

PARA GRADOS ACADÉMICOS DE LICENCIADOS (TERCER NIVEL)

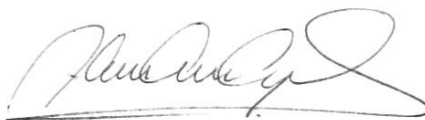
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo, **JESÚS FABRICIO GARCÍA CAMPO**, C.I. **171435772-8** autor del trabajo de graduación intitulado: **"La construcción de una identidad racista ecuatoriana"**, previa a la obtención del grado académico de **SOCIÓLOGO CON MENCIÓN EN DESARROLLO** en la Facultad de **Ciencias Humanas**:

- 1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.
- 2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de la Universidad.

Quito, 30 de agosto del 2012



Jesús Fabricio García Campo
C.I. 171435772-8

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
SOCIOLOGO CON MENCIÓN EN DESARROLLO**

**“LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD RACISTA
ECUATORIANA”**

**ANÁLISIS HISTÓRICO ó ESTRUCTURAL DE LAS IDENTIDADES
FORJADAS DURANTE EL PERÍODO COLONIAL**

JESÚS FABRICIO GARCÍA CAMPO

DIRECTORA: DRA. NATALIA SIERRA

QUITO, 2012

Contenidos

INTRODUCCIÓN	5
1. CAPÍTULO PRIMERO ó APROXIMACIONES TEÓRICAS	
1.1. Introducción	14
1.2. La conformación del Estado Colonial Racista	15
1.3. La construcción de la identidad racista	22
1.4. Conclusiones	27
2. CAPÍTULO SEGUNDO ó EL ESTABLECIMIENTO DE UN NUEVO ORDEN EN LOS ANDES	
2.1. Introducción	29
2.2. La institucionalización de la diferencia	31
2.3. La formación de la base servil	37
2.4. La perpetuidad de la diferencia	41
2.5. Conclusiones	46
3. CAPÍTULO TERCERO ó LA JUSTIFICACIÓN DEL NUEVO ORDEN EN LOS ANDES	
3.1. Introducción	49
3.2. La organización institucional del proyecto civilizatorio-evangelizador	52
3.3. La autoridad religiosa	57
3.4. La institucionalización de la transculturación andina	62
3.5. La hermandad de la diferenciación	66
3.6. La materialización de la fe	70
3.7. Conclusiones	74
3.8. La procesión: carnaval simbólico de las diferenciaciones	76
4. CAPÍTULO CUARTO ó LAS IDENTIDADES CONSTRUIDAS EN EL PERÍODO COLONIAL	
4.1. Introducción	79
4.2. La construcción del noble	80
4.2.1. Acercamiento al pensamiento colonial blanco	80

4.2.2. El noble de Quito	83
4.2.3. Los roles de la nobleza	90
4.2.4. La manifestación simbólica de la nobleza	93
4.3. La construcción del religioso	97
4.3.1. El <i>mea culpa</i> religioso	97
4.3.2. La cruz quemada	103
4.3.3. La fantasía de la evangelización	104
4.4. La construcción del mestizo	106
4.4.1. El no indio	107
4.4.2. El blanqueado	111
4.4.3. La figura del chulla	116
4.5. Conclusiones	122
5. CAPÍTULO QUINTO ó ESTUDIO DE CASO	
5.1. Introducción	125
5.2. Análisis de la entrevista narrativa a profundidad	126
5.3. Conclusiones	130
CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES GENERALES	133
PROPUESTA ó PACHAKUTIYÍ	137
BIBLIOGRAFÍA	141
ANEXOS	
1. ENTREVISTA NARRATIVA A PROFUNDIDAD	145
2. ENTREVISTA ESTRUCTURADA SEMI-FORMAL	158
3. CUADRO RESUMEN DE LAS ATRIBUCIONES Y MANDATOS ASIGNADOS A LOS SUJETOS IDEOLÓGICAMENTE CREADOS EN EL PERÍODO COLONIAL	162
4. OBRA LA PROCESIÓN: CARNAVAL SIMBÓLICO DE LAS DIFERENCIACIONES	163

Resumen

La construcción de la identidad ecuatoriana es considerada como un proceso histórico en el cual las ideologías presentes en diferentes períodos han ido aportando con elementos a esa construcción. En el período colonial fueron promovidas instituciones que consideraron una diferenciación que habría beneficiado a un grupo, pero que a su vez devino en una estructura racista presente en las identidades. Este trabajo plantea un análisis histórico estructural de las identidades promovidas institucionalmente en la Colonia, y un estudio de caso que permita a su vez constatar las influencias de esas construcciones. Evaluando la función ideológica de las construcciones de la identidad, se pretende constatar su función utilitaria, así como el de las instituciones que la han promovido. Con ello, existe la posibilidad de cambiar esas construcciones, o replantearlas de una manera satisfactoria.

INTRODUCCIÓN

Hablar de racismo puede resultar incómodo, sobre todo en una sociedad en la que se acostumbra a vivir de las apariencias. ¿Cuántas veces he escuchado a la gente a mí alrededor decir que no es racista¹? ¿Acaso no vivimos en un país tolerante, con una Constitución que condena conductas racistas, xenófobas, sexistas y de todo tipo de discriminación²? Pero entonces me pregunto, ¿por qué se molestan cuando los *indios*³ hacen marchas? ¿Por qué cuando alguien quiere insultar se refiere como el *longo* (de la raíz *lunku*⁴ del *kichwa*)? ¿Por qué si pierde la selección de fútbol le echan la culpa a los *negros*⁵? O, ¿por qué cuando hay un asalto, un robo, el primer sospechoso es el colombiano? Me resulta incómodo hablar de racismo, porque a mí alrededor todos dicen ser «tolerantes»⁶, pero insultan abiertamente.

¿En cuanto a mí? Debo reconocer que sí soy racista, ¿y cómo no serlo, si el primer insulto que aprendí de niño era *indio*? ¿Cómo no serlo si me he esforzado toda mi vida en no ser *longo*: en tratar de parecer más *blanco*, porque en esa medida resulto más agradable? ¿Cómo no serlo si hace algún tiempo cuando vi al primer diputado *indígena*, Luís Macas,

¹ El 65% de los ecuatorianos admite que en el país existen prácticas racistas y discriminatorias, pero solo el 10% se declara abiertamente racista. De este grupo, el 14% es blanco y el 5% es afroecuatoriano (Fuente: INEC, publicado en: L.M. «Ecuadorianos sí somos racistas». Hoy (21 marzo 2005). Internet. www.hoy.com.ec Acceso: 15 junio 2012).

² El artículo 11, literal 2 de la constitución del 2008 señala:

«Todas las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades. Nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socio-económica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, portar VIH, discapacidad, diferencia física; ni por cualquier otra distinción, personal o colectiva, temporal o permanente, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos. La ley sancionará toda forma de discriminación. El Estado adoptará medidas de acción afirmativa que promuevan la igualdad real en favor de los titulares de derechos que se encuentren en situación de desigualdad. (Fuente Ministerio de Relaciones Exteriores Comercio e Integración del Ecuador. Internet. www.mmrree.gob.ec Acceso: 2 septiembre 2010)

³ La letra cursiva será empleada para resaltar los significantes atribuidos que van apareciendo en las construcciones de identidades; así como las propuestas conceptuales planteadas en esta investigación, y los vocablos expresados en un idioma diferente al español.

⁴ Lunku .- joven ó muchacho (CCE, 2008: 320)

⁵ De manera interesante Rodolfo Muñoz muestra en su documental «Tarjeta Roja» las reacciones de los hinchas ante los resultados de la selección ecuatoriana, sobre todo llama la atención el testimonio del antropólogo Oscar Chalá, quien indica haber sido testigo de reacciones discriminatorias contra los jugadores afro ecuatorianos ante la pérdida en un partido del mundial.

⁶ En adelante se señalará entre comillas simples («») adjetivaciones con los que discrepamos, pero que queremos resaltar sarcásticamente su uso generalizado; mientras que, entre comillas dobles («») ubicaremos las citas textuales.

todos en mi casa se indignaron por ello? No quiero ni imaginar que dirían si algún día tenemos un presidente de la talla de Evo Morales. Pero también recuerdo a Oswaldo, el pintor. Él sí dijo en televisión, y por primera vez escuchaba a alguien decirlo: ¡Yo soy indio, carajo, me llamo Guayasamín! Gracias Oswaldo, porque en ese momento me di cuenta, y lo más ridículo de todo, que estaba siendo racistaí pero conmigo mismo.

No visto de poncho y alpargatas (prendas que aprendí en mi investigación eran españolas), pero puedo ver en mis ojos lo *indio* que soy. Entonces, ¿cómo no hablar del *indio*? ¿Cómo no hacerlo si soy yo mismo? ¿Por qué no hablar de mi historia, pero de una historia que cuente el cómo llegue a estar oculto? ¿Cómo no hablar del *indio*, si siendo *indio* me es negado hablar de mí? *Indio* resentido, se puede pensar. Creo que sin ese resentimiento no hubiera sido posible comenzar a escribir. Y tampoco pretendo ubicarme desde el púlpito para señalar a todos: solamente deseo entender cómo empezamos a negarnos.

Y si el resentimiento es mi motivación, debería agradecer a todas las personas que me enojan cuando hablan de perritos *runas*⁷: òque son feítos por no ser de razaö; a los que, cuando ven que usan una prenda de la misma marca que yo estoy usando, prefieren retirársela porque dicen que òya se ha berreadoö; a los que, cuando vino Amaru Cholango a presentar su obra dijeron ò¿Qué sabe pues ese *indio* de arte?ö, y más a los que se sintieron ofendidos por la fuerte inversión que se hizo. También gracias a todos esos ñanalistasø cotidianos, que en la última marcha indígena concluyeron que òlos *indios*, como siempre, se han vendidoö. Pero también tengo que agradecer a aquellos indígenas que me hicieron sentir avergonzado de mi *chimpa*⁸. Y finalmente, gracias por todas esas bromas a mi alrededor, cuando recuerdan que en el último censo le pedí al joven estudiante que marque la casilla que dice que soy *indio*.

òLa construcción de una identidad racista ecuatorianaö tiene como *objetivo* realizar un análisis histórico-estructural de la realidad en el Ecuador, que explique la formación de un Estado Racista, y que compruebe además como ese marco institucional ha fomentado la construcción de una *identidad racista* en las relaciones personales. Con ello pretendemos demostrar que esa identidad racista ha sido construida; así, podremos de-construirla y re-

⁷ Runa.- persona, hombre, humano (CCE, 2008: 176)

⁸ Chimpa.- trenza (CCE, 2008: 381)

construirla de una manera diferente, para que lleguemos a una identidad con la que me sienta cómodo, y luego pueda plantearse a otro como yo.

Partimos de la idea que el Estado Monárquico Español en Quito habría promovido instituciones que fomentan lógicas de discriminación, tomando como referente una *diferenciación originaria*, caracterizada por la diferenciación racial de la población y por el reconocimiento de una raza como superior (racista); de esta forma, se puede reconocer a éste como un *Estado Colonial Racista*. Por otra parte, el soporte ideológico de ese Estado Colonial Español en Quito habría promovido la construcción de sujetos basados concomitantemente en aquella *diferenciación originaria*; y, siendo su referente el componente racial, se puede reconocer a este sustento ideológico como racista. Finalmente, siendo la construcción de identidad un proceso histórico, remanentes de esa *diferenciación originaria racista* se encontrarían presentes en las realidades cotidianas actuales, lo que nos lleva a encontrar una estructura racista en la identidad ecuatoriana.

Para cumplir con ese propósito se plantea inicialmente recurrir a la interpretación histórico-estructural⁹; de esa forma se buscaran categorías, históricamente referidas, que atribuyan significación a la construcción del *Estado Colonial Racista* y la construcción de la *identidad racista ecuatoriana*. Estas categorías deben expresar los distintos momentos y características estructurales del proceso histórico ó algunos de naturaleza interna y externa ó significativos para él (Cardoso, Faletto, 1969: 19) racismo. En tal virtud, se plantea el concepto de *diferenciación originaria racista* para otorgar significado a los hechos y situaciones que aparecen en ciertos momentos, a fin de entender las situaciones empíricas en función del modo de conexión entre los componentes estructurales internos y externos (Ibíd.: 19-20). Esta interpretación se realiza a partir de información secundaria, en textos preferentemente publicados, tomando en cuenta los datos históricos primarios que éstos hacen referencia, y, considerando que no siempre se hace alusión a la interpretación de esos autores, ya que nuestra tarea consiste principalmente en una re-interpretación de dicha información.

Por otra parte, esta re-interpretación va orientada en el sentido que se plantea el análisis histórico estructural de Cardoso y Faletto: el problema teórico fundamental lo constituye la determinación de los modos que adoptan la estructura de dominación (Ibíd.: 19). Si

⁹ Los lineamientos del análisis histórico estructural corresponden a Dependencia y Desarrollo en América Latina de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, páginas 18, 19 y 20.

bien, como veremos más adelante, nuestra investigación concentra el estudio de la construcción de la identidad en el entendimiento ideológico de la misma, el propósito es determinar la irrelevancia de tales construcciones. Y para llegar a esa conclusión es necesario demostrar la utilidad de estos procesos para intereses particulares; es decir, ñel proceso de cambio social deja de presentarse como resultado de factores ñnaturalesñ (Ibíd.: 18). Con ello, la interpretación materialista de la historia¹⁰, conduciendo el análisis histórico-estructural, nos permitirá reconocer el carácter fútil de tales construcciones para así poder re-formular, principalmente, la identidad.

Estamos proponiendo una *metodología hermenéutica*¹¹ que nos ayude a descubrir elementos de racismo presentes en la identidad ecuatoriana. Se debe entender que esta interpretación constituye una posibilidad de encontrar remanentes que hayan fomentado y justificado las diferenciaciones. Debemos suponer, desde luego, que esos remanentes hayan resultado simulados en el relato oficial de la historia, y debemos, por tanto, re-interpretarlos para recuperarlos. Ahora bien, partimos de la llegada del Estado Monárquico Español al mundo andino, ya que percibimos en este suceso un momento irreversible en la determinación de las identidades. Lo que sigue a esa llegada, conocido como el periodo colonial, nos puede dar una idea de cómo se consolidaron los ñacuerdosñ que pueden haber permanecido hasta la actualidad, y que fijan, según Nietzsche, un impulso para la verdad: las instituciones que aparecen entonces realizan una configuración uniforme, válida y obligatoria de las cosas, al igual que el poder legislativo del lenguaje faculta la imposición de leyes de verdad (Nietzsche, 2000: 4).

No debe extrañarnos que en el discurso de la historia oficial se promueva una imposición de verdad, que esa verdad haya devenido en perpetuidad de mentiras, las cuales han logrado una condición de inconsciencia en los individuos, para que éstos adquieran un sentimiento de verdad¹² (Ibíd.: 6). Este sentimiento se respalda en las limitadas visiones

¹⁰ Materialismo histórico:

La concepción materialista de la historia parte de la tesis de que la producción, y tras ella el cambio de sus productos, es la base de todo orden social [í] Según eso, las últimas causas de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres [í] sino en las transformaciones operadas en el modo de producción y de cambio; han de buscarse no en la filosofía, sino en la economía de la época de que se trata. (Engels, 2000: internet)

¹¹ Hermenéutica: ñEn la filosofía de Hans-Georg Gadamer, teoría de la verdad y el método que expresa la universalización del fenómeno interpretativo desde la concreta y personal historicidad.ñ (Fuente: Real Academia Española)

¹² Nietzsche nos aclara ese sentimiento de verdad

que los individuos realizan de la realidad, así como también en el rechazo a aquellas interpretaciones que pueden tener efectos perjudiciales y destructivos (Ibíd.: 4). Al juntar esas verdades se forma un relato: adorno retórico de las relaciones humanas, que llega a ser el sustento histórico de la compleja realidad social. La historiografía oficial se presenta entonces como un relato continuo, homogéneo, lineal, de los triunfos obtenidos de la clase dirigente, relato que deja de lado los fracasos de la historia que negarían dicha continuidad (Fiflek, 2007: 184).

Como *justificación*, podemos inicialmente indicar que pretendemos tomar distancia ante aquel relato oficial, proyectar una lectura crítica sobre él, coleccionar los hechos que muestren su discontinuidad y heterogeneidad; testimonios que nieguen la fantasía montada, a partir de la cual se piensa que la historia ecuatoriana es una construcción de logros, héroes y justicia. Esa colección de hechos es posible hacerla en la medida en que el pasado se encuentra abierto y con anhelo de redención (Ibíd.: 185). Y es la sociedad en conjunto la que se encuentra interesada en retomar ese pasado abierto, ya que las columnas argumentativas que han permitido soportar su realidad histórica, se encuentran débiles y próximas a sucumbir. Ha sido justamente la realidad social la que se ha encargado de debilitar esas columnas: ante la homogeneidad del relato oficial, la realidad social se muestra como un *óntoma* (para seguir usando palabras de Fiflek) de un malestar general que se desentiende con los argumentos históricos.

Pero la explicación de esa realidad no corresponde exclusivamente a la idea de falsear cierto relato, sino que es, en consecuencia, la necesidad de proponer una explicación histórica alterna que invite a la reflexión y busque una experiencia significativa a quien acceda a él; dicha necesidad surge ya que *ólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos.* (Benjamin, 2007: 3). No formar parte de esa complicidad, que ha llevado a la construcción de un relato que puede develar sentimientos de horror, es tomar distancia de quienes lo han creado, como también de su servidumbre anónima: tareas permanentes de la Academia. Debe, por tanto, constar en el itinerario científico llegar al punto en que aquellas realidades (ocultas por la clase

¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible. (2000: 6).

dirigente) logren ser al fin las intérpretes; y contrastar aquella verdad incoherente adornada con las fantasías antojadizas del relato oficial.

Por otra parte, la necesidad de indagar en los oscuros pasajes de la historia no debe, bajo ningún concepto, considerarse como una tarea inútil¹³. Al contrario, nacen de la inquietud personal, de una inconformidad latente ante las explicaciones vanas, ante esos argumentos que parecen desplomarse como piezas de dominó, cuando surgen las muecas que desdibujan el paisaje armonioso donde se han construido las identidades. No es tampoco el albedrío del resentimiento, sino que constituye más bien una necesidad ética que permita albergar un reconocimiento de aquella faceta oculta y evidente a la vez; faceta que encierra una identidad congruente con la imagen proyectada desde adentro. Tratar de llenar ese vacío argumentativo, propuesto desde la historia oficial, es también un compromiso de quien desea ver en sí mismo lo que otros pretenden cubrir pero que palpita sintomáticamente, sobre todo cuando se muestra una imagen, que antes que referente, parece más bien una máscara falsa y frágil, soportada álgidamente por las columnas del relato oficial.

Siendo así, este relato alterno nos permitirá detener el movimiento continuo de la historia y aislar el detalle de su totalidad, para que mediante una apropiación de un momento real adherido del fracaso del pasado se busque una redención retroactiva (fiflek, 2007: 186). Gracias a esta posibilidad, hemos encontrado una alternativa que nos permita explicar esa incongruencia en las relaciones cotidianas, que llamamos racismo, y a través de ese nuevo relato podremos arrancarnos de la piel ese conformismo tradicional que está por asfixiarnos.

No nos interesa abordar un desplazamiento del universo simbólico con la interpretación, debemos más bien buscar un efecto disruptivo que evidencie el carácter ideológico de dicho universo, y cuestione la relación del sujeto con ese relato (Prólogo de Grüner en Foucault: 20). Pretendemos así des-naturalizar esa construcción de sentido común, al igual que la formación ideológica de sujetos, resultado de ésta. Con esa lectura de la historia no pretendemos llegar a descifrar verdades interiorizadas, buscamos más bien una

¹³ fiflek nos habla de la necesidad histórica de retomar el pasado: "Ningún acto, ningún suceso es en vano; no hay puro gasto, pura pérdida en la historia; todo lo que hacemos se escribe, se registra en alguna parte, como una huella que de momento no tiene sentido pero que, en el momento del ajuste final, recibirá su propio lugar." (2007: 190).

profundidad que debe la exterioridad de los hechos, òy la profundidad es restituida ahora como secreto absolutamente superficial [í] el descubrimiento de que la profundidad no era sino un ademán y un pliegue de la superficie.ö (Foucault, 1995: 39). En otras palabras, aspiramos a concluir que el racismo, en tanto que visión particular de la realidad, no es más que una superficialidad irrelevante en las relaciones sociales, ya que han sido promovidas a beneficio de un grupo: no negamos su existencia, como tampoco la importancia que pudo haber tenido para un proyecto político, pero no es la esencia de la identidad, no es fijo, se puede prescindir de él.

Ese racismo lo consideramos a su vez como una interpretación; en esa medida, éste no constituye un signo primario, ni fijo, sino que es, a su vez, una construcción, òque debe invertirse, revolverse, despedazarse a golpes de martillo.ö (Ibíd.: 44). De tal forma que, al encontrarnos en la tarea de llevar la interpretación sobre ella misma, el tiempo de la interpretación no será como el tratamiento de signos fijos requiere, lineal, sino que más bien este tipo de interpretación pasa por donde ya ha pasado, el tiempo de interpretación es más bien circular (Ibíd.: 47). Solo así, con esta perspectiva circular, podremos volver al pasado para retomar esas construcciones, que se evidencian en el presente como síntomas, y que nos permitan buscar la futilidad de dichas construcciones.

Ahora, tenemos que considerar la funcionalidad de dichas interpretaciones; es decir, a quién han beneficiado esas construcciones: òno se interpreta lo que hay en el significado, sino que se interpreta a fondo: quién ha planteado la interpretación. El principio de la interpretación no es otro que el intérprete.ö (Ibíd.: 47). Como vemos, no se trata de un análisis desde afuera: es nuestra propia imagen la que pretendemos desdibujar. Un análisis que nos lleve a cuestionar el sentido histórico de las identidades promovidas desde las ideologías imperantes. Esta posibilidad hermenéutica la recoge Foucault de Marx, Nietzsche y Freud: una interpretación que nos concierne a nosotros mismos, òpuesto que nosotros, intérpretes, nos hemos puesto a interpretar nos mediante estas técnicasö (Ibíd.: 37). En tal virtud, debemos plantear una interpretación auto-reflexiva, a fin de evaluarnos y determinar cuán influyentes han sido los lineamientos ideológicos descubiertos en el análisis histórico-estructural.

Por ello, presentamos, a manera de estudio de caso, el análisis cualitativo de mi propia experiencia. Desarrollaremos una evaluación de los elementos que puedan mostrar las huellas de la *diferenciación originaria racista* promovida desde el período colonial,

obtenidos a partir de una entrevista narrativa a profundidad, y con una guía-matriz de historia de vida¹⁴. Considerando que los conceptos propuestos son *önsensiblesö*, en la medida en que proveen un sentido de referencia y aproximación a las realidades empíricas (Bonilla, Rodríguez, 2005: 88). En suma, tales referencias son planteadas en correspondencia a la mirada que tienen los individuos de su realidad¹⁵, y entendiéndolos como construcciones que han sido formadas históricamente, *öes decir, validadas y transformadas por los mismos sujetosö* (Ibíd.: 92): de ahí la importancia de la interpretación histórico-estructural, como antecedente de esa construcción. Pero teniendo presente que tales interpretaciones van emergiendo inductivamente a partir de su constatación empírica (Ibíd.: 134), y no necesariamente para coincidir con las apreciaciones avaladas académicamente (Ibíd.: 89).

Hemos considerado un caso particular ya que, de acuerdo al paradigma cualitativo, se pretende dar prioridad a lo específico, diferente, único, para profundizar en la problemática planteada y no necesariamente generalizar la experiencia (Ibíd.: 97). Ello no impide que esta propuesta pueda ser utilizada para otros casos y contextos específicos. De esta forma, se utiliza la entrevista narrativa a profundidad soportada en una matriz de historia de vida, con el fin de que la profundidad y amplitud de los datos nos permita desarrollar una *hermenéutica* más detallada del racismo, estableciendo la relación entre los eventos vitales del individuo y la problemática expuesta (Ibíd.: 223). El resultado debe ampliar nuestro espectro de análisis que nos permita desmontar aquella incongruencia en las relaciones cotidianas, desmitificando para ello los argumentos históricos que fueron la base para la delimitación de las identidades, y que sirvieron para beneficio de un grupo. Entonces, para llegar a la de-construcción de la *identidad racista* en el Ecuador, trataremos de ver cómo desde el Estado Colonial Español se ha promovido de manera institucional el racismo, luego una interpretación de cómo funcionan las identidades formadas desde el período colonial para re-interpretarlas, y, finalmente, el análisis de nuestro estudio de caso.

En el primer capítulo se plantean las aproximaciones teóricas, en un diálogo conceptual que nos permita acordar los principios de acercamiento a la realidad que nos aprestamos a desarrollar. La especificidad de la institucionalidad a la que nos referiremos incluye la

¹⁴ Las referencias metodológicas utilizadas son de Elssy Bonilla-Castro y Penélope Rodríguez Sehk, *Más allá del dilema de los métodos*.

¹⁵ Dicha afirmación corresponde con la finalidad de la investigación cualitativa: captar la realidad a través de los ojos de la gente que está siendo estudiada (Castro, Rodríguez, 2005: 84).

definición de Estado y racismo, para poder afinar la interpretación que nos lleve al *Estado Racista*. Paralelamente, el entendimiento de la ideología imperante en este período nos permitirá entender cómo el universo ideológico colonial habría influenciado en la construcción de las identidades.

Nuestra interpretación histórica se inicia en el segundo capítulo, donde comenzamos a encontrar los referentes empíricos que nos permiten develar las estructuras institucionales que fijaron atribuciones a las identidades construidas. Instituciones como la encomienda, la mita, el concertaje, entre otras, nos da un acercamiento a esas imposiciones. Por otra parte, el tercer capítulo nos muestra la importancia de la faceta ideológica de este período: nos permite ver las justificaciones ideadas para la asimilación de esas atribuciones. Aquí nos encargaremos de analizar la influencia de la ideología de la evangelización y civilización, como promotora de sentido a la ideología racista.

En el cuarto capítulo presentamos el resultado de ese proceso histórico, mostrando un análisis social de las construcciones de identidad presentes desde la Colonia, una interpretación que nos permita entender cómo se desarrollaron las relaciones sociales en ese período: la identidad noble, la identidad religiosa y la identidad mestiza; tomando también el análisis de aquel referente de identidad conocido como el chulla quiteño.

Finalmente, en el quinto capítulo, nos encargaremos de nuestro estudio de caso, presentando el análisis de la entrevista mostrada en los anexos. En esta sección se pretende encontrar los remanentes de las diferenciaciones raciales promovidas desde el período colonial, en la descripción de las relaciones personales expuestas de manera cronológica en la vida de nuestro sujeto analizado.

Sobre el final, se expone una propuesta de identidad inspirada en la reflexión alimentada durante esta investigación, y constituye una alternativa que toma la perspectiva de todo el trabajo: la reflexión personal a propósito de la identidad.

1. CAPÍTULO PRIMERO

APROXIMACIONES TEÓRICAS

1.1. Introducción

Una vez aclarada la metodología de estudio, hemos decidido separar las aproximaciones teóricas en un capítulo aparte con la finalidad de definir los acercamientos conceptuales que utilizaremos durante esta investigación. Se plantea un diálogo teórico para especificar los conceptos que nos acercarán a la realidad. Sobre todo, pretendemos tomar una postura clara respecto de la perspectiva del racismo que desarrollaremos en adelante. Proponemos tomar esta problemática a partir de las caracterizaciones que nos van mostrando las muestras empíricas, tanto del análisis histórico estructural, como del estudio de caso. En esa forma, estaremos mostrando al racismo como lo perciben los actores, en lugar de cómo lo pueda definir la teoría; ya que al respecto se puede aludir que ha quedado científicamente demostrada la inexistencia biológica de la raza, mas la construcción social de la misma, aspiramos mostrar, se encuentra presente y con sus características específicas¹⁶. Esta postura cualitativa se debe a nuestra premisa, arriba desarrollada, en virtud de la necesidad de entender a la identidad racista, y a las instituciones que la promovieron, como construcciones. De ahí que podremos postular la futilidad de dichas construcciones, principalmente de la tendencia que ha tomado la identidad ecuatoriana.

Virtud de ello, los conceptos que se presentan a continuación marcan una continuidad con el lineamiento metodológico propuesto. El Estado, y la identidad, en tanto que construcciones, requieren de una aproximación que nos permita entenderlos como tales, y que además se corresponda con el contexto histórico que nos aprestamos a desarrollar. De ahí que, las definiciones propuestas han sido también consideradas para la perspectiva histórica en la que se encuentran. Con ello, el desarrollo teórico que presentamos no solo que es útil para el presente trabajo, sino que puede ser referido para futuras investigaciones que deseen profundizar esta problemática bajo diferentes propuestas ideológicas.

¹⁶ Esta afirmación se encuentra en concordancia con lo expuesto por Carlos de la Torre: «Pese a que la biología y la genética digan lo contrario, para la mayoría de personas las razas si existen y explican, en parte, su realidad social.» (1996: 19)

1.2. La conformación del Estado Colonial Racista

El Estado constituye el referente principal para orientarnos en la faceta institucional para nuestra interpretación de la construcción de la identidad. Desde luego que la definición que tomemos debe, necesariamente, concordar con la perspectiva que hemos propuesto en nuestra interpretación. En esa forma, el Estado puede ser visto como el mayor logro institucional de una nación, o, como un mecanismo normativo que haya permitido la legitimación de poder de un grupo en particular. Para el caso ecuatoriano parece prudente tomar la segunda postura de la interpretación, ya que en esa forma podremos acercarnos a lo que desde nuestros sentidos se entiende como un Estado. Esta idea nos remite a la concepción que Antonio Gramsci nos plantea. Bajo su perspectiva, el Estado puede ser visto como hegemonía¹⁷ revestida de coerción, la suma de sociedad política y sociedad civil (Anderson, 1978: 28), donde el objetivo de dicha hegemonía política es fundamentalmente de orden económico.

Si el Estado busca una adecuación de las relaciones sociales para que sean funcionales al orden económico, el origen de ese Estado proviene de la necesidad de un sector de la población que busca legitimar su poder. De ahí que debemos entender a la hegemonía como la acción ejercida sobre los grupos explotados a través de los sistemas ideológicos (Ibíd.: 41). Para este punto podemos ya advertir que las instituciones (formadas desde el Estado) no son acuerdos sociales fundados en un contrato colectivo que hace posible la sociabilidad; sino que más bien, las instituciones constituyen imposiciones que permiten al grupo dirigente el establecimiento de una ideología (en el sentido marxista de que una visión de un grupo particular se impone a las demás visiones), a través de una acción hegemónica desde el Estado, y se plantean para el beneficio de dicho grupo. Con ello, la interpretación que Gramsci nos brinda del Estado nos permite entenderlo como el establecimiento institucional de los mecanismos que permiten consolidar los intereses de un grupo en particular: la sociedad política, en tanto que acción legítima de la fuerza, permite establecer la imposición del poder; mientras que, la sociedad civil, en tanto que acción de dirección, permite el convencimiento de una ideología¹⁸.

¹⁷ Hegemonía, òcapacidad de unificar a través de la ideología y de mantener unido un bloque social que, sin embargo, no es homogéneo, sino marcado por profundas contradicciones de clase.ö (Gruppi, 1978: internet)

¹⁸ Anderson nos aclara cuando hace referencia a *Lettere dal Carcere*, p. 481 de Gramsci:

No obstante, tenemos que caracterizar a la institución en el contexto histórico planteado. El tipo de Estado al que nos estamos refiriendo es, en el otro lado del Atlántico, el Estado Monárquico¹⁹ Español. El pueblo hispánico se encuentra para entonces en la unión indisoluble de los fines del Estado y de la Iglesia (Dussel, 1992: 80), proyecto específico reconocido como cristiandad. De acuerdo con Dussel, la cristiandad devino una totalidad cultural, que mal utilizando la doctrina del Cristianismo y principios filosóficos helénicos, logró convertirse en una unidad política, económica, militar y eclesiástica (1978: 47). La conciencia de este pueblo es la de ser la nación elegida para salvar el mundo, y este referente ideológico es el que determina las políticas de los Reyes Isabel, Carlos y Felipe (Dussel, 1992: 80). Esta asociación, Corona-Iglesia, habría significado algunas concesiones en las que se reconocía privilegios al reinado y el derecho de expansión de España en tierras americanas, bajo el justificativo de la evangelización y civilización²⁰. Esta sociedad implica una inversión en la organización institucional transatlántica, mientras que la religión se encargaría de la difusión de la visión hispánica²¹. Por tanto, el tipo de Estado con el que se encuentra el mundo andino es a la manera imperial romana: òse ocupa militarmente una región, se pacifica, se organiza el gobierno y se convierte a la población a la religión de los invasores (en el caso romano se toman sus dioses y se los introduce en el Panteón)ö (Ibíd.: 87).

Empero, lo que nos interesa está del otro lado. Estamos interesados en entender ese reflejo imperial que se proyecta a los Andes. Debemos enfocarnos en la acción hegemónica ejercida en tierras americanas, para poder perseguir los fines de la ñsagrada misión

En una carta contemporánea, Gramsci se refirió incluso más directamente al contraste, dentro del contexto del capitalismo, escribiendo sobre la oposición entre sociedad política y sociedad civil [í]: òla sociedad política (o dictadura, o aparato coercitivo para garantizar que las masas populares se amoldan al tipo de producción y economía de un momento dado)ö, se contraponen a la òsociedad civil (o hegemonía de un grupo social sobre el conjunto de la sociedad nacional, ejercida a través de las llamadas organizaciones privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.) (41) (1978: 42)

¹⁹ El Estado Monárquico o gobierno real se caracteriza porque el poder ejecutivo se encuentra depositada en una persona, el monarca o Rey; éste representa a un ser colectivo, de tal forma que la unidad moral que constituye el príncipe es al mismo tiempo una unidad física, en el que se encuentran reunidas naturalmente todas las facultades que la ley reúne (Rousseau, 1970: 74)

²⁰ En 1486 la Corona hispánica obtuvo las bulas: *Provisionis Nostrae* y la *Dum ad illam*, con ellas los Reyes tienen potestad de designar obispos e intervenir los beneficios y diezmos de la Iglesia. En las bulas *Inter coetera* y la *Eximiae devotionis* de 1493 el Papa otorga a los Reyes Católicos las tierras y habitantes descubiertos para incorporarlos a la Iglesia y recibir los beneficios del Evangelio (Dussel, 1992: 82).

²¹ Ello se entiende en la medida en que los religiosos eran los encargados de la educación y la difusión cultural, haciendo que las altas esferas intelectuales estén formadas principalmente por sacerdotes (Ibíd.: 87)

española, a través de un sistema económico-social con privilegios artificiales y monopolistas (Ibíd.: 89). Lo que se tiene en suma es la Colonia, como figura económico-política, formada por las tierras y culturas dominadas por la Corona, con la configuración burocrática que permite la dominación del Otro (Dussel, 1994: 61-62): la colonización²² de la vida cotidiana. Nos referimos entonces, al Estado Colonial Español en Quito, si bien dependiente del Estado Monárquico Español, esta institución cuenta con características, estructuras de dominación, y referentes particulares; y que intentaremos aquí describir someramente.

Ahora bien, cuando el Estado es el resultado de los intereses de un sector, éste debe haber logrado los mecanismos que permitan la concentración del poder en el grupo dirigente, y a su vez establecer los medios que permitan aceptar esa contradicción para mantener cohesionados a los diferentes grupos de esa sociedad. En otras palabras, para establecer el dominio hegemónico. Entonces, el Estado Colonial Español en Quito se encargaría de la asimilación de identidades que permitan la imposición de roles que se correspondan con un modo de producción, y a su vez una acción hegemónica que facilite dicha asimilación. De ahí que la función de este Estado es dual, por una parte se encarga de fomentar o acentuar las diferenciaciones en la población, como el racismo, y, a su vez debe mantener cohesionada a dicha población diferenciada.

En cuanto a la primera función, podemos advertir que la asimilación de roles se lograría apelando a elementos considerados por sus promotores como inherentes a las relaciones sociales. El principal recurso consiste entonces en la demarcación de las diferenciaciones al interior de la sociedad, para de esta forma justificar el apareamiento de instituciones basadas en tales diferenciaciones. Para ello se ha debido recurrir tanto a recursos coercitivos como de convencimiento, a través de las instituciones que se configuran en lo que hemos denominado la sociedad política y sociedad civil, respectivamente. Y dado que partimos de la imposición del Estado Monárquico Español en el mundo Andino, debemos

²² Dussel se refiere a la colonización de la vida cotidiana como dos procesos simultáneos y complementarios: la *colonización del cuerpo* para describir aquel proceso en el que el europeo abusa violentamente en una relación sexual de dominio del Otro (la india), descrito como «colonización de la sexualidad india» (1994: 64), y también para describir el proceso de utilización de la corporeidad del indio en la forma de explotación como base de acumulación para el capitalismo mercantil (Ibíd.: 65). Y la *conquista espiritual*, como el establecimiento de un dominio del imaginario del indio en una contradicción: se predica el amor de la religión en medio de una conquista irracional y violenta (Ibíd.: 67).

apuntar a entender cómo la sociedad de castas²³ europea devino en la conformación de un Estado Colonial Racista.

El modo en el que se hayan fundamentado esas diferenciaciones permitirá una efectiva asimilación de roles de acuerdo al modelo productivo de turno. Así, si sabemos que en las relaciones interpersonales existe un cierto grado de aceptación o rechazo entre los individuos, y que éste a su vez se relaciona con ciertos factores que las incitan; debemos reconocer que esos factores surgen del reconocimiento de diferencias entre los individuos. A propósito de la diferenciación racial, Max Weber considera que la afinidad racial objetiva es determinada por el sentimiento de pertenencia a una raza, misma que se caracteriza por la posesión real de las mismas disposiciones, heredadas y transmisibles por herencia, y que descansan en un origen común (2004: 315). Debemos aclarar que Weber reconoce en estos procesos de diferenciación un carácter estructural, ya que resulta irrelevante si éstos surgen de una disposición o de la tradición. Ello por cuanto los motivos que originan la diferenciación son olvidados, mientras que las diferencias mismas devienen en convenciones (Ibíd.: 317). De esta manera, esos contenidos pueden ser manejados a conveniencia de quienes pretenden acentuar las diferencias, o pueden resultar fomentadas en contextos de migraciones masivas (Ibíd.).

Para el caso del Estado Colonial Español, el antecedente de la distinción social se encuentra en la *diferenciación originaria racista* (bautismo primigenio como lo veremos en la construcción ideológica de la identidad), esta propuesta conceptual concibe al momento histórico que nos encontramos analizando como el origen de una diferenciación trascendente en la construcción de las identidades, y que toma como base la ideología del racismo, forjada con la que promulgaba la expansión del Cristianismo. Así, el Estado Monárquico Español habría promovido la idea de limpieza de sangre cristiana, libre de influencia judía o mora; distinción que se trasmite al Estado Colonial Español como limpieza de toda mala raza, sin antepasados *indios* o *negros* (Büschges, 2007: 57). Con lo cual, la diferenciación se remite al reconocimiento de lo que en esa sociedad se concibe como raza, alimentada por la ideología de la civilización y evangelización.

Desde luego que tal recurso necesita ser organizado o normado desde acuerdos sociales que fomenten las identidades acordes a tales diferenciaciones. Nos referimos con ello al

²³ Casta, ñen otras sociedades, grupo que forma una clase especial y tiende a permanecer separado de los demás por su raza, religión, etc. (Fuente: Real Academia Española)

apareamiento de las instituciones que toman como referente la diferenciación racial que faculta el control de un grupo. Michel Wieviorka nos aclara el reconocimiento de los recursos utilizados en el Estado Racista, una vez que dichos procesos se han logrado institucionalizar en la sociedad. De esta forma, podremos considerar dichas apreciaciones para caracterizar la institucionalidad del racismo en el Estado Colonial Español.

Así, se pueden reconocer lógicas de segregación porque se mantiene al grupo racializado a distancia y le reserva espacios propios, que únicamente puede abandonar en determinadas condiciones, más o menos restrictivas. (Wieviorka, 1992: 129); mientras que, las lógicas de discriminación imponen un trato diferenciado en diversos ámbitos de la vida social, en la que él participa, de una manera que puede llegar a humillarlo. (Ibíd.: 129). La discriminación, según la analiza Wieviorka, es en buena medida una forma de institucionalización del racismo, es una expresión de prácticas que han adquirido una cierta autonomía modelada por intereses; al estar institucionalizada, puede escapar a la conciencia de los actores e inscribirse en diversos ámbitos de la vida social²⁴.

Por otro lado, el monopolio legítimo de la fuerza, propiedad inherente al Estado a través de la sociedad política, logra justificar la violencia ejercida sobre los grupos diferenciados racialmente. Estas justificaciones, según Wieviorka, provienen en un primer caso de la necesidad de la práctica diferencialista del racismo; con ello esa diferenciación deviene en un instrumento que sirve al régimen en situaciones de crisis, y permite paliar su impotencia dirigiéndola hacia un chivo expiatorio. (Ibíd.: 166). En otro caso, el Estado se puede presentar como garante de un orden social que funciona apoyándose en la discriminación y segregación, aquí se recurre a la violencia monopolizada por el Estado para mantener un orden. (Ibíd.: 167).

Por tanto, la interpretación histórico-estructural debe orientarse a la identificación de las lógicas de discriminación y violencia institucionalizadas en nuestro período de estudio, que toman como referente aquella *diferenciación originaria racista*; en esa medida, tendremos los recursos que nos permitan llegar a reconocer el *Estado Colonial Racista*.

La segunda función del Estado, acción hegemónica, debe encargarse de la aceptación de las contradicciones al interior de la sociedad diferenciada para mantenerla cohesionada. La

²⁴ Para una ampliación del tema de discriminación se sugiere revisar la Segunda Parte: Formas Elementales del Racismo, capítulo 7 del texto de Michel Wieviorka, *El Espacio del Racismo*.

acción de la sociedad civil, en la asimilación ideológica, toma como base la promoción institucional de los mecanismos que permitan dicho convencimiento. En el Estado Monárquico Español podemos prever la importancia que representa la participación de la Iglesia. En esa forma, las instituciones creadas con este propósito tendrían a su vez que promover la aceptación incondicional de las diferenciaciones raciales, para que la asimilación de ese Orden²⁵ establecido permita la perpetuidad en el poder de un grupo privilegiado.

Como vemos, en el momento del relato histórico en que nos encontramos, la función ideológica del Orden Colonial no se encaminaría a ocultar las diferenciaciones establecidas por el Estado Colonial Español, sino que más bien, apelaría a una aceptación hegemónica de dichas diferenciaciones. Bajo esta perspectiva, debemos reconocer la importancia del proyecto «civilizatorio» en tanto que misión en el mundo «descubierto» para la imposición de referentes; y, la «evangelización» como el argumento que permita la aceptación de dichos referentes. Por su parte, la visión racista en su faceta ideológica se caracteriza esencialmente por la creencia de la superioridad e inferioridad de las razas (De la Torre, 1996: 16). De ahí que, nuestro propósito será el ver cómo la visión racista logra complementar su sentido o alimentar la determinación de la ideología de la evangelización y civilización. Esta idea parte de la concepción de *fiflek* respecto de la formación del universo ideológico. Bajo esa perspectiva, el racismo se presentaría como una visión particular de la realidad que permanece estructuralmente, pero que logra completar su significación a través de otra visión, la cual desempeña un papel hegemónico y se constituye como horizonte de totalidad (*fiflek*, 2007: 127).

Esta complementariedad ideológica podemos verla en el análisis histórico que nos presenta Hannah Arendt. Esta autora nos lleva a una reflexión que se encamina al descubrimiento del racismo como herramienta política, ello a partir de la evolución del pensamiento racista emergido en las naciones occidentales del siglo XVIII, y que fue nutriendo las poderosas ideologías imperialistas en el siglo XIX. En este trabajo podemos ver cómo la premisa racista de la superioridad se sustenta en una diferenciación originaria de los pueblos²⁶. Esa

²⁵ Se coloca la palabra Orden con mayúscula para destacar la función de referente, de gran Otro, que cumple el Estado Colonial Español.

²⁶ El conde Boulanvilliers, noble francés, a comienzos del siglo XVIII toma el mito de origen de dos naciones diferentes en Francia, en las que la primera de origen germánico habría conquistado a

superioridad recurre al origen tribal, que dio pie a la doctrina orgánica, y a un romanticismo de la individualidad con la personalidad innata alemana, que a su vez devino en la idea del súper hombre (Arendt, 1998: 149-152). Pero para fomentar la diferenciación, se habría bañado de atribuciones negativas al Otro, para argumentar el peligro de la mezcla de castas²⁷. Ahora, la decadencia inherente al Otro queda justificada en las diferencias del progreso evolutivo; así, el grupo diferenciado racialmente se mantendría en un nivel bajo de dicho progreso y el grupo superior sería el indicado para gobernar²⁸.

Es decir, la idea de racismo tomaría un sentido específico en el contexto de la evangelización y civilización promovida desde el Estado Monárquico Español, pero puede resultar diferente en el contexto del nacionalismo, por ejemplo. Por tanto, se puede entender al racismo en la medida en que va modificando su significación, en concordancia con las ideologías que van surgiendo en el devenir de la historia. En nuestro caso, si logramos identificar la influencia de la *diferenciación originaria* (de la visión racista) en la ideología de la evangelización y civilización en nuestro Estado Colonial, podremos reconocer a ésta como una *ideología colonial racista*.

Ahora bien, hemos considerado que la problemática del racismo tiene correspondencia con la formación de estructuras de poder, por ello nos dedicaremos a ampliar la dimensión ideológica de la misma. En palabras de Carlos de la Torre: el racismo antecede a la raza (1996: 19). Desde luego que al tratar de ver cómo han sido creadas esas identidades diferenciadas, no basta con dibujar el espectro ideológico, es necesario además tratar de ver cómo funciona esa construcción de las identidades.

los antiguos residentes galos, consolidando una élite en esta nación y que sería la llamada a restablecer una preeminencia a nivel internacional. (Arendt, 1998: 146).

