apuesta por la lucha contra la discriminación y desigualdad de género, racial y económica (Belanzátegui, Morales y Lara, 2021, sp).

En el caso de la guerra afroesmeraldeña (Figuerola, 2022), la evidencia de la participación de las mujeres es casi nula. Esta guerra de guerrillas que se dio entre 1913 y 1916 supuso la participación activa de la mujer, a diferencia del levantamiento de 1912 en Cuba que sirvió de pretexto para la masacre del Partido Independiente de Color, el cual, de acuerdo a Torres Elers (2014), por su corta durabilidad y por el hecho de que no fue concebido como un alzamiento militar sino como una movilización que se suponía temporal, no ofreció condiciones para que hubiera requerido de una participación sostenida de la mujer. En una serie de entrevistas que hizo Hernández (2022) a mujeres afrodescendientes del Movimiento de Mujeres del Norte de Esmeraldas (MOMUNE), la dirigente Amanda Cortez reconoce la invisibilidad de la mujer en la guerra y de la propia guerra, lo que en su perspectiva se acentúa por la falta de “escritos, fotografías, filmaciones, prensa o literatura histórica que evoque la participación particular de la mujer afro esmeraldeña o indígena dentro de los hechos históricos del Ecuador” (Hernández, 2022, p. 29).

Figura 2

El ejército del coronel Carlos Concha Torres desfila por Esmeraldas



Fuente: El Universo (1913)



Entre las memorias fragmentadas hay evocaciones de la figura de Federico Lastra, el gran comandante afroesmeraldeño y segundo al mando después de Carlos Concha al tiempo que las dirigentes de la MOMUNE sostienen que existe una memoria colectiva de lucha por el territorio en la que las mujeres han participado activamente y saben que, en el contexto de la guerra “Las mujeres formaban las tertulias, planificaban su trabajo, preparaban café para los combatientes y armaban grupos de apoyo, se convertían en espías, en curanderas” (Hernández, 2022, p. 29).

De acuerdo con estos testimonios, las mujeres participaban activamente en la guerra y luego regresaban a sus casas, lo cual es muy factible si se toma en cuenta que la guerra ocurrió en los lugares en los que vivían las familias afrodescendientes que eran una especie de “pueblo en armas” (Figueroa, 2022).

Seguidamente, quisiera mostrar algunas interesantes evidencias del papel de las afroesmeraldeñas en contextos evocativos de la guerra de guerrillas a partir de dos novelas escritas por Adalberto Ortiz, el escritor afroesmeraldeño, cuya biografía y de su familia cercana estuvo marcada por la guerra. A partir del papel de una maestra rural, en la novela *Juyungo*, y de la recreación ficcional, en la novela *El Espejo y la Ventana*, del papel que tuvo el círculo de mujeres que conformaban su familia después de que tuvieron que huir a Guayaquil, acosados por la guerra, podremos ver cómo este autor afroesmeraldeño da un papel central al grupo de mujeres que conforma su grupo familiar matrilineal y matrifocal, características que definen a muchos de los núcleos familiares a lo largo de las Américas.

En la novela *Juyungo*, Ortiz hace una evocación del líder Federico Lastra, quien tuvo un papel protagónico en la guerra de guerrillas afroesmeraldeña y a quien la mayoría de las noticias de la época despolitizan y describen con estereotipos racializados. Muchas de las fuentes que apoyaban al gobierno de Leónidas Plaza describen a Lastra y a la guerrilla afroesmeraldeña como un grupo de macheteros sanguinarios y caníbales. Ortiz, contrariando los estereotipos, coloca como protagonista de la novela a Ascensión Lastra, sobrino ficticio del líder afroesmeraldeño, quien en su saga, vive los conflictos raciales, reflexiona sobre ellos hasta adquirir una conciencia de clase; de joven abandona el hogar paterno, se dedica un tiempo al contrabando, pasa una temporada conviviendo con el grupo indígena de Esmeraldas, los Cayapa, y vive una serie de periplos que lo llevan a visitar una parte del Ecuador, se enamora de tres mujeres, una indígena cayapa, una maestra rural negra y sin título y “una blancucha”, con la que tiene un hijo; hace militancia política, experimenta la brutalidad de la segregación racial y reflexiona sobre ella, pero es capaz de sobreponerse y adquiere una conciencia política que si bien incluye el problema racial no deja de lado reflexiones sobre la clase y sobre el género. Luego de la muerte de su mujer y su hijo, en medio de un lío de tierras