²⁷ Arendt indica cómo el francés Gobineau, en su búsqueda de una élite internacional que reivindicase a la debilitada aristocracia feudal, advierte del peligro que representan las razas inferiores para la élite poseedora de facultades naturales en la personalidad innata, ya que la mezcla de sangre deviene en decadencia de castas y con ello la anti progresiva idea del ocaso de la humanidad, consolidando de esta manera una ideología de razas. (Ibíd.: 152-155)

²⁸ La conciencia de evolución conjugaría la idea de la herencia con la idea del progreso; en ésta el hombre no solo está ligado entre sí, sino que además tiene origen animal, la existencia de razas inferiores sería la evidencia que separa gradualmente al hombre de la bestia. De esta corriente se derivan la idea de la supremacía de los más aptos y la eugenesia. La supremacía de los más aptos implica la aptitud en la dirección de las capas superiores de la sociedad. Mas la eugenesia, como posibilidad ilimitada de evolución, derivó en bestialidad, ya que la superioridad natural del más apto pasó a ser una herramienta conscientemente aplicada para desechar a los miembros menos aptos de la sociedad. (Ibíd.: 157-158)

1.3. La construcción de la identidad racista

Para la problemática del racismo tomaremos como lineamiento el análisis ideológico de la construcción de la identidad. Con ello se busca reconocer una estructura racista en las identidades. Previamente debemos acordar que las identidades son construcciones sociales, desarrolladas históricamente para llegar a ser lo que hoy percibimos de ellas; como construcciones han sido creadas para beneficio de un grupo, y tal función resulta evidenciada en el componente ideológico de esa construcción. Como hemos afirmado la visión racista puede mantenerse vigente en la medida en que logra complementarse o resignificarse con otras visiones. De ahí que el propósito de esta sección es explicar, a través del análisis ideológico, cómo trabaja la visión racista en función con la ideología del Estado Colonial, reconocer, en el funcionamiento ideológico de la identidad, el carácter utilitario de esa construcción, e identificar la estructura racista a través del uso de la *diferenciación originaria racista* en la construcción de la identidad.

La perspectiva ideológica de la construcción de la identidad permite rescatar el carácter histórico de la problemática del racismo, a la vez que considera los demás procesos que interactúan en determinado contexto. Esto nos permite entender los procesos de racialización de manera causal²⁹: el apareamiento de lógicas que mantienen en detrimento (económico, político, o social) a un grupo diferenciado racialmente se puede entender a partir de la interiorización de las atribuciones raciales. Lo cual genera, consecuentemente y para concordar con Patric Hollenstein, dinámicas de dominación y dinámicas de respuesta a esa dominación (2009: 14). En esa medida, se nos presenta la oportunidad de entender al racismo como una construcción que ha permitido el afianzamiento de una estructura de poder específica, y demostrando que es en una construcción ideológica con fines particulares, se devela concomitantemente su carácter fútil.

Por otra parte, el análisis ideológico del racismo permite entenderlo en correspondencia con otras visiones que interactúan en determinado contexto. De esta forma, el racismo no

²⁹ A diferencia de Hollenstein quien considera a los procesos de racialización como dos momentos: por una parte la distribución desigual de recursos con líneas etno-raciales y por el otro como un proceso cognitivo y psíquico (2009: 14).

sería un sistema autónomo³⁰, sino que interactúa eventualmente con otras visiones para complementar y perpetuar su existencia. Con ello no se estaría reduciendo a esta problemática a otras eventuales, se trata más bien de entender la complementariedad cambiante de sentido que pueda tomar en función de otras visiones. En todo caso, no se trata de simplificar el problema, por el contrario se lo estaría entendiendo en su complejidad histórica, funcional, e ideológica.

En tal virtud, el análisis ideológico de la identidad nos va a permitir identificar la estructura racial de esa construcción, a través de la identificación de la *diferenciación originaria racista*. De acuerdo con Fijefek, la construcción de la identidad se ha valido de la asignación impositiva de atribuciones, para determinar roles funcionales en la red de relaciones intersubjetivas simbólicas (2007: 156): mandatos arbitrarios que se acentúan simbólicamente en el universo alegórico colonial.

Para ello debemos entender que este proceso ha tenido un precedente ideológico, un momento crucial de bautismo primigenio³¹ en el que ya fueron establecidas las atribuciones de los sujetos: una *diferenciación originaria* que habría tomado como base la percepción de lo que los sujetos entienden por raza, y conectándolo retroactivamente en las identidades que van surgiendo. Un nombramiento anterior en el que el *indio* ya era *indio* antes de verse cara a cara con el *blanco*, y que permitirá que, aun cuando las atribuciones de lo *indio* hayan desaparecido, éste siga siendo reconocido como tal. En esa forma, cuando los sujetos se encuentran ya existía una atribución establecida, y el sujeto se transforma en cada etapa en lo que ya era siempre (Ibíd.: 146): es en suma una identificación retroactiva, efecto que permite que las atribuciones sean percibidas como naturales en los sujetos³². De la misma forma en que, ante la presencia de un individuo, reconocemos sus características y mentalmente conectamos una idea en virtud de esa constatación, pero esa idea no se puede explicar a partir de sus características, sino que esa idealización se debería a la *diferenciación originaria*, donde esas argumentaciones

³⁰ Aquí otra diferencia con Hollenstein quién desarrolla su análisis, al menos de manera inicial, con la consideración del racismo como un sistema social autónomo (Ibíd.: 15).

³¹ Laclau en el prólogo del texto que seguimos nos aclara este concepto: "Para los antidescriptivistas, por otra parte, el nombre se refiere al objeto por medio de lo que ellos llaman un bautismo primigenio en el que el nombre sigue refiriéndose a ese objeto aun cuando todos los rasgos descriptivos del objeto en el momento del bautismo hayan desaparecido" (Fijefek, 2007: 16)

³² En esta identificación retroactiva con ese referente se establece una ilusión transferencial, de tal forma que el sentido de los elementos significantes se percibe como una característica inmanente (Ibíd.: 143)

tomaron forma e impregnaron de sentido a dichas «calidades» he aquí un acercamiento al prejuicio, que en *fiiflek* se muestra en el proceso de la construcción de la identidad.

Para el propósito de la identificación retroactiva la ideología ha debido recurrir a un nivel imaginario³³; de tal manera que la fantasía vaya tapando esas incongruencias que puedan aparecer³⁴, y que se muestran en el presente como «síntomas» que desdibujan el universo simbólico. Por ello, estos sujetos se encontrarían tan sujetados³⁵ a su referente, por así decirlo, y eso se debe principalmente a que en esa aprehensión imaginaria logran identificarse con lo que siempre han querido (Ibíd.: 147).

Por otra parte, el proceso de identificación requiere de una identificación simbólica, un acercamiento a una aprobación del referente³⁶ (Ibíd.: 147). Se le asigna un rol, una función que le permita cumplir su destino fantásticamente atribuido para que sea parte de ese Orden establecido³⁷. Esta parte de la identificación sería la que predomina en el sujeto (Ibíd.: 151). Mas esta asignación o mandato se basa en las atribuciones imaginariamente impuestas, a la vez que cumple la función de diferenciar los sujetos: unos tendrán una condición favorable en esa construcción simbólica, su rol o función en ese Orden se corresponde con las «calidades» imaginariamente atribuidas a ellos, y son en esa medida los *sujetos privilegiados* del universo simbólico; en cambio, aquellos cuya condición en detrimento viene justificada por las atribuciones fantásticamente asignadas, y que toman como referencia la *diferenciación originaria racista*, vendrían a ser los *sujetos racializados*. Con ello, se puede entender el papel de la ideología en la diferenciación de sujetos que benefician a un grupo particular.

³³ «Para lograr identidad propia, el sujeto se ha de identificar con el Otro imaginario, se ha de enajenar» (Ibíd.: 146)

³⁴ *fiiflek* nos aclara este tipo de ideología: «en la perspectiva marxista predominante, la mirada ideológica es una mirada *parcial* que pasa por alto la *totalidad* de las relaciones sociales, en tanto que en la perspectiva lacaniana, la ideología designa, antes bien, *una totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad*» (Ibíd.: 81)

³⁵ Esta auto-experiencia imaginaria es el modo en el que el sujeto reconoce erróneamente su dependencia del gran Otro (Ibíd.: 146)

³⁶ El proceso de identificación requiere de una interpelación con un referente trascendente; identificación simbólica, identificación del sujeto con alguna característica significativa del gran Otro, orden simbólico sincrónico: «assume una forma concreta, reconocible en un nombre o mandato que el sujeto toma a su cargo y/o se le otorga» (Ibíd.: 146)

³⁷ A este respecto *fiiflek* nos explica cómo se realiza la asignación de ese rol:

El sujeto está siempre ligado, prendido a un significante que lo representa para el otro, y mediante esta fijación carga un mandato simbólico, se le da un lugar en la red intersubjetiva de las relaciones simbólicas. El asunto es que este mandato es, en definitiva siempre arbitrario: puesto que su naturaleza es performativa, no se puede explicar con referencia a las propiedades y capacidades «reales» del sujeto. (Ibíd.: 156)

Ahora, al ser la acción hegemónica la que articula esos artificios ideológicos para la identificación, se requeriría, según Fink, de una identificación con un significante³⁸ amo, un significante puro, vaciado de contenido, de sentido, a fin de que no sea un objeto real el que garantice la unidad de sentido (Ibíd.: 138); en ese nombre, para decirlo de una manera más simple, se encuentran aprehendidas las atribuciones que fantástica y retroactivamente le fueron asignadas al sujeto en su bautismo primigenio³⁹, completando juntas el sentido del nombre⁴⁰. Una persona es reconocida por una etiqueta asignada, *colombiano* por ejemplo, al mencionarlo vienen a la mente las atribuciones que fantásticamente se han asignado a esa etiqueta: ladrón, oportunista, traficante, etc.; por sí solas cada característica no nos dice mucho, pero cuando se enlazan con la etiqueta de ese ser, éstas completan el sentido de la descripción; mas lo importante es que si este sujeto cambiase, o en nuestro ejemplo, nos mostrase precisamente lo contrario a esas atribuciones, el sujeto racista encontraría sentido a esa constatación para seguir firme en la asignación de sentido a los mandatos impuestos: puede decir, en todo caso, que esa persona está fingiendo o que simplemente por debajo sigue siendo lo que siempre ha sido⁴¹.

Con ello, el proceso de identificación ideológica quedaría concluido. Sin embargo, cuando mencionamos el proceso simbólico de la identificación con el orden sincrónico (el gran Otro), a través del rol atribuido, en ese paso Fink nos indica que la identificación que realiza el sujeto con un elemento del referente puede ser una falla, debilidad, o culpa (Ibíd.: 148). Ahora, partiendo del principio lacaniano de que lo Real resiste a la simbolización (Ibíd.: 12), podemos ver que esa falla en el gran Otro, que devela su deseo (Ibíd.: 159), no habría podido ser cubierta o simulada por la fantasía⁴². Ese deseo en el referente sería el

³⁸ Significante, òfonema o secuencia de fonemas que, asociados con un significado, constituyen un signo lingüístico. (Fuente: Real Academia Española)

³⁹ Ese significante amo logra conectarse con los demás elementos significantes del espacio ideológico a través de un òplus de significación metafórica que los interconecta y determina retroactivamente su identidad (Ibíd.: 125-126)

⁴⁰ De tal forma que esa interconexión e identificación no significa la anulación de los elementos significantes, sino más bien que lleva a identificar e integrar las demás luchas o visiones con la lucha o visión particular que desempeña un papel hegemónico, para en esa medida establecerse como horizonte de totalidad (Fink, 2007: 127)

⁴¹ Este ejemplo es una adaptación al expuesto por Fink respecto de los prejuicios hacia los judíos (Ibíd.: 80); desde luego que los comentarios xenófobos aludidos no constituyen la forma de pensar del autor, han sido mencionados en consideración a trabajos anteriores en los que se pudo constatar prejuicios xenófobos en Sucumbíos y Quito, y que aquí se muestran a manera de ejemplo.

⁴² La fantasía encubre el hecho de que el gran Otro, como orden simbólico tiene una imposibilidad traumática que resiste a la simbolización: lo real del goce. Pero también en el nivel de la fantasía es posible establecer las coordenadas del deseo del propio sujeto, lo cual permite, según Fink,

que forma las atribuciones, el que ensambla la figura ideológica del Otro, aquel que sirve como sacrífico, como chivo expiatorio, que òremiendaö la incongruencia de nuestro propio sistema ideológico (Ibíd.: 80).

En el caso del racismo en la Colonia, la asignación de las atribuciones del Otro guardaría concordancia con la ideología de la evangelización y civilización. Mas, al identificarse o reconocerse el sujeto con esa falla, le sería posible atravesar la ilusión (Ibíd.: 175) e identificarse con el síntoma⁴³. Entonces, este sujeto que constata la realidad que encubre la asignación de su rol, puede ver el funcionamiento del Orden impuesto, ya sin argumentos imaginarios que lo sustenten, y entender el por qué de los síntomas que desdibujan la armonía que le rodea, esos remanentes no lo incomodarían porque su interés se identifica con el del Orden establecido.

Por otra parte, este sujeto, construido desde la ideología, no actuaría como si no conociera el funcionamiento de la realidad. La ilusión que él tiene no está, para fíflek, en el pensar o ignorar lo que sucede, sino que esa fantasía inconsciente se encuentra en su diario hacer (Ibíd.: 61), en el cumplimiento de su rol. Se trata de una actitud òcínicaö del sujeto ante la develación que se le presenta: òSaben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero aún así, hacen como si no lo supieran.ö (Ibíd.). Conoce el deseo del gran Otro y el propio, y sabe lo que eso implica, pero no puede desligarse de su función en ese universo armado desde ese deseo, desde esa falla, porque simplemente ese rol justifica su existencia.

Esta presentación del òsujeto cínicoö en fíflek no debe entenderse como una interpretación moral del sujeto ideológicamente construido, sino que hace alusión a la materialización de la ideología en el hacer del sujeto, independientemente de su conciencia ideológica. De esa forma, la materialización de la *diferenciación originaria racista* en las identidades coloniales, que se reflejan en el continuo hacer de los *sujetos cínicos*, nos lleva a identificar la estructura racista de esa construcción, teniendo ante ello la constatación de la *identidad racista ecuatoriana*.

verificar una relación de identidad entre la falta en el referente (gran Otro) y la falta en el sujeto. (Ibíd.: 168)

⁴³ òIdentificarse con un síntoma significa reconocer en los ñexcesosñ en las alteraciones del modo ñnormalö de las cosas, la clave que nos ofrece el acceso a su verdadero funcionamiento.ö (Ibíd.: 175)

1.4. Conclusiones

Primeramente, la concepción del *Estado Colonial Racista* ha tomado la caracterización de construcción social, a partir del acercamiento con la idea de Estado de Gramsci, identificando las instituciones que se van formando en virtud de las funciones de coerción y de asimilación ideológica que permiten una estructura de dominación; en esa forma, siendo una construcción que ha servido para el beneficio de un grupo puede ser replanteado o restituido por otro acuerdo que no contemple las diferenciaciones de la población para establecer un Orden. Esta institución, en el momento histórico analizado, se encuentra caracterizada por el proyecto cultural de la cristiandad. La identificación del Estado Colonial Español como racista la podemos hacer en virtud de la identificación de lógicas de segregación, discriminación o violencia, a partir de las instituciones creadas en ese Orden, y que toman como referente la *diferenciación originaria racista*.

La propuesta conceptual de la *diferenciación originaria racista* se la entiende como una diferenciación trascendente en la construcción de la identidad ecuatoriana, que se originaría en el momento histórico que nos encontramos analizando, y que toma como base la ideología del racismo. Esta diferenciación toma una primera caracterización a partir de la concepción española de ñlimpieza de sangre cristianaö, transmitida a la Colonia como ñlimpieza de toda mala razaö. Desde luego que esta caracterización tiene que alimentarse con las percepciones que vayan surgiendo de la interpretación histórico-estructural.

Una primera idea de la función ideológica del Orden colonial nos indica que apelaría a una aceptación hegemónica de las diferenciaciones. Con ello, se debe reconocer la importancia del proyecto ñcivilizadorioø para la imposición de referentes, y la ñevangelizaciónø como el argumento que permita la aceptación de dichos referentes. Por su parte, la visión racista se presenta como la creencia de la superioridad e inferioridad de las razas. Ahora, el análisis ideológico en fiflek nos permite entender al racismo como una visión particular de la realidad que permanece estructuralmente, pero que logra completar su significación a través de la ideología predominante en el Orden colonial. De donde, si logramos identificar el aporte de la *diferenciación originaria* (de la visión racista) en la ideología de la evangelización y civilización, podremos reconocer a ésta como una *ideología colonial racista*.

En cuanto a las identidades, las concebimos como construcciones sociales desarrolladas históricamente. Ello por cuanto han sido creadas para beneficio de un grupo, y tal función resulta evidenciada en el componente ideológico de esa construcción. La desventajosa condición de un *grupo racializado* se puede entender a partir de la interiorización de las atribuciones raciales, y la asignación respectiva de los roles en la formación ideológica de sujetos. Las atribuciones serían asignadas mediante la fantasía ideológica y de manera retroactiva a fin de ser percibidas como inherentes al sujeto, y guardando concordancia con la ideología de la civilización y evangelización. Tales atribuciones se encontrarían aprehendidas en el significante amo que los interconecta y da sentido. En esa forma, si la función privilegiada ha sido asignada por las cualidades raciales vienen a ser los *sujetos privilegiados*; y si la condición perjudicial se justifica por las atribuciones raciales son *sujetos racializados*; generando dinámicas de dominación y de respuesta.

Con ello, se puede entender el papel de la ideología en la diferenciación de sujetos, y su contribución en la construcción de identidades, que habrían servido para beneficio de un grupo particular. De ahí que, analizando esa construcción ideológica de los sujetos en el período colonial, sería posible entender el carácter fútil de las identidades: su construcción ha servido para un proyecto, pero no es esencia, se puede prescindir de esa construcción o re-plantarla por una que no contemple diferenciaciones. De igual manera, la ideología que promueve esa diferenciación, muestra su insignificancia, ha sido una mentira utilizada para el beneficio de un grupo, ha mostrado su superficialidad: si bien su construcción ha tenido consecuencias, no es relevante, se puede prescindir de ella.

Este proceso ideológico nos permite ver otra característica de la *diferenciación originaria racista*, considerada en el análisis ideológico como aquel bautismo primigenio de la construcción ideológica de identidades. Ésta es entendida como una asignación de atribuciones, en virtud de lo que los sujetos entienden por raza y conectándolo retroactivamente en las identidades, de tal forma que los mandatos son percibidos como naturales.

Finalmente, a fin de poder evidenciar la influencia del racismo en las identidades, recurrimos al sujeto cínico de Fiske. La materialización de la *diferenciación originaria racista* se refleja en el continuo hacer de los sujetos cínicos; así, podremos identificar la estructura racista de la construcción de la identidad ecuatoriana.

2. CAPÍTULO SEGUNDO

EL ESTABLECIMIENTO DE UN NUEVO ORDEN EN LOS ANDES

Avanza negra neblina, /del norte viene, / trae aire de muerte/ a paso de espada y cruz.
Arremeten en montaña, / a Quito vienen: / quitando mujeres, / pisando mercado ó tianguéz.
Apesta incensario, /pierde olor la tierra, / reflejo de custodia, / quema arco iris y piedra.
Arremeten en montaña, / a Quito vienen: / donde antes bohíos, / ahora templos tienen.

2.1. Introducción.

Detenemos por un instante el flujo continuo de acontecimientos que es la historia. De momento nos interesa permanecer en el encuentro *indio* ó español. Hacia atrás vemos dos realidades completamente distintas, dos mundos completamente separados: el del andino y el del español. Cada uno de estos mundos ha construido su realidad de manera distinta, y ambas, desde luego, son válidas. El español llega a este encuentro bajo su condición de hijo de Dios, mientras que el *indio* se encuentra inmerso en la realidad de la que el europeo se separa: es una creatura más del universo. Como creatura no tiene interés en diferenciarse ni separarse: es parte de, comparte con, y es receptivo de lo que se encuentre. Estos individuos asisten al encuentro con su pensamiento ya formado, su identidad ya definida, y su corazón ansioso por vivir lo que sigue⁴⁴.

Asistimos a un momento determinante en la construcción de las identidades, suceso que habría marcado una base de socialización fundada en diferenciaciones raciales: un modelo social que aparentemente perdura, a su manera, y que, consecuentemente, sigue buscando la perpetuidad de un grupo. Asistimos, pues, a la colonización de los Andes; proceso complejo, desde luego, que habría permitido establecer una estructura de dominación⁴⁵. De manera particular, la justificación a la que apunta el Estado Monárquico Español se inscribe en la misión de difundir la civilización⁴⁶, enmarcada en la evangelización

⁴⁴ Las ideas hasta este punto expuestas en la introducción, provienen de la entrevista realizada a Abdullah Arellano, artista y pensador indígena. Fecha de la entrevista: 28 abril 2012.

⁴⁵ Esterman se refiere a esta estructura de dominación

Mientras que *ócolonizaciónö* es el proceso (imperialista) de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que usa medidas militares, políticas, económicas, culturales, religiosas y étnicas, *ócolonialismoö* se refiere a la ideología concomitante que justifica y hasta legitima el orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial. (2010: 3)

⁴⁶ Wallerstein entiende a la civilización:

Civilización en singular fue la construcción ideológica de los que proponían el nuevo sistema histórico que iba incluyendo a todo el resto. Civilización (en singular) implicaba que tanto la

cristiana⁴⁷. Ante ello, nos interesa, sobre todo, entender cómo este proceso «civilizatorio» repercutió en las identidades que se puedan identificar en este período: cómo fue asimilado, rechazado, o si devino un «sincretismo», más aún, cuando dicho proceso puede explicarse desde la lógica freudiana como una «privación cultural», en la que, la civilización significa la renuncia a las gratificaciones del instinto (Wallerstein, 1997: 25). Renuncia que bien puede incluir el rechazo de una cultura en la conformación de las identidades a fin de ser aceptadas en el nuevo Orden.

El antiguo régimen español se traslada a los Andes como una continua pugna de poderes entre la metrópoli y los antojadizos intereses del grupo dirigente presente en las colonias. Las limitaciones a las concesiones dadas a los *conquistadores*⁴⁸ fueron causa para que los beneficiados, clero y *aristocracia*⁴⁹, busquen la manera de ejercer su dominio de manera autónoma durante la Colonia, ya sea desobedeciendo las disposiciones o mutando los mecanismos de explotación y control sobre los *grupos racializados*. Por otra parte, la sociedad estamental de la península ibérica no lograría reproducir su promoción nobiliaria en las colonias, donde más bien se implanta un sistema basado en la diferenciación racial⁵⁰. Con ello, lo que tenemos es un reflejo del Estado Monárquico Español, conviene reconocerlo, como hemos convenido, como el Estado Colonial Español.

En esta sociedad de castas, donde el tema de discusión gira en torno de la posible humanización de los *racializados*, resulta difícil pensar en una posible incorporación de los

exclusividad de este nuevo sistema como su naturaleza omnicomprensiva eran elementos tanto inevitables como deseables. (1997: 31)

⁴⁷ A este respecto, podemos interpretar a la «civilización» (singular), en la forma expuesta por Wallerstein, para entenderla de la manera de ideología universalista bajo la fórmula de Marx, en la que, las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante, donde además dicha imposición se presenta como un «regalo» del grupo dirigente, y que deviene en una encrucijada para el grupo objeto de la «civilización» se pierde aceptando o rechazando dicho «regalo» (Ibíd.: 22)

⁴⁸ Las Cédulas Reales de 1680 afirmaban el interés del reinado español por proteger a sus súbditos en las encomiendas. Desde Madrid se envía a la Real Audiencia de Quito una orden de suspensión de las mercedes de encomiendas a aquellos quienes, según denuncia, trataban inmisericordemente a los indios servidores (Descalzi, 1987: 324). Los intereses reales son también el monopolio de la fuerza de trabajo; así, la cédula del 22 de febrero de 1680 indica la prohibición de formación de encomiendas, liberando de sus mitas y obrajes a los indios, debiendo permanecer las encomiendas de la comunidad, el Rey o las ordenadas por los Virreyes y Audiencias (Ibíd.: 325).

⁴⁹ Aristocracia, «En ciertas épocas, ejercicio del poder político por una clase privilegiada, generalmente hereditaria.» (Fuente Real Academia Española)

⁵⁰ Esta afirmación concuerda con la reflexión de Büschges a propósito de la sociedad colonial: «Por lo tanto, y a diferencia de la Madre Patria, en la cúspide de la pirámide social de las sociedades coloniales de la América hispánica no se ubica la nobleza sino el «estamento blanco» o «español» (2007: 15)

*naturales*⁵¹ a la sociedad colonial. Sobre todo cuando su participación ha sido negada en la historia, y su papel haya sido reducido a la base de explotación económica que permita mantener a dicha sociedad. Esta situación se encuentra resaltada no solo en el plano institucional, sino sobre todo en el plano simbólico de las identidades: en los roles. La etapa colonial, por tanto, lejos de ser un momento histórico donde el nuevo Orden establecido permita un sincretismo cultural de las identidades, vendría a ser más bien una imposición de referentes basados en la negación de la humanidad del Otro. Estas imposiciones se encontrarían implantadas desde las instituciones y forjadas con intereses particulares. Con ello, el mundo andino se encontrará obligado a sobrevivir, para de alguna manera mantenerse oculto al paso de los siglos: oculto, camuflado, simulado: más nunca muerto.

2.2. La institucionalización de la diferencia

Luego de la abrupta irrupción del Estado Monárquico Español en los Andes, el nuevo Orden establecido delimita claramente la separación de la población para diferenciar a los *conquistadores*. La administración jurídica y la configuración misma del espacio, muestran claramente la división de una república de indios y una república de españoles⁵². De tal forma que, las instituciones que van apareciendo en el período colonial toman en cuenta esta diferenciación originaria, para establecer, con ello, las identidades que facultan una efectiva asignación de los roles.

Así, el Estado Colonial Español fomentó la auto-identificación de un sector como *aristócrata*, y a los otros grupos en bloque como el conglomerado *racializado*, sobre el cual se forma la base de producción servil y, consecuentemente, constituye el soporte del grupo privilegiado. Bajo esta perspectiva, la institucionalización de la diferencia significó

⁵¹ Natural, nativo de un pueblo o nación. (Fuente: Real Academia Española)

⁵² Mireya Salgado nos habla de la separación de dos repúblicas: la de indios y la de españoles; basadas en diferencias cualitativas, cada república implica diferentes condiciones institucionales, y el uso de espacios distintos no excluyentes (2004: 44). En el caso de los españoles Salgado nos indica que, para la ciudad de Quito, la distribución de terrenos para la vivienda iba en consideración del privilegio y calidad como *vecino*; así, los solares cercanos a los referentes de la Plaza Grande y San Francisco eran para aquellos de mejor condición (Ibíd.: 20). Mientras que para los indios fueron construidas en los extramuros las parroquias de San Sebastián y San Blas, posteriormente fueron creadas San Roque, Santa Prisca, San Marcos y Santa Bárbara, todas ellas con viviendas rústicas conocidas como bohíos (Ibíd.: 45).

para un grupo la oportunidad de constituirse como *sujeto privilegiado*. Sujeto que se encuentra bajo un mandato simbólico, en el que se puede evidenciar una identificación con el verdadero propósito del sistema colonial, o más bien, con la falla incongruente del Orden establecido. La equiparación, del interés individual del español con el interés real del Estado Monárquico, atraviesa la fantasía argumentativa que justificaba el reconocimiento del *aristócrata*; y que experimenta una incomodidad, síntoma, cuando asiste la materialización de su interés: el *sujeto racializado*. Este reconocimiento simbólico le permitirá al *blanco* reconocerse y distinguirse socialmente como *autoridad* y *noble*: *aristócrata* en tierras salvajes; a través de una promoción social que se funda en prejuicios y la distinción de rasgos fenotípicos.

El modelo instaurado en España para la protección de la frontera peninsular durante el período de Reconquista, toma en América una faceta que permite dotar de privilegios a los *conquistadores*⁵³, haciendo surgir en ellos una conciencia *aristócrata*; mientras que, ante los ojos de éstos, los *naturales* son percibidos como seres *infantiles* que requieren protección y educación⁵⁴. Este privilegio institucional, para el español, se encuentra sustentado moralmente por su misión de fe: se crea una ilusión de intercambio, ya que el *conquistador* recibe los privilegios de dicha repartición o a cambio de asumir la responsabilidad de la evangelización y civilización de la población indígena encomendada (Ayala ed., 1989: 101). Ante este principio, el *encomendero* viene a reconocerse a sí mismo como un *sujeto privilegiado*, referente de acción y moral. El español toma este mandato simbólico, configurándose como el ser capaz de cumplir con ese rol necesario en las tierras descubiertas depositando en él la atribución del uso de la fuerza, a fin de que sus acciones sean el reflejo de la causa suprema y del control necesario en el nuevo Orden impuesto; en tal virtud, su función lo ubica en una posición favorecida en el orden simbólico que empieza a configurarse.

Al ser el *encomendero* capaz de administrar en las tierras nuevas aquella misión sagrada de la humanidad, estaría siendo representante directo de las máximas autoridades por éste

⁵³ En el plano jurídico, de acuerdo con Segundo Moreno, se considera a las encomiendas como un sistema de repartición de indios (instaurado desde 1503), que tiene como finalidad el sometimiento de la población indígena como trabajadores forzados o tributarios (Ayala ed., 1989: 99-100).

⁵⁴ De acuerdo con Mireya Salgado, dicho trato parte de la concepción de sociedad medieval separada por estamentos y castas, a partir de diferencias cualitativas naturales y no culturales, de tal forma que los indios fueron considerados infantes sin capacidad de entendimiento y a quienes se los debe instruir y cuidar (2004: 44).

reconocidas: su Rey y su fe. El *encomendero* constituye, entonces, la materialización del proyecto cristiano-español. La asignación de esta función estaría también, por otra parte, apelando a la fantasía de este sujeto: siendo su propósito difundir el mensaje divino del Cristianismo, la figura del español en las nuevas tierras viene a representar la posibilidad de formar parte de aquel pueblo escogido, de tal forma que esta misión lo deviene en lo que desde un inicio estuvo predestinado, y que, por tanto, debió ser: asignación que lo le llevó a cruzar el océano para asumir su destino en una tierra para él inmadura⁵⁵.

Sin embargo, el *encomendero* vio, en esta norma del Estado Colonial, una atribución que va más allá de lo que pregona⁵⁶. En el caso de la encomienda de trabajo forzado o mita⁵⁷, el español pudo llevar la relación *señor- siervo* a un nivel extremo⁵⁸, con ello estaba siendo negada la humanidad del *sujeto racializado*. El *encomendero*, por tanto, habría traspasado los principios del referente moral que motivó su misión. Esta degradación de su rol debemos entenderla como una muestra de la falacia que encierra el proyecto en los Andes; falacia que hace evidente la motivación y funcionamiento reales del nuevo Orden establecido: expropiación de recursos (incluida la mano de obra) para consolidar el poder de un grupo privilegiado.

La diferencia sustancial ha sido promovida institucionalmente con la designación de los roles de *encomendero* y *encomendado*, pero además ha resultado fomentada por la mirada que el español tiene del Otro: con esa perspectiva, se le atribuyen rasgos que lo convierten en un sujeto no-humano, deshumanizado. La trasgresión de la moral del *encomendero* ha sido posible en la medida en que el español reconoce en la base de sus creencias una justificación: su moral sería coherente en tanto que resulta aplicable a seres iguales, resultado de la misma creación; mas los seres con los que se encuentra, si bien provienen

⁵⁵ Dussel toma de Hegel en su *Filosofía de la Historia Universal*, volumen 2 un ejemplo de la visión euro céntrica respecto de las tierras descubiertas: "La inmadurez es total, física (hasta los vegetales y animales son más primitivos, brutales, monstruosos; o simplemente más débiles, degenerados), es el signo de América (Latina)." (1994: 22)

⁵⁶ Siguiendo a Rafael Quintero, a través de la encomienda el español tiene acceso a un "derecho jurídico-político" que los faculta para la "apropiación del trabajo extra" y le autoriza para la "coacción extra-económica implantada sobre la masa tributaria" (Ayala ed., 1989: 30).

⁵⁷ Siendo la mita, "institución de origen incaico", habría sido adoptada por el régimen español, y en la que "los indios debían cumplir turnos de trabajo en obras públicas, servicios personales, cultivos, expediciones de conquista y pacificación." (Salgado, 2004: 26).

⁵⁸ Según Carlos Benavides Vega, a través de esta institución los españoles habrían mantenido a los indígenas bajo "miseria y endeudamiento perenne", en "condiciones infrahumanas en que trabajaban: excesivas horas de trabajo, en cuartos sin ventilación, a veces encadenados al telar y flagelados por motivos que el amo o sus capataces determinaban." (Ayala ed., 1991: 122).

de la misma naturaleza divina, su presencia provoca reacciones que contradicen la presunta igualdad en esa moral. Desde la mirada europea, existen entre el español y los *grupos racializados* características cualitativas que los separan definitivamente, algo que faculta al *encomendero* a desconocer en el Otro diferenciado su carácter humano.

Pero estas justificaciones, al parecer, se hacen evidentes cuando se presentaron diferencias culturales en los primeros encuentros⁵⁹; diferencias que luego se relacionaron con las características fenotípicas de los *racializados*⁶⁰ para en esa forma constituir un legado de prejuicios en esa sociedad⁶¹. Esta diferencia, sumada al auto-reconocimiento de su cultura, como un privilegio histórico⁶², que le impide aceptar lo diferente, le permitirá al español ubicarse sobre la masa diferenciada y establecerse como *autoridad*⁶³, para desde su posición encargarse de la promulgación de la cultura privilegiada a través de la ridiculización del Otro y la determinación de normas basadas en prejuicios.

⁵⁹ En los primeros contactos, el español describe con asombro lo fantástico de su hallazgo. Dussel toma una cita de la descripción hecha por Fernández de Oviedo en su *Historia General y Natural de las Indias*. Libro III. Cap. 60: «Estas gentes de estas Indias, aunque racionales [sic] y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales y bestiales por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales» (1994: 47)

⁶⁰ Un ejemplo de la relación entre las diferencias culturales y los fenotipos raciales pueden apreciarse en la cita que Dussel toma de Hegel en su *Filosofía de la Historia Universal*, volumen 2 donde se está caracterizando al pensamiento euro céntrico:

Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia [í] Es un hombre en bruto [í] Este modo de ser de los africanos explica el que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos. (Ibíd.: 23-24)

⁶¹ Las descripciones de los *blancos* en la Colonia recogidas por Descalzi nos muestran cómo se relacionan las prenociones culturales con los rasgos cualitativos del grupo diferenciado para establecer prejuicios sociales:

Para Pedro Valverde [el *indio*] era «como de mediana estatura, buen natural y buenas facciones, imprime en ellos cualquier oficio o arte en que son enseñados, medianas fuerzas, haraganes, mentirosos, casi es una honra el estar borrachos, noveleros, inconstantes, de vida larga hasta los noventa o cien años, agudos y a veces se les obliga a trabajar para sustentar a su mujer y a sus hijos.» (1978: 227)

⁶² Nuevamente, Dussel recurre a Hegel para aclarar la exclusividad del rol histórico del español ante las diferencias culturales encontradas: «Es decir, para Hegel, la Europa cristiana moderna nada tiene que aprender de los otros mundos, otras culturas. Tienen un principio en sí misma y es su plena realización.» (1994: 26)

⁶³ En concordancia con Rafael Quintero, la institución de la encomienda habría permitido dejar sentado los inicios de una «clase dominante local» que significó el surgimiento de poderes políticos específicos, a través de instituciones que se correspondan con sus intereses: «se destaca el Cabildo: núcleo organizativo de una estructura de poder local [í] con la atribución de distribuir la mano de obra indígena, las tierras en encomienda, los solares de los pueblos españoles, el tributo en productos, y organizar las formas de coerción colonial.» (Ayala ed., 1989: 16-17)

Bajo esta organización del poder local, y con la distancia que limita el control directo de las autoridades españolas, los *encomenderos* han encontrado una autonomía política que les permite ejercer de manera libre su antojadiza voluntad y desacatar las disposiciones hechas desde la metrópoli⁶⁴. Así, las resoluciones que emergen desde el Cabildo recurren al uso de la violencia institucional, justificada por el propósito de su misión evangelizadora, para acentuar, en los cuerpos y en las conciencias, las diferencias entre el grupo dirigente y la masa racializada: consolidada su autoridad, y argumentado su accionar, el español ejerce su dominio directa e irracionalmente sobre los cuerpos de los *deshumanizados*⁶⁵.

De ahí que, a través de estas atribuciones, el *encomendero* logra una identificación entre el propósito real de la conquista y su propósito particular, entre la desenfrenada sed de riqueza de la monarquía española y su desmedida ansiedad de poder. Con ello, el quimérico proyecto de «civilización» queda desmontado, su objeto de deseo no se enmarca en su moral cristiana, no radica en lo noble y sublime de su fin, sino que ha correspondido con su innecesaria ambición; innecesaria ya que es, en realidad, irrelevante para la historia: lo simple de su verdad ha hecho simple su relato.

Esta develación se da cuando se presenta ante nosotros la materialidad resultante del proyecto imperial, a manera de síntoma que falsea el discurso oficial: cuando vemos en el *encomendado* cuál fue el resultado de la influencia europea, cuando el relato del *sujeto racializado* opaca la gloriosa y noble «colonización», y cuando vemos lo absurdo e irracional de los argumentos que justifican su autoridad⁶⁶.

⁶⁴ Respecto de esa autonomía política Christiana Borchart nos describe los excesos que fueron fomentados desde el Cabildo quiteño: «Esta utilización de la fuerza laboral [a través de las encomiendas] era prohibida pero difícil de ser controlada, más todavía en una época en la que los encomenderos-terratenientes eran, prácticamente, la única autoridad con poder real, en su calidad de miembros del Cabildo.» (Ayala ed., 1991: 148)

⁶⁵ Ricardo Descalzi hace alusión del reconocimiento institucional de la acción violenta sobre los esclavos negros: «El Cabildo pregonó el 22 de marzo [1538] que cualquier negro que huyera durante seis días de la casa de su amo, debía ser condenado a «que se le cortara el miembro y los compañeros» por la primera ocasión y en la segunda su condena era la muerte sin esperanza de perdón.» (1978: 95-96)

⁶⁶ Descalzi también nos permite recordar cómo la falacia que justifica la verdad del español le permite atribuirse el ejercicio de la violencia:

Un negro no podía discutir con un español, tenía que acatar la razón del castellano así ella fuera la «razón de la sin razón». Por último, si cometía el error de alzar la mano con arma o sin ella a un español, éste tranquilamente podía matarlo sin incurrir en castigo, con sólo pagar a su amo el valor de la compra de dicho negro. (Ibíd.: 96)

Pero también, el rol de *autoridad* en las tierras «conquistadas» dio pie para que el español busque satisfacer aquellas frustraciones de nobleza negadas en el viejo mundo: la regulación de los reconocimientos sociales del período colonial⁶⁷ permitió a los *encomenderos* de Quito simular una aristocracia en las tierras «conquistadas» de tal forma que la identificación simbólica del *encomendero*, como *vecino* de la ciudad, estaría buscando la aprobación de su referente simbólico en la madre patria y el reconocimiento en el nuevo Orden establecido. Acentuada la diferenciación, la *autoridad* española se preocupó de controlar las posibles «alteraciones del orden» que pudieran perpetrarse desde la masa racializada, tomando como referente, desde luego, los prejuicios que habría ido desarrollando respecto de los que, para él, constituirían el conglomerado servil.

El peligro que representan las perversiones inherentes en los sujetos diferenciados racialmente hace «necesaria» una acción de control sobre aquellos «culpables» (o chivos expiatorios), a fin de que se asegure el Orden establecido⁶⁸. Pero no solo hay peligro en los *racializados*, su modo de vivir requiere ser «domesticado» e inspirado por sus nuevos referentes *blancos*, ya que las costumbres encontradas en aquellos *seres desdichados* son consideradas por el español como incomprensibles, irracionales y hasta ridículas⁶⁹. He aquí, que la divina misión institucionalizada ha resultado justa por la evidente «necesidad» que surge de la esquiva y limitada visión del español: su mano servirá para dirigir a aquellos seres *salvajes e inhumanos* encontrados en estas hostiles tierras.

⁶⁷ Mireya Salgado nos habla del *vecino* de Quito, como una distinción otorgada por el Cabildo en reconocimiento a los servicios prestados durante las guerras de intervención española. «Ser vecino fundador era la base de identidad de los primeros españoles que poblaron esta ciudad y fue el inicio de los linajes y las principales casas quiteñas.» (2004: 24). Descalzi, por su parte, toma de Luciano Andrade Marín las exigencias que se debe cumplir para el reconocimiento de ser *vecino* de Quito: «hacer petición de vecindad, residir cinco años como morador de la Villa y tener en su poder para servirla y defenderla: espada, ballesta o arcabuz, una coraza, cota, morrión y yelmo. Debía ser dueño de un caballo y contar bajo sus órdenes varios infantes, habiendo dado una fianza al Cabildo.» (1978: 113).

⁶⁸ Descalzi nos recuerda que ante las inminentes perversiones de los grupos diferenciados, era preferible separarlos, buscando con ello una configuración segregacional de dicha población:

El monarca [en 1578] decretó una prohibición terminante impidiendo que viviesen mezclados con los indios, los mulatos, mestizos y negros, debiendo ser castigados en caso de desobediencia, para de este modo evitar «las malas costumbres y ociosidad y también algunos errores y vicios.» (Ibíd.: 271)

⁶⁹ Bajo criterios europeos de limpieza, cortesía, urbanidad y buenas costumbres, el estilo de vida indígena fue comparado al de los animales: se consideraron inaceptables costumbres como dormir en el piso, comer sin cubiertos y sin mesa, vivir en pareja antes del matrimonio, y todo aquello que resultase incomprensible por los españoles (Salgado, 2004: 46)

2.3. La formación de la base servil

Al intentar entender lo que significó para los grupos racializados la institucionalización de la diferencia, resulta difícil interpretar tales políticas como un intento de incorporarlos en condiciones justas al sistema español. Considerarlos vasallos⁷⁰ sería ignorar los abusos cometidos y negar la paulatina usurpación de las tierras a quienes anteriormente fueron sus propietarios. Por otra parte, las intenciones que pueden haberse dirigido desde la metrópoli muy difícilmente pudieron ser acatadas en las colonias, por cuanto, como hemos mencionado, los grupos privilegiados habrían gozado de una autonomía que les permitió abusar de su condición. Es pertinente, por tanto, considerar al grupo *racializado* en bloque como la base servil⁷¹ del Estado Colonial, sin olvidar, desde luego, que los grupos provenientes de África si tuvieron el reconocimiento jurídico de *esclavos*.

Bajo esas condiciones, el reconocimiento institucional de las diferenciaciones habría promovido identidades que asimilen los roles serviles en el *grupo racializado*, provocando una desvinculación comunitaria que los lleva a una lucha por escapar o mitigar las condiciones de explotación del sistema colonial, mediante un proceso de individualización y enajenación⁷².

Impuesta la diferencia en el nuevo Orden, el Estado Colonial presta las garantías para que el *sujeto privilegiado* acuda a las «cualidades peyorativas» del grupo racializado a fin someterlo para su beneficio. Si bien la Corona española intenta limitar la formación de señoríos en las colonias⁷³, la relativa autonomía, con la que contaban los españoles,

⁷⁰ Vasallo, «Súbdito de un soberano o de cualquier otro gobierno supremo e independiente.» (Fuente Real Academia Española)

⁷¹ Servil, «Perteneiente o relativo a los siervos y criados.» (Fuente Real Academia Española)

⁷² Hacemos referencia a la enajenación para entender un proceso en el que la fuerza de trabajo y los medios de subsistencia pasan a ser incorporados en un sistema de explotación que resulta ajeno, extraño para el andino:

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo?

Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí [í] Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. (Marx, 2001: internet)

⁷³ Segundo Moreno nos habla de esa política restrictiva: «La prohibición de la esclavitud de indios, basada en fundamentos económicos y especialmente en la política de no permitir en el Nuevo Mundo la formación de estados señoriales fuera de su control» (Ayala ed., 1989: 110-111)

permitió asignar roles esclavistas⁷⁴; desde luego que también el Estado Colonial proveyó al grupo privilegiado de esclavos africanos⁷⁵ para reforzar la fuerza de trabajo que fomentó el poder económico de la *aristocracia colonial*⁷⁶.

Debido a la indisposición del *noble* para los trabajos forzados, ya que sus labores deben orientarse a su misión de difundir la palabra de Dios y civilizar a los *salvajes*, se justifica la asignación de roles serviles en el conglomerado racializado para evitar aquellas tareas consideradas «indignas»⁷⁷. De manera particular, la institución de la mita⁷⁸ estableció una demarcación definitiva en la condición privilegiada del español y servil del *indígena*, con el fin de que los *conquistadores* puedan apropiarse, institucionalmente, de la fuerza de trabajo necesaria que les permita asegurar su condición. Tal diferenciación fue establecida, de acuerdo con Segundo Moreno, por la condición predilecta del *terrateniente*, como propietario reconocido de la tierra (que incluye en su inventariado a los indígenas mitayos) para posicionarlo como *amo*, por una parte; y, por otra, la condición de pertenencia a una comunidad indígena (bajo control del cacique y participación del usufructo de las tierras comunales), como premisa para forzar al *natural*, a través de la mita, a una condición de servidumbre. (Ayala ed., 1989: 113). Por lo tanto, a través de la mita el Estado Colonial

⁷⁴ Segundo Moreno nos recuerda que eran admitidos como esclavos los caníbales o indios «caribes» así como también los cautivos de «justa guerra» (Ibíd.)

⁷⁵ Rafael Quintero menciona la promoción de esclavos en la Colonia:

El esclavo no tenía más derechos que aquellos que le confería voluntariamente su amo. Su trabajo, no remunerado, era forzado y obligado por el Estado Colonial en virtud de un «arreglo contractual» en que no intervenía el esclavo; el comercio de esclavos a las colonias españolas estaba controlado por el Estado. (Ibíd.: 47)

⁷⁶ John Antón recoge de Germán Colmenares las estimaciones de la población africana introducida en Hispanoamérica; así, se menciona que entre 1521 y 1865 alrededor de 1 500 000 esclavos habrían llegado a las colonias (2007: 24). Una vez en los puertos, los esclavos negros eran adquiridos por valores de 100 a 300 pesos, dependiendo de su condición física, procedencia o sexo (Ibíd.: 26). Luego, los esclavos africanos habrían sido llevados a distintos sitios donde eran requeridos: Zaruma, Zamora, Cuenca, Quijos y Esmeraldas donde existían minas de oro y plata (Ibíd.: 29); el Valle del Chota-Salinas en haciendas jesuitas para trabajos en la producción de caña de azúcar, tabaco y algodón (Ibíd.: 30); y, en Quito y Guayaquil para trabajos domésticos (Ibíd.: 31-32).