con un alemán, Ascensión viaja a la frontera a enfrentar la invasión peruana del año 1951. En una clara evocación de la guerra de guerrillas y de la muerte de Federico Lastra, Ascensión muere en la frontera, formando parte de un pelotón de republicanos plebeyos, esmeraldeños negros en su mayoría, quienes pelean en la guerra y terminan derrotados, abandonados por el Estado y menospreciados por la sociedad. En su periplo final, recibió varias visitas del fantasma de su tío Federico, quien se iba agigantando en su conciencia, reconociendo así la gran importancia que tuvo en la nación y hermanándose con él en el olvido, el desconocimiento y la incompreensión.

El amor de Ascensión con la maestra afrodescendiente Afrodita se revela en unos pasajes muy breves pero muy significativos. Ascensión la conoció cuando ambos participaban por azar en una ceremonia conducida por un embaucador que engañaba a crédulos creyentes. La posición de Ascensión y Afrodita ante el embaucador les identificó como personas críticas y abandonaron la ceremonia luego de un fuerte altercado con el embaucador. Al abandonar la ceremonia, juntos en un bote, ella le dijo: “- Pues, sí señor. El tal hermanito (refiriéndose al embaucador) no es más que un bandido. Yo había ido allá para acompañar a mi tía, no porque creo en esas majaderías, sino que habemos todavía negros zoquetes. Eso es. El a mí no me tragaba porque no quise peinarlo. No ve que a todas las que peina él se las come. Así como oyen: se-las-co-me. Dicen que es un colombiano que se salvó del hundimiento de la isla Amarales” (Ortiz, 2000, p. 117).

La soltura de Afrodita relejaba su condición: era una maestra rural, que peleaba contra los engaños a los que eran sometidos el campesinado afrodescendiente, lo que suscitó el amor de Ascensión a pesar de darse cuenta de que “siempre se hallaba en ocupaciones que no le permitían desarrollar nada de su pretendida conquista” (Ortiz, 2000, p. 118). De manera desenfadada hace el amor con Ascensión pero decide cortar de inmediato “no porque no le doliera, sino que temía por las consecuencias. Las habladurías subrepticias, la preñez y la cancelación del empleo” (Ortiz, 2000, p. 118).

La figura de Afrodita representa en efecto la inserción masiva de sectores populares a la educación como resultado de la revolución liberal (Coronel, 2022; Goetschel, 2007; Hernández, 2022), conformando un colectivo que ayuda a combatir los estereotipos racializados sobre hombres y mujeres afrodescendientes.

En el caso de la novela *El Espejo y la Ventana*, que el propio Ortiz considera con profundos contenidos autobiográficos, encontramos el desplazamiento que realiza hacia Guayaquil acompañado de su abuela, una matrona blanca y sus hijas las mulatas Elvira, la madre de Mauro, el protagonista, Ruth y Delia, sus dos tías.



En la vida en Guayaquil, tiene conciencia de su condición étnico racial cuando una burguesa blanca prohíbe a su hijo que juegue con él, mientras una persona fundamental en su formación, su tía Delia, trabajadora de la tabacalera El Progreso, le hace tener sus contactos con la política, le permite ser testigo de la masacre del 15 de noviembre de 1922 y le abre un mundo de cuestionamientos a la religión que le ayuda a forjar una personalidad agnóstica.