⁷⁷ Siguiendo a Moreno, formas serviles como los denominados «naborías», «tamemes» y «yanaconas» fueron utilizadas y reguladas desde el siglo XVI para que los indios estén a disposición de los «conquistadores» como servicio doméstico y mano de obra para las labores agrícolas (Ayala ed., 1989: 111)

⁷⁸ La mita vino a ser, según Segundo Moreno:

trabajo forzado que, obligatoriamente, debía prestar todo varón indígena comprendido entre los 18 y 50 años de edad, por un período determinado (un año cada lustro) y a cambio de un bajo salario, en las minas, obras públicas, obras, y al servicio de los terratenientes, que habían conseguido el privilegio de tener «mitayos» como fuerza de trabajo para sus latifundios. (Ibíd.: 112)

Español habría invadido la comunidad indígena para forzar al *mitayo* a condiciones serviles bajo la dirección del *terrateniente* español⁷⁹.

Desarraigado el *negro* e intervenido el *indígena*, se encuentran ahora bajo la disposición del *grupo privilegiado*; dejando a lo *blanco* no solo como referente de verdad y poder, sino que también ha logrado que los roles serviles sean asignados desde la mirada de quien detenta ese poder: una asignación de un mandato simbólico, de tal forma que, quienes realizan las tareas consideradas *indignas* se encuentran sujetos a ellas como indicativos de su identidad. Con ello, el Estado Colonial habría promovido la asignación de los roles serviles en el *grupo racializado*, haciendo que la cultura y los rasgos fenotípicos de los *salvajes* sean relacionados directamente con el rol en detrimento asignado, para así formar apelativos despectivos que llegarían incluso a ser insultos usados cotidianamente; más aún, el reconocimiento de algún rasgo o comportamiento del diferenciado implicará inmediatamente la equiparación con algún rol servil. En esa medida, quienes posean aquellas cualidades diferenciadas se verán en la necesidad de renunciar o simular estos referentes, a fin de ser reconocidos socialmente y poder escalar en una jerarquía social que obliga al *blanqueamiento*.

Si la mita permitió establecer la condición servil en el grupo diferenciado, el tributo, por su parte, habría logrado marcar simbólicamente en la identidad del diferenciado un edicto deshumanizador y de culpabilidad. La tributación del *indio* no puede ser interpretada como un mecanismo de participación en el sistema colonial, sino más bien como una imposición. Esta imposición, de acuerdo con Segundo Moreno, estaría basada en lo que los españoles consideraron el *derecho de conquista* (Ayala ed., 1989: 103). Esta política puede ser entendida como una coacción regulada ya que se realiza de manera distintiva sobre el *indígena* y no sobre el patrimonio que éste podría tener (Ibíd.: 103), tomando como referencia las diferencias cualitativas de la población diferenciada, y justificándola en la medida en que el *bárbaro*, culpable de su condición debe, por tanto, *retribuir* con sus bienes y trabajo los beneficios de la civilización y, especialmente, de la evangelización en la religión Católica, donados por los conquistadores (Ibíd.: 122).

⁷⁹ Para concordar con Rafael Quintero, la condición del mitayo, al igual que la del: indio de entero o indio de rezago que entraban en los obrajes [í] no se referían a las relaciones de producción en las cuales se encontraban insertos, puesto que continuaban arraigados a las relaciones comunales, sino a la forma de intervención del Estado y a la distribución y repartición del trabajo social. (Ibíd.: 46)

Bajo este esquema, el tributo desencadenó cambios a nivel social, económico, político y cultural en los Andes; de tal forma que, las diferenciaciones resultantes devinieron identidades estructurales que perduraron más allá del período colonial⁸⁰: el *blanco* (autoridad y sacerdote), gracias a su condición privilegiada y con la "verdad" de su lado, ha podido reconocerse como el beneficiario predestinado, mientras que, el *racializado, tributario* en su propia tierra, constituye el sujeto obligado a contribuir en favor de aquel que ahora se ha impuesto como su referente de identidad.

La nueva administración, que surgió con la tributación, fomentó competencias desmedidas por el poder para controlar la fuerza de trabajo indígena, inclusive al interior de la comunidad⁸¹, resultando en una nueva imposición de roles que desdibujan la concepción que en el mundo andino se tenía de la autoridad⁸². Con ese cambio de referentes (en sus líderes), el *indígena* ahora se encuentra vulnerable en un proceso productivo de acumulación que lo explota⁸³, y que no solo le resulta extraño⁸⁴, sino que también constituye un mecanismo que lo aísla y lo somete al referente *blanco*: ante la necesidad de pagar el tributo y la intromisión de la mita en la comunidad, el indígena se ve obligado a

⁸⁰ Respecto de los remanentes del tributo, pero que se basan en la misma diferenciación, Olaf Kaltmeier nos habla de los "tres pilares" en el sistema tradicional de administración étnica: hacendado, teniente político y sacerdote, y que a pesar de haber sido prohibida desde la legislación liberal, se mantenían los cobros de primicias en el siglo XX (2008: 29); más aún, el mismo autor rescata de la publicación en el Comercio del 25 de junio de 1964 las demandas indígenas presentadas ante Guillermo Freile Posso, miembro de la Junta Militar del Gobierno, donde se "piden resolver sobre la propiedad de tierras que cultiva; atención a la educación indígena y que no les cobren impuestos" (Ibíd.: 67); todo ello aunque la abolición del tributo indígena se había dado en 1857 (Ibíd.: 17).

⁸¹ Frank Salomon nos habla de esta ansiedad de poder: "inicia una competencia entre kurakas y españoles por controlar la cada vez más escasa mano de obra" (Ayala ed., 1990: 108)

⁸² Frank Salomon se refiere al cambio de papel del *kuraka*:

Su eficacia como señor tradicional o de linaje, se medía, según el pensamiento andino, por la generosidad recíproca que podía brindar a sus tributarios. El rol de mandatario colonial y empresario, en cambio, exigió la expropiación de excedentes y su no devolución recíproca. (Ibíd.: 116)

⁸³ Si, concordando con Segundo Moreno, el tributo era pagado especialmente en el siglo XVI con productos, y la recolección de éste era responsabilidad del cacique de la parcialidad, provocando maltratos y expropiación de bienes si ello no se cumple (Ayala ed., 1989: 102-103); entonces, de acuerdo con Frank Salomon, la autoridad indígena habría obligado a sus súbditos a asumir los costos y riesgos, satisfaciendo al sistema monetario con la disminución de la proporción destinada al intercambio (Ayala ed., 1990: 112); y, "aprendiendo a convertir los bienes producidos con labor colectiva de los tributarios, en mercancías para el mercado urbano" (Ibíd.: 115)

⁸⁴ Respecto de este proceso enajenante, Frank Salomon menciona:

Dentro de la cultura andina, el trabajo se conceptualizaba tradicionalmente, como un aspecto de las relaciones sociales existentes entre personas [í] Al convertirlo en mercancía susceptible de enajenación impersonal, cambió profundamente su significado y utilidad. Lo mismo puede decirse de la venta de tierras, transacción inconcebible dentro de una tradición que conceptualizaba a la tierra como un ser vivo y "dueño" de la humanidad. (Ibíd.: 116)

alejarse de su colectividad para doblegarse ante las ambiciones del *terrateniente*⁸⁵. En esa forma, el *racializado* se encuentra sujeto simbólicamente a una posición en detrimento, que lo lleva a contribuir económicamente al engrandecimiento del referente *blanco*, encerrado en una tierra que otrora fue su madre, pero ahora se presenta como el hacinamiento ajeno donde se promueve su explotación.

2.4. La perpetuidad de la diferencia.

En el reducto privado de la hacienda⁸⁶ se logran materializar las identidades que permiten una efectiva asignación de roles, con el único propósito de que éstos permitan una consolidación económica y simbólica de un grupo privilegiado. En esa forma, la *aristocracia* efectiviza su autonomía con su auto aprobación institucional, para obtener su tan ansiado reconocimiento simbólico, mediante la degradación de su misión e identificándose, a la vez, con la falacia del proyecto civilizatorio. Mientras que, el *grupo racializado* encuentra en la hacienda la prisión donde se perpetúa su explotación, y donde su vida se encuentra expuesta al manejo antojadizo del *blanco* y de aquel que antes fuese reconocido como su líder; la hacienda es, en todo caso, la consolidación de un poder autónomo que mantiene los roles serviles en un bloque y faculta a la *aristocracia* de una soberanía sobre dicho grupo, justificando dicha asignación en el reconocimiento de cualidades diferenciales en la población.

Sería justamente aquel *sujeto privilegiado* quien reclama para sí una posición predilecta en la sociedad, como reconocimiento de su superioridad simbólica: esta *aristocracia terrateniente* en formación, en palabras de Rafael Quintero, cuyos antepasados habían colonizado los varios pueblos indígenas y enfrentado la dureza de la conquista (Ayala ed.,

⁸⁵ Segundo Moreno nos habla de este proceso de aislamiento:

El número del común de indios disminuyó, paulatinamente, a lo largo de la Colonia por la migración y el abandono de sus comunidades de origen, a fin de encontrar mejores alternativas económicas o librarse, definitivamente, del tributo y del servicio de la mita [] Tales indios sin tierras se convirtieron en trabajadores libres: una parte aplicados como jornaleros en minas y manufacturas, mientras otros prestaban sus servicios en las haciendas y recibían, como parte de su salario, un pedazo de tierra para cultivos de subsistencia. (Ayala ed., 1989: 122)

⁸⁶ Hugo Arias describe a la hacienda como una unidad productiva auto suficiente, es decir, cuenta con los medios de producción y fuerza de trabajo propios, independientemente del Estado, para su reproducción económica, con elementos de control ideológico, como capillas y sacerdotes, y elementos de control político, como cárceles e instrumentos de represión física. (Ayala ed., 1991: 210, 211).

1989: 37), se encuentran ahora facultados por ellos mismos para construir su propio beneficio⁸⁷. Con el consentimiento institucional y motivado por su deseo, este grupo privilegiado puede al fin ver en la hacienda una materialización de la tan ansiada autonomía⁸⁸.

Es entonces que la hacienda puede ser entendida como la oportunidad histórica del *blanco* para poder eludir su compromiso con la divina misión de sus antecesores, e inscribirse en una búsqueda desmedida de poder y reconocimiento. Esta atribución sería posible ya que la instauración de la diferencia ha permanecido, de manera estructural, en la conciencia del *amo*, quien ahora reclama el derecho promulgado en el Requerimiento⁸⁹ de su padre para justificar la explotación y control absoluto sobre la masa servil. Bajo esa perspectiva, y concordando con Frank Salomon, es posible entender cómo el *terrateniente* inicia el proceso de monopolización orientado a concentrar el excedente a través de la propiedad de la tierra y el control de la mano de obra indígena. (Ayala ed., 1990: 137). De ahí que, ese grupo heredero de los privilegios instaurados en la diferenciación de la Colonia temprana, reclama ahora su reconocimiento basado en la posesión de tierras⁹⁰ progresivamente usurpadas, para constituirse *aristocracia terrateniente*, que ve en esta distinción una atribución adicional para afianzarse como *autoridad*⁹¹.

⁸⁷ Rafael Quintero recoge de González Suárez una descripción de este control de privilegios: «Los descendientes de éstos, habían heredado una serie de privilegios y honores otorgados por el Estado Colonial y no compartidos por otros sectores sociales, tales como la membrecía de por vida en los llamados «fueros» en los ayuntamientos.» (Ayala ed., 1989: 37).

⁸⁸ Rafael Quintero nos habla de este poder autónomo que surge en virtud del «sistema de peonaje por deudas» que permite a la clase terrateniente contar con un «sistema de trabajo servil forzoso, independiente de la intervención y control del aparato estatal central, e incluso contrario con la política de distribución de la mano de obra indígena.» (Ibíd.: 38) logrando en las haciendas «una superestructura jurídico-política e ideológica que configuraba un verdadero aparato estatal» (Ibíd.)

⁸⁹ Mireya Salgado nos aclara la función del Requerimiento:

El Requerimiento era una forma jurídica que se usaba en diversas situaciones de conquista [í] Además de exponer la Inca una breve historia del mundo occidental, y los misioneros cristianos, se le informaba, Biblia en mano, que el Papa donaba las Indias al Rey español, y que él y su pueblo debían obedecer al Papa, seguir el catolicismo y someterse a los Reyes Católicos. Si se negaba a ello, serían atacados y se provocaría el mayor daño posible, y todas las muertes, incluso las de mujeres y niños, serían de su responsabilidad. (2004: 13)

⁹⁰ Manuel Miño Grijalva nos habla de la vinculación de la posesión de tierras con la nobleza: «Fue en el siglo XVIII que la hacienda tomó sus rasgos característicos [í] la acumulación de tierras [í] Así, cualquiera que fuera el origen de sus propiedades, los españoles o criollos aspiraban a vincular sus tierras a un nombre o casa, de ser posible, a un título nobiliario.» (Ayala ed., 1991: 62)

⁹¹ Rafael Quintero menciona este proceso político, como consecuencia del afianzamiento económico de la aristocracia: «La creciente consolidación de los terratenientes en la sierra, como clase, les proporcionó un poder suficiente que ejercieron en la dirección del Cabildo Civil.» (Ayala ed., 1989: 39)

La supuesta igualdad jurídica⁹², que se pregona en el concertaje⁹³, resulta desdibujada por la manipulación que se permite hacer el *latifundista*⁹⁴ para explotar al *racializado*; dicha facultad, basada en su condición privilegiada gracias a la perpetuidad de la diferencia al interior de la hacienda, habría trascendido la estructura temporal de la Colonia y permanecería viva en la conciencia del *terrateniente*⁹⁵. Más aún, aquel poder de decidir sobre la vida del Otro, en ese espacio autónomo, se presenta como síntoma ante el armónico relato del período colonial, y toma una forma, en tanto que evidencia viva, cuando asistimos a la presencia del *peón*: como materialización de ese poder desmedido.

Esta facultad de manipular la vida muestra una vinculación automática entre la identificación del *terrateniente* con una jurisdicción particular. Pero esta conexión habría trascendido el período colonial en la memoria del *blanco*: Olaf Kaltmeier lo caracteriza en la hacienda republicana, a través de la definición foucaultiana de biopolítica⁹⁶ para referirse al dominio, promovido desde el Estado, que faculta de un poder soberano al *hacendado* sobre la vida de los indígenas. (2008: 18). Este derecho, en el contexto de la Colonia, se reconoce, siguiendo a Foucault, en la forma representada por la espada: òderecho de *hacer morir o dejar vivir*ò, poder que recae, desde luego, en la figura del soberano (1998: 81)⁹⁷.

⁹² Hugo Arias toma la descripción de Udo Oberem para caracterizar la falacia institucional del concertaje:

Originalmente, el òconcertajeò dice relación a la disposición de la òReal Instrucción sobre el trabajo de indiosò (1601) que ordenaba que los indios se reunieran en las plazas públicas para òconcertarò voluntariamente con los españoles que buscaban jornaleros, es decir, trabajadores libres y remunerados, en vista de que los trabajadores la mita no eran suficientes. (Ayala ed., 1991: 209).

⁹³ Segundo Moreno nos aclara la función del concertaje en la conformación de la hacienda:

En la práctica el término òconcertajeò significó en la Audiencia de Quito, la coacción hecha a los indios, en base a un constante endeudamiento, para obligarles a permanecer como fuerza de trabajo estable en las haciendas y obrajes. Como paga, ordinariamente, se les concedía, además de un salario, el uso de lotes de terreno o òhuasipungosò, enclavados dentro de los términos del latifundio. Varias veces al año se concedían los òsocorrosò y òsuplidosò: préstamos en dinero o especies, que se sumaban a las deudas anteriores y se anotaban en los òlibros de rayasò. (Ayala ed., 1989: 113)

⁹⁴ Latifundista, como el propietario de una o varias fincas. (Fuente: Real Academia Española)

⁹⁵ Respecto de la continuidad del sistema de endeudamiento, como mecanismo de explotación, Segundo Moreno lo proyecta más allá del período colonial: òLa producción de la mayor parte de las haciendas y obrajes se mantenían, exclusivamente, con el trabajo de los conciertos, sistema que perduró, con algunas variantes legales, hasta la reforma agraria de 1964.ò (Ayala ed., 1989: 114)

⁹⁶ Con biopolítica se hace referencia, de acuerdo con Foucault, a òlo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humanaò (1998: 85).

⁹⁷ Siguiendo la explicación de Foucault para caracterizar ese poder:

Y quizá haya que referir esa forma jurídica a un tipo histórico de sociedad en donde el poder se ejercía esencialmente como instancia de deducción, mecanismo de sustracción, derecho de

Ante ello, podemos advertir una contradicción entre el ejercicio irracional de ese poder con la moral cristiana predominante en esa época: con aquellos cánones que hablan de caridad, amor y atención al *necesitado*. A pesar de la contradicción, el *terratendiente* logra una identificación con esa soberanía, evadiendo su compromiso moral, gracias a que su posición privilegiada se encuentra sustentada en la asignación de su rol primigenio, como indicativo de autoridad y verdad. No obstante, la atribución soberana del *blanco* se debe también a la conexión con el interés real del nuevo Orden, como objeto de deseo del imperio y también particular del *latifundista*: riqueza y reconocimiento; de tal forma que, ese interés le habría permitido atravesar la fantasía moral de la evangelización para buscar la satisfacción de su deseo: deseantes, Corona y *aristocracia* local, han expuesto lo inútil e innecesaria de su misión.

Por otra parte, el *indígena* habría experimentado un desconocimiento hacia sus referentes de autoridad, ya que aquellos líderes que otrora fueron objeto de su reconocimiento, ahora se encuentran alineados con el poder *blanco* para abusar de la autonomía con la que cuentan en el espacio de la hacienda, a través de la estructura de explotación privada del obraje⁹⁸. Ese desconocimiento implica también un proceso de blanqueamiento de estas autoridades deslegitimadas, ya que a través de ello, según Manuel Miño Grijalva, la aristocracia habría recurrido a la mestización y el aprovechamiento de la estructura social⁹⁹, como otro mecanismo en la adquisición de tierras (Ayala ed., 1991: 68). Esta nueva identidad, que por lo pronto podemos advertir se muestra como *no indio*, ya que reconocerse *indígena* implicaría la asignación del rol servil, constituiría entonces, el intento *mestizo* por evadir la explotación en la hacienda.

apropiarse de una parte de las riquezas, extorsión de productos, de bienes, de servicios, de trabajo y de sangre, impuesto a los súbditos. El poder era ante todo derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla. (Ibíd.: 81, 82)

⁹⁸ Manuel Miño Grijalva hace referencia a la pérdida de reconocimiento de las autoridades indígenas cuando el cacique deviene alguacil, como intermediario que maltrata a los indígenas debido a las presiones de los propietarios de los obrajes (Ayala ed., 1991: 90). Esta figura se hace presente a través del *obraje*, descrito por este autor como unidad de producción que tenía como característica esencial la elaboración de tejidos de lana, realizados por una fuerza de trabajo concentrada al interior de una estructura física construida o adaptada para el efecto. (Ibíd.: 77); siendo obrajuelos aquellos urbanos, obrajes rurales al interior de la hacienda, y de comunidad en las tierras indígenas (Ibíd.: 79)

⁹⁹ Miño Grijalva aclara que a través de las alianzas matrimoniales de las hijas de kurakas o principales con españoles o mestizos se obtenían, a través de las dotes, las tierras que eran de las comunidades, como por ejemplo el Valle de los Chillós. (Ibíd.: 68)

Pero además, dicha identificación significó también una atribución de aquel poder soberano arrojado al *terrateniente* transmitido también a la figura del ayudante *no indio* al interior de la hacienda. Dicha figura podemos encontrarla en los roles de *mayordomos* y arrendatarios de la hacienda republicana descrita por Olaf Kaltmeier, quienes tendrían, consiguientemente, facultades para agredir y violar, en un poder que se ejerce sobre la vida del *indígena* (2008: 41). Con ello, la hacienda habría promovido la atribución de la *aristocracia terrateniente* como soberana, en virtud de la posesión de los medios de producción y su distinción social simbólica en tanto que *blanco*, como argumento facultativo que les permite decidir la suerte de los *serviles*; mientras que, otro grupo se beneficia de una prolongación de ese poder soberano, como empleado de la hacienda, y ocupando un lugar de *blanqueado* en la red simbólica. Estas distinciones facultaron a los propietarios y sus empleados al libre ejercicio de la violencia irracional, a fin de reprimir cualquier intento de desconocimiento de dicha atribución¹⁰⁰.

Más aún, la institución de la hacienda significó la perpetuidad de los roles serviles en el *indio* y *negro*: siguiendo a Manuel Miño Grijalva, esta continuidad significó el paso de *mitayo* acosado por *hacendados* y *obrajeros*, a *peón* alejado de la comunidad y permanentemente retenido en la autonomía de la hacienda (Ayala ed., 1991: 74)¹⁰¹. Esta asignación de roles serviles representa, en el orden simbólico, una asimilación de mandatos inhumanos en las identidades de aquellos que han sido objeto de racialización al interior de la hacienda. De ahí que el *peón* vino a ser considerado como un animal más en este reducto¹⁰²: ajeno a la justicia del Orden impuesto¹⁰³ y sometido al referente *blanco* en el

¹⁰⁰ Olaf Kaltmeier nos recuerda que aún en el período democrático, siendo presidente León Febres Cordero, los terratenientes continuaban ejerciendo la violencia irracional, cuando una familia de hacendados habría acudido a la contratación de paramilitares para someter las demandas indígenas en Yanaurco (2008: 116).

¹⁰¹ Desde luego que esta sujeción, según Hugo Arias, fue facilitada institucionalmente a través de la prisión por deudas, que forzaba a los *conciertos* a trabajar indefinidamente bajo la antojadiza voluntad de los terratenientes (Ayala ed., 1991: 210)

¹⁰² El trato inhumano se mantiene como herencia de esta diferenciación promovida desde la hacienda. Olaf Kaltmeier recoge el testimonio del dirigente Rafael Quintero, quien describe las agresiones irracionales dirigidas sobre los indígenas en la hacienda del siglo XX, donde, desde luego la impunidad y la posibilidad de reclamar esas agresiones muestra el poder autónomo que se ejerce en ese espacio de explotación privado: *õya han llevado a cuarto y cómo garroteaban, pegaban al pobre, entre tres y yo así en la esquinita viendo parado lloraba, llorando parado, qué toca hacer, nada.õ* (2008: 48). Más aún, el reconocimiento de su soberanía sobre el indígena, hace que el poder blanco se muestre arrogante ante la figura del deshumanizado. Rafael Salazar continúa con la descripción: *õYa antes morir ahí de un lado estaba muerto, de ahí que sufre semejante sangre derramada en ese entablado [í] Ahí sobre ese también pisoteaban, bailaban sobre eso, entre tres bailaban hasta que patrones malos eran, demasiado malos eran.õ* (Ibíd.: 48)

universo simbólico. Es por ello que la presencia del *peón* sugiere la constatación del resultado de esta diferenciación promovida en el proyecto «civilizatorio» su figura da testimonio de la materialización de ese poder autónomo atribuido al grupo privilegiado, muestra la incongruencia inherente al discurso «evangelizador» y devela la exterioridad e irrelevancia del propósito, tanto del Orden español como individual del *blanco*.

2.5. Conclusiones

El Estado Colonial Español habría partido de una diferenciación fundamental: república de indios y república de españoles. En esa medida, las instituciones que van apareciendo tienen que referirse a ese principio. La encomienda permitió reconocer al *conquistador* español como *sujeto privilegiado* ya que se lo consideró propietario de la mano de obra indígena. Mientras que el *indio* como *sujeto racializado* debía engrosar el grupo servil. Esta diferencia fue acentuada con la tributación indígena, estableciendo una imposición económica que toma como base ideológica la condición dependiente del *natural* y el derecho a retribución del *conquistador*, pero que viene a perpetuarse en la lógica de la constatación de la identidad racializada para tributar y el beneficio del sujeto a fin al referente impuesto. Finalmente, la diferencia logra su expresión máxima en la hacienda, espacio autónomo de soberanía del *sujeto privilegiado* sobre el *racializado*.

De igual forma, las autoridades reconocidas recurren al ejercicio de la violencia considerando también la diferenciación establecida para asegurar el Orden, y privilegio del español. Acciones que identifican al *sujeto racializado* como el peligroso origen de los desmanes; de esta forma, bajo ese significante racializado se encontrarán, a su debido momento, el *indio*, el *negro*, y todo aquel que sea considerado un peligro para el *blanco*.

Con esta interpretación expuesta resulta evidente que las instituciones promovidas desde el Estado Colonial Español habrían permitido la consolidación del poder de un grupo racialmente identificado. Y es pertinente, por tanto, reconocer a esa institucionalidad como la promotora de dicha diferenciación.

¹⁰³ El reconocimiento del orden como ajeno, exclusivo del grupo privilegiado, permanece en la memoria del diferenciado. Olaf Kaltmeier recoge el testimonio de Elisario Vargas donde la justicia, en la hacienda republicana, es percibida como algo inherente al referente blanco: «Las autoridades no habían a favor de los indígenas; solo para blancos, de patronos no más.» (Ibíd.: 46)

Por su parte, la diferenciación originaria establecida con la separación de las repúblicas toma de momento una condición ontológica. El *sujeto privilegiado* justifica su condición por la atribución natural de la «razón» constituyendo así un referente de moral. Se le ha asignado el rol de *encomendero*, encargado de cumplir la sagrada misión del Estado Monárquico Español, también de *autoridad* para dirigir el proyecto de la misión. Recibe además un mandato de poder excepcional sobre el Otro en la hacienda. *Noble* a través de sus auto-reconocimientos simbólicos (como *vecino*), lo que lleva a estos sujetos a una conciencia *aristócrata*. Estas atribuciones vienen a constituir referentes en el proyecto civilizatorio, asociando lo *blanco* como signo indicativo de esos mandatos, y que se exteriorizan simbólicamente en la posesión de tierras y bienes (que incluyen a los trabajadores racializados).

En cambio, el Otro es visto como algo inferior, incapaz de poseer razón, y por tanto dependiente del español: por eso se le asigna el rol servil de *encomendado* ó *mitayo*. La mirada del español justifica el mandato denigrante por las cualidades que él ve en el Otro, tanto físicas como de sus costumbres y comportamiento en general. Esas cualidades vienen a ser la materialización de las perversiones morales, por eso serían sometidos violentamente quienes son identificados con ellas y «domesticados» hacia los nuevos referentes, pero también son la evidencia de su condición servil y de explotación (*mitayo* y *tributario*), cualidades que en la hacienda condenan al *peón* a la negación de su humanidad.

Para justificar esa atribución natural, se habría apelado a la fantasía del pueblo escogido. La propuesta de la cristiandad habría llevado a sus súbditos no a la conquista del paraíso, sino a unas tierras que son consideradas hostiles, salvajes en comparación con la cuna de «civilización» de la Madre Patria. Siendo así, el español estaría cumpliendo un destino por demás honorable, digno de los caballeros ibéricos: se ha sacrificado para poder expandir la fe.

Establecida la diferencia originaria, es claro el matiz racista que va tomando: se estaría apuntando a una degradación natural del Otro, resultado de una evolución, en cuya cúspide se encuentra el sujeto blanco poseedor de la verdad. Sin embargo, en el continuo hacer del *encomendero* podemos ver la materialización de la *diferenciación originaria racista*. El sujeto privilegiado corrompe su moral llevando la relación *señor-siervo* a condiciones que negarían la humanidad del Otro. Rompe con la fantasía que argumenta su atribución,

degradando los principios que motivaron su viaje, y evidenciando sus sentimientos más escondidos por lo que tiene en frente: esta conducta logra una autonomía en la hacienda privada del *terrateniente*, donde ejerce un poder soberano sobre el *racializado*.

Resultado de las atribuciones del *blanco*, se encuentra un eco en un nuevo sujeto que se va configurando en el universo simbólico. El *blanqueado*, ayudante del *sujeto privilegiado*, apuntando a la aprobación del referente y negando su origen, se encuentra inicialmente en los caciques que forman parte de la burocracia tributaria, y se prolonga en el *mayordomo* y *arrendatario* de la hacienda.

3. CAPÍTULO TERCERO

LA JUSTIFICACIÓN DEL NUEVO ORDEN EN LOS ANDES

3.1. Introducción

La violenta intromisión del Estado Monárquico Español en el paisaje andino marcó un hito fundamental en la conformación de las identidades diferenciadas. Desde luego que, la traumatizante experiencia resultado del encuentro *español ó indio* no fue en absoluto un hecho de conciliación. Si la acción ejercida sobre el soberano Inca fue letal y traicionera¹⁰⁴, el trato que ejercieron los *conquistadores* sobre los *indígenas* fue, por supuesto, tan cruento como con aquel¹⁰⁵. Pero las atrocidades cometidas en el período colonial se encuentran justificadas en el recurso ideológico de la fantasía, faceta argumentativa de la identidad: el *blanco* constituye entonces la personificación de la «verdad absoluta» «Verdad» y «justicia», así como la facultad de ejercerlas, se encuentran de lado del *español*, no importa lo irracionales que puedan resultar sus acciones, su sublime misión le ha facultado decidir el destino del universo.

Una muestra de la indisoluble identificación con el fantástico argumento de la ideología de la evangelización se puede apreciar en los Requerimientos anunciados a los líderes indígenas previa a la intromisión devastadora. En esos discursos queda evidenciado cómo la fe cristiana habría facultado a aquellos soldados de Dios a extraer de los *naturales* la más pura y frágil esencia de vida, justificación que permitirá, como no podía ser de otra manera, aprovecharse de la organización productiva andina para convertirla en su fuente de explotación¹⁰⁶, así como también apropiarse descaradamente de su medio de subsistencia.

¹⁰⁴ Enrique Dussel nos recuerda el relato descrito por el Inca Garcilaso de la Vega en el que se narra el raciocinio que Atahualpa plantea ante la presentación del Requerimiento expuesto por el padre Valverde, provocando desconcierto e indignación entre los españoles, quienes sin dudarlo aplicaron simplemente «la irracionalidad moderna» (1994: 72-73)

¹⁰⁵ Ante la crueldad ejercida por los españoles, algunos como el fray Bartolomé de las Casas, aquí citado por Dussel, no dudaron en demandar tales injusticias:

Luego que las conocieron, como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos (se arrojaron sobre ellos, los indios). Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destrullas por las estrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad. (1978: 147)

¹⁰⁶ Nicanor Jácome se refiere a la fortuna que tuvieron los españoles al encontrar civilizaciones productivamente desarrolladas:

Los ingleses encontraron tribus con bajo nivel de desarrollo; viéndose impedidos de utilizar a esa población en actividades productivas, de ahí que procedieran a la eliminación física de los indios y

Esta facultad se encuentra reconocida de manera institucional por el Patronato Regio. De acuerdo con Dussel, el sistema de Patronato hispánico tiene su origen en la conquista y evangelización de las Islas Canarias en 1418 (1992: 81), y contempla la formación de instituciones que facultan a la Corona la administración de los asuntos religiosos¹⁰⁷. No importaría, entonces, los principios promulgados en la evangelización, su real interés se encuentra en la usurpación de los recursos¹⁰⁸.

El papel del Estado Colonial Español, como garante del Orden *blanco* en los Andes, ha sido determinante en la formación de identidades; esta influencia se debe también a la participación de la Iglesia, en tanto institución dirigente que facilita la asimilación de los roles impuestos a los grupos diferenciados. Dicha participación puede ser entendida en la medida en que la institución encargada de la evangelización busca, como no podía ser de otra manera, el aseguramiento de sus intereses como parte del grupo privilegiado¹⁰⁹. Siendo los representantes religiosos miembros de la *aristocracia* local, su influencia será dirigida, entonces, a la reproducción de la jerarquía social en los imaginarios de sus fieles. Esta acción, que ejerce la religión, se proyecta como un control social hegemónico en todos los niveles sociales.

tuvieron que trabajar con sus propias manos. De manera diferente los españoles, por el grado de desarrollo de los aztecas y de los incas, pudieron utilizar la fuerza de trabajo indígena para sus fines. (Ayala ed., 1990: 134)

¹⁰⁷ Entre estas instituciones estuvieron el Supremo Consejo de Indias en 1524 como autoridad de los asuntos religiosos, económicos, administrativos, políticos y guerreros en las colonias, mientras que en éstas los representantes del Patronato eran los Virreyes, gobernadores y audiencias (Dussel, 1992: 82)

¹⁰⁸ Christiana Borchart describe esa paulatina usurpación de la tierra durante la Colonia:

Según la concepción jurídica de la época, el Rey de España era considerado como el legítimo sucesor del último Inca y que, por lo tanto, podía disponer de todo lo que había sido las propiedades de éste o del Estado [í] esas tierras se consideraban como realengas, aptas para la distribución o venta, mientras que las tierras de las comunidades indígenas debían ser respetadas [í] Posteriormente, este proceso de formación de la propiedad rural en manos de los españoles se aceleró y amplió a través de remates de tierras ó ya sea de tierras realengas o de tierras de comunidad, en caso de un retraso en el pago de los tributos ó de ventas, donaciones y herencias y, por supuesto, a través de la adquisición ilegal de tierras realengas o de indígenas (Ayala ed., 1991: 145)

¹⁰⁹ En el caso de la ciudad de Quito, Minchom nos hace mención de la importancia que representa esta ciudad para los intereses religiosos, al punto que se estima a la población eclesiástica superior a los 1 000 religiosos en el año de 1780, cuando en poblaciones varias veces más grandes como México tenía 1 134 para el año 1790 (2007: 83). Este grupo de clérigos se encuentra claramente identificado como perteneciente a la aristocracia local: ðEl total [de religiosos] de Quito era equivalente a un 4.4 de la población total, y alrededor de un 6.3 por ciento de la población blanca, y quizás una proporción un poco más alta de la élite criolla.ö (Ibíd.: 84).

En cuanto miembro del *grupo privilegiado*, las congregaciones religiosas poseían importantes propiedades y templos¹¹⁰, mientras que la Iglesia secular habría sido muy influyente formando parte de las autoridades locales¹¹¹. Como institución dirigente, los religiosos se habrían preocupado de imponer la evangelización, logrando influenciar externamente en los estratos *serviles* de la sociedad colonial¹¹². Esta influencia ideológica deberá buscarse, por lo tanto, en la promoción de las diferenciaciones, y en la asimilación de los roles en el espacio ideológico que perpetúa la estructura de dominación, incluso, más allá del período colonial. Desfilarán, entonces, en la procesión religiosa (carnaval simbólico de las desigualdades): el *blanco* sujeto privilegiado, el *indio* y *negro* ambos sujetos deshumanizados, y el *mestizo*: sujeto convenientemente creado en la Colonia. De tal forma que, la aprehensión de esas identidades, en el universo simbólico forjado en la Colonia, permitirá la asignación efectiva de los roles necesarios para sostener a la *aristocracia colonial*.

De otra parte, si bien se puede afirmar que en el período colonial habrían existido políticas contrapuestas en cuanto al trato a los *indios*¹¹³, esta dualidad puede haber sido un producto de la ideología imperante en ese período. El hecho de que aparezcan defensores indigenistas en los altos estratos de la sociedad sin que cuestionen los fundamentos ideológicos del poder imperante, muestra la eficacia de la quimérica evangelización. A su vez, la influencia de la diferenciación originaria en el nuevo Orden se habría debido al desarrollo del proyecto civilizatorio y evangelizador. Y para entender como fue organizada

¹¹⁰ En el caso de los jesuitas, Hugo Arias menciona que 77 haciendas grandes eran propiedad de esta congregación, y citando a González Suárez resalta: «En 1767, al momento de destierro [de los jesuitas], se calculaba en 300 000 pesos sus rentas anuales, y su valor en bienes ascendían a cuatro millones de pesos.» (Ayala ed., 1991: 205)

¹¹¹ Rafael Quintero nos habla de la importancia de la Iglesia como miembro del Cabildo quiteño: «El Cabildo Eclesiástico tenía, además, un vínculo orgánico de clase con la Real Audiencia, en cuanto el clero era una fracción de la clase dominante, dada su base económica propia. Por ello era también un centro de poder, y no sólo un mero aparato de dominación ideológica.» (Ayala ed., 1989: 22)

¹¹² Minchom nos menciona que las prácticas religiosas fueron identificadas como una imposición externa para los esclavos negros, cuando con los sirvientes indígenas y mestizos se ejerció el dominio social a través de presiones religiosas (2007: 88)

¹¹³ Mireya Salgado identifica dos corrientes de pensamiento en las clases dirigentes que se cuestionan el manejo de la población. Una corriente *indigenista*, en la cual se considera la incorporación paulatina del indio a través de un sistema de civilización y evangelización, pero que a su vez sea consecuente con una concentración de poder por parte de la Corona española (2007: 15); y la corriente, *colonialista*, proviene de las élites criollas representadas en el Cabildo Quiteño y miembros del Clero secular y regular, que conforman una importante red social; en este caso el *indio* es considerado siervo por naturaleza, y por tanto debe ser sometido como esclavo, mitayo, o encomendado, para beneficio del grupo dirigente (Ibíd.)

esa justificación, proponemos una interpretación de la institucionalización de esa misión, con un acercamiento a las identidades resultado de ese proceso, una descripción de la transculturación, en tanto que resultado del proyecto, y una mirada al funcionamiento de las identidades en las hermandades.

3.2. La organización institucional del proyecto civilizatorio-evangelizador

Si nos acercamos a la organización institucional de la evangelización en el período colonial, podremos ver cómo este proceso pudo haber influenciado en la formación de identidades. De manera inicial, podemos advertir que este cambio habría marcado de manera trascendental la asignación de roles en las identidades, delineando la organización del universo simbólico de la Colonia, y mostrando cuál fue el papel de la *diferenciación originaria racista* en esta organización. Por otra parte, podremos tener también una referencia de los resultados sociales en el proyecto de «civilización» y «evangelización» que se desarrolló en el período colonial.

Como vimos anteriormente, la institución de la *encomienda* pudo ser analizada en su función económica, y como demarcadora de la diferenciación; mas en su argumento ideológico mencionamos que simulaba una relación de intercambio entre el *encomendero* y el *encomendado*. Ahora nos es posible profundizar esa función en virtud de la evangelización. De acuerdo con Albuja, aparte de las obligaciones materiales y de protección que debía tener el *encomendero* hacia el *encomendado*, el compromiso emergente de la evangelización habría sido la causa que justificaba dicha institución (1998: 26). En tal virtud, el «apoderado» habría tenido la obligación de construir un templo, conseguir un *doctrinero* para sus *encomendados*, y proveer las necesidades materiales tanto para el culto como para la subsistencia del *religioso*, recursos que se obtenía del trabajo *indígena* administrado por el *encomendero* (Ibíd.: 27): desde la perspectiva de la Corona, se estaba formando con ello una comunidad cristiana en las colonias¹¹⁴.

¹¹⁴ A este respecto, Mons. Albuja citando a Gomez Hoyos menciona una carta enviada por los soberanos españoles, Doña Juana y el príncipe Don Carlos en 1518: «Ordenamos y mandamos que el vecino a quien se encomendaren los dichos indios, se obligado a les tener una casa para la Iglesia

Sin embargo, la ya mencionada autonomía, con la que contaron los *encomenderos*, les habría permitido extender sus atribuciones, dando libertad a su ambición y llevando la diferenciación a niveles inhumanos. Ante tal situación, entre los mismos *evangelizadores*, promotores de los beneficios de la intromisión, se encontraron *religiosos* que demandaron las injusticias de la realidad que constataron; generando, al interior del proyecto evangelizador, cuestionamientos a la función de la encomienda¹¹⁵. Una vez más, parecería que la misión de salvar almas no se encontraba en las mentes de quienes tenían a su cargo la responsabilidad de representar las intenciones de la Corona. Vemos más bien que la preocupación de los *encomenderos* era la repartición de los miles de *indios* tributarios¹¹⁶.

La sagrada misión permite también que de parte de la institución religiosa se vayan configurando identidades de *autoridad*. Este sujeto que atraviesa el continente convencido de su sagrada misión, se encuentra de pronto con el reconocimiento de atribuciones de *autoridad*, tanto moral y administrativa¹¹⁷, como económica y política¹¹⁸; aunque su función originaria era de servicio hacia el Otro. Estos sujetos se encontrarían ahora en una condición privilegiada, lograda con la instauración del nuevo Orden, imposición obtenida gracias a «la invencible espada castellana, á la luz del Evangelio.» (González Suárez, 1909: 23).

Estos recién llegados tienen la responsabilidad de organizar el enorme aparato institucional de la religión que se comienza a implantar en los Andes¹¹⁹. Desde los *obispos* a los *párrocos*, cada uno de ellos, en tanto que responsables de la sagrada misión, habrían recibido atribuciones que demarcan los roles de estos sujetos y permite relacionarlos con su identidad; por otra parte, la manera en que se van ejerciendo esas atribuciones nos

[í] y sea obligado a los llamar en anocheciendo e ir con ellos a la tal Iglesia e hacerlos sinar e santiguar, todos juntos [í]ö (1998: 27)

¹¹⁵ Mons. Albuja menciona el debate al interior de la Iglesia, que cuestionaba, ya desde del siglo XVI, la necesidad de la encomienda: como demandante de las injusticias cometidas por los encomenderos se encontraba el Fr. Antonio de Montesinos, mientras que Fr. Alonso del Espinar habría sido promotor de las encomiendas; este debate se habría prolongado hasta la conformación de la Junta de Burgos, de la que se obtuvo las famosas Leyes de Burgos u Ordenanzas para el buen tratamiento de los indios, promulgadas el 27 de diciembre de 1512 (Ibíd.: 24)

¹¹⁶ Según Albuja para 1576 en la Real Audiencia de Quito el número de indios tributarios alcanzaba la cifra de 50 000 (Ibíd.: 35)

¹¹⁷ «El pobre obispo que hasta un momento antes de Diocleciano huía para ocultarse, ahora es juez en lo referente a cuestiones matrimoniales, a herencias, etc.» (Dussel, 1978: 47)

¹¹⁸ «El obispo es una potencia económica porque cobra los diezmos que, a su vez, se los apropia el Rey, aunque después se los regula con creces. Además es una gran autoridad ante el pueblo y por consiguiente una potencia política.» (Ibíd.: 53)

¹¹⁹ Albuja menciona que el primer párroco de Quito fue el presbítero Juan Rodríguez (1998: 39)

permite aproximarnos a los resultados de la sagrada misión. Los *obispos* habrían constituido prelados fundamentales a la hora de la organización de la Iglesia: como líderes se encontrarán con la función de representar las necesidades de la institución ante las autoridades civiles, y cómo representantes del Vaticano se encargarán de administrar la «evangelización». De ahí que estos sujetos devinieron referentes importantes en el establecimiento del nuevo Orden¹²⁰, y sus acciones mostrarían también los intereses que persiguieron.

Para la asignación de los doctrineros encargados de impartir los servicios religiosos a la población se habría considerado la división de la población en parroquias; ahora, tal división habría sido considerada en virtud de la diferenciación y no necesariamente a referencias territoriales o demográficas: si bien las iglesias eran comunes, se habría designado *párrocos* para los españoles y *doctrineros* para indios (Albuja, 1998: 59). Esta división pudo corresponder a la especialización de las tareas de los líderes religiosos, en consideración a la especificidad de las necesidades de cada grupo: adoctrinamiento en los andinos y vigilancia moral de los españoles recién llegados. Con ello, podemos deducir que se seguiría promoviendo una común-uni6n de la poblaci6n en las colonias: *indio* y *espa6ol*, ambos cristianos y reunidos en un mismo templo; desde luego que de ser as6 estar6amos hablando de una sociedad sin diferenciaciones. Mas este no parece ser el caso. La especializaci6n del l6der espiritual, puede corresponderse m6s bien con la divisi6n originaria del Orden impuesto, y que fue considerada a la hora de establecer las instituciones que rigen la organizaci6n de la poblaci6n: la ya mencionada *diferenciaci6n originaria racista* de la rep6blica de *indios* y la de *espa6oles*.

No obstante, algo m6s puede haber motivado tal distinci6n. Parecer6a que habr6a un inter6s en tomar la administraci6n de la poblaci6n ind6gena. Paulatinamente se fueron incorporando religiosos a las nuevas autoridades locales¹²¹ en la responsabilidad del

¹²⁰ En el caso de di6cesis de Quito durante el per6odo colonial, fueron designados como obispos los siguientes espa6oles: bachiller Garc6 D6az Arias (1550-1562), el dominico fray Pedro de la Pe6a (1565-1583), el dominico fray Domingo de San Miguel (1587-1590), el agustino fray Luis L6pez de Sol6s (1594-1606) (Borges, 1992: 426); en el siglo XVII el dominico Salvador de Rivera (1606-1612), Fernando Arias de Ugarte (1614-1616), el dominico Alfonso de Santillana (1617-1623), el franciscano Francisco de Sotomayor (1625-1628), el cisterciense Pedro de Oviedo (1629-1645), Agust6n de Ugarte y Saravia (1648-1650), Alonso de la Pe6a Montenegro (1653-1688), Sancho de Andrade y Figueroa (1689-1702) (Ib6d.: 429)

¹²¹ Albuja nos indica que a partir de 1552 los obispos comienzan a tomar la responsabilidad como directores de las doctrinas de indios (1998: 64)

adoctrinamiento de los *encomendados*. Ello debido a las demandas antes mencionadas, que terminaron limitando legalmente los reconocimientos de encomiendas para los «conquistadores» en las leyes de 1512; desde luego que los perjudicados de tales disposiciones encontrarían otras maneras de beneficiarse de la racialización, como fue arriba analizado. Esta modificación no solo se estaría formulando con la intención de controlar los abusos cometidos por los *encomenderos*, sino que además estaría permitiendo el control de la empresa de evangelización desde el obispado. Control que, como sabemos, habría sido causa de disputas con las autoridades civiles representantes de los *encomenderos*.

El número de *indios* a cargo de cada *párroco*, por ejemplo, puede ser un indicio del interés por el control de la evangelización entre estas dos autoridades recién reconocidas. Si el propósito era la evangelización, y conociendo las dificultades de esta tarea con una población considerada como «incivilizada» el número de adoctrinados por *párroco* debía haber sido el menor posible, a fin de poder instruir efectivamente a los *naturales*; no obstante, la junta quiteña del 12 de octubre de 1568, con la presencia de las autoridades civiles y eclesiásticas incluido el *obispo* Pedro de la Peña, había acordado limitar el número de «*indios tributarios*» a ochocientos y no más de mil (Ibíd.: 104). Se entiende con ello que los *encomenderos* consideran perjudicial el tener que financiar más doctrineros al ser menor el número de *indios tributarios* por *párroco*. Aún cuando el mismo obispo de la Peña, en carta dirigida al Rey Felipe II, indicaba la conveniencia de limitar el número a cuatrocientos *tributarios* por *doctrinero*, es decir mil doscientas almas que evangelizar, en cambio, permitir hasta mil *tributarios* por *párroco* representaba cerca de tres mil almas (Ibíd.: 105). Nótese que no se está cuestionando el número de *tributarios* por *encomendero* sino el número de *tributarios* por *párroco*. No se está dudando de la «capacidad administrativa» del *encomendero* con tantos *tributarios*, sino la posibilidad de reducir el gasto que representa para el «administrador» tener cierto número de *párrocos*: seguramente no se está poniendo en consideración la misión, sino cuánto representa el gasto de ésta.

Para tener una idea de este conflicto, se sabe que algunos *encomenderos* habrían tenido disputas con los *doctrineros* que no se prestaban a sus intereses, dejándoles incluso sin vivienda a los *religiosos* o alentando a la desobediencia a los *adoctrinados* (Ibíd.: 111): la tensión de poderes entre estas dos autoridades debe haber sido bastante perjudicial para la misión. De otro lado, al ser el número de *doctrineros* motivo de disputas, el salario

percibido por los *religiosos* también habría sido causa de conflictos. Albuja menciona que el *obispo* Pedro de la Peña habría pretendido fijar el salario de cada doctrinero en 350 pesos de oro al año (Ibíd.: 191); ante esto, los encomenderos mostraron su punto vista en carta enviada por el presidente de la Audiencia al Rey Felipe II, donde se especifica que el salario anual conveniente sería de 300 pesos de plata marcada, mas lo que los *indios* proveen directamente a los *doctrineros* (Ibíd.: 192), eso es una diferencia de 186 pesos de plata o 134 pesos de oro (Ibíd.: 208). Sin embargo, sabemos gracias al reporte del obispo Solís de 1598 que el salario de parroquias y doctrinas ascendía a 300 pesos de plata corriente, aunque algunas parroquias reportaban pagos que variaban desde 180 a 1000 pesos¹²² (Ibíd.: 194).

Pero todavía no tenemos la suficiente información para describir la situación del religioso. Es necesario considerar que, a pesar de que en las doctrinas de Indias estaba prohibido que los doctrineros cobren por los sacramentos (Ibíd.: 194), al ingreso asignado por el *obispo* y efectivizado por el *encomendero*, se debería sumar el valor de los aranceles parroquiales que habrían cobrado los *religiosos*¹²³. Derechos que, como vemos en la última referencia, estaban en consideración a la diferenciación racial del solicitante: ¿ello sugeriría también una diferencia en cuanto a la calidad del servicio? Adicionalmente, en la organización institucional de la evangelización estaban también considerados los diezmos, que todo *fiel* debe cancelar por el proyecto de evangelización. Éstos podían ser pagados en efectivo o regularmente en productos, correspondían a la décima parte de lo obtenido por todos los *fieles* sin distinción, y se encontraban distribuidos en cuatro partes: la primera era para el prelado, la segunda para el Cabildo, la tercera y cuarta parte eran distribuidas entre el Rey, los curas y el fondo para iglesias y hospitales (Ibíd.: 202-203). Este ingreso habría sido también motivo de discordia aún al interior de la Iglesia.

¹²² Para entender mejor esta problemática podemos considerar las referencias hechas por Mons. Albuja en la página 209 para la siguiente descripción: si se paga 300 pesos de plata anuales, el pago mensual corresponde a 25 pesos de plata, eso equivale a 225 reales o 8.100 maravedíes. Albuja toma de Luengo Muñoz los siguientes valores que nos permiten ver la capacidad adquisitiva de los religiosos: la arroba de arroz se podía conseguir en 400 maravedíes, la arroba de azúcar en 238 maravedíes, un huevo en 1 maravedí, y el pollo en 2 maravedíes (Ibíd.: 206)

¹²³ Este valor resulta difícil estimar, sin embargo podemos tener como referencia los valores establecidos en el tercer sínodo diocesano de Quito de 1596, y que son mencionados por Mons. Albuja: por los entierros los derechos del párroco eran de 21 pesos si el muerto era español, 10 pesos si era un niño hijo de españoles, 6 pesos si era un niño mestizo, 4 pesos si era un negro o indio, por cada misa rezada 1 peso y 4 pesos si era cantada, misas solemnes 6 pesos, las velaciones 12 pesos si eran españoles, 6 pesos de montañés, 3 pesos si eran mulatos, negros, o yanaconas, los novenarios 12 pesos (Ibíd.: 198-199)

Seguramente debido al creciente beneficio económico que poseían las congregaciones religiosas, las autoridades eclesiásticas solicitaron que la contribución del diezmo sea también obligatoria para los religiosos mendicantes¹²⁴.

Es por ello que resultaría difícil hablar de beneméritos si se considera a todo el proyecto evangelizador en conjunto; y de los resultados del mismo, podemos ver hasta el momento que la sagrada misión habría significado más bien el establecimiento de una institución que beneficia económicamente a quienes ocupan el lugar de *autoridades*¹²⁵, mientras que, los supuestos beneficiados, en lugar de conocer el Cristianismo habrían visto en este proyecto un mecanismo que perpetúa su explotación.

3.3. La autoridad religiosa

Como hemos visto la institucionalización de la evangelización permitió que los sujetos *evangelizadores* sean reconocidos como *autoridades*. Ahora bien, este reconocimiento habría significado atribuciones que, como hemos mencionado arriba, devinieron en beneficios económicos. Con ello, el *sujeto evangelizador* vendría a ser un beneficiado del Orden impuesto en la Colonia. Siendo así, ese reconocimiento asignado a este tipo de autoridad habría tomado también lineamientos que se remiten a las «cualidades» de los beneficiados¹²⁶. Tal vez para evitar que los *racializados*, como hemos decidido apuntar, puedan acceder a esos privilegios. Así, el reconocimiento de las atribuciones del sujeto

¹²⁴ A este respecto Borges se basa en la Colección de las Cédulas Reales de la Audiencia de Quito para remitirse al decreto de la corona de 1635, en atención a las quejas de los obispos, que desde México a Lima se oponían a la exoneración de los diezmos de las propiedades de las congregaciones, al punto que se llama la atención al presidente de Quito, Antonio de Morga, ya que para ese entonces la mitad del territorio laborable se habría encontrado en manos de los religiosos, ordenando por tanto, la prohibición de la adquisición de tierras y rentas para las congregaciones (1992: 432) A pesar de que ese decreto quedó revocado por el Consejo de Indias en 1655, en una réplica de los religiosos que desmentía esas afirmaciones, se exigió también a las congregaciones pagar los diezmos en las nuevas adquisiciones (Ibíd.: 432)

¹²⁵ De acuerdo con Borges, se debe reconocer que los religiosos habrían poseído numerosas fincas productivas: en el caso de la orden de la Merced habrían tenido inventariadas 14 haciendas, en tanto que los jesuitas 65 (Ibíd.: 433), y para tener una referencia de su condición, al ser expulsados 267 jesuitas en 1757, sus haciendas fueron subastadas, y se llevaron a España 36 cajones de plata de sus iglesias y 138.000 pesos (Ibíd.: 442)

¹²⁶ Mireya Salgado toma la referencia de Phelan que nos indica cuales fueron esas consideraciones en la Colonia: «El triunfo de la Contrarreforma impidió el surgimiento de sacerdotes indígenas. Éstos se convirtieron en católicos de segunda clase, por cuanto se les negó el desempeño de funciones directivas y de responsabilidad dentro de la Iglesia» (2007: 44).

evangelizador significaron facultades moralmente reconocibles: debemos entonces intentar conocer si estos sujetos fueron capaces de cumplir ese rol moral asignado.

Inicialmente, de acuerdo a lo que Mons. Albuja recoge de José de Acosta, la designación del rol sacerdotal habría sido tomada en consideración a la prudente medida de evitar sacerdotes de raza india por ser nuevos en la fe y de bajo linaje (1998: 240). Esta diferenciación parece estar muy presente en el imaginario de la sociedad colonial; de ahí que, ante la designación de mestizos para el sacerdocio por parte del obispo Pedro de la Peña, varios religiosos y miembros del Cabildo se habrían opuesto dirigiéndose al Rey Felipe II en sendas cartas (Ibíd.: 237), en ellas podemos ver cómo los indignados argumentan su malestar recurriendo a prejuicios¹²⁷, y cómo esos argumentos sirven también para mostrar la jerarquía de los roles asignados en base a las diferenciaciones¹²⁸. La respuesta del Rey de 1568 nos mostraría una perspectiva igual desde la metrópoli¹²⁹.

Debemos conocer también que, no obstante la última cédula citada, el Rey Felipe II en 1588 faculta a los Arzobispos y Obispos de Indias ordenar sacerdotes mestizos con suficiencia y calidades necesarias para el Orden sacerdotal (Ibíd.: 241). De todas formas, la designación de doctrineros o párrocos quedaba a última instancia a manos del prelado, que, como indica Albuja refiriéndose a la recopilación hecha por Levillier, a partir de 1609 debía ser escogido entre 3 candidatos de los cuales se debía considerar los más dignos y suficientes [í] prefiriendo siempre los hijos de padre y madre españoles nacidos en

¹²⁷ Albuja toma del Archivo General de Indias la carta del Fray Diego de Ugalde donde podemos ver cómo recurriendo a sus prejuicios argumenta su indignación:

Mande Su Majestad, con todo rigor, a todos los Obispos y Arzobispos de todas las Indias que en ninguna manera ordenen a ningún mestizo [í] y que, a los que hasta ahora han ordenado, en ninguna manera les pongan en Doctrinas de indios, porque son perjudicialísimos a causa de ser gente viciosísima y sin verdad, ni vergüenza ninguna, ni ningún género de respeto (1998: 237)

¹²⁸ Del mismo archivo Albuja toma la carta del presbítero Pedro Hernández de Narváez en nombre del Cabildo:

Vuestra Real Cédula ha sido intimada al Obispo Don Fray Pedro de la Peña sobre que no ordene mestizos, así porque conforme a Derechos son inhábiles, como porque por experiencia se ven son escandalosos y de mal vivir. El dicho Obispo ha ordenado después acá nueve de los dichos mestizos, lo cuales y otros muchos tiene ocupados en los mejores beneficios de aquel Obispado [í] A Vuestra Alteza pido y suplico sea servido de mandar[í] se recojan los dichos mestizos y se ocupen en capellanía o sacristía o otros ministerios y se provean en sus lugares otras personas beneméritas y capaces y que se espere dellos se servirá Dios Nuestro Señor y Vuestra Alteza (Ibíd.: 238)

¹²⁹ Albuja recoge de la Colección de Cédulas Reales de Garcés la respuesta del monarca Felipe II: Nos somos informados que habéis dado Ordenes a mestizos y a otras personas que no tienen suficiencia para ello, lo cual, como podéis considerar, es de gran inconveniencia por muchas razones [í] por no ser las personas a quien se han de dar las dichas Ordenes, recogidas, virtuosas y suficientes y de las calidades que requieren para el estado del Sacerdocio [í] y por agora no las daréis a los dichos mestizos de ninguna manera hasta que, habiéndose mirado en ello, se os avise de lo que ha de hacer. (Ibíd.: 239)

aquellas provincias, siendo igualmente dignos a los demás opositores nacidos en estos reinos (Ibíd.: 73). En este sujeto la diferenciación le daría entonces un carácter de exclusividad, y su reconocimiento le habría permitido ejercer atribuciones que alimentan su rol de *autoridad*.

En el proyecto evangelizador se habría considerado que el terror es una medida «necesaria» para el adoctrinamiento, y ello se correspondería con la «necesidad» de «la psicología del indio», que requiere conocer la gravedad de los pecados con la dureza de los castigos (Ibíd. 182). Bajo esa lógica, tenemos por ejemplo la normatividad establecida por el obispo López de Solís, quién especifica en la constitución treinta del sínodo celebrado en la ciudad de Loja en 1596, los castigos correspondientes a las faltas que se alejan de la «moral cristiana»¹³⁰. Nótese que en los ejemplos mencionados en la referencia anterior se hace alusión a la «culpabilidad» del *racializado*: se lo agrada y se atenta a su identidad forzándolo a cambiar su apariencia; son en todo caso normas que se dirigen desde lo racial, y que, necesariamente, fomentan los prejuicios raciales en una sociedad por demás inequitativa. Es el ejercicio de esta *autoridad*, por tanto, relacionado con una atribución que permite aplicar la fuerza irracional, aún cuando se esté implantando una doctrina de amor e igualdad. Con lo cual este sujeto no estaría correspondiendo con los principios que él mismo promulga: ello nos remite a una contradicción, una falla en el armonioso discurso de la sagrada misión.

La autoridad del párroco tiene también atribuidas ciertas delegaciones que le permiten ejercer su rol de manera más amplia; con el Sínodo quiteño de 1570 se habría procedido a

¹³⁰ Albuja nos especifica los castigos infringidos al indio:

Al indio común que no se confesare en el tiempo que le está señalado cada año, se le dará por pena: por la primera vez, veinte y cuatro azotes; y por la segunda, trasquilado y seis días de prisión. (Ibíd.: 183). El indio que estuviere amancebado sea amonestado a que se aparte, quitándole la manceba como reprensión; y si después de amonestado, reiterare, azotarlo han en público, haciéndole dar cincuenta azotes; y a la tercera vez, será azotado y trasquilado, y si perseverare en su pecado, írsele aumentándole la pena con destierro o con servicio en algún hospital o Iglesia [í] Cuando algún indio se aparte de su mujer [í] se le den cincuenta azotes [í] y por la segunda vez, sobre los cincuenta azotes serán trasquilados; y por la tercera, si perseveraren, además de la dicha pena, serán condenados a servir en a algún hospital, Iglesia o monasterio, como al cura le pareciere, por tiempo de un año. (Ibíd.: 184). Al indio que no viniere a la doctrina [í] le den: por primera vez, doce azotes; y, si no enmendare, se le vaya aumentando la pena [í] Al indio que dejare de oír misa [í] veinte y cuatro azotes, por la primera vez; y si acostumbrare a no oírla, le quitarán el cabello en público y le darán cuatro días de prisión [í] Cualquiera persona que topare algún indio borracho y le presentare así ante cualquier juez de Su Majestad, o diere información de que se emborrachó, se le entregue trasquilado y azotado para que le sirva medio año a uno, y no sea obligado a darle más que de comer [í] A los que comieran carne en días prohibidos, sin necesidad: por la primera vez, veinte y cuatro azotes en público; y por la segunda, que sirvan dos meses en el hospital o Iglesia que les fuere señalado. (Ibíd.: 185)

delegar funciones de vicarios a los curas para poder descargar responsabilidad al prelado (Ibíd.: 246). En estas disposiciones se está asignando a esta autoridad roles de juez civil, para que con su autoridad moral pueda ejercer su justicia de manera autónoma. Entre las facultades que menciona Mons. Albuja se habrían encontrado la de determinar asuntos matrimoniales, nulidad o separación; gestionar solicitudes de divorcio y dispensaciones para contraer matrimonio; excomulgar y censurar a los deudores de diezmos; juzgar en negocios criminales, así como plena jurisdicción en negocios civiles (Ibíd.: 247-248).

Sin embargo, a pesar de tales atribuciones, parecería que el clero habría también requerido cierta reforma para controlar las desviadas acciones de los religiosos¹³¹; desde luego que, para esta *autoridad* no se pueden aplicar similares castigos a los inferidos a los *indios*: la racialización le hace también contar con beneficios dentro de su moral. Albuja nos menciona que, el prelado limeño determinaba la excomunión para los doctrineros que abusaren de los *indios* promoviendo sus ganancias en actividades comerciales, medida basada en la reforma de 1583 del Concilio de Roma, en la que se había ya especificado dicha limitación ya que con ello se estaría fomentando a la corrupción del sacerdote, reforma posteriormente ratificada en 1669¹³² (Ibíd.: 215).

Mas esta disposición habría quedado sin efecto en Quito tras la resolución de 1596 hecha por el obispo López de Solís, en la que permitía a los doctrineros una negociación limitada a cincuenta carneros, veinte y cuatro cabras, y tres puercos (Ibíd.: 216). Otras reformas condicionan, por ejemplo, la participación de religiosos en juegos so pena de excomunión (Ibíd.: 217), el uso de armas y cacería bajo pena no específica (Ibíd.: 217), el concubinato con la privación de la tercera parte de sus beneficios hasta la inhabilitación si reincide por tercera vez (Ibíd.: 218), y la comunicación con monjas sin licencia para ello (Ibíd.). Estas disposiciones nos estarían mostrando cierta ligereza en el comportamiento de los sujetos

¹³¹ Uno de los mayores escándalos lo protagonizaron los frailes de Santo Domingo a quienes se les acusó de haber pervertido a las monjas de Santa Catalina, convento que estaba bajo la dirección, y según algunos, bajo el abuso de los dominicos. (Salgado, 2007: 45)

¹³² Entre las razones que apela dicho Concilio, Albuja resalta las siguientes:

1. Porque el comercio de los párrocos es muy escandaloso a los indios haciéndoles juzgar es banal la religión de Jesucristo;
2. Porque eran ocupados y maltratados los indios con sumo exceso en aquellos tráficos;
3. Porque con ese pretexto habían de disimular los vicios de los caciques y principales;
4. Porque los clérigos, embebidos en sus granjerías, descuidaban la administración de los sacramentos;
5. Porque de aquí se ocasiona el fraude, porque los indios, a fin de ganarse la voluntad del cura, conmutaban las mercancías al precio que a él le placía. Y finalmente, porque cada negociación, en sí, es sórdida; indigna del sagrado ministerio y contraria a la propagación del Evangelio. (1998: 215)

representantes de la moral cristiana¹³³; ahora, no se deben tomar estas interpretaciones como juicios morales hacia el sujeto evangelizador, más bien pretendemos entender cómo la institucionalización de la evangelización habría permitido la corrupción del *sujeto privilegiado*, mientras condena al *sujeto racializado*.

Esta motivación en el clero puede verse no solo en el tipo de medidas correctivas a las que se somete al *religioso*, sino que también en la promoción de comportamientos que en el racializado son condenados, en tanto que prejuicios, pero que en el *privilegiado* no resultan punibles. Las fiestas religiosas, como días para rendir culto a Dios y de merecido descanso (Ibíd: 150), por ejemplo, habrían sido consideradas también en base a la *diferenciación originaria racista*. Como apunta Albuja, debido a que ðel indio por naturaleza está inclinado a la ociosidadö habría sido conveniente limitarle los días de fiesta religiosos¹³⁴ (Ibíd.: 149). Así, los *sujetos evangelizadores*, motivados por la organización institucional de la evangelización, habrían gozado de atribuciones que, como hemos visto, los habría inclinado a la corrupción¹³⁵, mas lo que se está indicando con ello no es un juicio de valor, sino la validez y resultados del proyecto ðcivilizadorø en los Andes, poniendo en discusión la necesidad de ese enorme aparato institucional que pretende justificar el Orden impuesto.

El reconocimiento de la autoridad le había facultado también al religioso designar ayudantes que habrían recibido también ciertas atribuciones en virtud de su rol reconocido. Los *catequistas laicos* fueron designados en consideración a las disposiciones del prelado y

¹³³ A este respecto Mireya Salgado nos da una idea: ðMuchos [religiosos] mantenían negocios de distinta índole, otros tantos tenían mujeres e hijos [í] Estas costumbres se evidencian en el Sínodo de Quito de 1596 en el que se prohíbe a los curas ir a los bautismos, bodas o funerales de sus hijos y nietos.ö (2007: 44-45) Actitud que, aparentemente, se repetía en los conventos femeninos: ðEn ellos convivían la santidad con la lujuria, el lujo y la pompa con la austeridad y miseria, la riqueza con la suciedad, la señora principal con la criada india y la esclavaö (Ibíd.: 57).

¹³⁴ Albuja nos muestra la diferencia de los días de fiesta al año entre *españoles* e *indios* de acuerdo con las resoluciones tomadas en los sínodos: del primer sínodo de 1570 se asignan 41 días de fiesta para los *españoles* y 16 para los *indios*, en el tercer concilio de 1583 se decretan 35 días festivos para los *españoles* y 12 para los *indios*, en el segundo sínodo de 1594 y el tercer sínodo de 1596 se determinan 45 días de fiesta para los *españoles* y 12 para los *indios*. (1998: 149)

¹³⁵ Finalmente, Albuja recoge del Archivo General de Indias la carta del presidente de la Real Audiencia dirigida al Rey Felipe II, donde podemos ver el malestar de la autoridad civil ante el relajado comportamiento de ciertos religiosos:

í hay Doctrinas que nunca el clérigo entra en los más pueblos, sino que, cuando va a cobrar el salario, ni le conocen los indios [í] se les va el año en andar caminos de unos pueblos a otros, sin reposar en ninguno, ni poder hacer nada. Asimismo, los clérigos que vienen a este Obispado, como a los más no los trae a estas partes otro intento sino codicia, nunca tienen asiento ni hacen nada, porque siempre están de paso y no tienen el ojo sino cuándo podrán haber licencia del Prelado o huirse para subir al Cuzco y Charcas, donde son los salarios más gruesos. (Ibíd.: 114)

en virtud de las necesidades del doctrinero, rol negado para las mujeres según el segundo concilio limeño (Ibíd.: 121). De manera más particular Albuja menciona a los *indios coadjutores*, asignados generalmente a los hijos de caciques que cuentan con cierto respeto entre los naturales (Ibíd.: 126). Si en la hacienda el terrateniente tiene en el *mayordomo* un aliado que permite controlar a los *peones*, en la doctrina el *colaborador* habría servido, a más de ayudante en las actividades del culto religioso, como delator de las faltas cometidas por los demás *indios*: como no asistir a misa, desobedecer las normas cristianas, encontrarse ebrios, o practicar ritos paganos (Ibíd.: 127). Este personaje vendría a ser como una extensión de la moral atribuida al sujeto evangelizador, cuyo rol constituye un reconocimiento de su referente, pero que lo pudo haber llevado a un alejamiento de su comunidad.

3.4. La institucionalización de la transculturación andina

Con *transculturación*¹³⁶ queremos dar a entender aquel proceso en el que se imponen elementos de la cultura referente *blanca* sobre la andina; esta posición considera que antes que un sincretismo cultural entre sujetos de iguales condiciones, se produce más bien una adaptación del modo de vivir andino y español de acuerdo a las necesidades¹³⁷, pero que toma como referente la imposición de la cristiandad. Con ello, las identidades que se van formando toman las atribuciones en virtud de la *diferenciación originaria racista*, constituyendo referentes desde la imposición.

Este proceso de transculturación parte con la concentración de los *evangelizados* en reducciones¹³⁸, Albuja toma el comentario del obispo Loaisa de Lima dirigiéndose al Rey Felipe II en 1564, en la que menciona la ventaja que resulta tener ña los indios agrupados en pueblosö (Ibíd.: 101). Con este adelantoø se estaría facilitando el control y transculturación de la población diferenciada racialmente: el *encomendero* podrá acceder a

¹³⁶ Transculturación, ñRecepción por un pueblo o grupo social de formas de cultura procedentes de otro, que sustituyen de un modo más o menos completo a las propiasö (fuente Real Academia Española)

¹³⁷ Esta afirmación puede verse en la reflexión de Segundo Moreno Yáñez: ñA pesar de la desigualdad en la relación entre el conquistador y el conquistado, no se eliminó la cultura de los subyugados, reemplazándola con la de los conquistadores, sino que ambas fueron modificadas en función de una estrecha relación de dependencia.ö (Ayala ed., 1989: 98).

¹³⁸ Reducciones, ñPueblos de indígenas convertidos al cristianismo.ö (fuente: Real Academia Española)

la tributación de los *indios*, a la vez que se permite utilizar la mano de obra indígena mediante la institución de la mita; el *doctrinero*, en cambio, puede organizar la evangelización desde estos reductos¹³⁹.

Pero para llevar adelante la instrucción se requiere de un consenso en la comunicación entre el *doctrinero* y el *evangelizado*. En este proceso se habría ido incluyendo una enajenación paulatina de la cultura andina, argumentando la necesidad del proyecto de civilización. Los dialectos que se habrían manejado en Quito, diferentes del que dominan en el Cuzco y del Aymara¹⁴⁰ (Ibíd.: 76), muestran la diversidad que se encontraba en la región¹⁴¹. Mas la dificultad de entendimiento entre el *evangelizador* y el *adoctrinado*, lleva al obispo Pedro de la Peña a exigir a los doctrineros manejar la lengua de los Incas para procurar una mejor comunicación (Ibíd.: 76-77), y para facilitarlo el Rey Felipe II, en cédula de 1560, dispone la creación de la cátedra de la lengua indígena en la universidad de Lima (Ibíd.: 77). Llevando, con ello, a una divulgación extensiva de ese dialecto, incluso mayor que en los tiempos incas¹⁴².

Como vemos, en lugar de respetar la cultura originaria, los *sujetos evangelizadores* se habrían encontrado imponiendo nuevos referentes para facilitar su labor, pero desechando lo que alimentaba la identidad del Otro: estamos en un momento irreversible en que se promueve la homogenización de lo indio¹⁴³. Finalmente, una vez que se ha intentado homogeneizarlo, desde la esquiada mirada del *blanco*, se da el siguiente salto y se impone el referente del dialecto de la *autoridad*: Sería a partir de Carlos II, último Rey español de la casa de Austria, que se obliga a aprender la lengua castellana a todos los *indios* a fin de

¹³⁹ Salgado nos habla de los pueblos del siglo XVI que sirvieron para abastecer de trabajadores a la ciudad de Quito: Pomasqui, Cototollao, Zámbez, Cumbayá, Tumbaco, Pingolquí, Urin y Anan Chillo, Amaguaña, Uyumbicho, Aloag, Guayllabamba, El Quinche, Puembo, Pifo, El Inga, Pintag, Gualea, Nono, Mindo, y Canzacoto (2004: 26-27)

¹⁴⁰ A decir del obispo Solís en la colección de cédulas de Garcés tomada por Albuja.

¹⁴¹ Albuja menciona como los dialectos más usados: la lengua llamada de los Llanos y Atallana en Piura y Trujillo, la Puruá en Chimborazo, la Cañari en Azuay y Cañar, la de los Pastos en Popayán, Quillacinga e Imbabura (1998: 76)

¹⁴² Segundo Moreno Yáñez indica: La evangelización en Quichua impulsó su propagación aun en regiones que, culturalmente, antes de la conquista española, no habían pertenecido a su área de influjo, como las regiones orientales, que jamás estuvieron integradas al Tahuantinsuyo, y donde, posteriormente, se formó la variante dialectal denominada ñQuichua del Oriente (Ayala ed., 1989: 133)

¹⁴³ Otro de esos intentos de homogenización es resaltado por Albuja: el obispo de Lima Jerónimo de Loaisa habría sugerido el uso del latín y castellano para el adoctrinamiento (1998: 76)

facilitar la evangelización: Esto para González Suárez constituye una «Medida sabia y de veras civilizadora» (González Suárez, 1909: 80).

La «necesidad» de esas imposiciones pueden ser explicada, mas no justificada, desde la mirada que tiene el *blanco* respecto del Otro. En la medida en que la *diferenciación originaria racista* fue un primer preámbulo que permitió diferenciar al *sujeto evangelizador* del objeto de la misión, la mirada que el *religioso* habría tenido de las costumbres del *diferenciado* debía ser de rechazo completo¹⁴⁴. Esa instrucción, considerada un proyecto de «civilización» constituyó más bien una forma de ridiculización de lo no español. Ante lo propuesto en esta misión, los *evangelizadores* deben haberse sentido complacidos por lo que, desde su mirada, era una evidencia de «progreso»¹⁴⁵ resultados que también, según el *civilizado*, debían ser causa de dicha para el «beneficiado» de este proyecto¹⁴⁶.

Esta imposición cultural queda representada simbólicamente en la construcción de grandes edificaciones que muestran la grandeza de las nuevas autoridades. Sobre la *waka kuska*¹⁴⁷, recintos de conexión entre la creatura y la *Pachamama*¹⁴⁸, se imponen cruces que «sacralizan» esos sitios considerados por el *blanco* como de ritualidad pagana¹⁴⁹. Grandes templos, donde otrora fueran sitios en que se practicaba la reciprocidad¹⁵⁰. Sitios ostentosos para la práctica religiosa que debería invitar a la austeridad.

¹⁴⁴ González Suárez nos permite acercarnos a ese imaginario que tiene el religioso respecto del andino: «las supersticiones eran groseras, las creencias absurdas, las prácticas religiosas hasta asquerosas entre algunas tribus de la región interandina.» (1909: 33)

¹⁴⁵ Respecto de ese sentimiento podemos recurrir a las palabras de González Suárez: «En el Perú la predicación evangélica influyó en las costumbres, y poco á poco fue transformando á los indios, inspirándoles sentimientos nobles, aprecio de sí mismos y estima de la dignidad humana.» (Ibíd.: 34)

¹⁴⁶ «En buen hora para las naciones indígenas amaneció la luz del Evangelio, con la cual no podía menos de rayar para ellas la aurora de la verdadera civilización.» (Ibíd.: 34-35)

¹⁴⁷ *Waka kuska*, «lugar sagrado y ritual» (CCE, 2008: 208)

¹⁴⁸ *Pachamama*, «Divinidad quichua representada por el planeta Tierra [í] En la cosmovisión quichua, la *Pachamama* es la madre de todo y de todos los seres que existen en la naturaleza. Simboliza la fuerza productora de la naturaleza, es, por excelencia, la diosa de la fertilidad.» (Ibíd.: 160)

¹⁴⁹ «Así, el primer sínodo de Quito ordenó la colocación de cruces sobre la entrada de los pueblos, junto a las iglesias y sobre toda guaca y adoratorio aborigen que se encontrara.» (Salgado, 2004: 36).

¹⁵⁰ Los templos de San Francisco y La Catedral se habrían construido en sitios utilizados por los indios como mercados (Ibíd.: 21)

En este proceso de la transculturación, el *evangelizador*, en tanto que representante de la civilización, ejerce su atribución de detentor de la verdad y se inscribe en el rol de difusor de su cultura y *educador*. Para este propósito, las congregaciones religiosas se fueron repartiendo las responsabilidades en la educación, creando cada una sus centros académicos¹⁵¹. Desde luego que los religiosos también se encargaron de satisfacer las demandas que iba requiriendo el nuevo Orden, promoviendo la instrucción de oficios artesanales, y de artes para los requerimientos de la ritualidad religiosa¹⁵². En esa forma, las congregaciones fueron ampliando sus centros educativos, ganando el reconocimiento general, y facilitando la reproducción del pensamiento *blanco*, predominante en la Colonia¹⁵³. Esto podemos entenderlo en la medida en que la imposición de referentes se fue convirtiendo en una prioridad: se estaba proponiendo, hasta de manera informal, una transculturación de los líderes indígenas¹⁵⁴.

Aunque la instrucción pudo haber servido para obtener aliados en los primeros *mestizos*, una vez que éstos fueron identificados como una amenaza (recordando la doctrina racista del peligro que representa la mezcla de sangre), los centros educativos fueron utilizados para reproducir el proceso de *diferenciación originaria racista*. Para asegurar su propósito, como lo indica Rafael Quintero, el *grupo privilegiado* se habría encargado de limitar el acceso a la educación secundaria, a empleos, y otras formas que le hubieran permitido acceder a un reconocimiento social a este chivo expiatorio (Ayala ed., 1989: 43-44).

¹⁵¹ En esto Albuja toma de Richard Pattee las siguientes referencias que nos permiten ver cómo fueron distribuidas las obligaciones entre las congregaciones religiosas de Quito: los jesuitas habrían tomado a su cargo el seminario San Luis, los agustinos en cambio fundaron el colegio San Nicolás para los indios; y en 1603 la primera facultad de Teología o Universidad de San Fulgencio, los dominicos se habrían hecho cargo de la cátedra del idioma indígena hasta 1594 en que pasó al Seminario Conciliar, siendo el encargado el dominico Hilario Pacheco (1998: 260).

¹⁵² En el caso de la ciudad de Quito, Mireya Salgado nos habla que para el siglo XVI la orden franciscana creó el Colegio San Juan Evangelista, luego conocido como Colegio San Andrés, donde a más de religión se instruía a los indígenas, mestizos y españoles pobres en algún oficio o artesanía, modelo seguido por las demás órdenes religiosas, en el que se inicia la enseñanza a los hijos de curacas, a fin de que su ejemplo sea seguido por la demás población indígena (2004: 39).

¹⁵³ Así, se crean en Quito los colegios de San Buenaventura de los franciscanos, San Luis de los jesuitas, y el dominico de San Fernando fundado en 1683, al igual que las universidades San Fulgencio de los agustinos en 1603, San Gregorio de los jesuitas en 1621, y la de Santo Tomás de los dominicos en 1688 (Salgado, 2007: 46). Los agustinos ya desde 1581 obtuvieron la aprobación desde Madrid para impartir grados a religiosos y externos. (Borges, 1992: 430)

¹⁵⁴ Al respecto, Frank Salomon indica: «Desde la década de 1530, se mostró cierta predisposición para la formación de élites biculturales, especialmente entre los señores autóctonos, dentro del barrio alto del Quito incaico. Se ofrecía, informalmente, instrucción para indígenas deseosos de estudiar el idioma y la escritura castellanos.» (Ayala ed., 1990: 113)

Por otra parte, estas atribuciones en el *evangelizador* habrían provocado competencias entre ellos. Borges hace alusión a la rivalidad que desde el siglo XVII había entre los representantes de la universidad jesuita San Gregorio y la universidad dominica de Santo Tomás¹⁵⁵ (Borges, 1992: 431). Competencia que también se convierte en la reproducción simbólica del prestigio al interior de estas instituciones. Los conventos¹⁵⁶, sitios de acogimiento para la vida religiosa, fueron también centros donde se pone de manifiesto la exclusividad del privilegio *blanco*¹⁵⁷, y la opulencia que los diferencia del resto¹⁵⁸.

3.5. La hermandad de la diferenciación

A fin de reproducir las diferenciaciones raciales en la vida pública las asociaciones sociales, que se organizaban desde la Iglesia, tomarán también como referencia la *diferenciación originaria racista* de la república de indios y españoles. Los gremios¹⁵⁹, a consideración de Rafael Quintero, habría ido desarticulando la formación de una capa social intermedia en virtud de los oficios, ya que las diferencias étnicas, jurídicamente reconocidas y sancionadas por el Estado, crearon divisiones formales dentro de lo que pudo haber sido una organización más cohesionada y funcional (Ayala ed., 1989: 33). Ello se explicaría por el desprecio *español* hacia las tareas manuales, consideradas solo para la gente baja (Ibíd.: 41); de ahí que, en los gremios fueran organizados los trabajadores: mientras más baja la clase de mestizo, más bajo el prestigio del oficio que ocupaba (Ibíd.: 44). Estas consideraciones devinieron en la vinculación del territorio con

¹⁵⁵ Rivalidad que habría perdurado hasta 1786, tras la expulsión jesuita, cuando Carlos III decreta la fusión de la universidad dominica con la de San Gregorio, y así formar la Universidad Santo Tomás (Borges, 1992: 442).

¹⁵⁶ En Quito, las primeras congregaciones femeninas lograron crear sendos monasterios en el proceso del establecimiento del nuevo Orden: fue fundado en 1575 el de la Inmaculada Concepción, en 1592 el monasterio dominico de Santa Catalina de Sena, en 1596 el franciscano de Santa Clara (Ibíd.: 428)

¹⁵⁷ Mireya Salgado menciona que para el ingreso a algunos conventos femeninos era necesario, entre otros requisitos: ser española o criolla, legítima y de buena familia, obligaciones sujetas al criterio de la abadesa (El monasterio del Carmen Alto, fundado en 1650 era uno de los más exclusivos), pero no para los conventos masculinos, donde además se exigía dispensas del Papa (2007: 59).

¹⁵⁸ Mientras algunas monjas seguían los votos de pobreza y vivían con austeridad, otras reproducían en el convento las comodidades de la vida aristócrata. Sus celdas eran casas con cocina, comedor, y varios cuartos para hospedar a las sirvientas, [í] Todo estaba equipado con sus propios muebles (Ibíd.: 61).

¹⁵⁹ Gremio, Corporación formada por los maestros, oficiales y aprendices de una misma profesión u oficio, regida por ordenanzas o estatutos especiales (fuente: Real Academia Española)

el prestigio en la ciudad colonial: òya que cada oficio tenía su barrio correspondienteö (Ibíd.: 44).

A más de los gremios, las cofradías¹⁶⁰ constituyeron una asociación importante en la organización de la vida cotidiana desde la Iglesia. Estas agrupaciones permitieron la funcionalidad de la caridad¹⁶¹, y habrían servido para el financiamiento de los ritos religiosos así como los arreglos de los templos (Salgado, 2004: 33). Pero estos sitios también fueron fundados en base a la diferenciación racial¹⁶². Algunas de estas corporaciones se encontraban demarcando la exclusividad del *grupo privilegiado*, mientras que otras eran para los *grupos racializados* (Ibíd.).

La función de las cofradías, de acuerdo con Minchom, consistía en organizar y dirigir la actividad religiosa comunal, especialmente en lo referente a la adoración de santos particulares (2007: 89). Estas agrupaciones resultan relevantes en la construcción de las identidades en cuanto reproducen las diferenciaciones raciales y económicas establecidas en la sociedad colonial.

Por una parte, estas hermandades pueden ser entendidas como instituciones captadoras de dinero: òSirvieron como fuente de ingresos para los curas párrocos.ö (Ibíd.: 90). Esta función económica se desarrollaba entorno del ritual sagrado de la fiesta religiosa¹⁶³. En el caso de las cofradías gremiales, esta ritualidad significó, para los *grupos privilegiados*, el fortalecimiento de asociaciones, a manera de clubes¹⁶⁴ con beneficios que llevaban a la

¹⁶⁰ Cofradía, òCongregación o hermandad que forman algunos devotos, con autorización competente, para ejercitarse en obras de piedad.ö (fuente: Real Academia Española)

¹⁶¹ Como ejemplo podemos mencionar la cofradía del Hospital de la Misericordia de Nuestro Señor Jesucristo, fundada en la década de 1560 por el Rey Felipe II, su función fue el sostenimiento de la operación de dicho hospital, y el pago de dotes para doncellas en semana santa, entre otras tareas de caridad (Salgado, 2004: 33).

¹⁶² Mireya Salgado nos habla de la organización de algunas cofradías en base a la diferenciación racial:

Algunas [cofradías] eran abiertas, otras se organizaban por castas como el caso de la misma cofradía del Rosario, divida en indios y blancos; la del Santísimo era solo de blancos, y la de San Benito, de negros y mulatos. La cofradía de la virgen de la Presentación estaba ligada exclusivamente al gremio de tejedores de Quito, todos indios. (Ibíd.: 38)

¹⁶³ òLas fiestas, que marcaban el calendario religioso, constituían la expresión última y más destacada de esta actividad comunitaria.ö (Minchom, 2007: 89)

¹⁶⁴ òEn el sector artesanal más acaudalado, como el de los plateros, una cofradía tenía algo de una especie de club social, con asociaciones religiosas. Sin embargo, esta dimensión disminuyó en la medida en que descendemos en la escala social.ö (Ibíd.: 92)

promoción social de sus integrantes¹⁶⁵ y con respaldos político - económicos en caso de crisis¹⁶⁶. En cambio, para los grupos *racializados* representó más bien una coacción económica ejercida a través de endeudamientos constantes, justificados en la necesidad de la reproducción del ritual religioso de las fiestas¹⁶⁷, de tal manera que la participación en las cofradías devino a la larga una carga fiscal, que sumada al tributo de indios mantenía en constante sujeción económica al *Otro racializado*¹⁶⁸. Con ello, la cofradía antes que organización civil que faculte una redistribución de capital en su interior, o bien fortalezca la organización de los trabajadores (en el caso de las cofradías gremiales); resultó, más bien, la reproducción de la jerarquía socio racial del Orden establecido, que asegura el beneficio de un grupo privilegiado, sustentado en el argumento de la necesidad de la ritualidad religiosa, y respaldado por el ejercicio de la violencia de las autoridades reconocidas¹⁶⁹.

Por otra parte, las organizaciones sociales coloniales habrían servido para fomentar los procesos de transculturación en la población racializada. Para las hermandades del *grupo*

¹⁶⁵ Rafael Quintero nos recuerda los beneficios que tenían los españoles que pertenecían a los gremios:

En los años tempranos de la Colonia ya existió un grupo de artesanos, conformado por españoles que no recibieron encomiendas y que asumieron el ejercicio de varias profesiones aprendidas [í] no llegaron a ser ricos pero si gozaban de una serie de privilegios. La permanencia de sus funciones y profesiones estaba protegida por el Estado Colonial [í] Asegurado en su posición media, este grupo de artesanos españoles gozaba de posibilidades de ascenso social también. (Ayala ed., 1989: 31-32)

¹⁶⁶ Respecto de la cofradía del gremio de los plateros de Quito, Minchom menciona:

La escasez de efectivo en la Audiencia de Quito puede haber fomentado prácticas fraudulentas, pero los archivos municipales del siglo XVIII sugieren que el gremio estaba en condiciones de protegerse, ya que presionó al Cabildo acerca de la supervisión de pesos y medidas. La influencia sobre el Cabildo del siglo XVIII es una manifestación del poder colectivo del gremio. (2007: 93)

¹⁶⁷ Martin Minchom nos describe cómo funcionan estos mecanismos de endeudamiento a través de las cofradías:

Esto [deudas específicas de barberos con su cofradía] sugiere que las cofradías constituyeron uno de los organismos más importantes para otorgar préstamos a los bajos estratos urbanos. Otro documento [del Archivo Nacional de Historia de Quito] del mismo período, declaraba explícitamente que los indígenas frecuentemente perdían joyas pertenecientes a las cofradías mientras estaban borrachos en las fiestas, y que para pagar sus deudas òpermanecían esclavizados todas sus vidasö. En este caso, parece que el origen del endeudamiento pudo haber sido préstamos forzados, y los requerimientos de devolución eran en extremo maliciosos [í] Se trata de algo parecido al sistema de concertaje por deuda (Ibíd.: 95- 96)

¹⁶⁸ òAlgunos indígenas urbanos se encontraban efectivamente pagando doble tributo, a las autoridades seculares y al mismo tiempo a las cofradías.ö (Ibíd.: 102)

¹⁶⁹ Martin Minchom toma del Archivo Nacional de Historia de Quito un ejemplo del aseguramiento del orden mediante la violencia, a propósito de las cofradías: òSe afirmaba que los oficiales de las cofradías, los síndicos, imponían los pagos con «violencia extraordinaria»ö (Ibíd.: 96)

privilegiado, el estatus de exclusivo¹⁷⁰ les habría asignado a sus miembros un reconocimiento especial ante las demás organizaciones. Mientras que, en las organizaciones gremiales, que podemos considerar de menor prestigio, se fomentan también procesos de transculturación de la población indígena. En los inicios del período colonial, la considerada nobleza india habría sido invitada a formar parte de cofradías, en una muestra de blanqueamiento y asimilación del nuevo referente ideológico que se estaba imponiendo¹⁷¹.

La muestra más atractiva de cómo la asignación de roles significó atribuciones de consideraciones raciales la podemos tomar del gremio de barberos. En este caso, el *indígena blanqueado* asume simbólicamente en su vestimenta un rol que lo diferencia del *salvaje*, en un intento de reconocimiento del nuevo referente *blanco*: es una pretensión por escapar de la condición servil impuesta al *racializado*. Como vemos, se trata de un *no indio* al servicio del Orden establecido¹⁷². Sin embargo, al igual que en el caso del *mayordomo* de la hacienda, nuestro *barbero* de la ciudad se encuentra limitado en su promoción social, ya que como hemos visto, el grupo privilegiado se había encargado de mantener en la exclusividad la participación en sus organizaciones privilegiadas, y tampoco esta asignación habría significado un repunte económico¹⁷³: su diferenciación habría sido más bien meramente simbólica.

Es necesario también destacar cómo esta institucionalización de las relaciones se enmarca en el reconocimiento de jerarquías aún dentro de las organizaciones civiles, haciendo que

¹⁷⁰ ðLa cofradía de San Eloy fue fundada en el siglo XVI, en honor al santo patrón de este oficio [los plateros], haciéndose especial previsión de que debería ser reservada para los españoles con la exclusión de los indígenas.ö (Ibíd.: 93)

¹⁷¹ ðLos indígenas urbanos más ricos eran incluso proclives a entrar en las cofradías para mostrar su aceptación de las normas religiosas y culturales de la nueva sociedad. La participación de los descendientes de Atahualpa en cofradías puede citarse como un ejemplo.ö (Ibíd.: 89)

¹⁷² Este proceso de transculturación lo podemos encontrar en la descripción de Martin Minchom respecto del *barbero*:

Los barberos eran indígenas, pero pertenecían al mundo español. Eran, por definición, moradores urbanos que atendían a los blancos, o a la población mestiza [í] Los viajeros españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa dejaron una interesante descripción de los barberos que deja en claro que ellos pertenecían a una élite indígena aculturada vestida con pantalones de lienzo, zapatos con hebilla de oro y plata, camisa sin mangas y capa española. Los barberos eran mencionados específicamente por los viajeros españoles como un grupo que sobresalía de la población indígena. (Ibíd.: 94)

¹⁷³ Minchom nos da un indicio de cuál era la realidad económica del *barbero quiteño*: ðEl pleito analizado aquí, sugiere de hecho que sería equivocado imaginar que los indígenas urbanos aculturados [se refiere a los barberos] puedan ser automáticamente llevados a la categoría socioeconómica de una próspera pequeña burguesía.ö (Ibíd.: 95)

en su interior se fomenten competencias que no solo devienen conflictos personales¹⁷⁴, sino que además van degradando las prácticas de reciprocidad, otrora determinantes en las interacciones¹⁷⁵.