La construcción ficcional remite a importantes datos de la biografía familiar de Ortiz, en la cual, un colectivo de mujeres cumplió un papel fundamental en el quehacer político de la provincia de Esmeraldas sin que necesariamente impactaran en la esfera pública. Su abuelo era el afrodescendiente Don Mauricio Baldomero Quiñones, originario de Barbacoas, una de las zonas mineras más importantes de extracción aurífera a nivel continental, de donde se obtuvieron ingentes recursos durante el período esclavista y la república temprana de Colombia. A pesar de su condición étnico racial, Mauricio Baldomero fue un hombre pudiente y, alrededor de 1870, se casó con Amalia Torres Carrasco, una blanca perteneciente a la poderosa elite de la provincia; Amalia era sobrina de Luis Vargas Torres, hermano de madre de Carlos Concha Torres, el latifundista blanco que aparece como la figura más reconocida de la guerra afroesmeraldeña. En la guerra, varios de los miembros de la familia apoyaron al gobierno de Leonidas Plaza, mientras otros dirigieron la guerra de guerrillas como ocurrió con Carlos Concha. Mauricio y sus dos hijos optaron por el placismo, motivado, al parecer, por los desaires que recibió de la familia de Amalia y, en 1890, se casó con Cinesia Jiménez, mulata y partera conocida en toda la región que cubría desde Barbacoas hasta Telembí.

De otro lado, la abuela Amalia Torres se ubicó en Guayaquil junto a Dolores, la madre de Adalberto; María, la tía que le politizó y le ayudó a armar tabacos, Clemencia, y Sara Agripina, ambas maestras. La madre de Adalberto había tenido relaciones con Leonidas Ortiz Saá, quien se alineó con Leonidas Plaza en la guerra y sufrió una depresión que la obligó a ser internada por 15 años en un convento. María fue la tía que trabajaba en la tabacalera y le enseñó a armar los tabacos en la fábrica cuando Adalberto ingresó en ella a los once años y Sara Agripina, por su parte, fue una de las profesoras que mantuvo reunida a la familia.

En *El Espejo y la Ventana*, Ortiz hace un ejercicio coincidente con mucha de la gran tradición de la novela latinoamericana en la que se superponen los elementos domésticos y familiares con las problemáticas que interpelan a la nación. En su caso, sin embargo, da una relevancia a la mujer, pero no a una mujer blanco mestiza genérica que representa los arquetipos que mantienen las estructuras conservadoras de una nación, sino que introduce el protagonismo de una mujer afrodescendiente surgida de la familia matrilocal y matrifocal, a quien describe como un agente



difusor de las nociones republicanas de la virtud y de una crítica vital, encaminada a desmontar los estereotipos raciales que el esclavismo y el racismo diseñaron en torno a las mujeres y a los hombres afrodescendientes.

Conclusiones

A través del estudio de ciertas voces de las mujeres negras en el contexto de las masacres del Partido Independiente de Color en Cuba en 1912 y de la guerra afroesmeraldeña en Ecuador entre 1913-1916, este trabajo busca contribuir a revelar las contribuciones que las mujeres afrodescendientes han hecho a las luchas contra el racismo y la discriminación, y en pos de construir sociedades basadas en el principio de la igualdad. El republicanismo negro, inserto dentro de una larga tradición humanista construida en las periferias, ha sido fundamental en la lucha contra el racismo y contra los legados de la esclavitud y en ese proyecto las mujeres han cumplido un rol fundamental el cual ha sido especialmente invisibilizado por el patriarcalismo, así como por la discriminación racial y de clase.