Este proceso de racialización laboral, durante la Colonia, habría significado un mandato de prestigio social mediante la vinculación del oficio, la raza y el honor. De tal forma que, según Minchom, la asociación de la raza con el oficio significó un recurso de clasificación social, usado generalmente por quienes se encuentran en un proceso de blanqueamiento, mediante la vinculación de su actividad a una tarea no considerada propia de indígenas (Ibíd.: 2005). En unos casos, el ejercer algún mandato reconocido como servil revela la condición racial del individuo¹⁷⁶; mientras que en otros casos, el ejercicio de tareas reconocidas habría promovido los procesos de transculturación¹⁷⁷.

3.6. La materialización de la fe

La transculturación no sólo habría involucrado la vinculación de la religión con la vida pública. El manejo de este proceso le va a permitir a la Iglesia un control del imaginario de la población desde lo público hacia lo privado. Allí, en lo íntimo, la Iglesia habría fomentado la asimilación de los referentes, que se expresaban de manera simbólica en los ritos religiosos. Bajo la perspectiva de que la salvación era una guía de vida, se habrían organizado los sacramentos que reproducían la adhesión del individuo al Orden impuesto

¹⁷⁴ Minchom trae a colación un pleito surgido entre miembros de la cofradía de barberos de Quito registrado en el Archivo Municipal de Quito, donde se percibe el nivel de corruptibilidad que se conserva entre sus miembros:

Si aquellos eran a menudo indígenas en las cofradías indígenas ó y en el pleito citado más abajo, el síndico fue identificado específicamente como tal ó esto sugiere una forma de movilidad social dentro de la cofradía. Se trata aparentemente de una habilidad de algunos de sus miembros para manejar la institución a su favor, y a expensas de los demás. (Ibíd.: 97)

¹⁷⁵ En este caso Minchom se refiere al Archivo Nacional de Historia de Quito para entender cómo se da mal uso a la figura andina del sacerdote: «Existen datos provenientes de otras áreas sobre cómo los indígenas eran forzados a servir como sacerdotes, una figura clave en las fiestas, pero que a veces llevaba a su ruina total.» (Ibíd.: 97)

¹⁷⁶ «Este «oficio» [de cargador] se encontraba tan íntimamente relacionado con el estatus étnico indígena, que un mestizo fue identificado como un indígena por los recaudadores de tributo por ejercerlo» (Ibíd.: 210)

¹⁷⁷ Minchom describe como se encuentran estructurados ciertos oficios urbanos de la ciudad de Quito en virtud de la raza: «De acuerdo con Juan y Ulloa, los zapateros, albañiles, tejedores y barberos eran todos indígenas, siendo los barberos el grupo de élite más aculturado. Los mestizos eran señalados por su talento como plateros, pintores y escultores, y la escuela quiteña de pintores era una de las más celebradas en Hispanoamérica.» (Ibíd.: 309)

(Salgado, 2004: 31-32). Con ritos como el bautizo, se marcaban el inicio del individuo en una vida marcada por la sumisión al referente; la penitencia y devoción iban configurando un perfil de culpabilidad, con ritos que se iban cumpliendo en celebraciones sacramentales en la Iglesia, lugar predilecto para la socialización en la Colonia (Ibíd.: 31-33). Ante esto, el *grupo privilegiado* habría intentado mantener su condición aún en el desarrollo de una vida que debería ceñirse a lo comunitario. La búsqueda de lo exclusivo se lograba en la realización de estos ritos¹⁷⁸. De esta forma los templos se habrían convertido en sitios donde se competía por un acercamiento al referente, con ello la Iglesia se habría asegurado un financiamiento a través de la perpetua vinculación de sus fieles (Ibíd.: 34).

Con estos lineamientos, se logra involucrar a los fieles en relaciones de solidaridad colectiva y comunitaria, de tal forma que las cuestiones privadas son manejadas de manera pública, ya que de ello depende ese bien común encarnado en la promesa del más allá (Ibíd.: 31). Entonces, nuestro *creyente* debe cumplir con ritos de carácter público, para ingresar a un sistema de rendición de cuentas y obligaciones que lo llevan a la obediencia y resignación, una vía de asimilación y aceptación del lugar asignado en el sistema colonial (Ibíd.: 32). Entre esas prácticas de carácter público, la institucionalización de la caridad, como acto de solidaridad obligatoria, permite expiar culpas en aquellos *beneméritos* que explotan *indígenas* para acrecentar sus riquezas personales (Ibíd.: 33).

La figura del *caritativo* se devela en la limosna, haciendo de estas prácticas costumbres públicas que buscan la aprobación social en virtud del deber ser cristiano¹⁷⁹. En esa forma, el no pobre habría encontrado un medio para la práctica de la caridad y la obtención de ganancias espirituales en los necesitados (Morán, Moreno, 5). Es por ello que, los beneficiados terrenales van a buscar una oportunidad para participar en la fundación y mantenimiento de los centros de atención a pobres. El caso del hospital, por ejemplo, como lugar de cuidado físico y espiritual, y albergue, se convierte en una institución importante para la redención de culpas del *sujeto privilegiado*¹⁸⁰.

¹⁷⁸ En la Iglesia, por ejemplo, el grupo privilegiado se habría preocupado por mantener reservados sus lugares de culto, a través de la apropiación de espacios con la compra de sepulturas al interior (Salgado, 2004: 34).

¹⁷⁹ Contribuciones para la edificación, arreglos y compra de espacios privados al interior de la Iglesia fueron comunes entre los beneméritos quiteños, quienes imitaban esas costumbres de la nobleza española (Ibíd.: 34).

¹⁸⁰ De acuerdo con Nancy Morán y Jorge Moreno, el patrimonio de estos centros se habría originado en todo aquello que, con el carácter de limosna se entregaba a la institución: fincas,

En esa forma, nuestro *benemérito*, tiene la aprobación institucional de la diferencia, para por una parte ser reconocido públicamente como buen cristiano; mientras que, en el espacio privado de la hacienda, por ejemplo, tiene la libertad para condenar la inhumanidad del *racializado*. Esta condición se respaldaba en el reconocimiento simbólico de su condición, y se justificaba en los canales imaginarios de redención facilitados por la Iglesia. Su identidad se mueve entonces entre la representatividad externa de su condición privilegiada y la justificación sagrada que argumenta ese Orden colonial.

Por otra parte, la penitencia promueve una conciencia individual y una construcción del *pecador* (Salgado, 2004: 32), creando una culpabilidad que facilita la imposición de un nuevo Orden basado en diferenciaciones. Bajo esa figura sumisa y arrepentida, que busca además una reconciliación con su referente, muy difícilmente puede prestarse para rebelarse en contra del sometimiento. Siendo así, el *penitente* se encontrará obligado a seguir los mandatos morales que se van configurando en su imaginario.

Para entender cómo se logra este proceso podemos recurrir a las imágenes, en tanto que son utilizadas para educar y disciplinar el comportamiento del observador (Salgado, 2007: 73). Estos recursos son mencionados por Carmen Fernández Salvador como instrumentos que materializan el bien y el mal, provocando reacciones emotivas en los espectadores, y creando una memoria domesticada que instintivamente reacciona a la contraposición de modelos (Ibíd.: 73). En el cuadro del infierno de Hernando de la Cruz podemos ver cómo son usados modelos de fealdad y bestialismo para inducir en los observadores reacciones de repulsión y miedo hacia el comportamiento pecaminoso¹⁸¹ (Ibíd.: 74).

Tanto el sujeto *caritativo* como el *penitente*, así como las organizaciones sociales, requirieron de la ritualidad de la fiesta para exteriorizar simbólicamente su posición en el universo simbólico. Cada rol asignado en los sujetos de la Colonia habría necesitado de un reconocimiento público, y si tal suceso no correspondía al prestigio del participante, muy

censos, juros, arriendos de casas, donaciones particulares, mercedes extraordinarias de parte de la corona, o de otras instituciones colegiadas, herencias y colectas o derramas. (Morán y Moreno, 60 ó 61).

¹⁸¹ Carmen Fernández Salvador nos habla de la efectividad en este ejemplo:

La efectividad de las imágenes del Infierno se basan, justamente, en la posibilidad de despertar en el observador sentimientos que corresponden al dolor físico que se muestra en el lienzo- el rechazo y el disgusto como respuestas habituales frente al tormento físico podían así servir para condicionar y disciplinar el carácter moral de los individuos. (Salgado, 2007: 74)

probablemente se habría considerado una afrenta personal (Salgado, 2004: 65). Estas celebraciones constituyeron un instrumento que habría permitido materializar las diferencias raciales con el recurso simbólico del barroco¹⁸². Ese orden social se representaba en la sucesión de los participantes: desde el siglo XVI se cuidaba de especificar el lugar de los españoles, indios, mujeres, frailes y clérigos (Ibíd.: 42).

Más aún, la fiesta religiosa en lugar de ser una ritualidad que evoque una liberación de las tensiones sociales, habría terminado siendo una representación simbólica de la jerarquía estructural de la sociedad colonial. A propósito de la función de la fiesta religiosa, Minchom describe las dinámicas sociales de otros lugares: «En varias localidades de la Nueva Granada, las cofradías traspasaron las fronteras étnicas y de clase, y las fiestas fueron eventos que movilizaron a la comunidad entera, a menudo en una inversión simbólica del orden social.» (2007: 102); sin embargo, la función de la fiesta en Quito habría sido similar a la de Lima: « Toda la evidencia sobre Quito, muestra claramente que la élite no se mezcló con los plebeyos en el tipo de festival que caracterizó la Costa de Nueva Granada¹⁸³.» (Ibíd.: 102-103).

Estas representaciones rituales habrían resultado cuestionadas, en su momento, por la mirada de la *autoridad*, quien ve a las expresiones culturales del Otro como comportamientos «paganos¹⁸⁴» «indignos» que perturban la retina del *blanco*¹⁸⁵ y del

¹⁸² «la racionalidad de la fiesta barroca perpetuaba las diferencias. La Contrarreforma y el Estado absolutista, aunque buscaban ser universales, instrumentalizaban las diferencias étnicas, culturales y sociales, en función de la estabilidad del orden deseado.» (Salgado, 2007: 52)

¹⁸³ «Dos festivales organizados para acontecimientos reales ó el nacimiento del hijo de Felipe V en 1629, que se celebró en 1631, y la celebración del advenimiento de Carlos IV en 1789 ó suministran una clara imagen de la organización de estos eventos sumamente jerárquicos y estructurados.» (Minchom, 2007: 102-103)

¹⁸⁴ Minchom toma del Archivo Nacional de Historia de Quito una descripción de un fiscal, que nos acerca a la mirada del español respecto de los «excesos» indígenas en la fiesta de Corpus Christi: «refiriéndose a las «costumbres antiguas de los indios». Los danzantes cometen, supuestamente, «solemnes irreverencias y de ninguna manera apropiadas para el Culto Divino» (Ibíd.: 98).

¹⁸⁵ Minchom toma del Archivo Nacional de Historia de Quito la descripción de un protector, como muestra de la perspectiva del blanco en las ceremonias de Corpus Christi:

«En esta Capital acostumbran los Yndios de todos los gremios salir por turnos dansando en la procession de la fiesta del Corpus de esta Santa Yglesia Catedral [í] para lo qual a competencia de unos de otros se visten, y adornan con muchas alhajas preciosas, que para conseguir estos adornos los alquilan no a poca costa [í] En todas estas funciones se siguen muchos disordenes con la embrogues a que se entregan torpemente ya por su inclinacion a la vevida, ya por la costumbre que los Yndios tienen de hacer todas sus funciones de forma que se enteguen a la embriagues, y desorden con el qual sucede frecuentemente, que las alhajas que han alquilado para su adorno se pierden algunas» (Ibíd.: 100-101)

*blanqueado*¹⁸⁶; y que, por otra parte, van generando competencias obsesivas entre las diversas agrupaciones gremiales¹⁸⁷. De ahí que, en la fiesta religiosa podemos ver cuál ha sido el complemento ideológico entre la visión racista y el soporte ideológico del período colonial. Siendo una representación de las desigualdades, la procesión permite ver cómo aquella diferenciación originaria se va complementando con los preceptos mostrados en la ritualidad religiosa: cada participante encuentra su lugar en virtud de la diferenciación y esa desigualdad se encontraría sacralizada con la ritualidad, en otras palabras, se estaría bendiciendo la diferenciación originaria.

3.7. Conclusiones

En lo que concierne al proyecto de civilización y evangelización, su institucionalización habría servido, al igual que el Estado Colonial, para consolidar una estructura de dominación. En este caso, la consecución de la misión habría requerido de la conformación de sujetos capaces de cumplir con ese rol; de ahí que hemos reconocido la presencia de un *sujeto evangelizador*. Este sujeto recibe atribuciones específicas que lo permiten distinguirse como referente moral y *autoridad*.

Sin embargo, su identificación habría tomado también como referencia aquella *diferenciación originaria racista*, a pesar de que su moral hable de la igualdad. En esta identificación se van promoviendo también jerarquías en los roles. Así van apareciendo obispos, canónigos, párrocos, doctrineros, académicos, músicos, etc. Lo que nos muestra una compleja organización que permite una asignación funcional de prestigio en el nuevo Orden para los religiosos. El resultado de esa promoción habría resultado ser, en todo caso, el afianzamiento del sujeto evangelizador como otro *sujeto privilegiado* de la Colonia.

Ahora, el funcionamiento ideológico de la misión se mostraría correspondiente con la visión racista. A más de la influencia de la diferenciación originaria en la asignación de los

¹⁸⁶ «Entre los indígenas que se oponían a la reintroducción de danzantes destacan importantes indígenas aculturados. Muchos tenían apellidos españoles y varios firmaron sus propios nombres, mientras que el título de «Don» reflejaba su estatus.» (Ibíd.: 99)

¹⁸⁷ «Su baile [de la fiesta del Corpus] constituye tanto un acto de afirmación colectiva, como un reto a los gremios rivales. Podemos solo imaginar el pánico de los otros indígenas prominentes al imaginarse a los tejedores presentándose como danzantes, mientras ellos mismos no iban adornados» (Ibíd.: 101)

sujetos evangelizadores, el ejercicio de la civilización y la evangelización van tomando también esa distinción para su aplicación. Como vimos, los castigos, el sistema de adoctrinamiento, la educación formal y las hermandades, se habrían encargado de reproducir la *diferenciación originaria racista*. En esa forma, la superioridad e inferioridad de las razas toma una significación religiosa en el período colonial: lo que diferencia al sujeto superior es su condición de privilegiado, en tanto que proviene del pueblo escogido poseedor de la verdad.

El Otro, ahora homogenizado a través de los mecanismos «civilizatorios», es visto en cambio como la representación de lo maligno, de ahí que se lo tortura y obliga a contribuir con una misión que es para su propio beneficio; un beneficio que no está en la materialidad de este mundo, donde habría tenido el privilegio de padecer, sino en la promesa de la otra vida donde gozará de los beneficios espirituales.

Por otra parte, en el caso del *benemérito* y el *religioso*, los beneficios materiales con los que cuenta puede convertirlos en regalías espirituales a través de la caridad o con la sacralización de sus bienes donados a la Iglesia. Con ello la institución de la fe habría contado con un financiamiento permanente.

Esta posibilidad de negociación espiritual habría significado un libre albedrío para el *sujeto privilegiado*, de ahí que se ha hecho alusión a la corruptibilidad en su propia moral. Así, la estructura de dominación tiene en la diferenciación originaria una herramienta para la distinción del grupo privilegiado, y en la religión la continuidad y justificación de esa distinción.

El *blanqueado* también acepta incondicionalmente el nuevo referente impuesto, a la vez que va ocultando su origen para lograr una distinción que lo aleje del mandato maligno atribuido al racializado. No obstante, al ser también una prolongación del Otro, este sujeto a resultado también objeto de discriminación, o en otras palabras, de condenación.

El adoctrinamiento religioso permite también una sacralización de los referentes a fin de que la reproducción de la diferenciación se perpetúe en el imaginario de los devotos. El uso de las pinturas y la participación de los rituales han sido unos ejemplos en los que se estaría consagrando la imagen del referente. Esta influencia resultaría visible en el continuo hacer de los individuos influenciados por la evangelización: la *diferenciación originaria racial* lograría su reproducción efectiva en las acciones de los fieles.

3.8. La procesión: carnaval simbólico de las diferenciaciones

Presentamos ahora este subcapítulo a manera de conclusión de esta parte, en ésta intentaremos describir esa alegoría que se ha formado con la institucionalidad de la diferencia racial. Recurrimos al claro-oscuro, como técnica primordial de aquella escuela quiteña, para enfatizar las opacidades y grises que se van configurando en las identidades de la sociedad colonial. La imagen proyectada en el fondo nos describe el escenario: tarde gris quiteña con nubes oscuras que amenazan precipitar el cielo sobre la ciudad, un viento helado que baja del Pichincha, como invitando a escapar, mientras, en un espacio diminuto, se encuentran los rayos del Sol resistiéndose a desaparecer en el ocaso, como recuerdo de que a la penumbra le seguirá el radiante amanecer.

Los actores se encuentran claramente identificados, aquellos, que se encuentran alumbrados por una luz opaca, son los beneficiados del Orden, ese *grupo privilegiado* del que tanto hemos hablado. Su luz no es la que sale del *inti*, del dios sol, que se resiste a morir, es más bien una luz endeble, débil, que sale de los templos enormes que rodean la calle: esa luz es su verdad, su argumentación ideológica que pretende justificar su presencia. Ahora esos templos parecen estar iluminados por dentro, pero la inmensidad de las columnas que lo sostienen, impiden que su resplandor ilumine a los sujetos que de él salen: en sus ojos se puede ver el miedo, un terror indescriptible, como vaticinando la tormenta que se acerca: esta lluvia caerá sobre todos y a su paso arrasará con las sólidas construcciones. Su marcha es ordenada, lineal y sincrónica, cada cual ha decidido traer *vestidos políticos*¹⁸⁸, para así mostrar que su autoridad y privilegio es mayor del que sigue.

Entre ellos reconozco al *noble y vecino* de mi ciudad, *encomendero* asignado y heredero del *conquistador: amo, terrateniente, hacendado y latifundista*, que usando su *traje* completamente negro, con sombrero de plumas y llevando sobre su espada una bandera negra invertida (sobre la cual estaba pintada una cruz roja) que se arrastraba por la tierra (FONSAL, 2005: 294); extiende su diestra tímidamente sonriendo, como pretendiendo recibir aplausos al depositar una moneda dorada, tan luminosa cuyo brillo molesta al mendigo que prefiere no ver y recoger del suelo la ofrenda. Ese brillo de aquel metal, tan

¹⁸⁸ *traer vestidos políticos*, de acuerdo con Jorge Trujillo, *significa que la vestimenta se ha convertido en distintiva del estatuto social de su portador.* (Fonsal, 2005: 143)

amarillo y falso como el que alumbran los candelabros al interior del templo, parece difuminado por la niebla que baja del volcán. Esa luz ha sido su objeto de deseo: la insaciable sed de riqueza que motiva el Orden impuesto, se ha equiparado a la ambición de este sujeto.

Al ver la figura *penitente*, sangrante que se encuentra esperando para unirse a la procesión, ha podido ver que el cataclismo es inevitable: su hermoso traje de seda, al igual que el de todos, será rasgado por la fuerza de la tormenta de polvo y ceniza que desciende del volcán. Sabe muy bien que la luz del candelabro no será suficiente, que el brillo de su moneda terminará apagada, sabe que son solo luciérnagas temporales: la luz verdadera se encuentra del otro lado de la montaña; sin embargo se aferra a ellas, porque negarlas sería reconocer la otra luz del astro, esa luz que se va pero vuelve, él, en cambio, se resiste a estar solo ante la oscuridad, prefiere ir delante, encabezando la procesión, esperando que la luz del templo la acompañe hasta el final.

Ahora su rostro parece más pálido, un blanco espeluznante que como hielo abraza toda su piel. Ha visto en la sangre del *chakatashka*¹⁸⁹ el color de su propia sangre. Recuerda a este *penitente*, al que se resiste a verlo, es la misma figura que se le presenta a diario, es el *indio tributario* al que acosa con su poder, antes su *mitayo* por derecho de conquista, ahora su *peón* concertado en su hacienda, *siervo* en su casa, *animal* de carga, del mismo valor que la mula. Su rostro está cubierto y la figura penitente se torna confusa, de pronto parece más bien el *negro esclavo*, traído de Barbaças, castrado y golpeado en justa discusión con este *amo*; claro que lo recuerda, porque ha sido éste el que le ha servido para la azucarera hace tiempo que no lo veía. Pero su presencia no le debe detener, debe seguir marchando antes de que otro se adelante y le quite su ansiada posición. No le importa el penitente, su dolor no se compara al desprendimiento que él está haciendo con el mendigo. Mas su sonrisa tiembla, se esfuerza por sonreír, no es la tormenta lo que le asusta, son los potentes rayos del sol a las espaldas de sus *siervos* lo que le aterra.

Le sigue una figura más sombría. Su rostro *blanco* no se permite sonreír, la mirada al piso como presagiando lo inevitable, carga una larga cauda más oscura que el infinito, y una

¹⁸⁹ Chakatashka: crucificado (CCE, 2008: 63), este personaje de la procesión religiosa es descrita por Gaetano Osculati: ñindios semidesnudos que, cumpliendo la penitencia impuesta por sus confesores, se hace atar con cuerdas a una gruesa viga los brazos extendidos, y con ese peso sigue la procesión [í] llevan haces de las hojas cortantes de sigse, sujeto a modo de delantal, que al caminar hieren varias partes del cuerpo, haciendo correr ríos de sangre.ö (FONSAL, 2005: 274).

bandera, que al igual que el primero, inscribe su ansiada cruz. No recuerda haber solicitado traje tan lúgubre, ni tampoco haber tomado tantas velas del candelabro para salir a iluminarse. Éste teme infinitamente a la tormenta, pues se encontraba convencido que las lámparas serían suficientes, sin embargo, sigue con ellas. Ha venido de muy lejos para ser *doctrinero, evangelizador y religioso*, quiso llegar a sembrar el amor pero del suelo solo han brotado columnas gigantes que lo aprisionan. Lo levantaron dentro de ellas y de *doctrinero de indios* pasó a *párroco de españoles, de estudiante y educador a vicario de ley*. Ahora se encuentra de *obispo*, solitario, sin el empuje, la fuerza, la alegría, y la convicción con la que vino hace ya tanto tiempo. Ya no es su ánimo el que lo mueve, ahora es su atuendo el que le obliga a erguirse orgulloso, soportando la fricción que su capa deja en el suelo, necesita imprimir más fuerza en sus piernas, espalda, y cuello para evitar que su vista se levante del piso. Ya no puede detenerse, está forzado a seguir mecánicamente la rutina religiosa que antes lo animaba, debe seguir adelante porque la procesión tiene que seguir.

Muy cerca a él, y con paso apresurado, se acerca una figura envejecida, de hombros encogidos y sonrisa falsa, su rostro es en extremo blanco, pero un blanco diferente de su antecesor, éste ha sido retocado con polvos tomados de la custodia que abraza convencido. También pretende dejar su moneda al mendigo, pero esta no tiene tanto brillo como la del anterior. Su sonrisa se vuelve en llanto cuando mira en los ojos del mendigo al *peón* que golpeaba en la hacienda: cuando fue *mayordomo* no le importó que haya sido su pariente el que recibía el castigo; entonces usaba el mismo nombre del sometido, ahora levanta la voz al pronunciar su apellido español, pero enseguida se encorva al ver su rostro secado de tanto polvo aplicado. Corre apresurado para seguir al *obispo*, el mismo que lo sacó de la hacienda para que hiciese de *barbero*, los zapatos que lleva son los mismos que le dieron para atender a *nobles y mestizos*, no recuerda cuántas veces ha tenido que limpiarlos, ni las veces que ha cosido la hebilla: ahora son los zapatos del *sacristán*. Su calzado se frena enredado en el piso, y termina cayendo a los pies del *penitente*. La sangre en los pies del lacerado le provoca escalofríos, siente que él pudo haber sido el objeto del castigo, sin embargo no se detiene a ayudarlo, sabe que de hacerlo perderá la mano del *obispo*: su destino es seguir marchando, esperanzado en que la luz resplandeciente del sol le cubra algún día, como antes de despreciar a su hermano mendigo.

4. CAPÍTULO CUARTO

LAS IDENTIDADES CONSTRUIDAS EN EL PERÍODO COLONIAL

4.1. Introducción

Lo que sigue es un análisis de cómo cada identidad ha ido construyendo simbólicamente su posición a partir de la incongruencia de la diferenciación, y sobre todo tratar de entender cómo funciona la fantasía ideológica en cada caso para tapar dicho vacío: cómo la ideología le permite soportar la imagen penitente del *chakatashka*, que hemos descubierto a manera de síntoma en el *mitayo*, *indio tributario*, *encomendado*, *natural*, en el *negro esclavo*, que desmiente la falacia del proyecto de civilización-evangelización. En esa manera, las identidades se encontrarán a prueba no solo en el contexto histórico que analizamos, sino que también permitirá proyectarlas a otros espacios.

Nos encontramos entonces ante la oportunidad de interpretar esa construcción de las identidades. Pretendemos acercarnos a su funcionamiento para poder reinterpretarlas. Los sujetos que siguen son parte de la procesión que hemos descrito arriba. El escenario es el mismo, pero trataremos de entender cómo funciona su identificación imaginaria y simbólica, para en esa medida entender sus acciones. Estamos por acercarnos al discurso del noble, del religioso, y del blanqueado; a través de éstos se encuentra reflejada la imagen del racializado, y de él nos enfocaremos hacia el final.

Con ese antecedente, es necesario aclarar que el propósito de esta sección es buscar en la construcción histórica de los sujetos coloniales la significación que éstos puedan dar a la diferenciación originaria, en virtud de los recursos ideológicos con los que cuentan. Además de permitir interpretar el uso que puedan haber hecho de esas construcciones, para así poder entender los intereses que los habrían motivado. En esa medida, nos encontraremos en la facultad de reinterpretar esas identidades. De otra parte, no se busca propiciar juicios de valor de los individuos históricos; es nuestro interés aclarar los argumentos que soportan esas identidades, para así buscar los elementos que nos permitan orientar nuestra propuesta.

4.2. La construcción del noble

La construcción de la identidad noble hace posible ver cómo argumenta este sujeto privilegiado las atribuciones que le permiten mantenerse en su posición. En ella podemos encontrar el reconocimiento que busca en las tierras «descubiertas» y la aprobación de su referente. Estas atribuciones, que las va ligando a su identidad, serían también los argumentos utilizados para poder justificar sus roles exclusivos en el Orden impuesto. Además, esta construcción de una figura noble es en gran parte la fantasía que soporta su existencia. A través de ella podremos entender ese recurso imaginario e interpretar las expresiones simbólicas que estos sujetos se permiten agregar a la gran alegoría colonial.

Si el Estado Colonial Español permitió establecer las diferencias fundacionales de las relaciones coloniales, la alimentación de esa diferenciación significaría la continuidad de los privilegios estipulados desde la institucionalidad. La cuestión que nos puede inquietar en lo futuro, es que, ante la necesidad de perpetuar su condición, se ha cambiado de discurso, por así decirlo, pero ¿Qué hay de su identidad? ¿Cómo la *diferenciación originaria racista* ha podido permanecer? Tal vez, estas preguntas nos acerquen al funcionamiento del pensamiento *blanco* que se intenta desarrollar en esta parte.

Para ello, cuando nos encontramos desarrollando el capítulo anterior advertimos ya una posible respuesta. Al parecer este sujeto privilegiado, en la función de *encomendero* y *terrateniente*, habría logrado vincular su objeto de deseo con el del Orden, en esa medida, el observar la falacia del proyecto civilizatorio no lo afectaría. Ahora podremos tener la oportunidad de entender si a este sujeto la fantasía ideológica le colma de argumentos para ignorar esa constatación, o, si en definitiva se anima a atravesar esa fantasía, pero en actitud cínica continúa con su función.

4.2.1. Acercamiento al pensamiento colonial blanco

Comencemos por tratar de describir cómo funciona el pensamiento *blanco* de la Colonia, ya que hemos visto que esa atribución, lo *blanco*, ha devenido el significante amo que mantiene atado a las demás «eualidades» que complementan su sentido: verdad, poder, civilizado, moral, fuerza; y, que a su vez, se encuentran fuertemente ligadas a los roles que se ha permitido ejercer el *sujeto privilegiado*.

El primer acercamiento a la identidad del sujeto privilegiado lo podemos tomar de pensadores influyentes; entre ellos hemos decidido remitirnos a Tomás de Aquino, por su influencia filosófica y política en la España colonialista, y a Juan Ginés de Sepúlveda, como representante de la corriente pro-esclavista en las colonias. En esa forma, las ideas principales, que se orienten al proceso de la construcción de la identidad, nos serán de gran utilidad para acercarnos a las diferenciaciones que se habrían producido en el imaginario del español.

La primera diferenciación se encuentra presente en el reconocimiento de los atributos del hombre¹⁹⁰. La característica que lo separaría de las criaturas irracionales sería la facultad de ser dueño de sus actos (De Aquino, 1993: 38), y esta atribución la logra mediante el ejercicio exclusivo de la razón y la voluntad (Ibíd.). Por otra parte, lo que caracterizaría a lo irracional sería la necesidad de ser conducido por otro para llegar a su fin (Ibíd.: 39). En esa dependencia para obrar, junto con los *irracionales*, se encuentran también los *infantes*¹⁹¹, y deberíamos agregar a aquellos con características infantiles.

Luego podemos ver en Tomás de Aquino que la voluntad del hombre no es completamente libre, ésta se debe remitir a un fin último (Ibíd.: 44), y ese fin último se encuentra definido: «Dios es el fin último del hombre y de todas las demás cosas.» (Ibíd.: 46). Entonces, este sujeto tiene que remitirse a su referente a la hora de definir su propósito de existencia; pero suponemos que de no existir una comunicación directa con ese ser supremo, sus representantes serían los encargados de definir dicho fin. De ahí que las directivas éticas serían dirigidas por los representantes del referente, pero las consecuencias de las mismas serían absueltas por ese gran Otro.

Esto se encontraría explicado en el hecho de que la bienaventuranza, en tanto que perfección última del hombre (Ibíd.: 58), se lograría de manera imperfecta en la vida presente y de manera perfecta en el otro mundo (Ibíd.: 60). De esa forma, los errores que realice este sujeto quedan justificados ya que el fin sería Dios, y estos equívocos podrían ser corregidos en el cielo. Por otra parte, el referente o su representante, como depositarios

¹⁹⁰ De acuerdo con la filosofía clásica no se habla de ser humano, se remite al hombre, en tanto que creación divina beneficiada por el uso de la razón.

¹⁹¹ «En cambio está lo que dice Gregorio Niseno, que *los niños y los irracionales obran voluntariamente, pero no eligen*. Luego no hay elección en los animales brutos.» (De Aquino, 1993: 149)

de la moral, sería quien tiene la potestad de calificar las acciones de este sujeto, ya que su accionar no se encuentra sujeto al reconocimiento de sus semejantes¹⁹².

Lo que resulta más accesible para encontrar las directrices de la moral sería la formulación de las leyes, y las leyes naturales serían las más cercanas al gran Otro. Así, este sujeto empata el uso de su razón como ley natural¹⁹³, para poder ser él mismo quien pueda juzgar sus acciones. De esta manera, este sujeto puede justificar sus ideales considerándolos ley natural: si Tomás de Aquino consideraba que el irracional necesita la conducción de otro para lograr su fin, Ginés de Sepúlveda consideraría un derecho natural dominar al imperfecto (1941: 83), e incluso sería «natural» hacer «justa guerra» si éste se resistiera (Ibíd.: 85). Y si es natural dominar al imperfecto, debe también serlo el que estos «desventajados» de entendimiento sirvan al «sabio», y no solamente porque sea «justo» y aceptado¹⁹⁴, sino porque también se encuentra en la palabra del referente (Ibíd.: 85).

Ahora, si se encuentra inicialmente determinado en Tomás de Aquino que la diferenciación determina el destino de los sujetos, y además se considera injusta la igualdad de derechos entre seres «desiguales» (De Aquino, 1993.: 171), Juan Ginés de Sepúlveda será más específico en la diferenciación respecto de la situación de nuestro sujeto de interés:

Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños a los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentales y templados, y estoy por decir que de monos á hombres. (Ginés de Sepúlveda, 1941.: 101)

De esa forma la diferenciación se encuentra aclarada, y sobrarán entonces argumentos para negar la humanidad de esos seres¹⁹⁵, a fin de que sea no solo justa, sino necesaria la

¹⁹² «La gloria que es esencial para la bienaventuranza es la que tiene el hombre, no ante los hombres, sino ante Dios» (Ibíd.: 78)

¹⁹³ «Esta luz de la recta razón, es lo que se entiende por ley natural; ésta es la que declara, en la conciencia de los hombres de bien, lo que es bueno y justo» (Ginés de Sepúlveda, 1941: 67)

¹⁹⁴ «No hay ninguna razón de justicia y humanidad que prohíba, ni lo prohíbe la filosofía cristiana, dominar á los mortales que están sujetos a nosotros, ni exigir los tributos que son justo galardón de los trabajos [í] ni prohíba tener siervos» (Ibíd.: 175-177)

¹⁹⁵ «Porque el tener casas y algún modo racional de vivir y algunas especie de comercio, es cosa á que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón.» (Ibíd.: 109)

intervención del *sujeto privilegiado*¹⁹⁶. Bajo esa mirada habría quedado posibilitado el ejercicio de la fuerza¹⁹⁷, la dominación¹⁹⁸, y el terror para poder «ayudar» a los *bárbaros*¹⁹⁹.

4.2.2. El noble de Quito

El *grupo privilegiado* de la sociedad colonial no se habría formado por nobles europeos, sino que más bien los beneficios con los que contó un sector en la sociedad diferenciada racialmente, les habría permitido reconocerse a sí mismos como una *aristocracia*. Esto se puede apreciar para el caso de Quito del período colonial temprano²⁰⁰, donde se habría promovido, aunque no masivamente, reconocimientos de nobleza sólo al final del período colonial²⁰¹; mientras que, en casos como México o Lima se pudo haber tenido una mayor presencia de dicha nobleza²⁰². De ahí que, la «nobleza» quiteña habría sido, antes que un reconocimiento jurídico otorgado desde la metrópoli, una construcción en el imaginario de la sociedad colonial²⁰³.

¹⁹⁶ «No les ha de ser muy gravoso el mudar de señores, y en vez de los que tenían, bárbaros, impíos e inhumanos, aceptar á los cristianos, cultivadores de virtudes humanas y de la verdadera religión.» (Ibíd.: 111)

¹⁹⁷ «Podemos creer, pues, que Dios ha dado grandes y clarísimos indicios respecto del exterminio de estos bárbaros.» (Ibíd.: 115)

¹⁹⁸ «No sólo es lícito someterlos á nuestra dominación para traerlos á la salud espiritual y á la verdadera religión por medio de la predicación evangélica, sino que se los puede castigar con guerra todavía más severa.» (Ibíd.: 117)

¹⁹⁹ Ginés de Sepúlveda toma de San Agustín la justificación del ejercicio del terror: «conviene añadir á la doctrina y á la amonestaciones las amenazas y el terror» (Ibíd.: 147)

²⁰⁰ Christian Büschges respalda esta afirmación citando a Ortiz de la Tabla:

En efecto, pocos dirigentes y participantes de las campañas de conquista españolas fueron recompensados con el ennoblecimiento o la revaloración de su rango nobiliario ya existente. Para la futura Audiencia de Quito no se conoce caso alguno [í] En las campañas conquistadoras de Sebastián de Benalcázar y en la Fundación de Quito no participaron hidalgos españoles, o a lo más unos pocos. (2007: 17)

²⁰¹ «No obstante, la Corona española concedió en el transcurso de la época colonial, en mayor medida, y recién desde la segunda mitad del siglo XVII, el hábito de una de las órdenes nobiliarias a numerosos súbditos americanos y creó un gran número de títulos de Castilla americanos.» (Ibíd.: 18)

²⁰² De acuerdo con Büschges :

La siguiente inmigración de nobles españoles más importantes, se concentraba, en primer lugar en los centros administrativos y del comercio transatlántico (como por ejemplo la ciudad de México y de Lima), que se formaron en el transcurso del tiempo, aunque muchos grandes comerciantes y, especialmente, los altos funcionarios reales, casi siempre estaban asentados por tiempo limitado en la respectiva ciudad o región. (Ibíd.: 17-18)

²⁰³ A este respecto, Büschges toma la descripción de Villena: «Ya Lohmann Villena señaló que la nobleza en América, independientemente de la cuestión de su constitución legal, fue entendida y respetada según «un conjunto de normas admitidas por común consenso, con carácter de consuetudinarias» y «según el uso y costumbre y al modo y fuero de la metrópoli» (Ibíd.: 21)

Sin embargo, esta construcción imaginaria habría tenido una sustentación jurídico-económica, producto, desde luego, de los beneficios institucionales establecidos para ese *grupo privilegiado* a través de la diferenciación en el Orden colonial, como fue descrito anteriormente. Ello habría significado una suerte de racialización de la organización económica colonial, ya que, en concordancia con lo que afirma Büschges, la producción de las haciendas y obrajes de la Sierra norte y centro quiteña, se encontraba sobre los hombros de la población indígena, y en posesión de la población blanca y mestiza (2007: 43). Es claro entonces que la promoción de la diferenciación racial, desde las instituciones, ha servido solamente para justificar el poder económico del grupo *privilegiado*.

En vista de esos beneficios jurídicos, el grupo *blanco* habría logrado asegurar su condición económica a lo largo del período colonial²⁰⁴; existe al parecer una atribución que vincula al grupo privilegiado con un derecho adquisitivo que justifica el reconocimiento social de su noble posición. Su identificación simbólica debe buscar una conexión con ese gran Otro, con el Orden impuesto que emana sus disposiciones y exigencias desde la Península Ibérica. Para ser parte de ese universo simbólico, los *nobles* tienen que materializar sus atribuciones, de otra forma, tal identificación puede ser cuestionada por su referente. Esta materialización se habría conseguido a través de la progresiva usurpación del recurso más valorado durante este período: la posesión de tierras²⁰⁵. *Noble* y tierra, es una asociación fuertemente desarrollada en la identidad de este sujeto, sin ella resulta inconcebible su reconocimiento: la posesión de las tierras es fundamentalmente la materialización de aquella esencia *noble*.

²⁰⁴ Entre las estrategias económicas utilizadas por el grupo privilegiado Büschges menciona el cobro impuestos:

Hasta ese entonces [siglo XVIII] españoles con capacidad financiera, tanto inmigrantes recientes como criollos, habían podido adquirir en remate y con la mejor postura, el cobro de los impuestos. Puesto que por lo general la suma ofrecida se situaba por debajo de la cantidad posteriormente cobrada, el sistema de arrendamiento resultó una posibilidad lucrativa adicional de enriquecimiento. (Ibíd.: 47)

²⁰⁵ A manera de ejemplo, Büschges recoge del Archivo Nacional de Quito la oportunidad que se habría presentado tras la expulsión de las jesuitas en 1767 para permitir a los nobles incrementar sus bienes raíces: el marqués de Selva Alegre adquirió en remate las haciendas de Chillo, Pinlocoto, Pasochoa, y Tigua, bajo el costo de 98.000 pesos de los cuales canceló 22.000 dejando la diferencia en pagos anuales mediante censo, Mariano Flores (marquesado de Miraflores) compró las haciendas de Tanlagua, Guatos y Nieblí bajo el costo de 26.000 pesos de los que pagó de contado 12.000, un año más tarde Flores compra la hacienda de Saquisilí por 3.700 pesos, Gregorio Joaquín Sánchez de Orellana y Chiriboga (marquesado de Solanda) compró las haciendas y obrajes de Yaruquí, Cangahua, Caraburo y Urupamba en 1789 (Ibíd.: 208)

Para ello, este grupo selecto recurre a artificios legales que develan su noción de exclusividad. La institución del mayorazgo òservía para asegurar en forma permanente la base económica de toda una familia, de un linaje.ö (Ibíd.: 211). En esa forma se crea, simbólicamente, una vinculación entre la propiedad y la imaginaria sangre *noble*; siendo el primogénito el responsable de una parte de la herencia determinada para este propósito (Ibíd.: 211-212). Con esta atribución se estaría asegurando no solamente la estabilidad económica de la descendencia, sino que además, y principalmente, la continuidad de la esencia imaginaria²⁰⁶. En el caso de Quito, los mayorazgos habrían incluido, preferentemente, grandes propiedades con centros obrajeros (Ibíd.: 216), asegurando de esa forma la rentabilidad económica de las familias privilegiadas, al menos durante el período colonial²⁰⁷.

Esta esencia se encuentra representada en el apellido de la prestigiosa familia: atribución que permite a este sujeto privilegiado emparentarse con la sociedad de la metrópoli: una vinculación simbólica que busca la aprobación de su referente a través de la apropiación de una parte de éste. En este significante se encontraría materializada la identidad *noble*; de tal forma que, la perpetuidad del apellido se convierte en la prioridad de este grupo. Es esa luz que le acompaña en nuestra procesión desde el interior del templo. Para ello se habría dado privilegio a la primogenitura masculina, la inversión de apellidos, o se habría recurrido a prácticas endogámicas²⁰⁸ (Ibíd.: 214).

La endogamia vino a ser entonces una práctica muy común entre las familias *nobles*, ya que con ello se buscaba mantener la elevada posición social, económica y exclusividad de este *grupo privilegiado*²⁰⁹ (Ibíd.: 229). Al parecer, ser parte de este círculo habría sido, a

²⁰⁶ Büschges toma de las testamentarias del Archivo Nacional de Quito una afirmación del Siglo XVIII de Felipe V que muestra esta función: òEn la división de los bienes resultan graves inconvenientes, y por ellos se pierden y se destruyen las familias y memorias de las personas nobles e ilustres, y por contrario se conservan y perpetúan, quedando enteras y unidas por medio de la institución del mayorazgo.ö (Ibíd.: 213)

²⁰⁷ De acuerdo con Büschges, al final del período colonial, algunas de esas propiedades se encontraban devaluadas, y esta institución habría quedado abolida (al menos normativamente) con la Ley del Congreso de Bogotá de la Gran Colombia en 1824 (Ibíd.: 216)

²⁰⁸ Respecto de este último Büschges menciona, del Archivo Municipal de Historia de Quito, el caso de Francisco de Villacis, quien aclara que la primogénita mujer debe casarse con un miembro de esa misma familia para conservar el apellido (Ibíd.: 214)

²⁰⁹ Tal es el caso de las familias quiteñas que, según Büschges, las herencias de los marquesados habrían quedado a manos de familias exclusivas: la familia Carcelén para inicios del siglo XIX heredó el marquesado de Solanda, siendo también poseedora del título de Villa Rocha y dos más (Ibíd.: 230)

más de un aspecto de exclusividad, una muestra de los intereses en la concentración del poder que persigue esta minoría. De ahí que, según Büschges, los *nobles* quiteños se limitaron a tener relaciones parentales con los *nobles* de la región, en pocos casos con los de la región sur de la Audiencia, en otros pocos con miembros de la nobleza peninsular, mas no con familias costeñas²¹⁰ (Ibíd.: 230).

La costumbre endogámica se encontraba normada por el Orden establecido. La Pragmática de 1776, que regulaba las aprobaciones paternas para los matrimonios, exigía además a los nobles una licencia matrimonial del Rey, y desde 1805 con Carlos IV, los nobles debían adicionar otra licencia para contraer nupcias con negros, mulatos, y demás castas (Ibíd.: 234). Desde luego, porque la mezcla con aquellos *culpables* habría significado la -degradación del grupo. Así, se puede explicar que las *nobles* familias hayan controlado estrictamente los enlaces matrimoniales de sus hijos, en virtud de las -eualidades atribuidas a las identidades de los contrayentes²¹¹, y dando preferencia a los de su misma estirpe²¹².

²¹⁰ De las familias tradicionalmente endogámicas Büschges menciona a los Carcelén, Guerrero, Larrea ó Montúfar, Matheu, y Sánchez de Orellana, de las familias emparentadas con otras prestigiosas de la región estaban los Borja, Chiriboga, y León, mientras que entre las provenientes de la sierra sur están las familias Román y Carrión (Ibíd.: 230), desde la gobernación de Popayán llegaron las familias Cabezas y la familia Quiñones (Ibíd.: 231)

²¹¹ A este respecto Büschges indica que el control intrafamiliar habría sido más que suficiente (Ibíd.: 239); en tanto que, casos como el del doctor Bernardo Ignacio de León y Carcelén, quien contrajo matrimonio en 1805 con la mulata Teresa Carrión, habría soportado un escandaloso procedimiento jurídico registrado en el Archivo Nacional de Quito, donde el marqués de Solanda y Villa Rocha, Felipe Carcelén y Sánchez de Orellana, habría hecho uso de todas sus atribuciones jurídicas e influencia social para protestar ante el inusual enlace de su familiar, mostrando con ello el sentir de la -nobleza quiteña hacia la menospreciada plebe (Ibíd.: 235-238); en cambio, el caso de José Grande en 1769, registrado en el mismo archivo, muestra la influencia de la nobleza quiteña al lograr no solamente el impedimento del matrimonio con Francisca de Arellano y Borja, sobrina de Francisco de Borja y Larraspuro, sino que también habrían obtenido el destierro de la Audiencia para José, quiteño procedente de círculos inferiores (Ibíd.: 238)

²¹² Büschges menciona que esta facilidad de matrimonios intrafamiliares venía dada bajo aprobación del Papa o su respectivo vicario, a partir del Cuarto Concilio de Letrán de 1215 (Ibíd.: 239). De los matrimonios entre familiares con cuarto grado de consanguinidad, tomados del Archivo Nacional de Quito, Büschges menciona a Manuel de la Peña y Maldonado & Antonia Guerrero y Matheu, Petrona Guerrero y Matheu & José Larrea y Villavicencio; en tercer grado a Margarita Quiñones & Nicolás Carrión y Velasco, Juan Pío Montúfar y Larrea (segundo marqués de Selva Alegre) & Josefa Teresa de Larrea y Villavicencio, y a Salvador Guerrero y Ponce de León & Tomasa Guerrero y Dávalos; en segundo grado de consanguinidad a Antonia Carcelén Sánchez de Orellana & José Ustariz y Sánchez de Orellana, Joaquín Montúfar y Larrea & María Josefa de Larrea y Yeroví, y a José Javier de Ascásubi y Matheu & Mariana Matheu y Aranda (Ibíd.: 239-240)

La cercanía de los enlaces matrimoniales no solo era para fortalecer las relaciones familiares entre *nobles*, sino que además habrían servido para comprometer la solidaridad económica al interior del *grupo privilegiado*. Además de las dotes y arras mencionadas por Büschges, llaman la atención las fianzas existentes al interior de la *nobleza*, éstas habrían constituido préstamos para sus necesidades económicas²¹³ (Ibíd.: 244).

A más de la argumentación económica, el reconocimiento social de los nobles se habría basado en la distinción racial. Aquí podemos entender el componente imaginario de la identidad, aquel argumento que permite a estos sujetos acercarse con lo que siempre han querido y que se encontraba ya como parte inherente de ellos: ese algo imaginario es el que lo separa del Otro, el que permite construir la imagen culpable en ese Otro, y sobre la cual se organiza el real funcionamiento del Orden: ese relato fantástico que los hace beneficiados y dependientes. Desde luego que, parte determinante de esa distinción radica en la concepción que tiene la población de ese principio.

Los antecedentes de esta percepción provienen, según Büschges, de la idea española de *limpieza de sangre* cristiana, libre de influencia judía o mora para los miembros de altos rangos sociales, pasando a la sociedad colonial como una *limpieza de toda mala raza*, sin antepasados indios o negros, aquí el referente constituye la ascendencia española (Ibíd.: 57). Bajo este esquema, lo considerado *blanco*, teniendo el respaldo institucional del Orden impuesto, posee la atribución de perseguir al Otro, considerado peligroso, y sospechar de lo *impuro*. Esta lógica nos muestra la función del prejuicio²¹⁴, en tanto que asignación de atributos negativos en el *bautizo primigenio*.

Así, el reconocimiento como *blanco* habría llegado a ser un importante criterio en el ascenso social del período colonial. Pero para esta sociedad tal vez no haya bastado con la evidencia de blancura o la bonanza económica, habría sido además necesaria la aceptación del *grupo privilegiado* a fin de poder ser parte de los beneficios del Orden colonial. Con

²¹³ Por ejemplo, del Archivo Nacional de Quito se menciona el préstamo hecho en 1785 por Polonia de Santa Coloma y Francisco María de Larrea y Santa Coloma hacia el segundo marqués de Selva Alegre, para que éste último presente las garantías a la Junta de Temporalidades por la deuda contraída en la compra de la hacienda de Chillo (Ibíd.: 244)

²¹⁴ Büschges nos da un ejemplo de esta construcción de prejuicios sobre la población diferenciada tomada del Archivo Nacional de Historia de Quito, en un ambiente en que los levantamientos populares de 1763 y 1765 fueron atribuidos a mestizos: *En el año de 1788 el Cabildo quiteño decidió expulsar a los mestizos del sitio de Guajaló, habitado por indígenas, en los límites urbanos de Quito, pues así los indígenas no tendrán el incentivo de la seducción o el mal ejemplo de los mestizos, gente regularm.te más animosa* (Ibíd.: 58)

ello, el carácter de exclusividad de esos privilegios tendría también una argumentación imaginaria que les permite controlar el acceso a esas prerrogativas simbólicas: òla ocupación de una alta posición social en la ciudad de Quito sólo se podía lograr por el camino de la integración en la sociedad local y encontró su más alta expresión social en el matrimonio con un miembro de las distinguidas familias establecidas en la ciudad²¹⁵.ö (Ibíd.: 75). Tampoco el éxito económico individual habría sido razón necesaria para inclusión en el círculo *noble* quiteño. En esto, Büschges nos indica que se daba poca importancia de las referencias económicas en las caracterizaciones y las relaciones de méritos de la *nobleza* quiteña; llegando los ricos, por tanto, a ser integrados en las redes de parentesco *nobles* si eran aceptados, o podían ser absorbidos por los estratos inferiores cuando no logran emparentarse con ellos. (Ibíd.: 115).

Más aun, como lo indica Büschges, las actividades económicas no eran concebidas como un fin, que permita la acumulación de capital, sino que habrían sido transformadas en símbolos de estatus social (Ibíd.: 119). Ésta constituye una característica fundamental de esta aristocracia, que la diferenciaría de la liberal por ejemplo, pero que a su vez nos permite comprender cómo los miembros de ese exclusivo círculo conciben a la riqueza. Existe por lo visto una obsesión por apropiarse de atributos simbólicos en pos de un reconocimiento, en esa forma no es concebible la acumulación por la acumulación, la adquisición de accesorios simbólicos estarían destinados a llamar la atención de su referente. Su objeto de deseo sería ese reconocimiento, y para lograrlo sabe que requiere del racializado (materialización de ese deseo); si no existe la separación con el Otro, toda esa aprobación que lo obsesiona sería imposible: su dependencia es doble, se debe a su referente y para lograrlo necesita del Otro.

Si el funcionamiento de la riqueza se encuentra enmarcado en las representaciones simbólicas del status quo, el real objeto de deseo del sujeto privilegiado *noble* no apunta a la riqueza en sí, sino a la consecución de su *noble* destino. Es por ello que la ñnoblezaø

²¹⁵ Büschges cita un ejemplo a propósito de la exclusividad de la nobleza, indicando con ello que las relaciones con la nobleza son determinantes a pesar de la condición económica: Miguel Ponce exitoso mercader quiteño no logró emparentarse con la nobleza de la ciudad, sino con la hija de otro prestigioso mercader, Marcelino Pérez, ambos no habrían ocupado cargos políticos o militares de importancia; en cambio, Pedro Buendía venido de Andalucía, se integró a la nobleza casándose en 1756 con la hija del tercer Marqués de Villa Rocha y distinguiéndose por mérito propio a través de la membresía en la Orden de Santiago (Ibíd.: 114-115)

quiteña va demarcando su exclusividad en una apretada competencia: diferenciándose de los *blanqueados* y encerrándose en un círculo cada vez más pequeño²¹⁶.

La manera para reconocerse, o diferenciarse de los demás, habría sido la identificación homogénea del Otro, en tanto que personifica lo que no son los *nobles*. De esta forma, los no nobles tienen un significante, una etiqueta para recordarles su condición de no nobleza; para este caso se habría recurrido al término de *plebe*²¹⁷, bajo el cual se comenzarían a depositar construcciones prejuiciosas que denigran al racializado y realzan al *noble*, apuntando, para ello, a las identidades raciales, como argumento de superioridad para unos y en detrimento para el Otro²¹⁸.

Siendo el prestigio un elemento trascendente de la identidad noble, el reconocimiento jurídico, según Büschges, habría sido menos determinante que la aceptación de las familias quiteñas ya identificadas como nobiliarias (Ibíd.: 97). De ahí que, algún postulante a dicho reconocimiento habría requerido apelar a su ascendencia noble, o lazos matrimoniales con familias nobles, a fin de acceder a cargos o favores reales, así como también a una revalorización de su condición social (Ibíd.: 99); ello y a pesar de que sus antepasados no hayan contado con posiciones económicas privilegiadas²¹⁹. Por lo tanto, podemos entender que la nobleza quiteña cuenta con cierta autonomía para establecer los criterios que permiten determinar el acceso a su círculo privilegiado, dejando en claro que el sustento de su privilegiada posición constituye una mera invención fantástica.

Este hecho se habría debido, según Büschges, a que el reconocimiento nobiliario se realizaba frecuentemente de manera local debido a los gastos y demoras que implicaba el

²¹⁶ Büschges nos proporciona una idea de la cantidad de *nobles* presentes en el Quito del Siglo XVIII:

Si se toma como base de la población de la ciudad, los cerca de 24.000 habitantes registrados en el censo del Corregimiento de Quito del año 1784, entonces la nobleza quiteña del período colonial tardío, cifrada en el informe del Cabildo en algo más de 500 personas, alcanzaba tan solo el 2,1 por ciento de la población total y el 2,8 por ciento de la población blanca y mestiza. (Ibíd.: 79)

²¹⁷ Büschges se remite a Minchom quien a su vez considera a la plebe, como la totalidad de los sectores populares urbanos, diferenciados de la élite blanca (Ibíd.: 81)

²¹⁸ Büschges recoge la descripción hecha por regidores quiteños en el Archivo General de Indias en Sevilla a propósito de la plebe: «[La plebe estaba] Compuesta de mestizada, siempre inclinada al osio y vicio de la borrachera, [í] sin sujeción, sin trabajo, y en el mayor incremento de sus vicios, poniendo todos los días en grave cuidado un corto y reducido vecindario de nobles.» (Ibíd.: 82)

²¹⁹ Büschges menciona el exitoso caso de la familia Sánchez de Orellana en la Audiencia de Quito, para quienes su inferior origen social en la Madre Patria, y su modesta condición hacia finales del siglo XVII en la sierra sur, resultó en un notable ascenso social para el XVIII, en base al establecimiento de mayorazgos, adquisición de títulos nobiliarios, y por supuesto, parentescos con los nobles quiteños (Ibíd.: 102)

trámite en las Cancillerías españolas de Granada o Valladolid (Ibíd.: 95). Con esta autonomía los nobles quiteños se habrían permitido respaldar su ascendencia noble no tanto en orígenes nobiliarios españoles, sino más bien justificándola en la procedencia de los «conquistadores» y primeros pobladores españoles (Ibíd.: 102); aunque, como mencionamos anteriormente, este proceder no tenga validez jurídica, ya que para el caso de la Audiencia de Quito muy pocos de los colonizadores habían sido nobles o elevados a la nobleza (Ibíd.: 102). De todas formas, varios miembros del grupo privilegiado habrían recurrido a este argumento desde finales del siglo XVII para justificar su ascendencia como noble²²⁰.

4.2.3. La roles de la nobleza

La identificación como *nobles* habría tenido, desde luego, la ventajosa asignación de roles importantes en la sociedad colonial. Así, Büschges menciona que el estatus nobiliario de una persona era un importante criterio de selección también por parte de la Corona y del Consejo de Indias, especialmente para los candidatos a cargos y rangos estatales, militares y eclesiásticos. (Ibíd.: 106) En el caso particular de Quito, Büschges indica que el acceso a un cargo municipal era considerado de prestigio y aceptación por parte de la nobleza local²²¹ (Ibíd.: 105-106).

Ser parte de la nobleza habría implicado también contar con atribuciones que les permite tener ventajas en la desigualdad jurídica del Orden impuesto: privilegios económicos, tratos especiales, y hasta facilidades para formar monopolios²²².

²²⁰ Büschges menciona algunos ejemplos al respecto, donde las «recomendaciones» hechas desde Quito validaban la noble procedencia de los peticionarios descendientes de «conquistadores» y «primeros pobladores» españoles: en 1694 y 1695 fue certificado el estatus nobiliario de Antonio Sánchez de Orellana, en 1703 de Sebastián Pérez de Ubillús, en 1764 de Manuel Guerrero Ponce de León (Ibíd.: 103)

²²¹ Durante el período colonial tardío la nobleza titulada de Quito habría ocupado las alcaldías ordinarias y las regidurías, entre estas familias se encuentran los Matheu, Maldonado, Montúfar, Larrea, Guerrero Ponce de León y Sánchez de Orellana (Ibíd.: 183)

²²² Büschges nos permite tener una idea de las ventajas con las que cuenta el grupo privilegiado quiteño: del Archivo Municipal de Historia de Quito podemos mencionar que el Cabildo quiteño contaba con 30 pulperías (tiendas pequeñas que incluyen expendio de alcohol), cuyos ingresos eran entregados a los capitulares del Cabildo, funcionarios de la Audiencia, y algunos vecinos respetados (Ibíd.: 185); de igual manera el abastecimiento de carne estaba encargado a los importantes ganaderos de familias nobles, en 1793 la lista de nobles incluye a la familia Ascásubi (marquesado de Maenza), Guerrero Ponce de León, familia Tinajero (condado de Selva Florida), Sánchez de Orellana (marquesado de Solanda), marquesado de Villa Orellana y José Carcelén (marquesado de Villa Rocha) (Ibíd.: 186); ante las ilegales ocupaciones de los ejidos de la ciudad,

Uno de esos roles asignados se encuentran representado en el reconocimiento simbólico de los caballeros de hábito²²³, que para el caso de la Real Audiencia de Quito se encontraban en el centro político de la región, la sierra centro y norte, y la ciudad de Quito (Ibíd.: 128). Estas concesiones reconocidas desde el siglo XVII y masivamente otorgadas por Carlos III en 1771 (Ibíd.: 127), tienen un carácter de reconocimiento por la lealtad de los nobles súbditos al Rey, hecho que se acentúa en América ante el deterioro del control político a inicios del siglo XIX²²⁴. Esta distinción no habría atravesado más allá de lo simbólico, ya que estos reconocimientos no implicaban atribuciones adicionales²²⁵ (a más de las que como grupo privilegiado ya contaba jurídicamente esta minoría), y, sin embargo, los reconocimientos de caballeros, que demandaban algunas exigencias a los postulantes²²⁶, habrían sido masivamente solicitados por los nobles quiteños²²⁷.

En cuanto a las milicias, la nobleza quiteña también habría contado con asignaciones en cargos importantes²²⁸, hecho que les brindaba el privilegio de contar con su propia jurisdicción: òel fuero militarö (Ibíd.: 195), pero que, una vez más, no representaba

los nobles quiteños fueron tratados con respeto, mientras que los intrusos indígenas fueron expulsados sin consideraciones, quemando sus chozas y matando su ganado (Ibíd.: 187), entre los nobles que se beneficiaron de un trato especial con los ejidos están Manuel Guerrero y Ponce de León (marquesado de Selva Florida), Clemente Sánchez de Orellana (marquesado de Villa Orellana), quien construyó una acequia perjudicando el aprovisionamiento de agua de la ciudad, Manuel Diez de la Peña y Manuela de Borja (marquesado de Lises), Gregorio Eugenio Matheu (marquesado de Maenza) (Ibíd.: 186-187); adicionalmente, del Archivo de Historia del Banco Central podemos conocer que ònumerosos censos de entre menos de 100 y varios miles de pesos se concedieron de los propios del Cabildo, de los cuales nuevamente las familias de la nobleza titulada quiteña disponía en gran medida.ö (Ibíd.: 187)

²²³ òMiembro de órdenes militares españolasö (Ibíd.: 338)

²²⁴ Así, Fernando VII promueve la creación de la Real Orden Americana de Isabel La Católica, reservada para los súbditos americanos, en el año de 1815 en reconocimiento a la lealtad ante los tempranos movimientos de independencia (Ibíd.: 128)

²²⁵ Büschges indica al respecto que los caballeros quiteños no disponían de privilegios o derechos consuetudinarios, ni poseían encomiendas específicas para las órdenes, ni tampoco ejercieron funciones honoríficas públicas, y a su vez, estos nombramientos no eran hereditarios (Ibíd.: 129-130)

²²⁶ Las exigencias indica Büschges, siguiendo a Lohmann Villena, fueron endurecidas desde Carlos III (1759 ó 1788), exigiendo haber ejercido el servicio como oficial cuatro años en los regimientos reales, y ocho año en las milicias, y desde 1804 de diez años de servicio en las milicias para los candidatos hispanoamericanos, comprobar la hidalguía, y pagar la tasa de media anata de cien ducados (Ibíd.: 129)

²²⁷ Büschges, siguiendo a Lohmann Villena, indica que hubieron 51 caballeros de hábito americanos y radicados en Quito (Ibíd.: 127)

²²⁸ Büschges se basa en el Archivo Nacional de Quito para indicar que ya para el año de 1786 el sistema estructurado de milicias se encontraba dominado por las familias Guerrero, Sánchez de Orellana (marquesados de Solanda y Villa Orellana), Flores, Villavicencio, Montúfar y miembros del marquesado de Villa Rocha (Ibíd.: 195)

ingresos adicionales (Ibíd.: 196). Con ello, las designaciones de este tipo de roles se basan en el prestigio mas no en la retribución económica que se pueda generar. Otros roles reconocidos en esta sociedad, como el de los abogados, habrían sido cargos dignos de admiración, y, por tanto, demandantes de formación y de una selectiva admisión, que prefería a doctores *nobles*²²⁹ (Ibíd.: 196). De igual forma, los procesos de selección para roles predominantes en la educación habrían sido también designados a los *nobles*²³⁰.

Al ser la Iglesia determinante en la organización ideológica y administrativa del Orden impuesto, en sus cargos se habrían encontrado también miembros del grupo privilegiado²³¹. La manutención de los demás sacerdotes se habría arreglado mediante las capellanías. Éstas, de acuerdo a Büschges, eran generalmente fundadas por las familias de los marqueses y condes quiteños, cargando, mediante un censo de una propiedad urbana o hacienda, una renta anual fija al capellán, a cambio éste debía propiciar ceremonias religiosas a favor de las almas de los fundadores de la capellanía²³² (Ibíd.: 189); bajo este sistema, los herederos nobles de las capellanías estaban en posibilidades de asegurar la condición económica de sus familiares religiosos²³³ (Ibíd.: 190). Otros nobles quiteños, en

²²⁹ ðFuera de los condados de Casa Jijón, del Real Agrado y de Selva Florida, existían abogados en todas las familias de la nobleza titulada quiteña, especialmente en las filas de las familias Matheu y Ascásubi (marqueses de Maenza).ð (Ibíd.: 196)

²³⁰ Büschges basado en la relación de méritos del Archivo General de Indias identifica al doctor Pedro Quiñones y Cienfuegos (marquesado de Miraflores), al doctor Bernardo Ignacio de León y Carcelén, y al doctor José Javier de Ascásubi y Matheu, como personajes influyentes en la Real Universidad de Santo Tomás fundada en 1776 por el Rey Carlos III (Ibíd.: 197)

²³¹ Büschges al respecto menciona que las dignidades eclesiásticas eran designadas desde el Rey bajo selección del Consejo de Indias, y también en virtud de las solicitudes de los obispos locales, las cuales postulaban a los miembros de la nobleza quiteña (Ibíd.: 188); entre los nobles quiteños con roles religiosos se menciona en el Archivo General de Indias como miembros del Cabildo eclesiástico a Fernando Félix Sánchez de Orellana y Rada (marquesado de Villa Orellana) como deán del Cabildo eclesiástico dotado de 2.500 pesos al año desde 1755, su hermano Cayetano Sánchez de Orellana como canónigo magistral en 1767 y una renta anual de 1.500 pesos, y Gregorio de León y Mendoza Villavicencio (condado del Real Agrado) como chantre (encargado de la música sacra y liturgia) con una renta anual de 2.000 pesos. (Ibíd.: 188); siguiendo con la jerarquía eclesiástica, los curatos fueron ocupados en el período colonial tardío por representantes de las familias Carcelén, Jijón, Quiñones, Larrea, Guerrero Ponce de León, Tinajero (condado de Selva Florida), y Román (marquesado de Solanda) (Ibíd.: 189)

²³² Büschges menciona al marquesado de Solanda como uno de los mayores administradores de capellanías, para el año de 1784 Diego Sánchez de Orellana y Rada habría heredado el patronato de 21 capellanías con censos que oscilaban entre 300 y 1.200 pesos (Ibíd.: 189)

²³³ Büschges se refiere al Archivo Nacional de Quito cuando menciona ejemplos de los arreglos familiares de nobles entorno de las capellanías: Manuel Guerrero y Ponce de León (condado de Selva Florida) habría nombrado a su hermano Ventura como patrono y capellán de varias capellanías, Cayetano Sánchez de Orellana, Diego Larrea y Villavicencio tenía ingresos de 23 capellanías (Ibíd.: 190)

cambio, se ejercieron en la vida religiosa como capellanes, tomando a su cargo los diferentes monasterios de monjas²³⁴ (Ibíd.: 190). Por su parte, las mujeres pertenecientes a las familias nobles quiteñas contaban con beneficios que les permitían reproducir su elevado nivel de vida al interior de los conventos²³⁵ (Ibíd.: 193).

A propósito de la asignación de roles, se debe considerar que la concepción de virtud recurre a referentes heredados, propio de la sociedad estamental, antes que a las capacidades individuales del individuo (Ibíd.: 107). En esa medida, los roles de prestigio asignados en el Orden impuesto se basaban, preferentemente, en la noble ascendencia de los postulantes²³⁶. De ahí que, la procedencia de los *nobles* no solo que les asigna un rol prestigioso, sino que además los obliga, de cierta manera, a actuar en concordancia a su origen²³⁷.

4.2.4. La manifestación simbólica de la nobleza

Los roles asignados a los nobles se habrían representado simbólicamente en eventos públicos, donde se reproduce la jerarquía del Orden establecido. Son la oportunidad para satisfacer aquella obsesión de reconocimiento que busca este grupo: la exteriorización de su prestigio marca otra característica de los *nobles* coloniales. Dicha costumbre, según Büschges, propia de las sociedades europeas de la temprana Edad Moderna, habría tenido continuidad en Quito hasta finales del período colonial (Ibíd.: 119). En tal virtud, los nobles estaban presentes en las celebraciones oficiales, ocasiones que eran aprovechadas

²³⁴ Entre los nobles quiteños como capellanes Büschges menciona a Antonio Sánchez de Orellana y Chiriboga (marquesado de Solanda) y José Manuel Flores en el monasterio de la Concepción, Antonio Román y Sánchez de Orellana en el monasterio del Carmen Bajo (Ibíd.: 191)

²³⁵ Büschges recoge algunos ejemplos del Archivo Nacional de Quito a propósito de las nobles quiteñas en conventos: Josepha Matheu y Aranda deja una esclava mulata a su hermana Antonia del Espíritu Santo religiosa del monasterio de la Concepción en 1807, la monja Juana de la Encarnación Carcelén (marquesado de Villa Rocha) tenía también su propia criada, Clemente Sánchez de Orellana (marquesado de Villa Orellana) en 1763 compró una celda con cocina en el monasterio de Santa Clara por 500 pesos, Mariana de Aranda (marquesado de Maenza) había dejado una celda de varios miles de pesos de valor en su testamento. (Ibíd.: 193)

²³⁶ Büschges toma algunos ejemplos de esta dinámica social que prevalece en la administración quiteña hasta entrado el siglo XVIII: el caso de José de Jijón y León quien postula a un cargo público resaltando los méritos de su padre Don Cristóbal Jijón, en otra ocasión José de Larrea Zurbano y León en una descripción de méritos recurre hasta el tatarabuelo de su bisabuelo, Juan de Vera y Mendoza, primer poblador de la ciudad (Ibíd.: 108)

²³⁷ Büschges toma del Archivo General de Indias de Sevilla las descripciones de méritos para Manuel Guerrero Ponce de León, quien õimitaba con sus arreglados proceder el honor y la nobleza que de ellos heredó.õ (Ibíd.: 109), y de Nicolás de la Peña y Maldonado que õsiempre se había portado con juicio, moderación y rectitud de vida, cumpliendo con todas las obligaciones propias de su sangre.õ (Ibíd.: 109)

por el grupo privilegiado para, ostentadamente, representar su condición junto a las autoridades civiles y eclesiásticas²³⁸, y donde además era una oportunidad para mostrar su visión paternalista hacia los «desdichados» de la sociedad, quienes eran patrocinados por un *noble* (Ibíd.: 121). Aquella imagen, del *noble* extendiendo su mano para acercar la moneda al *mendigo*, encuentra en la muestra ostentosa de su paternalismo una oportunidad para ejercer su rol caritativo, su función que le permite satisfacer aquel anhelo de imitar los principios morales que justifican su reconocimiento.

Aparte de los ritos simbólicos que reproducen las jerarquías del Orden impuesto, los nobles se esmeraban en demostrar lo privilegiada de su condición, estableciendo marcadas diferenciaciones con la *plebe* en su cotidianidad²³⁹; ello a pesar de las desfavorables condiciones económicas que atravesó la región al final del período colonial, causando con ello la crítica de las autoridades del Cabildo (Ibíd.: 120). Estas representaciones del estatus van desde la exclusividad geográfica de barrios hasta lo exageradamente costoso de las edificaciones²⁴⁰. Esta representación simbólica no se habría limitado a la ciudad, también en las haciendas los *nobles* se preocuparon de representar su condición privilegiada²⁴¹.

²³⁸ Büschges nos da una descripción de las festividades realizadas en honor al Rey Carlos III en Quito durante el año de 1777:

En la parte oficial de las festividades, luego de la misa solemne nocturna, a la cual, a más de los funcionarios de la Audiencia, del Cabildo civil, del Cabildo eclesiástico y de los representantes de las órdenes religiosas, estaba invitada también la «nobleza del vecindario» siguió un baile en la casa del presidente, en el cual nuevamente participó «toda la nobleza particular de esta ciudad vestida de gala» (Ibíd.: 120).

²³⁹ Büschges toma del Archivo Nacional de Quito, a propósito de las exuberantes costumbres de los nobles quiteños, la siguiente descripción:

los símbolos determinantes de su destacada posición social y prestigio [í] iban desde las imponentes residencias urbanas cuantiosamente equipadas, hasta suntuosas ropas de Castilla importadas desde Europa y otros bienes de consumo prestigiosos (efectos de Castilla como alhajas, cristales, plata y otros enseres domésticos), que también en parte provenían de otras regiones de América (entre otros, vinos y aguardientes del Perú) (Ibíd.: 119)

²⁴⁰ Büschges constata en el Archivo Nacional de Quito los contratos de compra - venta y demás, para identificar a la nobleza quiteña mayormente ubicada en la parroquia de El Sagrario y también en Santa Bárbara (Ibíd.: 200); lugares en donde se habrían levantado majestuosas edificaciones de hasta 15.000 pesos, y otras más que por lo general se encontraban entre los 5.000 y 8.000 pesos, en su mayoría hipotecadas con altos censos (cantidades exorbitantes en comparación con los pocos cientos de pesos de las casas plebeyas) (Ibíd.: 203).

²⁴¹ De acuerdo con Büschges:

Las haciendas, transformadas en algunos casos en imponentes casas de campo, especialmente en las cercanías de Quito, no solamente servían para la producción de riqueza, sino que también eran lugares de manifestación del nivel social de sus propietarios. Frecuentemente las propiedades estaban equipadas con representativas casas de vivienda, con su propia capilla y mobiliario costoso, así como textiles valiosos y pinturas. (Ibíd.: 205)

La cuestión del honor caracteriza sustancialmente la identidad del *noble*, bajo esta normatividad se exige un reconocimiento simbólico socialmente determinado para este *grupo privilegiado*²⁴², a la vez que se les demanda un comportamiento acorde a su posición social²⁴³. Esta condición se encuentra establecida a partir de la pertenencia a un grupo, transmitida por herencia, y por tanto exclusivo. El honor, en esa medida, viene a ser una òjustificación de la superioridad y de la distancia social de la nobleza [í] y fungía, por lo tanto, como un importante instrumento del control y de la limitación de la movilidad social.ö (Ibíd.: 123) Esta condición permite establecer una identificación con prejuicios y discriminatoria, logrando imponer al *grupo privilegiado* como referente, y a su vez desprestigiar al Otro diferenciado con atribuciones negativas²⁴⁴. Al ser el honor un reconocimiento social y público, las ofensas hacia los nobles eran causa de persecución, mostrando de esta manera, los beneficios jurídicos con los que contaba el grupo privilegiado en el Orden colonial²⁴⁵.

La obsesiva tendencia en la búsqueda del reconocimiento, que le permita la aprobación de su referente y consecuentemente le permita gozar de los beneficios que ello implica en el Orden colonial, logra materializarse en los reconocimientos de los títulos nobiliarios: atribuciones simbólicas para el reconocimiento exterior. La promoción de títulos nobiliarios desde finales del siglo XVII, a causa de los apuros económicos de la Corona

²⁴² Dicho reconocimiento social incluye la asignación de cargos importantes. Büschges toma la referencia del Archivo General de Indias de Sevilla la relación de méritos del doctor Pedro Quiñones y Cienfuegos quien solicita la asignación de un cargo en Quito: òen atención a su notoria nobleza [í] así los ascendientes paternos como los maternos del D.r D.n Pedro Quiñones han obtenido unos y otros empleos honoríficos en lo político y militarö (Ibíd.: 123)

²⁴³ Büschges recoge del Archivo de Historia Nacional de Madrid una referencia de las condiciones de ocupación a las que deben dedicarse los nobles, a fin de ser reconocidos como tales:

En una Real Cédula del año 1790 el Rey Carlos IV incluyó la prohibición del ejercicio de los òoficios manualesö considerado como inconforme al rango de un noble, también en los requisitos que debía cumplir el pretendiente a un título nobiliario y que valían también para los antepasados directos del candidato. (Ibíd.: 124)

²⁴⁴ òLas personas socialmente inferiores, los òplebeyosö en cambio, fueron tratados tanto por la burocracia como por los nobles quiteños como òvilesö a lo que correspondía la descalificación como òoficios vilesö de los oficios manuales y profesiones manuales y otras de poca estima atribuidas a ellas.ö (Ibíd.: 123)

²⁴⁵ Büschges toma del Archivo Nacional de Quito el caso de las demandas presentadas ante las autoridades de los Montúfar a raíz de una disputa con el mercader Sáenz de Vergara, exigiendo, el Marqués de Selva Alegre, ante el Consejo de Indias que se de un castigo ejemplar para quienes han ofendido el honor de la noble familia, petición que habría quedado sin efecto (Ibíd.: 125); en cambio, otro caso que Büschges cita del Archivo General de Indias (Sevilla), el Consejo de Indias en 1713 habría prestado atención a Domingo José Bastarrechea quien òse vio en el conflicto de matar a su mujer y un eclesiástico, cuales halló en actos indignos, con la cierta evidencia del menoscabo de su honraö (Ibíd.: citado en 125).

española, hizo que varios nobles tuvieran acceso a esta distinción²⁴⁶ (Ibíd.: 133); con ello, no solo se apoyaba a económicamente a la realeza, sino que además ciertos aportes se destinaban a la promoción de la causa evangelizadora²⁴⁷ (Ibíd.: 134), otros nombramientos nobiliarios, en cambio, significaron el reconocimiento de la lealtad al Rey durante las revueltas independentistas de inicios del siglo XIX²⁴⁸.

Por otra parte, el reconocimiento de los títulos nobiliarios implicaba compromisos económicos tanto para garantizar el nivel de vida noble, como el cumplimiento de los pagos de tasas y derechos relacionados con el título²⁴⁹ (Ibíd.: 140). Mas estos compromisos económicos con la realeza habrían sido causa de endeudamiento para los nobles quiteños²⁵⁰, llegando incluso a renunciar a los títulos por sus precarias condiciones²⁵¹. Con ello, hemos visto que el anhelo de estos sujetos se habría ubicado en el reconocimiento simbólico de su condición, tal evidencia puede darnos una idea de las consecuencias económicas que ello significó al Orden colonial.

²⁴⁶ Büschges indica que para comienzos del siglo XIX había en Quito un total de once poseedores de títulos nobiliarios, y confirmando con el Archivo Histórico Nacional de Madrid, menciona el Marquesado de Maenza (1625), el Condado de Selva Florida (1692), el Marquesado de Solanda (1700), el Marquesado de Villa Rocha (1703 originalmente reconocido en 1574), el Marquesado de Lises (1745), el Marquesado de Selva Alegre (1747), el Marquesado de Miraflores (1751), el Marquesado de Villa Orellana (1753), el Condado de Real Agrado (1771), el Condado Casa de Jijón (1784), y, el Marquesado San José (1815) (Ibíd.: 134)

²⁴⁷ Büschges indica que de los once títulos, cinco se entregaron por servicios financieros, para el Condado de Selva Florida se había entregado 22.000 pesos en 1692, para el marquesado de Solanda se habría cancelado 30.000 pesos en 1700, en 1745 fueron cancelados 22.000 pesos por el marquesado de Lises y entregados al convento carmelita de Madrid, 22.000 pesos para el monasterio de Santa Engracia de Zaragoza en 1753 pagados por la obtención del marquesado Villa Orellana, por el marquesado de Miraflores 25.000 pesos cargados a gastos de guerra (Ibíd.: 136-137)

²⁴⁸ Büschges menciona el caso del marquesado de San José otorgado a Manuel de Larrea y Jijón por su aporte de 6.500 pesos que ayudaron a restablecer el orden tras los sucesos quiteños de 1809 a 1812 (Ibíd.: 139), también el marquesado de Casa Fiel Pérez Calisto en 1832 entregado por la lealtad al Rey de los fusilados por la junta de gobierno quiteña Pedro Calisto y Muños y su hijo (Ibíd.)

²⁴⁹ De acuerdo con Büschges los pagos regulares incluyen el derecho de media anata, fijado en 1.220 pesos y un real para los títulos americanos, y el pago anual de las lanzas (Ibíd.: 141)

²⁵⁰ Büschges enlista las deudas de los títulos de Castilla para el año de 1774, basado en la Lista de la Real Contaduría de Quito: el título de Lises adeuda 8.378,2 pesos, Real Agrado 2.813,1 pesos, Selva Alegre 15.557,1 pesos, Selva Florida 31.870, 2 pesos, Villa Rocha 26.994,3 pesos, Solanda 5.609,5 pesos (Ibíd.: 142)

²⁵¹ Por ejemplo el caso del marquesado de Lises citado por Büschges, donde los sucesores se vieron obligados a renunciar al título tras un fracaso en la condonación de la deuda acumulada hasta 1777 (Ibíd.: 142), otro fracaso en las condonaciones se presentó en el mismo año con el condado del Real Agrado, obligando a Juan Fernando Anselmo a la renuncia del título, tampoco se encontraron soluciones para las deudas del condado de Selva Florida y el marquesado de Villa Rocha en 1775 siendo suspendidos esos títulos (Ibíd.: 144).

4.3. La construcción del religioso

Lo que en esta parte nos compete es el acercamiento al funcionamiento de la ideología evangelizadora en el período colonial para entender cómo ésta pudo haber influenciado en la conformación de las identidades racistas. Este acercamiento se realiza desde una posición interpretativa que nos permita entender el complejo proceso de la conformación de identidades en el período colonial, y no debe ser tomada como una caracterización moralista del pensamiento predominante en la Colonia.

Para acercarnos a la identidad del *sujeto evangelizador* podemos hacer uso del discurso religioso. En tal virtud, descubrir en los elementos que nos acerquen a su identidad, nos remitiría a una interpretación acerca de la influencia de la Iglesia en la conformación de identidades en el período colonial. Más aún, entender cómo en la identidad del religioso pueden haber convivido lógicas, que desde nuestra interpretación parecerían contradictorias, nos acerca al funcionamiento de la ideología en la Colonia. Esa inscripción de roles desde la institucionalidad, la materialización de atribuciones, y la funcionalidad en el universo simbólico, habrían permitido que el sujeto evangelizador, conociendo las injusticias que el Orden representa, siga siendo parte de ese Orden.

Anteriormente, pudimos encontrar los elementos que permitieron ver cómo la institucionalidad de la misión evangelizadora permitió que este sujeto sea atribuido como referente de verdad y moral, para convertirse en *autoridad*. Esta distinción le habría permitido separarse radicalmente de los demás; separación que ha contribuido para ubicarlo al interior del grupo privilegiado y ser representante del referente espiritual, lo que es en sí inmensa atribución. Nos interesa, desde luego, comprender cuál pudo haber sido la vinculación que este sujeto realiza con el Otro, cómo habría funcionado en éste la fantasía ideológica, y desde luego cómo maneja su relación con el síntoma que se le presenta. Para este acercamiento a la identidad del religioso hemos decidido tomar los discursos de aquellos que pudieron palpar el desarrollo de la sagrada misión, y también de quien nos pueda dar una interpretación de los resultados de ésta.

4.3.1. El *mea culpa* religioso

Partimos de la idea de que para este sujeto su moral resulta indisociable de lo que concibe por civilización. De ahí que para González Suárez, sin el Cristianismo habría resultado

impensable un proceso de civilización²⁵² (1909: VIII). Esta convicción de su verdad habría permitido que en este sujeto se produzca un proceso de identificación que lo aleja de todo lo que se diferencia de su moral, condenando irremediamente dicha diferencia; sobre todo con aquellas creencias y costumbres que se alejaban de su fe: desde la desacralización del entorno (creo que conocemos los resultados de este «progreso»), la imposición de la liturgia romana, hasta la convocatoria multitudinaria en templos enormes reemplazando los mercados (el templo San Francisco de Quito sobre el tiánguez es un ejemplo) (Dussel, 1978: 47), son una muestra de su convencimiento. Con la magnitud de esos cambios, este sujeto muestra su convencimiento de que es el heredero exclusivo de la única verdad, aquella que radica en su referente²⁵³. Se produce entonces la necesidad de expandir esa moral²⁵⁴ y desterrar de la faz de la tierra a lo diferente, ahora visto como salvaje: nace, por tanto, la sagrada misión.

Mas a la hora de evaluar los resultados, a la hora de justificar el fracaso de dicha misión, parecería que el rol fundamental del evangelizador habría sido más bien irrelevante: los excesos de los evangelizados²⁵⁵, como la relajación de toda la sociedad incluida el clero²⁵⁶, se habría debido, entonces, a la función instrumentalizada que habría tenido la Iglesia: «fue, de hecho, [í] una rueda, y nada más que una rueda, en la máquina de la administración gubernativa.» (González Suárez, 1909: 112). El nivel de corrupción del período colonial, por tanto, habría sido promovida por las autoridades civiles²⁵⁷, actitud que según González Suárez se habría ido empeorando a medida que la Iglesia iba

²⁵² «¡La Cruz! Bienvenida sea al mundo americano! Donde ella se presenta, allá va la civilización; de donde ella se retira, de ahí se ahuyenta también la civilización.» (González Suárez, 1909: 16)

²⁵³ Esta actitud podemos notarla en lo enunciado por González Suárez:

Jesucristo, el divino Fundador de la Iglesia, la estableció en la unidad, pues, según sus mismas expresiones, no quiso que hubiese más que un solo rebaño con un solo pastor [í] ese pastor único del rebaño de Jesucristo es su Vicario en la tierra, el sucesor de Pedro, el Papa, por quien deben ser pastoreados y regidos los fieles. (Ibíd.: 140)

²⁵⁴ González Suárez menciona que «una de las pruebas de divinidad que tiene el Cristianismo es la enseñanza pública y universal de su doctrina.» (Ibíd.: 37) Más allá de cualquier condición de razas o naciones (Ibíd.: 38), de tal forma que un siglo después de la llegada al continente americano, todos los rincones habrían sido ya visitados por misioneros (Ibíd.: 41)

²⁵⁵ «El culto externo público se conservó con todo esmero, pero mezclado con prácticas no sólo profanas, sino hasta pecaminosas, y hubo de convertirse en uno como espectáculo popular, para diversión y esparcimiento de los fieles.» (Ibíd.: 110)

²⁵⁶ «El clero se olvidó de la santidad de su estado, porque contaba con la impunidad, desde que la autoridad de los Obispos no podía proceder á la corrección de los culpables» (Ibíd.: 120)

²⁵⁷ Esta afirmación la podemos ver en el discurso de González Suárez, quien demanda la corrupción en la Colonia: «la autoridad civil amparó siempre á los culpables, quienes de ese modo quedaron inmunes de castigo, y se endurecieron en el escándalo» (Ibíd.)

perdiendo su reconocimiento como autoridad (Ibíd.: 123): de esta forma, y al menos en el discurso, el sujeto evangelizador se encontraría libre de responsabilidad del resultado de la «civilización». La aflicción de nuestro obispo es el reflejo de su impotencia, las enormes columnas de su templo le impiden cumplir con su sagrada misión, ahora cuando ve que la tormenta se avecina, su rostro no se permite fingir más: le ha llegado la hora del juicio, y a pesar de que tuvo la convicción de hacer algo diferente cuando vino, al encontrarse encerrado se dio cuenta que su figura no era más que un autómatas en el carnaval simbólico.

La identificación en este caso tiene un recurso simbólico fuertemente ligado a su referente de verdad, el rol asignado no puede ser otro que cumplir esa misión sagrada, y esa atribución se encontraría imaginariamente sustentada en la certeza de que esta misión fue predestinada para aquellos privilegiados²⁵⁸. La vinculación simbólica con su referente es a través de la misión; así, el *sujeto evangelizador* tendría el mismo propósito que el de su modelo, predestinado para ello, y encargado de extenderla hacia todas las regiones²⁵⁹. De tal forma que la justificación imaginaria, que permite asumir la necesidad de la misión del referente, constituye una verdad irrefutable²⁶⁰; ésta verdad le permite también a este sujeto hacer valer la predeterminación de su propia misión²⁶¹.

Ahora, si la vinculación ha permitido identificar la misión del referente con la misión del *sujeto evangelizador*, lo que se realice para dicho fin habría quedado justificado, ya que los logros particulares serían los logros del referente: no habría importado que la invasión y colonización hayan devenido en explotación y diferenciación, ya que lo que importaba era el fin, no el medio²⁶². Pero si esa contradicción resultara visible, la fantasía ideológica

²⁵⁸ Dussel toma un ejemplo de la Historia de las Indias de Bartolomé de las Casas, donde podemos ver esa predestinación de los privilegiados de la misión:

En el principio, antes que otra cosa hiciese el Dios, sumo y poderoso Señor, crió de nada el cielo y la tierra. Llegando, pues, el tiempo de las maravillas misericordiosas de Dios, cuando por estas partes de la tierra (América) eran maduros los tiemposí escogió el divino y sumo Maestro entre los hijos de Adán que en estos tiempos nuestros había en la tierra, aquel ilustre y grande Colón. (1978: 142)

²⁵⁹ «La sociedad humana tiene, así como el hombre, un fin sobrenatural, para cuya consecución ha sido formada por Dios aquí en la tierra. Ese fin no puede ser otro, sino la glorificación de Dios en el tiempo por medio de Jesucristo, á quien han sido dadas en herencia todas las naciones.» (González Suárez, 1909: 4)

²⁶⁰ «El reinado espiritual de Jesucristo sobre las naciones por medio de la Iglesia católica es una verdad enseñada en las Santas Escrituras.» (Ibíd.: 6)

²⁶¹ «La historia eclesiástica, por tanto, no puede menos de ser la acción de lo sobrenatural en lo humano por medio de los hombres, que han recibido de lo alto el sublime encargo de dirigir á sus semejantes por la senda del bien á la consecución de sus eternos destinos» (Ibíd.)

²⁶² «Por medio de la ambición humana Dios abrió camino á la predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo. Los conquistadores buscaban riquezas de los pueblos americanos, y Dios se sirvió

responderá con el argumento imaginario que permita minimizar esa constatación: por debajo de todo se encontraba obrando la mano «divina»²⁶³. Con ello, la base de esperanzas del sujeto se encontraría depositada en el referente sobrenatural, mismo que tendría la capacidad de restablecer la justicia por sobre cualquier imposición. Tal proposición puede compararse con la «mano mágica» del mercado en la ideología liberal, en la que sería el mismo mercado el encargado de minimizar paulatinamente las desigualdades sociales; en cambio, la fe del sujeto evangelizador, en su referente sobrenatural, le permite esperar de éste la aplicación de la justicia social.

El recurso fantástico de la ideología, por tanto, habría satisfecho los momentos sintomáticos que se puedan presentar en la identidad de este sujeto, no solamente respondiendo a ellos, sino también reforzando la convicción en las identidades forjadas: el religioso entonces busca en la fantasía la justificación a todo lo que se le presenta, de tal forma que la ideología reviste armonía donde hay contradicción²⁶⁴, y donde hay diferenciación pinta fraternidad: en la manera en que González Suárez describe una sociedad sin contradicciones: «el conquistador católico no extermina la raza indígena; la conserva, la hace participante de los beneficios de su civilización [í] y no se desdena mezclar con ella su misma sangre» (Ibíd.: 58).

Si este sujeto se vincula simbólicamente con su referente a través de su rol evangelizador, imaginariamente se liga a éste a través de la imitación de su modelo. Con ello logra acercarse a *lo que siempre quiso* (en palabras de fiiflek), buscando la aprobación de su referente, y llenando de significado la función atribuida. Sólo de esta manera podemos entender cómo estos hombres tomaron un menosprecio por sus vidas y las hayan consagrado voluntariamente al sacrificio: siguiendo a su referente²⁶⁵ e imitando a los

de medios, enteramente contrarios á la Iglesia Católica, para trasplantarla á estas regiones y hacerla producir en ellas saludables frutos de vida.» (Ibíd.)

²⁶³ «Cuando parece que en las grandes empresas humanas en todo se piensa menos en Dios, la obra de Dios se va llevando á cabo, á pesar de las pasiones de los hombres y muchas veces contra la previsión y cálculos del ingenio humano.» (Ibíd.: 7)

²⁶⁴ Podemos ver por ejemplo cómo González Suárez encuentra una justificación religiosa para el discurso del desarrollo:

No obstante, un día todas esas grandes obras del hombre servirán para llevar a cabo la obra de Dios [í] Construíd ferrocarriles, por ellos pasarán los misioneros; fabricad vapores, para que los apóstoles vayan volando al extremo del mundo; tendid hilos telegráficos, para que la voz de los Papas se oiga al instante en ambos continentes, es decir, haced la obra de Dios! (Ibíd.: 55)

²⁶⁵ «El Hombre-Dios es el ejemplar y el modelo de la santidad; y la condición, que resalta más en el Redentor, es su condición de víctima voluntaria, inmolada á la justicia divina, para salvación del linaje humano» (Ibíd.: 61)

modelos morales²⁶⁶. Entonces, este patrón de vida habría movido a este sujeto a vencer sus miedos y adentrarse en lo desconocido, a abandonar las comodidades de su civilización²⁶⁷ para incluso recibir como pago la muerte: òUna muerte segura á manos de aquellos mismos á quienes había venido á civilizar, he ahí el premio de tantas fatigas para el sacerdote católico!ö (Ibíd.: 50). Más aún, llevan consigo la convicción irrefutable de su verdad, con la certeza de que ésta debe imponerse, para al final tener la recompensa de unirse a su referente²⁶⁸.

Ahora, si siguiendo al modelo el sujeto evangelizador se sacrifica voluntariamente por el Otro, haciendo que tanto éste como aquel resulten agradables al referente, la relajación del objeto de la civilización puede devenir en una diferenciación que culpabiliza al corrupto. Es decir, seguir al modelo puede haber resultado en una diferenciación que culpabiliza al Otro: indigno del sacrificio del *sujeto evangelizador*, quién a su vez es el único tutelar de la verdad del referente²⁶⁹.