Referencias bibliográficas

- Almeida, Y., & Rodríguez Malagón, A. (en prensa). El pensamiento feminista y antirracista cubano: Una mirada al activismo de las mujeres desde la República hasta la sociedad cubana contemporánea. En Y. Almeida, J. A. Figueroa & J. Kemner (Comps.), *Racismo y republicanismo negro en Cuba: Historia y contemporaneidad*. CLACSO.
- Balanzátegui, D., Morales, A. M. & Lara, B. (2021). 'Cimarrona soy': Aprendizajes sobre estrategias históricas de resistencia de mujeres afroecuatorianas. *Praxis Arqueológica*, 2(1), 70-85.
- Beltrán, C. (2019). Representación del cuerpo, el género y la "raza" en *Vida y muerte de la mulata: Una historia que se repite*. *Feminismo/s*, 34, 253-276.
- Coronel, V. (2022). *La última guerra del Siglo de las Luces: Revolución liberal y republicanismo popular en Ecuador*. FLACSO-Ecuador.
- Coronel, V., & Cadahia, L. (2018). Populismo republicano: Más allá de «Estado versus pueblo». *Nueva Sociedad*, 273.
- Chaves, M. E. (2010). Esclavizados, cimarrones y bandidos. Historias de resistencia en el valle del Chota Mira en el contexto de la revolución de los marqueses quiteños 1780-1820. En H. Bonilla (Ed.), *Indios, Negros y Mestizos en la Independencia* (pp. 178-220). Planeta, Universidad Nacional de Colombia, IFEA.



- Chaves, M. E. (2001). *Honor y Libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del periodo colonial)* [Tesis doctoral, Universidad de Gotemburgo].
- Fernández Robaina, T. (2016). *El negro en Cuba: Colonia, República, Revolución*. Agencia Ediciones Cubanas.
- Figueroa, J. A. (2009). *Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano*. ICANH.
- Figueroa, J. A. (2022). *Republicanos Negros*. Planeta Crítica.
- Figueroa, J. A. (en prensa). *Racismo. En Atlas Político de las Pasiones*. Trotta.
- Giacomini, S. M. (2006). Mulatas profesionales: Raza, género y ocupación. *Estudios Feministas*, 14(1), 1-15.
- Goetschel, A. M. (2007). *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas: Quito en la primera mitad del siglo XX*. FLACSO-Ecuador, Abya-Yala.
- Guanche, J. C. (2017). ¿Quiénes somos todos? Prólogo a La democracia Republicana fraternal y el socialismo con gorro frigio. Editorial de Ciencias Sociales.
- Hernández, T. (2022). *Dicotomía presencia-ausencia reflejada en una obra cerámica: Análisis de género en la Guerra de Concha a través del libro Juyungo* [Tesis de licenciatura, Universidad Central del Ecuador].
- Hevia Lanier, O. (2015). 1878-1895. Las sociedades de color en la isla de Cuba. En D. García Ronda (Coord.), *Presencia negra en la cultura cubana* (pp. 53-80). Ediciones Sensemayá.
- Hevia Lanier, O. (1998). 1898-1902. La frustración de los negros cubanos después de la independencia. *Revista Universidad de la Habana*, (249), 25-45.
- Medrano Arce, L. S. (s.f.). Cirilo Villaverde. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cirilo-villaverde/html/def55841-39f8-4ef3-9985-e20d511865bc_4.html
- Mena, L. M. (2007). Raza, género y espacio: Las mujeres negras y mulatas negocian su lugar en La Habana durante la década de 1830. *Revista de Estudios Sociales*, 26, 73-85.
- Meriño Fuentes, M. (2006). *Una vuelta necesaria a mayo de 1912*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, A. (2000). *Juyungo*. Libresa.
- Ortiz, A. (2009). *El Espejo y la Ventana*. Libresa.



- Said, E. (1990). *Orientalismo*. Libertarias, Prodhufi.
- Sanders James, E. (2009). Ciudadanos de un Pueblo Libre: Liberalismo popular y raza en el suroccidente de Colombia en el siglo XIX. *Historia Crítica*, 38, 172-203.
- Sommer, D. (2006). Un círculo de deseo: Los romances nacionales en América Latina. *Araucaria. Revista Iberoamericano de Filosofía, Política y Humanidades*, 16, 3-22.
- Torres-Elers, D. A. (2014). Santiagueros en el alzamiento de 1912: ¿Leyenda o realidad? *Santiago*, 133, 116-128.
- Trouillaut, M. R. (2017). *Silenciando el pasado: El poder y la producción de la historia*. Pomares.
- Walker, D. J. (2005). History and fiction in *The Slave Trader: The Novelized Life of Pedro Blanco Fernández de Trava* by Lino Novás Calvo. *Wadabagei*, 8(1), 1-15.