De todas formas, la consecución de la misión tiene como beneficiarios a los terceros: los objetos de la misión. Con esta concepción altruista, el evangelizador se diferencia más de sus semejantes; esta atribución lo aleja racionalmente del diferenciado racialmente²⁷⁰ y lo separa moralmente del *conquistador*²⁷¹, ya que los propósitos que persiguieron habrían sido distintos: mientras el *conquistador* se devuelve en territorios donde no se avizoran

²⁶⁶El modelo de los santos enunciado por González Suárez nos permite entender cómo funciona esta lógica del sacrificio: òEl conocimiento de Dios les infunde fortaleza, para sacrificarse voluntariamente [í] Toman voluntariamente sobre sí mismas la responsabilidad criminal de los pecadores, y, entregándose, con generosidad, al dolor, se sacrifican por la gloria divina.ö (Ibíd.: 62)

²⁶⁷ òMuchos de ellos, para venir á América, habían sacrificado la patria, siempre querida, las comodidades de familias opulentas, la honra y gloria literarias en academias y colegios, y todos, en fin, el hogar doméstico, que, aunque pobre, no puede nadie olvidarlo jamás.ö (Ibíd.: 53)

²⁶⁸òSanta Iglesia católica, extiende hacia ellos tus brazos maternas y recíbelos en tu seno! ¡Oh! Cuándo será el día, cuándo, en que todos ellos [los misioneros] conozcan á nuestro Señor Jesucristoö (Ibíd.: 54)

²⁶⁹ Una muestra de esta diferenciación se puede apreciar en el reproche de González Suárez a la hora de hablar de su sociedad:

Luego, se cuidó de guardar la pureza de las creencias; pero la moralidad de las costumbres se relajó escandalosamente en las colonias. La religión se redujo á las ceremonias exteriores del culto público, con cuya solemnidad se dieron todos por satisfechos, pensando que, con solo eso, habían cumplido perfectamente todos los deberes, que el Evangelio impone á los creyentes. (Ibíd.: 65)

²⁷⁰ González Suárez nos acerca a la mirada que el evangelizador pudo tener del otro diferenciado: òLa condición natural de la raza indígena [í] el estado de barbarie, de salvajismo ó de civilización relativa, en que se encontraban las diversas tribus ó agrupaciones sociales de la raza vencida y conquistadaö (Ibíd.: 21-22)

²⁷¹òDe la conquista podrán excusarse con la buena fe en doctrinas enseñadas entonces generalmente como verdaderas; pero de los crímenes que cometieron [los conquistadores] contra la desventurada raza india no podrán excusarse jamásö (Ibíd.: 18)

tesoros, el *sacerdote* habría ingresado porque la riqueza que buscaba eran las almas (Ibíd.: 40). Tal es la separación, que ante la temprana constatación de la realidad del nuevo Orden, algunos habrían mostrado su indignación a sus autoridades²⁷², incluso habrían dedicado su vida a esa demanda²⁷³, llegando incluso a enfrentarse con aquellos que se identifican de manera distinta con la contradicción²⁷⁴: mas nunca habrían cuestionado la verdad del referente, como tampoco la validez de su rol a él ligado. Simplemente, estarían utilizando los argumentos de la diferenciación racial como una justificación de la misión y por ende de su presencia. Tomando en consideración la cita anterior hecha, vemos que la otra corriente de pensamiento en la Colonia justifica la guerra contra los indios aduciendo al racismo, que se muestra como inferioridad del Otro; en cambio, lo que nos está mostrando el discurso del sujeto evangelizador, sería que esa misma diferenciación sería la justificación para el proyecto de evangelización.

Bajo esa construcción de identidad, el sujeto evangelizador vive y muere convencido de que el rol a él asignado es absolutamente necesario; la atribución simbólica como representante de la verdad y la argumentación fantástica de la evangelización altruista, le

²⁷² Entre ellos se encuentran Fray Bartolomé de las Casas, quien se habría presentado ante Carlos V para recordarle que el propósito de la misión era la fe y no la destrucción de los pueblos (Ibíd.: 129), el P. Luís de Valverde en Chile y el P. Vieira en el Brasil, también acudieron a las cortes de Madrid y Lisboa respectivamente, para demandar las injusticias cometidas por los conquistadores contra los indios (Ibíd.: 131)

²⁷³ Dussel se refiere a la dedicación de Bartolomé de las Casas en su proyecto pro-indigenista:

En Madrid se pensó el Plan para la reformatión de las Indias [í] allí fue nombrado Bartolomé clérigo procurador de los indios el 17 de septiembre de 1516 [í] vuelve a España en 1517, instalándose en Valladolid, donde además de comenzar sus estudios sobre cuestiones jurídicas de las Indias, toma contacto con la corte de Carlos V y presenta un Memorial en defensa del indio ante el pleno de Consejo de Indias el 11 de diciembre. (1978: 141).

Su proyecto De único modo (Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión) (1537), donde expone la doctrina de una evangelización pacífica del indio [í] Junto a los dominicos evangeliza una tierra de guerra (de indios no conquistados) con su nuevo método, llamándose desde entonces Vera Paz, región de Tuzulutlán, cerca del golfo Dulce (Guatemala). Alentando con esta experiencia positiva parte a España a fines de 1539, llegando a la península en 1540. (Ibíd.: 142)

Es así que, interviniendo en esto activamente Bartolomé, el Rey Carlos firma el 20 de noviembre de 1542 las llamadas leyes nuevas, fruto de las discusiones de la junta de Valladolid, donde se impedía que la encomienda pudiera ser hereditaria, es decir, en el transcurso de una generación todos los indios habrían recuperado su libertad. Para fortalecer la medida lo propone el Rey como obispo de Chiapas. Las Casas es nombrado por la bula romana el 19 de diciembre de 1543, y se embarca con 44 dominicos el 8 de julio de 1544 hacia México. (Ibíd.: 143)

²⁷⁴ Dussel se refiere en este aspecto al debate político de la época colonial entre pro-indigenistas como Bartolomé de las Casas y aquellos que justifican la colonización desde la diferenciación, en tanto que argumento para la esclavización, entre ellos el doctor Juan Ginés de Sepúlveda, autor en 1550 del *Democrates alter* (o de la causa justa de la guerra contra los indios), donde, basándose en Aristóteles, justifica la colonización aduciendo la inferioridad de los indios a partir de su condición infantil (Ibíd.: 143-144).

habrían hecho sentir a este sujeto que su presencia resulta imprescindible para el beneficiado de la misión: el Otro²⁷⁵. Por eso el obispo ha tomado tantas velas como pudo, intenta seguir reproduciendo la iluminación del templo, pero afuera la penumbra se va apoderando de todo: sigue aferrado a su luz, pero ya no es esperanza lo que aparece en sus ojos, es más bien resignación.

4.3.2. La cruz quemada

Las atribuciones imaginarias del sujeto evangelizador encuentran su materialización simbólica a través de su rol: convertir salvajes, civilizar bárbaros y humanizar conquistadores (Ibíd.: 17). Como vemos, la construcción de la identidad de este sujeto evangelizador parte de un reconocimiento de superioridad frente al Otro (culpable de su condición)²⁷⁶, apelando a las aparentes «desventajas» naturales del diferenciado racialmente²⁷⁷: referencias que trascenderán a manera de atribuciones propias de la identidad del Otro²⁷⁸. En cambio la separación con el «conquistador» toma una acepción moral: el religioso condena las atrocidades cometidas contra el diferenciado, que se presentan como síntomas en su memoria, pretendiendo con ello librarse de su responsabilidad.

Pero podemos profundizar un poco más en esto. La facultad para ejercer la fuerza a fin de poder difundir una religión no es una acción aislada o particular de unos cuantos «conquistadores», se trataría más bien de una lógica inherente a este fenómeno histórico conocido como la *cristiandad*. Este fenómeno, como hemos mencionado arriba, es descrito como una totalidad cultural, que, mal utilizando los principios cristianos logró convertirse en una unidad política, económica, militar y eclesiástica (Dussel, 1978: 47), y no creo sea prudente seguirla considerando como una acción superficial que encubre la voluntad de

²⁷⁵ Respecto de la necesidad social del rol del religioso González Suárez menciona: «Trabajar por la independencia de la Iglesia es trabajar por la libertad política de los pueblos» (1909: 149), y:

Un obispo es en medio del pueblo el representante del orden sobrenatural, la protesta viviente de la ley del espíritu contra los goces de la materia, el centinela vigilante de los derechos de Dios [í] de los derechos de los que padecen, en una palabra, de los derechos de la inmensa mayoría de eso que es y se llama pueblo. (Ibíd.: 146)

²⁷⁶ Podemos ver en González Suárez rezagos de esta superioridad: «hombre [el indígena], que, descendiendo al último escalón de la vida racional, manifiesta de un modo triste pero evidente los estragos causados en la obra de Dios por el pecado original.» (Ibíd.: 44)

²⁷⁷ «¡Cuánta pobreza de ideas! Cuánta escasez de palabras para expresar lo abstracto y sobrenatural en idiomas imperfectos y caprichosos, propios de pueblos sin ninguna cultura intelectual! (Ibíd.: 49)

²⁷⁸ «El salvaje es enemigo del trabajo, casi no conoce la vida doméstica: por eso el misionero labraba él mismo en persona la tierra [í] porque el salvaje es el hombre eternamente niño; para él no hay crecimiento en las virtudes sociales.» (Ibíd.: 46)

Dios. Antes podemos ver que: al ser una imposición cultural no se prioriza la divulgación del Cristianismo, sino que se estaría «satanizando» lo diferente; y satanizado lo diferente, el «conquistador» tiene ahora la oportunidad histórica de continuar su «guerra santa» que venía llevando desde el 718 con los árabes, y seguir sacrificando vidas en nombre de su Dios, ahora en tierras ajenas donde tendría más libertad para establecerse verdugo y director de moral, y seguir peleando hasta haber logrado imponer su orden: una lucha que para Dussel se extiende hasta el siglo XVII (Ibíd.: 49).

Y no es que él solo se ha tomado tal atribución, el representante terrenal de su referente se habría encargado de consentir esa libertad de acción y fuerza, basado desde luego en el compromiso quimérico de la evangelización²⁷⁹, resultando, de esta forma, ambas partes beneficiadas. Con ello, la espada y la cruz son una asociación imprescindible y necesaria²⁸⁰: ya sea que el uno venga buscando fortunas, o el otro se encuentre salvando almas «perdidas» ambos son beneficiarios de las atribuciones y roles que se les han otorgado, juntos son favorecidos por la diferenciación, y juntos deben también ser responsables de los resultados; después de todo, en la diferenciación que ellos mismos han promovido, desde este lado solo los reconocemos como *blancos*.

4.3.3. La fantasía de la evangelización

Si la figura del *chakatashka* se presenta como síntoma para el religioso, es porque en ese reconocimiento puede verse el papel del evangelizador:

La Cruz aparecería entre el humo del combate: la Religión cristiana era la religión del conquistador: cambiando de creencias religiosas, mudaban también de servidumbre y sobre sus cuellos es cierto, que no pesaría ya el yugo de los hijos del Sol, pero no por eso dejaría de oprimirlos el conquistador y el de los encomenderos, en ocasiones mucho más pesado que el de sus antiguos soberanos. (González Suárez, 1909: 25).

En otras palabras, la constatación de la opresión era también la develación de la conveniencia de la evangelización para la imposición de la nueva autoridad: «La misma autoridad, que, en nombre de la Religión Católica, les exigía obediencia, sumisión y vasallaje.» (Ibíd.: 28). Pero a pesar de esta revelación, el religioso sigue aferrado a su rol

²⁷⁹ «El Papa Alejandro VI expidió la bula *Inter coetera* de 1493 a favor de los Reyes Católicos de España, por la que le permitía evangelizar esas tierras y sujetarlas a su dominio.» (Dussel, 1978: 108)

²⁸⁰ Un ejemplo de ello lo encontramos en Dussel quien menciona que el teólogo Alonso de la Veracruz habría negado que el Rey tenga derecho para dominar a los indios, pero que podría hacerlo si fuera aprobado por el Papa con el propósito de evangelizarlos (Ibíd.: 119-120).

asignado: *Saben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero aún así, hacen como si no lo supieran.* (fiiflek, 2007: 61). La influencia ideológica en su identidad, su atribución simbólica: su rol, está tan efectivamente aprehendido que no importa las reacciones sintomáticas que pueda tener: lo sublime de su misión está sobre cualquier otra cosa²⁸¹.

Ahora, no parecería que estos sujetos evangelizadores, que demandan tales injusticias, posean ojos menos ideológicos que los demás, como considera Dussel²⁸², nosotros añadiríamos, siguiendo a fiiflek, que sus ojos ven claramente lo que la ideología encubre, pero aún así no se animan a atravesar esa fantasía, ya que al hacerlo su existencia, su rol al que tanto se aferran, sería completamente inútil: estos sujetos, por tanto, habrían sido más bien un resultado práctico para la ideología. Por eso nuestro obispo ha tomado más velas del candelabro, cree que esa luz le será suficiente para salvarse: si el noble se esmera en acumular atribuciones simbólicas para su reconocimiento, el religioso se esmera en apropiarse de atribuciones fantásticas para destacarse.

No solo que no atraviesan la fantasía, sino que la usan para excusar la incongruencia²⁸³, en otros casos recurren a ella para promover alternativas a la realidad que evidencian²⁸⁴,

²⁸¹ Dussel toma de la Historia de las Indias de Bartolomé de las Casas una cita donde podemos ver claramente esta aprehensión del rol asignado, aún cuando su realidad muestra una incongruencia fundamental:

Dios tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón y justicia, y por reducirlos a su libertad prístina de que han sido despojados injustamente, y por liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen (Ibíd.: 116)

²⁸² Recurrimos nuevamente a Dussel para mostrar cómo éste encuentra en de las Casas un ejemplo de esa constatación de la ceguera ideológica demandada por el sujeto evangelizador:

Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos y acabamientos de aquellas gentes, si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará, porque la ceguedad que Dios por nuestros pecados ha permitido en grandes y chicos, y mayormente en los que presumen y tienen nombre de sabios y pretenden mandar el mundo (Ibíd.: 116)

²⁸³ Dussel menciona que Bartolomé de las Casas habría reconocido que la guerra contra el indio se encontraba justificada si se tratase de un pueblo, que desde su mirada desde luego, fuera considerado como bárbaro o absolutamente incivilizado (Ibíd.: 116)

²⁸⁴ A este respecto Dussel menciona el proyecto promovido por Bartolomé de las Casas:

Poco a poco fue concibiendo Bartolomé un plan de colonización pacífica, sin armas, de las Indias, contando sólo con labriegos. Mientras tanto, en las cortes de Barcelona de 1519, defendió al indio en presencia de Carlos V, teniendo como oponente al obispo de Panamá, Juan de Quevedo OFM, el 12 de diciembre. Es así que hace aceptar al Rey su proyecto de fundar pueblos de indios libres, comunidades de labriegos hispano-indios que iniciaran una nueva civilización en América. El lugar elegido fue la costa Paria, región de Cumaná, al norte de la actual Venezuela. Partió Bartolomé junto a los labriegos el 14 de diciembre de 1520. (Ibíd.: 141)

alternativas que no parecerían ser una solución²⁸⁵, antes pueden ser vistas como una justificación a la presencia del sujeto evangelizador, existencia que dependería necesariamente del rol asignado. En el último ejemplo citado, el fracaso del proyecto puede no solo ser circunstancial como lo muestra Dussel; podemos decir más bien que se debe a la esencia del proyecto: ya sea una civilización pacífica sigue siendo una civilización, una imposición, misión a la que el sujeto evangelizador parece negarse a renunciar. Podemos incluso decir que sin ese soporte de identidad se encontrarían completamente huérfanos. No importa que delante del religioso se presenten muestras contundentes de rechazo a su verdad: no habría importado que Moctezuma haya rehusado el bautismo, como tampoco que el cacique cubano haya preferido ser quemado vivo a vivir condenado eternamente a la sumisión del conquistador (González Suárez, 1909: 27): su verdad es la única y como tal tiene que imponerse.

La identificación simbólica de este sujeto habría tomado un componente del gran Otro diferente de la del noble. Para el religioso, su referente se dirige también hacia aquel modelo que se emana desde el otro lado del Atlántico, pero un poco más al sur-este del noble: en el templo de Pedro. De esa forma, cuando constata la figura del penitente alega una separación con el conquistador, pretende excusarse, pero sus atribuciones son complementarias. En esa complementariedad se encuentra el gran desencanto del *religioso*. Cuando sabe que la tormenta es inminente, sigue buscando en la fantasía algo que lo salve, pero sus certezas se han convertido en dudas.

4.4. La construcción del mestizo

Nos encontramos ahora con el último personaje de la procesión, aquel que se encuentra apresurado a alcanzar al obispo. Sus reacciones parecen dramáticas, su relato parece serlo, pero ese rol de ayudante del privilegiado le ha permitido cierto reconocimiento. Posición que habría resultado conveniente al Orden impuesto. Hemos visto anteriormente el surgimiento de este personaje: se encuentra en los caciques principales y sus hijos que son

²⁸⁵ Continuando con el mismo ejemplo presentado por Dussel:

Sin embargo, el fracaso parcial en la recluta de dichos agricultores, el desastre de la misión franciscana enviada a Cumaná, los compromisos de Las Casas en la Capitulación, los intereses creados de los encomenderos de Santo Domingo, y por último el ataque de los mismos indios sobre la fundación, significaron el desastre de la expedición de Cumaná en enero de 1522. (Ibíd.: 141)

adaptados al nuevo referente para facilitar el establecimiento del Orden colonial. Se encuentra en la hacienda como mayordomo. Ha sido el asistente del doctrinero. Y, finalmente se encuentra ahora en esa carrera de reconocimientos por tomar el lugar del que antes fuera su maestro. Por tales acciones ha sido identificado como peligroso, ha sido también objeto de atribuciones negativas, de tal forma que su surgimiento se encuentra ahora obstaculizado.

Tenemos entonces que analizar cuál ha sido esa asignación de atribuciones que le han permitido ejercer ese rol, cómo esa realización ha sido sustentada por la fantasía ideológica en virtud de su deseo, y cuál ha sido su reacción ante el penitente y el privilegiado. Para ello, nos aprestamos a encontrar sus huellas en el relato oficial, acercarnos a interpretar cuál ha sido su movimiento estratégico en ese universo simbólico colonial, para terminar interpretando a la figura que nos parece describe de manera esencial ese relato de este sujeto.

4.4.1. El no indio

La estrategia de simulación del *mestizo* puede entenderse como una oportunidad para escapar a la imposición del mandato simbólico impuesta a la identidad del *indio*; este indicativo, que acercaba al *indígena* a la bestia, se habría extendido aún por fuera de los dominios privados de la hacienda, haciéndolo ver en el espacio urbano como un animal de carga²⁸⁶. Y aunque al interior del latifundio se pudo interpretar el surgimiento del *mestizo* como una alianza ante la necesidad de controlar la mano de obra indígena, su presencia en el contexto urbano representó, por otra parte, incomodidad para el *sujeto privilegiado*. El *mestizo*, entonces, empieza a ser visto como el *chivo expiatorio* causante de alteraciones en el Orden establecido, tomando como referencia lo pecaminoso y pernicioso de su origen, hecho que devela su naturaleza salvaje: indicativo de su condición y delatador de sus peligrosas intenciones²⁸⁷ ⚡ imponiendo de esta manera, un mandato simbólico en su identidad que devendrá prejuicios manejados negativamente en las relaciones sociales.

²⁸⁶ Minchom toma la descripción de Hassaurek para caracterizar el trato inhumano hacia el indio en el siglo XIX, como herencia de las diferenciaciones promovidas durante el período colonial: mientras que los caballos y las mulas son llamados bagajes mayores, los burros y los indígenas son llamados bagajes menores; es decir, que como bestia de carga, el indígena es considerado por debajo del caballo y la mula, y en el nivel del burro. (2007: 56)

²⁸⁷ Martín Minchom cita a Bernardino Cárdenas para entender cómo se van asociando los prejuicios con las identidades forjadas en el período colonial:

De otra parte, aquellos indios «nobles», descendientes de caciques, que contaron con privilegios en el Orden impuesto, habrían perdido sus beneficios para finales del período colonial. Ello se puede entender en la medida en que estos aliados de los *blancos* resultaban menos útiles para la administración tributaria española. Minchom recuerda que durante la reorganización establecida en las colonias por la administración borbónica, dichos privilegiados se encontraban en iguales condiciones que el resto de la población diferenciada racialmente (2007: 205). Con ello, el rol asignado a este sujeto no habría significado una función permanente en el Orden colonial, ya que, como vemos, su rol es de carácter utilitario, y no corresponde, necesariamente, a atribuciones reconocibles en él. Su papel habría resultado, en todo caso, conveniente para el grupo privilegiado. Mas la continua obstinación del *noble* por mantener el carácter exclusivo de su rol, le habría hecho desconocer la función de su aliado, para con ello evitarse futuros inconvenientes.

La necesidad de evadir las imposiciones económicas, como el tributo, al igual que la exigencia de asimilar los referentes blancos, habrían sido el inicio de un proceso de transculturación indígena que llegó a ser una estrategia de simulación del *mestizo*, sobre todo en el caso del hombre²⁸⁸; en cambio, las mujeres, diferenciadas racialmente en esta sociedad de castas, tienen otro recurso: mostrar simbólicamente sus «raíces indias» sería una ventaja económica a la hora de evadir impuestos²⁸⁹. Estas tendencias nos estarían mostrando los orígenes de esta identidad «no india» *mestiza*, a manera de máscara utilizada a conveniencia, creada a partir de una necesidad de evadir las imposiciones serviles y económicas asignadas al *grupo racializado*, específicamente, a los llamados *indios*. De ahí que, en esta identidad, resultaría visible lo superficial de ese argumento: relato que sostiene dicha máscara; resultando ser una construcción también innecesaria, dado lo superficial de su explicación.

«mestizos se llaman en este reyno del Perú los hijos de españoles y de indias y de estos ay muchissimos, porque el pecado de mezclarse los españoles con las indias es generalissimo y muy frequentado, porque las indias son fáciles y el habito que traen muy lascivo y deshonesto [la frase «descubiertos los braços y pies» tachada] y que los hijos mestizos habidos en pecado tan grave tan escandaloso y aborrecido de Dios han de ser favorecidos, y libres de tributo y servicio personal como lo son todos los mestizos que ni sirven a Dios ni al Rey [í] no solo porque es gente viciosa [í] sino porque todo lo que se va multiplicando de mestizos inútiles. (Ibíd.: 69)

²⁸⁸ Martin Minchom resalta esta estrategia de aculturación mostrada simbólicamente en la vestimenta, en tanto recurso utilizado por el indígena varón para evadir las imposiciones establecidas en la diferenciación colonial al grupo diferenciado, como el tributo y la mita, pero que no fue adoptada por las *indígenas*, e incluso tampoco lo habría sido en las consideradas «*mestizas*» quienes «vestían de indias». (Ibíd.: 72-73)

²⁸⁹ «Para las vendedoras urbanas, sin embargo, la presión étnica era precisamente lo opuesto, se trataba de ser indígena y evitar los pagos de la alcabala.» (Ibíd.: 114)

Durante el período colonial, esta estrategia de simulación habría logrado un clímax, resultado de las políticas borbónicas que buscaban incrementar las recaudaciones, mediante la práctica de políticas de tributación más eficientes. Bajo este contexto, que se presenta a partir de la década de 1770, podemos ver cómo los procesos de blanqueamiento y transculturación han devenido ridículas identificaciones, que podrían mostrarse complejas si nos enfocamos en los argumentos presentados en dichas identidades, o bien podrían resultar simples si reconocemos los intereses que incitaría el uso de una u otra identidad, usadas para evadir aquellos roles impuestos.

En esa medida, el concepto de raza, como distinción de calidad de los individuos a partir de su origen, y que sirvió para imponer las diferenciaciones, viene a ser desde entonces un referente vaciado, cuyo significado y aplicación fue completamente flexible a los intereses de quien hacía uso de él. Dicha flexibilidad bien podría explicar el por qué las interacciones sociales se encuentren aún plagadas de este referente.

La *autoridad*, en su intento por imponer las diferenciaciones ante el caos y el peligro que representa la mezcla de razas, sumado al propósito de incrementar la base tributaria, habría recurrido al uso de la fuerza para someter a los alteradores del orden²⁹⁰. Estos *no indios* habrían estado escapando en el espacio urbano de las imposiciones tributarias y roles serviles impuestos a su identidad. Si bien camuflados, y aunque resulte difícil una estimación de cuántos eran estos llamados *cholos*²⁹¹, habrían sido reconocidos cuando la falsa máscara de su identidad inventada resultó insoportable ante el surgimiento de lo que tan esmeradamente se había encargado de simular: al parecer, cuando su identidad *indígena* resulta expuesta, este *artífice* habría apelado a su condición precaria para justificar su apariencia²⁹²; en otras ocasiones, su ropa delatadora sería más bien debido a su

²⁹⁰ Minchom toma la descripción del Archivo General de Indias de Sevilla: «Los informes oficiales recalcaron la amplitud de la escala de esta forma de evasión, y ya para principios de la década de 1760, más de seiscientos indígenas habían sido arrestados.» (Ibíd.: 172)

²⁹¹ «Resulta difícil cuantificar a estos cholos, porque ellos son precisamente, los indígenas que escaparon a los empadronadores.» (Ibíd.: 172)

²⁹² Minchom toma las Declaraciones de Mestizo del Archivo Nacional de Historia en Quito: en el caso de Juan de Horta, un testigo lo justifica como «no indio» a su favor: «Según Nicolás de la Torre, «oficio de pluma», residente en Quito: «le imputaron que hera yndio por el traje en que lo ben y en el oficio de cargador.» (Ibíd.: 175); si bien su vestimenta y su rol asignado lo habrían expuesto, éste se justifica, y se declara ajeno al lugar donde se encuentra: «Yo declaro eso debido a mi suma pobreza, orfandad y miseria, aunque siempre he sido conocido como montañés [no indio ó mestizo] [í] volviéndome un extraño en tierras lejanas (el subrayado es mío), siempre he llevado mi certificado de bautizo.» (Ibíd.: 175)

rol en la sociedad, pero de ninguna manera indicativo de su procedencia²⁹³, y en otros casos, la vestimenta sería, más bien, indicativo de su «blancura»²⁹⁴

Sin más recursos simbólicos, el «no indio» recurre a la fantasía para inventar su «blanco origen»²⁹⁵ o en todo caso argumentar una procedencia «noble india»²⁹⁶ que si bien en un inicio de la Colonia pudo haber tenido ciertos privilegios, para finales del período colonial dicho reconocimiento se encuentra ya en detrimento²⁹⁷. Estos *no indios* habrían estado apelando a un reconocimiento de lo que simbólicamente se encuentran sustentando, en lugar de lo que su imagen parece mostrar²⁹⁸.

Siendo el argumento la identidad racial, aquellos que se sienten perjudicados también recurrirían a dichos razonamientos para no ser reconocidos bajo la identidad negativa²⁹⁹. El

²⁹³ Minchom toma las Declaraciones de Mestizo del Archivo Nacional de Historia en Quito: en el caso de Manuel Álvarez, éste explica el origen de su vestimenta: *«del oficio de transportar cartas de uno a otro lugar de la carrera de esta ciudad (Pasto) hasta la de Cartagena tomando aquel bestuario propio del Monasterio juzgando me por esto Yndio.»* (Ibíd.: 175)

²⁹⁴ Minchom toma las Declaraciones de Mestizo del mismo archivo: en el caso de Diego de Velasco, un testigo declara a su favor: *«lo a visto muchas veces en la Ciudad de Popaián calzado de pie y pierna y servido de espada y daga en las calles publicas y plasas de dicha ciudad donde se a visto a sido tenido por mestizo y hombre blanco de todos los Criollos de dicha ciudad.»* (Ibíd.)

²⁹⁵ Nuevamente del mismo archivo: en el caso de Asencio Bastidas, caso negado hasta que presente más pruebas de su «noble» origen:

Han estado cobrando Tributos por muchos años, assi porque Yo, acomodándome al traje que me vistieron los que me criaron [í] e usando el traje de yndio, como muchos mas, porque ignore el privilegio que me faborecia de no pagar tales tributos siendo hijo legitimo de españoles [í] (Ibíd.: 176)

²⁹⁶ En ese mismo archivo consta: en el caso de Pedro de la Peña, quien inicialmente se declara mestizo, luego argumenta otra procedencia: *«Soy descendiente de los Cassiques de Angamarca y Chicayza Nobles por naturaleza, y por tanto digno de atención a lo que pido [í] soy noble por naturaleza [í] sin que me syndique de Yndio Tributante.»* (Ibíd.: 177)

²⁹⁷ En el mismo archivo consta el caso de Ramon Hati Villalba, en esta oportunidad, ante el cada vez más reducido privilegio con el que contaban los caciques, Hati negó ser hijo de cacique, ya que tal hecho lo vincula con la población tributaria (Ibíd.: 190)

²⁹⁸ En ese archivo se encuentra el caso de Juan Francisco Xavier Guebara, su color «accidental» de piel no es argumento para calificarlo de «indio»: *«Y digo que el cobrador [í] sin mas Justificacion, que el color prieto de mi rostro, que por accidental no construye ser Yndio ni español, me reduxo a esta Carcel Real»* (Ibíd.: 177)

²⁹⁹ Büschges toma del Archivo Nacional de Quito una carta dirigida al presidente de la Audiencia en el contexto de la sublevación indígena de 1764, donde se demanda la equiparación de mestizos con plebe, dejando claro que no sólo de desprestigiados mestizos se encuentra formado ese estrato social:

parece que en este lugar sólo es caballero el q.e a todos tiene por mestizos y los trata mal [í] Plebe pues (según la expresión de dro.) es el común de las gentes de una república, a excepción de los del senado [í] luego, este nombre de Plebe no quiere decir (como lo entienden muchos caballeros del lugar) Mestizos; porq.e aunq.e entre la plebe las haya, éstos son aquellos q.e se llaman [í] deshecho de la plebe. (2007: 83)

reconocimiento de los rasgos de *no indio*, habrían sido razón suficiente para evitar maltratos considerados exclusivos para el *indígena* y el *negro*³⁰⁰.

4.4.2. El blanqueado

El proceso de la construcción de identidades durante el período colonial se habría desarrollado de manera compleja en la Real Audiencia de Quito. Dicha problemática parte, aparentemente, de la indistinción entre las identidades raciales que se iban formando, sobre todo entre los grupos *blancos* y *mestizos*³⁰¹ (o *blanqueados*). Esta indistinción, según Minchom, se habría debido en parte a una estrategia social utilizada a partir de una aparente fluidez en el uso de las identidades, como un recurso para evadir los compromisos tributarios impuestos a los grupos diferenciados, como lo analizamos anteriormente. Por otra parte, Büschges ve a esta indefinición étnica como consecuencia de un proceso de más de dos siglos del cruce étnico, es decir biológico y sociocultural. (2007: 55); mas, lo que parece estar en cuestión, antes que un cruce, habría sido un proceso de -blanqueamiento de la población racialmente indefinida³⁰². Con ello, podemos ver que los procesos de identificación, en lugar de corresponder a diferenciaciones precisas, vino a ser más bien un mecanismo de movilidad social basado en la distinción y el prestigio³⁰³.

³⁰⁰ Minchom toma las Declaraciones de Mestizo del Archivo Nacional de Historia en Quito, donde el testimonio de Don Josef Paliz, vecino y maestro platero, nos deja ver como los rasgos fenotípicos juegan un papel importante a la hora de establecer el trato en las relaciones interpersonales: *visto que por su color y condición la madre no tenía ningún rastro de india, y que era mestiza, y era tratada como tal en dicha casa, con estima y amor, y no con rigor y violencia como a los indios* (2007: 181)

³⁰¹ Büschges se refiere a esta problemática que resulta fundamental en nuestro análisis:

En las listas de censos de los diferentes corregimientos, ambos grupos étnicos se encuentran siempre bajo el rubro común de *blancos* o *españoles*. En la encuesta eclesiástica de 1797 y en el censo de Santa Bárbara del año 1768, en cambio, las personas de ambos grupos están anotadas sin identificación étnica propia, a diferencia de los indígenas, mulatos o negros siempre señalados con su identidad étnica [í] Sin embargo, en todas las encuestas y listas de población mencionadas falta un rubro propio de *mestizos*. (2007: 52)

³⁰² Respecto del proceso de blanqueamiento, Büschges citando a Lucena Samoral trae a colación un ejemplo donde podemos ver que antes que la procedencia los rasgos físicos resultan determinantes en la identidad:

En una nota al censo del Corregimiento de Chimbo del año 1783, en cambio, se dice que en toda la jurisdicción había tan solo tres o cuatro *blancos*. No obstante, el rubro correspondiente de este censo incluye a 5.224 personas, en cuyo caso se debe haber tratado, por lo tanto, mayoritariamente de mestizos. (Ibíd.: 54)

³⁰³ Büschges concluye en cuanto a su apreciación de este fenómeno: *El estatus étnico de una persona correspondía, por lo tanto, en gran medida a la reputación pública basada fundamentalmente en criterios socioculturales y por lo tanto también manipulables.* (Ibíd.: 57)

Así, el intento de evitar que sus hijos paguen tributos, habría llevado a los *indios* urbanos a abandonar a sus hijos, para que siendo criados por *no indios* puedan correr mejor suerte. Este comportamiento bien pudo ser visto como una estrategia astuta por los garantes del Orden, para quienes la tributación, basada en la diferenciación racial, debía cumplirse a cabalidad³⁰⁴. Algunos de esos niños abandonados, al parecer, habrían utilizado argumentos fantásticos a la hora de argumentar sus orígenes *nobles*; desde luego que tales recursos habrían también causado indignación a los oídos del *blanco*³⁰⁵. Entre ellos, los usurpadores de apellidos eran reconocidos como *õchalashcaö* (recolector de apellidos ajenos) (Minchom, 2007: 184).

También los *mestizos* habrían pretendido distinguirse de los otros *mestizos* más cercanos a los *indios*, haciendo con esto más indistinguible la diferenciación racial que ellos mismos pretenden señalar³⁰⁶. No cabe duda que estos artífices se encuentran recurriendo a los recursos simbólicos que encuentran a mano para señalar atribuciones que no les corresponde. Parecería que es una construcción en sentido inverso de los otros sujetos analizados. Mientras que los unos creen fantásticamente en sus atribuciones, se esmeran en representar simbólicamente tales características; en tanto que el *blanqueado*, busca en la exteriorización simbólica de sus supuestas atribuciones un reconocimiento social que le permita igualarse a su referente *blanco*, pero no se trata de que él tenga un argumento ideológico para ello, sino que se obsesiona por distinguirse, y con ello alejarse lo más que

³⁰⁴ Minchom toma las Declaraciones de Mestizo del Archivo Nacional de Historia en Quito para mostrar la mirada del recaudador y carta cuentero, Ygnacio de Montesdeoca, a propósito de esta estrategia:

el deshorden con que los Yndios defraudan en mucha parte los Reales Tributos poniendo sus hijos a las puertas de sus vezinos o allegados abandonandolos enteramente como se presume a la fin de que no les comprehenda la obligación de tributar es forzoso que los expositos que tuvieren aspecto y tendencia de Yndio, de mulato, o de Mestizo o Negro tributen. (2007: 177)

³⁰⁵ Minchom toma las del mismo archivo el caso de Francisco Xavier Hidalgo, quien tras haber sido identificado como *õcholoö* (*õ* cuyo nombre se le da a quien es legítimamente indio *ö* y tratan de simularlo) y *yapango* (descalzo en kichwa), apela a su noble origen con testigos y firmando como Francisco Xavier Hidalgo y Cárdenas, lo cual, como no podía ser de otra manera, indigna a la autoridad:

Él desde luego creyó al comienzo que el certificado de nacimiento de otra persona lo salvaría, y trató de adquirir su libertad, haciendo uso de su calidad de expósito; más allá, cuando se reveló que a su madre la llamaban María la gatera, María la mercadera, desprovisto de medios, añadió Doña, y el apellido Santos [í] y de esta manera, él quien hacia sólo un momento no conocía a sus padres y era hijodalgo, los encontró poco después, adornándolos no menos que con una nobleza brillante. (Ibíd.: 183)

³⁰⁶ Del mismo archivo, el caso de un testigo a favor del *blanqueamiento* de Francisco Xavier Villamarín alude a lo lejano de su procedencia respecto de la comunidad indígena: *õles tratasen [a los padres de Villamarín] ni aun de mestizos, como lo acreditavan sus colores y personería sin que jamas fuesen notados de que haygan desendido de Yndios.ö* (Ibíd.: 188)

pueda del Otro racializado, aunque no tenemos indicios de que esté convencido de ello. Por eso su expresión en la procesión cambia dramáticamente de sonrisa a llanto, ¿qué otra reacción podría tener cuando se le presenta el penitente?

En concordancia con Martin Minchom, las identidades que van apareciendo en el período colonial, a propósito de la diferenciación racial, habrían tomado los valores e ideales del referente español (Ibíd.: 192). Bajo esta perspectiva, la idea del blanqueamiento se va repitiendo en todos los niveles sociales: «Una persona era de más o menos «buen color» a medida que se distanciaba de la categoría de indígena. Pocos estaban seguros de cómo definirse a sí mismos, pero todos estaban seguros de no ser indígenas.» (Ibíd.: 193). En todo caso, lo que podemos notar es que existe una especie de «evolución» un progresivo despojo de lo *indio* (a través de la «civilización») para poder pasar de lo *salvaje* (bárbaro recordando a Sarmiento) hacia el referente del *blanco*, hacia lo «civilizado». Así, vemos que el argumento racista que permitió establecer la diferenciación racial encuentra su eco en estos sujetos: pretenden ubicarse en medio de esa «evolución» para ir buscando una justificación a su deseo de ser otro privilegiado. No estamos juzgando ese hecho, no creemos que sea malo el querer parte de ese pastel, pero justificarse a partir de la denigración de Otro, siendo ese Otro él mismo, resulta ser una identificación demasiado dramática y demasiado frágil.

Lo que podemos ver en las relaciones, entonces, son identidades creadas a partir de esa necesidad de un reconocimiento que le permita, al menos simbólicamente, acercarse a su referente impuesto: «No obstante, en la documentación de finales de la Colonia, los *cholos* eran indígenas aculturados, quizá en camino al mestizaje.» (Ibíd.: 194); a pesar de esta presunción, en esas nuevas identidades aparecen significantes que les recuerdan que se encuentran «en proceso» de «blanqueamiento» como el término *llapanku*³⁰⁷, usado para el *cholo* y explicado aquí por Minchom:

Aunque Stevenson describe a estos llapangos como mestizos, es probable que, partiendo del vestido de los llapangos masculinos, estos fueran esencialmente cholos en proceso de aculturación. Los mestizos de mayor nivel vestían a menudo pantalones de estilo más europeo y algunas veces tenían zapatos. (Ibíd.: 195).

Más aún, la búsqueda de un reconocimiento de nobleza hace que ciertos *indios* importantes busquen distinguirse de los demás, adornando sus nombres con títulos inventados, como el

³⁰⁷ Llapanku, descalzo en kichwa (CCE, 2008: 133)

uso generalizado durante la Colonia del apelativo don/doña (Ibíd.: 196). Siendo así, aquellos, que se consideran más cercanos al referente impuesto, sienten en su identidad una atribución de autoridad similar a la del *blanco*: asignación que, aparentemente, les permite generar prejuicios para separarse del sujeto diferenciado racialmente³⁰⁸. Esta asignación les habría atribuido de un mandato que les permite perseguir al no blanqueado³⁰⁹.

Esa construcción negativa de la identidad *mestiza*, bañada con tintes de prejuicio, toma un argumento imaginario basado en el recurso de «pureza de sangre» española, para desde esta atribución de honor poder ejercer tratos discriminatorios. Minchom hace alusión al uso del término *montañés*, tomando como referente a los naturales de la región de la Montaña de Burgos, personas de honor, de «pura sangre española» no mezclada con moros o judíos (Ibíd.: 198); estos significantes habrían encontrado eco en la sociedad quiteña colonial, donde estos *mestizos* limpios, *montañeses*³¹⁰, afirman ser «de sangre mezclada pura» (Ibíd.: 198), y no merecen ser tratados peyorativamente como aquellos *mestizos*, gente de «inestable modo de vida», «individuo pícaro u holgazán y potencialmente sedicioso» (Ibíd.: 196-197).

De ahí que, estaríamos asistiendo al nacimiento de un sujeto creado a partir de la necesidad de blanquearse en una sociedad diferenciada racialmente: desesperadamente el sacristán toma del copón sagrado los polvos blancos que le permitan transgredir su identidad; lo cual puede ser entendido como una estrategia, o simplemente como un innecesario recurso, ya se estaría formando en base a la negación de lo que internamente siente. Lo preocupante de esta tendencia no es precisamente el hecho de que se trate de una particularidad, sino que vendría a ser un cambio estructural y generalizado de las relaciones³¹¹, en ciudades que,

³⁰⁸ Minchom hace alusión a esta distinción que comienza a hacerse evidente en la diferenciada sociedad quiteña, mostrando como un grupo intenta alejarse de los demás a partir de una identificación con su referente «blanco» «La frase «mestizo limpio» se refería a aquellos que no eran descendientes ilegítimos de blancos e indígenas, sino los hijos de mestizos.» (Ibíd.: 197)

³⁰⁹ Minchom toma del Archivo Nacional de Historia de Quito una cita que nos permite ver cómo funciona esta atribución del «blanqueado» en un pasquín del barrio San Roque del año 1762: «Mestizos de San Roque de Padre y Madre, que todos somos unos, alsense, que los que no pagasen tributos moriran a valasos.» (2007: 223); «La presunta conjetura tramada por estos mestizos contra los cholos de la ciudad en 1762, muestra el carácter real de esta distinción.» (Ibíd.: 197)

³¹⁰ «Los montañeses eran mestizos con un estatus «honorable» en la sociedad, y a finales del período colonial, la gente perteneciente a este estatus podía ser clasificada como «blanco» «montañés» o «mestizo» (Ibíd.: 198)

³¹¹ Minchom nos habla de que estas identificaciones negativas se habrían comenzado a presentar de manera generalizada: «Al estudiar las tensiones étnicas en San Roque, resulta llamativo que una

antes que crear una identidad, se habrían encontrado rechazando y «simulando» lo que le imponen los referentes establecidos³¹². En este universo simbólico ha surgido esta figura nueva, cuya presencia ha resultado bastante conveniente al Orden. Su indefinición ha sido su argumento para utilizar su apariencia a su conveniencia. Mas por esa astucia ha resultado rechazado por unos y otros.

Este *mishu*³¹³, *llapanku*, *chalashka* (visto desde el Otro), *cholo* (visto desde el blanco), en definitiva pretende ser reconocido como *mestizo*, *montañés*, para poder apelar a un reconocimiento que le permita ejercer ciertos privilegios. Con ello, su deseo resultaría ser una imitación del *sujeto privilegiado*: por eso la moneda del sacristán es menos reluciente; pero a diferencia de aquel, el *blanqueado* ha recibido una débil alimentación de la ideología fantástica para convencerse de ello: de ahí que nuestro sacristán dude en la acción caritativa, e incluso se arrepienta de hacerla. En vano han sido los esfuerzos del evangelizador en tratar de «civilizarlo» como en vana es su obsesión por ocultar la otra civilización, también válida desde luego. Tal vez no han bastado los tres siglos coloniales para que crea completamente en dicha fantasía. Ello podemos entenderlo porque los otros sujetos habrían tenido un largo proceso en esa construcción.

De haber sido su argumentación limpia, y no pretender una burda extensión de la diferenciación originaria, su imagen habría resultado más aceptable; mas, el haber promovido prejuicios y valerse de tratos discriminatorios para destacarse, son indicativos de que su identidad simbólica también fue construida desde la figura del Otro diferenciado racialmente. Muestra, en todo caso, una dependencia enfermiza. Por tanto, su figura tampoco nos sirve de modelo, no podemos aventurarnos a cruzar la tormenta con una identidad insegura y débil: no soportaría la penumbra que se acerca, como tampoco resistiría la fuerza del nuevo *pakariy*³¹⁴.

parroquia que era fuertemente indígena en la segunda mitad del siglo XVII, ya había adquirido una identidad «mestizota» marcada durante la primera mitad del siglo XVIII. (Ibíd.: 197)

³¹²Minchom nos aclara esta afirmación:

En el período de 1690-1780, Quito pasó de ser una ciudad abrumadoramente indígena a construir un centro urbano blanco y mestizo registrado en los censos imperiales. A la luz de los censos y registros parroquiales, la estructura sociodemográfica de Quito volvió inequívocamente a su papel prototípico como un enclave «blanco». Luego de conformar una gran mayoría de la población de Quito a finales del siglo XVII, hacia la década de 1780 los indígenas se habían convertido en un relativamente marginal 25 o 30 por ciento de la población (Ibíd.: 280)

³¹³ Mishu, mestizo en kichwa. (CCE, 2008: 148)

³¹⁴ Pakariy, amanecer en kichwa (CCE, 2008: 243)

4.4.3. La figura del chulla

Finalmente, nos encontramos con un referente de identidad, una figura frecuentemente usada cuando se trata de caracterizar aquella "esencia" que constituye la quiteñidad: el *chulla*³¹⁵. De acuerdo con esa imagen citada, existen ciertos comportamientos que lo acercaría a las estrategias mostradas anteriormente en la construcción del mestizo, de manera especial el uso de las apariencias para buscar cierto reconocimiento. No obstante, nos es nuestro propósito hacer una genealogía del *chulla*, buscamos más bien entender esas atribuciones a las que apelan aquellos ciudadanos respetables que se remiten a esa figura; a pesar de que algunos historiadores no consideren a la Colonia como el semillero de este personaje, creemos que en este período existen remanentes importantes que nos permiten entender a quienes apelan a esta identidad³¹⁶. Escuchar, pensar y entender al *chulla* nos permite acercarnos a los efectos de la *diferenciación originaria racista* promovida en el período colonial, y a los argumentos imaginarios que han servido para la construcción ideológica de las identidades.

Cuando me encontraba en una tertulia pública organizada en la antigua Iglesia del Hospital San Juan de Dios, donde se habían reunido expertos de eso que se conoce como la quiteñidad³¹⁷, me resultó bastante interesante la teoría planteada de que el primer *chulla* podía reconocerse en el personaje de Cantuña. Claro que mi primera reacción fue de sorpresa, ya que la figura que corresponde al personaje de aquella leyenda contrasta con el flamante *chulla* descrito por Jorge Icaza. Al parecer, este referente ha sido reconocido con algo más que la notable apariencia y la dramática indefinición de identidad de Romero y Flores.

³¹⁵ Rescatamos la definición de *chulla* hecha por Agustín Cueva y citada por el Dr. Manuel Corrales Pascual en el Estudio Introductorio para la obra de Jorge Icaza:

Es un trabajador no manual [í] que para no descender de categoría social, se ve forzado a mantener ciertas apariencias, aunque esto signifique un sacrificio económico que está por encima de sus posibilidades. Ello le obliga a recurrir a una serie de astucias para procurarse dinero y, además de crearle preocupaciones de orden económico, lo coloca en una situación que se agrava a causa de los prejuicios raciales reinantes en el país. Pues el *chulla* es casi siempre un mestizo que vive desgarrado entre las dos tendencias vitales heredadas de sus antepasados [í] adoptando la actitud de peón de hacienda con los grandes señores, o la de gamonal con los ambientes populares. (Icaza, 2006: 6)

³¹⁶ De acuerdo con Jorge Moreno, historiador y catedrático de la PUCE, no se puede afirmar que el *chulla* haya aparecido en la Colonia, su surgimiento se habría dado mucho después, y se lo reconoce por "plantilla" y por ser un personaje al que le falta algo: solo tiene un traje o una leva.

³¹⁷ Este evento se realizó el 20 de agosto del 2011 en la Capilla del Museo de la Ciudad (Antiguo Hospital San Juan de Dios). Un diálogo en lo referente a Leyendas y tradiciones, participaron Rina Artieda, Alfredo Fuentes Roldán y Juan Carlos Morales, a cargo de la Fundación Quito Eterno.

Más allá de la paupérrima forma que se pueda asociar al responsable de la construcción del atrio de San Francisco³¹⁸, existen en él características que lo permite reconocer como digno de algo tan valioso como la quiteñidad. No sería su aspecto, sino su astucia, lo que le permite a Cantuña ser reconocido como referente de identidad. Esta «virtud» vendría a ser la esencia de quienes se reconocen a sí mismos como *chullas*³¹⁹, pero que cuando la ven en otro la catalogan de corrupción³²⁰. Desde luego, ¿qué podemos decir de este personaje, tan audaz que es capaz de engañar al mismo diablo? (Descalzi, 1978: 246); este sujeto, autor de historias creadas para su propio beneficio³²¹, sería entonces el primer heredero de esa «eualidad» Esencia que, según la mirada del *chulla*, encuentra sus orígenes en el otro lado del Atlántico³²²: herencia que se remite a valores cuestionables³²³.

No obstante, esa versión legendaria de Juan de Velasco contrasta con la descripción del Francisco Cantuña del siglo XVII recopilada por Susan Webster: «Estas evidencias demuestran que Cantuña obtuvo sus riquezas no a través de un pacto con el diablo, ni por haber encontrado el tesoro escondido de Atahualpa, sino por su propio trabajo, destreza profesional e inteligencia.» (Webster, 2012: 214). Y si este personaje habría sido capaz de lograr una considerable fortuna, siendo también un ferviente devoto (Webster, 2012: 225), motivo por el cual la capilla de la Virgen de los Dolores del templo de San Francisco

³¹⁸ Descalzi toma la descripción de Juan de Velasco para referirse a Francisco Cantuña, indio quiteño muerto en 1574 en quien se basaría la famosa leyenda: «contrahecho, corcovado y con facciones tan monstruosas que parecía un demonio» (1978: 245)

³¹⁹ Jurado hablando del *chulla* y su sal: «necesitó tiempo para madurar, para crecer en el nido mestizo de América. Se tipificó claramente como espíritu y como idiosincrasia de «viveza y picardía» en pleno siglo XVIII.» (2009: 30)

³²⁰ Parece que a pesar de que se jacta de su picardía y astucia, el *chulla* se siente con la confianza moral de señalar la corrupción: «En 1744, el tercer Marqués de Solanda [í] consiguió ser nombrado presidente de la Audiencia de Quito, siendo la primera vez que un criollo conseguía tal honor. La vanidad le costó enorme cantidad de oro, enviada al decadente monarca.» (Ibíd.: 45). Y más adelante «y que el equilibrio político vendrá mucho después, cuando las grandes dosis de sinvergüencería, despilfarro y arribismo hayan cedido su paso a mejores cosas.» (Ibíd.: 54)

³²¹ «Cantuña reafirmó lo que sospechaba la gente: había hecho un pacto con Satanás entregándole su alma, quien a cambio le proveía de oro y por lo tanto de fortuna, burlándose en el fondo de las historias antojadizas que se tejía en su torno.» (Descalzi, 1978: 245)

³²² Para Jurado: «Pero el *chulla* y la sal no surgieron por encanto. Sus antecesores son largos, tanto que con ellos podría tejerse toda la historia hispánico-mestiza de Quito, pues vino embrionizado en la semilla andaluza del conquistador y del colonizador.» (2009: 29)

³²³ «Los españoles se pasaron los sesenta y seis años del siglo [XVI] señalando estancias ó haciendas ó para tierras y ganados [í] extorsionando a los indígenas; peleando y matándose entre ellos [í] amasando las primeras fortunas ilícitas, y eso sí, follando y fornicando a más no poder y a más no rabiar.» (Ibíd.: 41).

habría pasado a ser conocida desde el siglo XVIII como la capilla de Cantuña³²⁴, ¿no habrán sido las calumnias de aquella sociedad de castas las que relacionaron el éxito de este indígena con pactos diabólicos?, prejuicios que bien pudieron haber alimentado la tradición oral y que terminaron perpetuados en el relato de Juan de Velasco.

Entonces, lo que podemos entender es que el *chulla* (o más bien los que apelan a esa figura) sería incapaz de acudir a su referente indígena para argumentar sus cualidades, todo lo contrario, se encuentra encaminado a un reconocimiento de su referente *blanco* (al menos en la forma, ya que a veces renegaría de él³²⁵, seguramente porque no lo acepta), a un desprecio irreconciliable con lo *indio*³²⁶, y un inexplicable desdén hacia lo que se asemeja a él³²⁷. Parecería con ello que la profunda indefinición lo estaría condenando a la soledad; de ahí que, la descripción del interminable drama entre los referentes en Jorge Icaza continua siendo válida. Siendo así, me encuentro animado a señalar que el apareamiento del *chulla* se habría dado un poco antes; se remontaría, entonces, a los primeros indios *transculturados*, quienes aprendiendo los sutiles recursos de sus nuevos referentes, se encaminaron a un reconocimiento simbólico que les permita alcanzar una función privilegiada en el nuevo Orden: ¿no serían acaso los descendientes del último gran Inca los primeros *chullas*?

Pero no solamente esa aparente «astucia» resulta reconocible en este sujeto, podemos encontrar en él aquel eco proveniente de los promotores de la diferenciación racial. La

³²⁴ La vinculación de la capilla con el nombre Cantuña queda aclarado por Webster:

Son múltiples y estrechos los lazos entre el Francisco Cantuña del siglo XVII y la Capilla de la Vera Cruz de los Naturales, incluyendo su membrecía y liderazgo de tres de las cofradías establecidas en la capilla, la manufactura de las rejas, bisagras y chapas para la puerta principal, la construcción en ella de su altar y bóveda familiar, la organización de la fiesta de Nuestra Señora de los Dolores a lo largo de su vida y el legado de fondos para perpetuar la fiesta después de su fallecimiento. Lógicamente, esos vínculos aseguraron que los ciudadanos asociarían el nombre de Cantuña con la capilla en sí. (Webster, 2012: 222)

³²⁵ De acuerdo con Jurado, el *chulla* habría volteado los ideales del caballero ibérico ya que llamó òvillano, bajo, abyecto, avaro y abatido a al òaristócrata presumido, al político lamedor y arrastrado (2009: 39). Y que en Icaza el *chulla* muestra el desprecio por los que están sobre él etiquetándolos con lo que considera repulsivo: òsurgió en el fondo real de aquellas gentes chifladas de nobleza, mostró las narices, los hocicos, las orejas ó chagras con plata, cholos medio blanquitos, indios amayorados ó. (2006: 119)

³²⁶ El *chulla* orgulloso describe a uno de sus compañeros con lo que él considera indicios de desprecio: òAl viejo Gerardo Proaño, vecino de escritorio, piel requemada, bigotes caídos, pómulos salientes, humilde comodín para encubrir faltas ajenas, òlargo del buen provecho (Ibíd.: 63)

³²⁷ Veamos por ejemplo como Romero y Flores describe a otros *chullas*: òA los calígrafos Timoleón López y Antonio Lucero, jóvenes medio blanquitos, preocupación enfermiza en el vestir, pulcritud de plancha en solapas y dobleces, fino escamoteo de remiendos, corbata de lazo, pañuelo al pecho, òchullas futres no más son (Ibíd.: 63-64)

herencia colonial de la *diferenciación originaria racista* aparece en el imaginario del *chulla*: la propuesta ideológica de la evangelización, que terminó sacralizando al referente y culpabilizando al Otro, se muestra en el reconocimiento del ðpecado original³²⁸ð, que es mostrado por Icaza como indicativo de condena a las raíces ðindiasð. Aquella falsa diferenciación, que en la identidad de los *mestizos* atribuye lo bueno con lo *blanco* y lo malo con lo *indio*³²⁹. También el aporte de la ideológica de la civilización logra eco en el *chulla*: la quimérica evolución, que gradualmente separa al bárbaro del civilizado en el discurso del *blanco*, tiene aquí una continuidad que lo ubica a este personaje en la mitad³³⁰.

Estas materializaciones de las ideologías coloniales, en la identidad del *chulla*, podemos ubicarlas en su continuo hacer, en las relaciones que desarrolla a diario, en la identificación negativa que hace del Otro. Este sujeto encuentra en aquel venido de provincia, menos ðavisgadoð y quizás menos elegante, la figura del chivo expiatorio: objeto de burla, y consecuentemente objeto de discriminación³³¹. Ello y a pesar de que tanto el uno como el otro se encuentren en proceso de blanqueamiento, de la misma forma en que los *cholos* habrían sido señalados como culpables de la evasión tributaria en la Colonia del siglo XVIII. Sin embargo, no importa que el *chulla* se esmere en crear atribuciones que lo separen de lo que tanto pretende simular, no importa que invente incluso clasificaciones de *chullas* a la hora de teorizar su quiteñidad³³²: todo resulta inútil ya que él mismo no termina de convencerse de esas atribuciones fantásticas.

³²⁸ Icaza muestra que ese atributo constituye el más oscuro secreto del *chulla*: ðel pecado original, de su sangreð (Ibíd.: 81), culpabilidad de la que no es responsable (Ibíd.: 263) pero que la comparten los demás miembros, de la que para él sería una devaluada chusma (Ibíd.: 95), y que todos la disimularían en su afirmación de *no indios* (Ibíd.: 117)

³²⁹ En el diálogo del encuentro agresivo que se desarrolla ente los vecinos de Romero y Flores y la policía podemos encontrar rastros de esa atribución: ð- Hasta que nos pongamos de a malas. / - Hasta que olvidemos el cristiano de adentro. / - Hasta que nos salga el indio.ð (Ibíd.: 261)

³³⁰ Jurado nos muestra esa evolución:

El noble y el caballero teóricamente estaban muy lejos del indio, primero, y luego, del cholo. Todas las virtudes estaban concentradas, por gracia de Dios, en el primer grupo y los defectos, superlicuados en el segundo grupo. El *chulla*, hombre de clase media, tenía una alma evolucionada, mestiza en la sangre, en el comportamiento y en las ideas, además, por otro medio geográfico y por otros tiempos históricos. (2009: 37)

³³¹ En Jurado Noboa la ðtomadura científica de peloð tiene como objeto al ðchuquið (Ibíd. 27), o el provinciano ðchagrað, considerado rústico y grosero, un hazme reír permanente para el *chulla*. (Ibíd.: 39).

³³² Jurado Noboa realiza una sui generis clasificación de los quiteños, tomando como referente su ascendencia española, de acuerdo a ello Jurado se auto define quiteño de tercera, nacido en Quito, de padre y madre quiteños pero con ancestros chagras, en la cúspide se encontraría los muy

Por más que se esfuerce, Romero y Flores no logra callar la voz de mama Domitila. Y me parece que esa misma voz indígena se encuentra latente en la mente de estos *chullas*; de ahí que reaccionan ofendidos cuando alguien les recuerda lo dramática de su construcción³³³. En todo caso, lo indeciso de su carácter nos muestra lo endeble de su discurso. No ha logrado aprehender la argumentación fantástica como los otros sujetos: se encuentra titubeante, por eso se oculta en recursos ridículos de humor discriminatorio, aunque sabe que el objeto de burla es él mismo. Podemos decir con ello que su actitud cínica se encuentra en pretender que cree en la diferenciación originaria, aunque sabe que él mismo es el objeto de la diferenciación. Lo frustrante de todo es que mientras más se obsesiona por separarse y denigrar su matriz indígena, menos auténtico resulta.

Ahora dibujemos una continuidad entre lo descrito arriba en el sujeto *no indio y blanqueado* de este capítulo con la figura del *chulla*. Recordemos que la construcción útilmente creada del período colonial ha ido forjándose en una sociedad que impone el blanqueamiento de los sujetos³³⁴. Podríamos ver con ello en el caso del precursor de la independencia un ejemplo del *chulla* quiteño. Claro que para otros *chullas*, la supuesta carencia de elegancia desacreditaría a Espejo la posibilidad de convertirse en un referente de este tipo³³⁵. Sin embargo, las fantásticas argumentaciones de los *blanqueados*, en las declaraciones de mestizos, y los no menos sorprendentes recursos dramáticos del *chulla* Romero y Flores, nos permiten identificar al Dr. Don Francisco Xavier Eugenio de la Santa Cruz y Espejo (Minchom, 2007: 219) como un prototipo destacable del *chulla*.

exclusivos que llama quiteños de quinta, los òquiteños raizalesö, descendientes de los conquistadores y encomenderos (Ibíd.: 26).

³³³ Jurado Noboa califica la novela *El Chulla Romero y Flores* de Icaza como una òautovenganza o una hétero venganzaö en la que inmortaliza al òmal chullaö, y que según Jurado, el mismo Icaza se habría considerado a sí mismo *chulla* siendo joven, por lo que esa novela era un resultado de su avanzada edad (cincuenta y cuatro años resalta Jurado), cuando su visión juvenil se encontraba òentorchada por el tiempoö (Ibíd.: 453)

³³⁴ Baste como ejemplo mencionar los rasgos de los indios principales mostrados por el pintor Vicente Albán en el siglo XVIII, y que se encuentran en el Museo de Madrid, pero que resulta accesibles en el texto de *Imágenes de Identidad ó Acuarelas Quiteñas del Siglo XIX* del FONSAI, para darnos una idea de que cómo los rasgos europeos son introducidos en estos indios: indignos de ser pintados como realmente son.

³³⁵ Jurado Noboa cuestiona inicialmente el reconocimiento de Espejo como *chulla*: òPuesto que el doctor Espejo fue bastante ñfeuchosö y ñpoco eleganteö [mujeriego en términos medios como resalta Jurado párrafos más adelante] condiciones tan lejanas del *chulla*, ¿no estaríamos acaso frente a un *chulla* atípico?ö (2009: 72). Mas después de un corto análisis donde evidenciaría el carácter vulgar, òaudaz, cínico, burlón, travieso, brillante intelectualmente, soñadorö de Eugenio, considera justo considerarlo òentre los padres de esa cosa tan especial, que es la chullería quiteña.ö (Ibíd.: 73)

Como sabemos, Espejo habría, aparentemente, proveniendo de un hogar mestizo. Del lado paterno se tiene indicios del apellido Chusic, indígena de Cajamarca (Ibíd.: 213); mientras que su madre habría sido parte de una familia reconocible, *blanca* para el propósito de quien desea surgir en esta sociedad: Doña Cathalina Aldaz y Larrayncar (Ibíd.: 218). Hemos ya descrito situaciones similares en las declaraciones de mestizo citadas anteriormente. De ahí que, no resultaría extraño que Eugenio (o su padre, quien dicho sea de paso usaba el apellido Benites ó Ibíd. ó) haya creado el lado noble de su ascendencia para ser reconocido como mestizo; con lo que, nuestro *chulla* vendría siendo, en todo caso, lo que en la Colonia se llamaba *chalashka*, dado la confusión de apellidos en su vida: Chusic, Cruz, Benites, Espejo (Ibíd.: 215). Es así que algunos historiadores señalan más bien que la madre de Eugenio habría tenido procedencia mestiza o mulata (Ibíd.: 213), hecho que condenaría más la situación de nuestro intelectual en esta sociedad de castas.

Nótese que no estamos condenando moralmente a este personaje, trascendente en el relato histórico oficial, y es que, contrario a lo que insinúa Minchom³³⁶, no debería tener nada de malo reconocer las raíces indígenas de los patriotas. Se entiende que los *blanqueados* han debido colmarse de atributos para surgir en una sociedad que condena al Otro³³⁷, pero no es menos cierto que estos *chalashkas* hayan también condenado al racializado, tal vez con la incertidumbre de que al hacerlo se están condenando ellos mismos. Es por eso que pensamos que, a diferencia de los personajes de Icaza, no resulta prudente convertir en héroe al *chulla*³³⁸, y mucho menos vanagloriarse de ello, ya que lo frágil de esa estrategia de simulación y apariencia, que busca acercarse a lo *blanco*, no es auténtica; como tampoco lo es el pretender ser aquel sujeto aventajado y burlón que se jacta denigrando a otro: esa figura necesita ser reemplazada, y permitir liberar de ese compromiso a quienes se encuentran sujetos a un mandato por demás falso.

³³⁶ Fijémonos en el comentario de Minchom:

Si Espejo hubiera buscado una vida tranquila, y disfrutado de una carrera tradicional como médico, nunca habiéramos tenido conocimiento de las «imperfecciones» en su ascendencia. Sin negar sus orígenes relativamente humildes, es descabellado clasificarle como «el hijo de un indígena de Cajamarca», si nos atenemos a un análisis fundamentado en las realidades coloniales sociorraciales. (2007: 217)

³³⁷ Minchom recoge de Astuto el dato de que Eugenio Espejo habría intentado deshacerse de su origen mestizo, en un reconocimiento de «limpieza de sangre» para obtener el cargo de bibliotecario en 1791, gracias a una conexión de su abuela materna con Navarra, una de las regiones consideradas más nobles de España (Ibíd.: 216)

³³⁸ Veamos las palabras de aliento que dirigen los inquilinos hacia Romero y Flores: «Él no se achola por pendejadas como nosotros! Se juega entero! Nuestro chulla. ¡Nuestro chullita!» (Icaza, 2006: 161)

4.5. Conclusiones

En el acercamiento al pensamiento *blanco* hemos podido ver que el *sujeto privilegiado* apunta a su referente religioso como su fin supremo. Con ello, guardaría correspondencia con los preceptos de la moral cristiana. Sin embargo, en la consecución de sus fines buscaría, aparentemente, una justificación para actuar desde su albedrío, apartado de los cánones de su fe. Esa aparente libertad podemos interpretarla como un resultado de aquella identificación del deseo particular de este sujeto con el del Orden colonial, tal como fue analizado en el segundo capítulo. De acuerdo a *fiflek*, al lograr esa paridad, el privilegiado se encontraría en la posibilidad de adaptar la fantasía para que ésta se acople a sus intereses. No la atravesaría completamente, o no logra desligarse totalmente de la fantasía porque en la búsqueda de reconocimiento del *noble* la reproduce nuevamente al buscar reconocimiento. De ahí que, la asimilación de su rol privilegiado, en la construcción simbólica de la identidad, predomina en su comportamiento. A pesar de que la fantasía de la misión apele a los principios cristianos, es el reconocimiento el que dirige su accionar.³³⁹

En la construcción del *noble* quiteño, el sujeto privilegiado toma esa autonomía para reinventarla con lo que él considera signo de nobleza, aún cuando la normatividad española sea diferente. De ahí que se obsesiona por mantener el carácter exclusivo de su círculo: la ascendencia española sería la esencia de esta construcción. De igual manera, en su hacer se puede apreciar la materialización de la ideología imperante: por una parte hemos dicho que las atribuciones institucionalizadas le permitieron ejercer la diferenciación de manera inhumana; ahora, entendemos que la diferenciación es un medio para la consecución de su fin: el reconocimiento.

En la faceta imaginaria entendemos que la civilización y la evangelización habrían dado un sentido específico al no menos falso principio racista: este sujeto se consideraba superior gracias a su «civilización» y por formar parte del pueblo escogido. Ahora, su obsesión por reproducir la *diferenciación originaria* podemos interpretarla como un síntoma de su constatación de la falsa diferenciación: la menos efectiva superioridad del privilegiado habría estado necesitando de más recursos simbólicos a medida que la separación era

³³⁹ Otra lectura al respecto puede hacerse en el sentido en que lo plantearía Bourdieu: si bien el *habitus* se encuentra condicionado por la asimilación ideológica colonial (desestructura ó estructurada), también se permite organizar las prácticas y su percepción de esas prácticas (desestructura ó estructurante) (Bourdieu, 2002: 170)

menos evidente. De ahí que, el peligro que representa la mezcla con lo «salvaje» los haya llevado a prácticas endogámicas y a atesorar títulos nobiliarios. Con ello, su accionar nos estaría mostrando el real funcionamiento del Orden colonial: lo que se persigue es el reconocimiento, y la obstinación por destacarse nos habla de la necesidad de adornar aquella falsa diferenciación. En realidad, depende de esa separación para lograr su fin: sin el Otro su anhelo resulta inalcanzable, no puede lograrlo por su propia cuenta. Si no existe la desvinculación con el Otro todo ese reconocimiento que lo obsesiona sería imposible, y él sería degradado por aquellos que estarían sobre él, seguramente los otros nobles ibéricos: su dependencia es doble, se debe a su referente y para lograrlo necesita del Otro.

Por tanto, si este *sujeto privilegiado* supiera que la imaginaria diferenciación que lo separa del subyugado es solamente una invención para justificar su rol, seguiría en su pretensión para aferrarse a su condición, ya que su obstinación nos indica el aferramiento que tiene por su posición: nuestro *noble* ahora no está tan convencido que aquella luciérnaga, que emana ese pálido reflejo luminoso, le acompañará hasta el amanecer; sospecha que su luz no le bastará para evitar la fulminante tormenta que se aproximan, por eso su rostro muestra el terror, por eso se esfuerza por mantener su sonrisa, no quiere que los demás se den cuenta de su reflexión. Por eso teme a la otra luz: en el fondo sabe que el amanecer lo encontrará sin vida.

El *religioso*, por su parte, habría apelado al albedrío en la medida en que le permitió transgredir su moral para constituirse también *sujeto privilegiado*. Sin embargo, a diferencia del *noble*, su vinculación imaginaria con el Orden colonial es distinta. Ante la constatación de los abusos cometidos hacia el Otro, el sujeto evangelizador evidencia una contradicción con la moral que predica. Pero la fantasía lo nutre colmadamente exonerándolo de esa realidad. Virtud de ello se aferra más a su rol convenciéndose más de esa atribución.

No obstante, en la práctica sigue reproduciendo la *diferenciación originaria racista*: sigue viendo en el Otro la justificación de su atribución, se empeña en creer que es el salvador: que los demás lo necesitan, que es el único poseedor de la verdad; mas lo que tiene en frente es la prueba de que su complicidad ha permitido la deshumanización del que era su objeto de amor. La incertidumbre del religioso nos muestra que ha podido ver más allá de la fantasía, pero sigue recurriendo a ella en su accionar. Su actitud cínica se revela en que la constatación del efecto de su presencia, encarnado en el Otro, no es motivo para

prescindir de su rol: a pesar de que ha constatado que su instrumentalización ha devenido lo contrario que siempre quiso (cuando intentó sembrar amor surgieron columnas inmensas) seguirá en la procesión.

Finalmente, la construcción del *mestizo* queda sintetizada en la figura del *chulla*. La reproducción que el *no indio* y el *blanqueado* hacen de la *diferenciación originaria racista* se expresa en el imaginario del *chulla*: la asignación de blanco-bueno e indio-maligno de la religión se conjuga con blanco-civilizado e indio-salvaje del proyecto civilizatorio, estableciendo una jerarquía a la que el *mestizo* se adapta gracias a su herencia del albedrío (ese mismo albedrío proveniente del pensamiento blanco toma su máxima expresión en la picardía del *chulla*). De esta forma, la percepción que el *blanqueado* se permite de la raza le lleva a establecer atribuciones a su conveniencia, a fin de poder escalar en dicha jerarquía: relaciona la idea de pureza de sangre española con la tonalidad de piel. Con ello el reconocimiento de la identidad toma unos lineamientos bastante indefinidos. Lo que vemos, en todo caso, es que muy difícilmente el *chulla* logra convencerse de ellos: el frágil argumento en las declaraciones de mestizo nos muestra esa incertidumbre; mas en su hacer sigue resaltando la diferenciación, tanto en el comportamiento discriminatorio del *chulla* como en las declaraciones del *mestizo*. Esta actitud cínica nos estaría mostrando la materialización de la influencia ideológica de la Colonia, ya que conociendo que su blancura es una máscara creada para su conveniencia, el *chulla* sigue recurriendo a ella para destacarse en esa quimérica alegoría colonial.

De otra parte, y como hemos mencionado, el apareamiento de este sujeto se habría dado por la necesidad del *sujeto privilegiado* en controlar al *racializado*. De ahí que ese surgimiento lo hemos reconocido en el *cacique* controlador del *tributario* y *mitayo*, en el *mayordomo* de la hacienda, en el *barbero* del gremio, también en el *ayudante* del *doctrinero*, y finalmente en el *chulla*. Esta funcionalidad de su identidad permite entender su construcción como una búsqueda de reconocimiento, actitud que no pretendemos condenar, sino más bien señalamos el hecho de que su identidad ha sido construida desde la necesidad del *privilegiado* y en detrimento del Otro. Podemos con ello comprender la dramática reacción del *sacristán* frente el *penitente*, ha tenido que negarse para poder escasamente seguir al privilegiado, condenando al penitente y ensalzando al que va delante: ¿vale la pena seguir su camino?

5. CAPÍTULO QUINTO

ESTUDIO DE CASO

5.1. Introducción

Como hemos mencionado antes, se ha decidido por una evaluación de la construcción de la identidad desde la experiencia personal. Partir del análisis desde el investigador no debería considerarse una arbitrariedad; es más bien, el reconocimiento de que quién plantea la problemática es parte de ella. Con lo que el futuro acercamiento a otras percepciones tendría la ventaja analítica de la auto-experiencia. Y dado que nos encontramos en un proceso hermenéutico de la construcción de la identidad, debemos recordar que «El principio de la interpretación no es otro que el intérprete.» (Foucault, 1995: 47). Por otra parte, hemos acordado que el acercamiento al estudio de caso lo haremos desde el método cualitativo. En tal virtud, el investigador no se presenta «despersonalizado» ante este proceso (Bonilla, Rodríguez, 2005: 92), su propuesta ante la constatación del relato planteado será presentada más adelante; así se propone cumplir el compromiso de quién se ha acercado a una realidad y forma parte.

Haber escogido un caso particular corresponde a la necesidad cualitativa de priorizar lo específico y profundizar en la problemática (Ibíd.: 97). Y plantearlo como una auto-evaluación muestra la responsabilidad del investigador con la problemática del racismo. Es por ello, que al tener la oportunidad de interpretar información de primera mano, se ha considerado un acercamiento que facilite obtener la percepción del sujeto de su realidad (Ibíd.: 84). Para lo cual utilizamos la entrevista narrativa a profundidad con una matriz de historia de vida, instrumentos soportados por la colaboración de terceros durante su ejecución. Así, nos acercaremos a una descripción de la construcción de la identidad de nuestro sujeto de estudio. La transcripción de la entrevista, así como la matriz se pueden encontrar en los anexos.

Ahora, si consideramos que realidades, como el racismo, se construyen socialmente de manera histórica y cambiante (Ibíd.: 96), y las prácticas de las personas están expuestas a las diferenciaciones relacionales que les afectan (Bourdieu, 2002: 170), podremos entender cómo las influencias estructurales racistas han afectado las relaciones de los individuos. Esta aplicación del concepto *bourdiano* del *habitus* en la problemática del racismo se

encuentra en el trabajo de Patric Hollenstein. En ese análisis se considera que la exposición a las desigualdades etno-raciales produce en los agentes disposiciones corporales y mentales que los lleva a reproducirlas, y las justifica a través de una estructura mental (Hollenstein, 2009: 15). En cambio, nuestra propuesta ha intentado explicar cómo se configura esa estructura que justifica la aprehensión de la diferenciación, a través de la interpretación histórica de su constitución. Con ello, se plantea una continuidad del racismo, a través de la *diferenciación originaria*, no como esencia sino como una construcción adaptable a las influencias ideológicas, y al uso que los sujetos han hecho de ella. Resta, por tanto, constatar la presencia de dicha influencia histórica en un caso específico y actual.

Siendo así, el propósito de identificar esa estructura racista colonial en la construcción de una identidad contemporánea ha requerido una flexibilidad del procedimiento analítico. Hemos partido deductivamente de la propuesta de categorías explicativas como: Estado Colonial Racista, ideología colonial racista, diferenciación originaria racista e identidad racista; de tal forma que esas categorías fueron inductivamente tomando significados en la interpretación histórico-estructural. Ahora en el momento que nos encontramos, dichas categorías explicativas se tornan unidades de análisis a fin de que podamos constatar inductivamente su validez en nuestro estudio de caso, pero respetando la forma en que vayan tomando esas constataciones que resulten de ello; así, se estaría manteniendo la visión del sujeto de estudio, antes que buscar una correspondencia estricta con la categoría.

5.2. Análisis de la entrevista narrativa a profundidad

Comenzaremos por la apreciación que tiene el informante respecto de la problemática planteada. Su idea de raza y racismo corresponde a lo que desde su narrativa histórica ha tratado de describir, y es a su vez lo que ha percibido de su entorno. En esa medida, la raza es entendida como una actitud, que dependería más del que la muestra que del receptor: una diferenciación que toma como medida inexacta el color de la piel³⁴⁰. Sería, en todo

³⁴⁰ Fijémonos como el informante lo describe:

pero eso se vuelve confuso, medio raro verás porque como que no depende tanto de cómo te ves, parecía más bien de cómo te presentas, en la seguridad de lo que tú crees, eso [í] básicamente lo que ves es que nadie está seguro de la precisión en las razas, hay imprecisión, entonces no es que exista como algo fijo, cada cual ve lo que quiere, y depende más de cómo te muestras y no de lo que podrías ser. Sería para el común el color de la piel. (Anexo 1)

caso, un recurso utilizado a conveniencia de quien recurre a él para identificarse. Pero, en tanto que una cuestión subjetiva, se encuentra más en el imaginario de las personas, que en la realidad³⁴¹.

Esta imprecisión podemos verla también en las declaraciones de mestizo de la Colonia, y en los recursos imaginarios del *chulla*: no se sabe, a ciencia cierta, cuál es la tonalidad precisa que diferencia al *no indio* del *indio*. Entonces, se están mezclando dos variables para definir a la raza: la tonalidad de la piel y la actitud. Esto resulta innovador en el sentido en que pierde el carácter de hereditario, y toma un sentido netamente subjetivo del reconocimiento, llegando a una indefinición del individuo³⁴².

En el caso del racismo, nuestro sujeto muestra una versión similar a la reconocida generalmente como la visión de la superioridad e inferioridad de las razas: ñy el racismo es esa idea que ve solo a lo blanco como bello, como puro, como bueno, como Dios, eso es repulsivo, pero parece ser una idea que de alguna forma se mantiene, aunque sea solo eso, una idea (Anexo 1). Nuestro sujeto ha definido en su contexto a la raza como tonalidad de piel, nos habla entonces de la visión de superioridad e inferioridad de tonalidades. Los demás significantes que acompañan al tono identificado como superior: puro, bello, bueno, Dios; nos habla de la contribución ideológica a esa visión. Se puede decir con ello que las atribuciones que en la Colonia dieron sentido al referente blanco como bueno, sagrado, y civilizado, han encontrado una continuidad.

Esas conexiones nos muestran también la efectividad de la domesticación de los imaginarios a través de las imágenes, como instrumento que permite difundir la diferenciación originaria, y que expusimos en nuestra interpretación histórico- estructural del período colonial³⁴³. Un ejemplo interesante aparece en la descripción hecha por el informante: en ese caso nos muestra la reacción de sus familiares cuando se les habría

³⁴¹ Nótese como el informante evidencia ese carácter subjetivo: ñéramos lo que creíamos que éramos, y me parece que blancos o casi blancos sería la visión que teníamos de nosotros mismos (Anexo 1)

³⁴² En nuestro caso, el entrevistado se cuestiona ese argumento: ¿Si mi papá es longo?, entonces ¿yo que soy? (Anexo 1)

³⁴³ Cuando el informante hace alusión a su primera novia, podemos ver referentes en la descripción hecha:

ella era blanca [novia], y cabello castaño, porque tenía que ser acorde con mi identidad de ese entonces, creo, pero igual era solo un pelado, [í] y eso te digo como sociólogo, la domesticación a través de la imagen es tenaz, eso que te pongan en todo lado el mismo referente, algo se debe quedar ¿no cierto? (Anexo 1)

presentado la idea, que cuestiona la atribución relacional impuesta de blanco y sagrado³⁴⁴. Con ello, podemos ver esa relación de las categorías que aparecieron en la interpretación histórica y que seguirían presentes en el imaginario de los sujetos. Esos referentes de identidad nos estarían mostrando una estructura racista en esas construcciones.

Por otra parte, y según el entrevistado, esas categorías o atribuciones en los referentes de la identidad no serían completamente determinantes. Y eso sería lo interesante de esa afirmación: haber reconocido a esta tendencia como una idea, una construcción que no existe por sí sola, y que si bien ha servido para beneficio particular, no es imprescindible, al ser construida se puede también de-construir y replantear de manera distinta, una vez que se ha descubierto su superficialidad (parafraseando lo citado anteriormente de Foucault).

La *diferenciación originaria racista* (que bien podría decirse con lo expuesto: indefinición originaria) toma distintos lineamientos dependiendo del contexto. De ahí que, para el interesado en identificarse en el período colonial tiene que recurrir a lo simbólico para respaldar su blancura; inventarse una ascendencia importante, o apelar a lo circunstancial de sus vestimentas para completar la identificación. Pero en el contexto en el que se encuentra nuestro sujeto de estudio, donde se podría decir que la posición económica³⁴⁵ resalta de otras categorías, parecería que la inmediata percepción de esa categoría de los individuos sería lo que alimenta aquella diferenciación originaria³⁴⁶. Así, la tonalidad de la piel se acentuaría con la situación económica del sujeto.

Con ello, la *diferenciación originaria racista* tiene una base indefinida que se remite principalmente a la diferenciación de los tonos de piel, pero que resulta alimentada o complementada por otras diferenciaciones en virtud del contexto ideológico en el que se

³⁴⁴Fijémonos en la descripción hecha:

como cuando vimos el documental del rostro de Jesús: *¿cómo era posible que digan en televisión que el hijo de Dios no era blanco? ¿Qué era oscuro? ¿Y las estampas? ¿Y los cuadros? Pero si ahí está clarito que era rubio, lindo, blanquito, ojos claros, ¡cómo va a ser Jesucristo así! Eso es maldad, puro ateo, seguramente protestantes que no quieren a Dios.* (Anexo 1)

³⁴⁵ Nótese que no es nuestro interés de momento analizar el contexto ideológico en el que se encuentra nuestro sujeto de estudio, sino ver cómo el racismo se va adaptando a éste.

³⁴⁶ El informante lo describe de esta manera:

porque verás, si cómo me acuerdo la referencia es ver el tono de la piel, cuán blanco eres, y para ser honestos en ese nuevo ambiente al que entramos con mi primo, donde ya no era pues la escuelita fiscal, ahora en la FAE había *wamras* de todo, y ahí veías que algunos con mi mismo tono pero con más seguridad, seguramente porque tenían harta plata, se decían blancosí pero seguros verás, claro, y vos si le dices algo como longo, ese rato te jodías, entonces yo no estaba seguro de qué mismo era eso, de qué mismo ser, ¿no? (Anexo 1)

encuentra el sujeto. Así, una tonalidad es colmada de atribuciones positivas y las demás tonalidades reciben atribuciones negativas, si provienen de estratos privilegiados y populares respectivamente. De la misma forma, el proceso de identificación correspondiente al nacionalismo permitiría que los sujetos recurran a esa distinción para asignar atribuciones positivas o negativas. Esto último podemos verlo en la influencia que hace alusión el informante, en un contexto en el que la identidad nacional resulta fomentada por un conflicto bélico; en ese caso, el sujeto se diferencia del Otro, extranjero, para reafirmarse a costa de atribuciones negativas y discriminatorias³⁴⁷; igualmente ocurre en la diferenciación regional con el costeño³⁴⁸.

Ahora, en la narrativa podemos encontrar la materialización de esa idea de la diferenciación originaria, cuando nos encontramos con la construcción que el entrevistado y su inmediato círculo de amigos habrían hecho del *õpatasuciaõ*. En este significante van asociado otros que se remiten a la diferenciación racial. Entonces se ven vinculaciones como indio ó ladrón, negro ó asesino, indio, negro, costeño (mono) ó focos (extravagantes), bravos, altaneros y abusivos (Anexo 1). Esta construcción parece ser una continuidad de la identificación del chivo expiatorio que habría hecho el blanco del mestizo, y éste a su vez del cholo, y el cholo del indio en nuestra interpretación histórica.

Desde luego que esta dinámica, en la que el informante termina asociando esas atribuciones con terror³⁴⁹, no debe entenderse como una consecuencia de su experiencia personal³⁵⁰. Es necesario considerar que esa asociación habría tenido un antecedente en su entorno: *õy bueno ahí puse algo de rechazo al mono y al indio, y al negroí si pues es que como estabas ahí, y en la casa te repetían, y la gente te decía que el uno y el otro eran de lo peorõ* (Anexo 1). Y sería esa influencia la que va dando sentido a los prejuicios que se van formando en este sujeto. Por supuesto que para entender la funcionalidad de esas influencias, se debería recurrir a una interpretación de la propuesta ideológica en la construcción de la identidad que afecta a este sujeto.

³⁴⁷ *õBueno después con lo del Cenepa, la guerra, la cosa se extiende, y el ahora malo es el peruano, y la burla, y todo.õ* (Anexo 1)

³⁴⁸ *õY viene el Presidente mono y fiestero, y ya tienes otra razón para despreciar al mono de la costa.õ* (Anexo 1)

³⁴⁹ *õY ya desde ahí todos son sospechosos: el indio, el negro, el mono, el mono del que te burlabas descaradamente y con muy mala intención de cómo hablaba, todos, el patasucia se convierte en alguien temido, a quién le corres.õ* (Anexo 1)

³⁵⁰ El entrevistador narra un asalto en la que intervienen compañeros negros de su colegio.

Por lo pronto, y es lo que nos hemos planteado para este trabajo, estamos en la tarea de identificar la estructura racista en la identidad de nuestro sujeto. Así, su identificación empezaría por lo que él percibe de los rasgos de los otros (negro, indio, costeño), y lo relaciona con lo que percibe de sí mismo, de su tonalidad, en tanto que diferente de las otras (pero que resulta confusa cuando se compara con el indio, por ejemplo³⁵¹), y asigna atribuciones negativas a los otros (bravos, altaneros, abusivos), dejando al informante como separado de esos atributos³⁵².

De esta manera, el sujeto en su hacer diario estaría utilizando estas diferenciaciones para relacionarse, materializando aquella diferenciación originaria, e inclusive usándola para justificar su reproducción del racismo. Como cuando habría identificado al objeto de su intolerancia: ðahí si no me voy a callar, y me vuelvo intolerante, pero mal plan, contra el racista, contra el *mishu*, sobre todo contra el *mestizoö* (Anexo 1).

En este último ejemplo podemos ver que la identificación, del objeto de la diferenciación, habría tomado como justificación reconocer al causante del discurso racista. Mas con ello, nuestro sujeto habría terminado repitiendo la lógica que tanto condena. En la práctica, seguiría siendo un racista más, aunque en su discurso diga lo contrario. La reproducción de la lógica racista es, en todo caso, en el hacer del individuo.

5.3. Conclusiones

Este estudio de caso nos ha sido útil para poder reconocer una lógica racista en las identidades ecuatorianas, considerando su antecedente histórico en el período colonial, pero que muestra características propias acordes a los contextos de los individuos. En cada caso analizado del período colonial y en el de nuestro entrevistado, la vinculación de esa matriz racista habría tomado una tendencia diferente en virtud de la estructura donde se desenvuelven, y de la actitud de respuesta a la diferenciación establecida en los imaginarios de los sujetos.

³⁵¹ Durante la narrativa, se muestra frecuentemente la confusión del informante al momento de diferenciar su tonalidad con la del indio. (Anexo 1)

³⁵² Esa identificación termina con los anti-fresas, como lo opuesto a los otros identificados negativamente: ðAnti-fresas era anti aniñados, y por otro lado anti patasucias.ö (Anexo 1)

En lo concerniente a nuestro estudio de caso, la influencia de su entorno en la asimilación de los referentes sería el resultado del proceso formativo-educativo del sujeto. Desde luego que ese proceso sería influenciado a su vez por la o las imposiciones ideológicas presentes en ese contexto. Lamentablemente, con la información que poseemos no podemos reconstruir la influencia de esas imposiciones, ya que de acuerdo con la propuesta que hemos planteado, sería necesario continuar la interpretación histórica que explique los aportes y re-significaciones que las demás corrientes ideológicas presentes en la historia ecuatoriana hayan hecho al racismo. Sin embargo, en la narrativa hemos encontrado elementos que apuntan a una continuidad del aporte ideológico colonial. El entorno familiar del informante nos ha mostrado indicios que pueden acercarse a la diferenciación propuesta desde la evangelización ó civilización colonial.

Por otra parte, la adaptación que los sujetos van haciendo de esa imposición pudo entenderse en la interpretación colonial como una oportunidad del sujeto en el proceso de identificación, gracias a la equiparación del deseo particular con el del Orden. Atendiendo al período colonial, el reconocimiento mostró ser una actitud general en las identidades analizadas. Ahora, no podemos aclarar aquella relación entre el deseo particular y el del Orden, ya que como dijimos arriba, necesitamos más elementos para entender la propuesta ideológica que predomina y afecta al informante. No obstante, la búsqueda del reconocimiento para justificar un rol tampoco parece dirigir las prácticas de este sujeto. Podemos decir más bien que, la reproducción de la diferenciación originaria se muestra en una dinámica de prejuicios que determinan la identificación del sujeto. En esa práctica hemos visto la continuidad de la lógica racista, tanto en la época de negación de sus raíces, como en la de afirmación cuando se diferencia negativamente del que él reconoce como causante del racismo, el *mestizo*.

El prejuicio resalta en la construcción de la identidad del informante, la utilización de ese recurso parece ser recurrente en los diferentes momentos en que el sujeto se diferencia del Otro. Ya sea en el momento en que se apela la identidad nacional como a la regional. Con ello, el sujeto estaría recuperando aquellas atribuciones fantásticas que dan sentido a la constatación de cierto significante: la aproximación a aquel bautismo primigenio de *fiflek*. De todas formas, es necesario reconocer que esa influencia se correspondería con un propósito; en la manera en que fue empatada la construcción racista con el proyecto colonial en la interpretación histórica. Así, nos fue posible reconocer la faceta utilitaria de

dicho proyecto. De momento podemos advertir que la recurrencia del prejuicio ha sido el resultado de proyectos políticos similares, y que habría logrado su eco en las relaciones de los individuos.

En el análisis de la entrevista, nuestro estudio de caso nos ha permitido llegar a una precisión en cuanto a nuestra propuesta conceptual de la *diferenciación originaria racista*: tiene una base indefinida que se remite principalmente a la diferenciación de los tonos de piel, pero que resulta alimentada o complementada por otras diferenciaciones en virtud del contexto ideológico en el que se encuentra el sujeto, además de la respuesta o adaptación que el individuo hace de tal imposición, de tal forma que una tonalidad es colmada de atribuciones positivas, y las demás tonalidades reciben atribuciones negativas, en el proceso de identificación. Con ello, tenemos un acercamiento a lo que desde el sujeto se percibe respecto de esa categoría.

Por otra parte, el análisis de la narrativa en la entrevista permitió evidenciar la materialización de la diferenciación originaria racista: la descripción del *patasucia* en el continuo hacer de las relaciones que viene desarrollando nuestro sujeto sería la muestra de ese proceso. Inclusive, quedó expuesta una reproducción del racismo en la intolerancia que el informante habría estado realizando con los sujetos, que desde su perspectiva, eran identificados como *mestizos*. De ahí que, en la construcción de la identidad del entrevistado se ha podido constatar una estructura racista que no solamente define al sujeto, sino que además le ha servido para reproducir esa lógica. Estaríamos así, mostrando una actitud cínica del sujeto también en nuestro estudio de caso: sabe lo que la diferenciación implica, y a pesar de que el individuo se encuentra mostrando un discurso anti-racista, sigue recurriendo a las diferenciaciones: la lógica racista se materializa en la práctica del informante.

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES GENERALES

La interpretación histórico-estructural de la institucionalidad del Estado Colonial Español en Quito, nos llevó a identificarla como promotora de la diferenciación originaria racista, y por tanto, como una institución racista. Pero además se pudo reconocer el carácter utilitario de dicha institucionalidad. En esa medida, la normatividad colonial habría sido útil para los propósitos de una minoría que logró afianzarse como grupo privilegiado, y que es reconocido por su identidad racial. De ahí que, instituciones como ésta, que partiendo de una diferenciación de población logran el beneficio particular, deben ser consideradas irrelevantes, a pesar del logro de sus propósitos, ya que la perspectiva histórica nos permite evaluarla como una influencia negativa a la realidad presente. Esto nos ha permitido tener una interpretación del período colonial acorde a la perspectiva que pueden haber tenido quienes se encontraban subyugados por ese Orden. Este relato, por lo tanto, se enmarca en el propósito de acercarse a la visión de aquellos a quienes se les habría negado la posibilidad de ser portavoces de la realidad colonial. En todo caso, lo que hemos obtenido ha sido un acercamiento al contexto bajo el cual se encontrarían los sujetos en el proceso de la construcción de sus identidades.

Las limitaciones que implican el análisis histórico³⁵³ nos llevan a reconocer las dificultades que pueda tener esta descripción de esa realidad. Mas lo que tenemos que tener presente es que ese relato debe servir para un propósito general: en nuestro caso lo hemos definido como el entendimiento de la construcción de la identidad. Así, este relato aparece más bien como la incomodidad personal ante aquella fantasía formada de la historicidad oficial. Siendo así, esta interpretación tiene que ver con un síntoma que evidencia la desvinculación de una realidad presente con el argumento histórico que soporta esa realidad. Y esta experiencia puede devenir un modelo que, partiendo de la interpretación histórica, busque una explicación de lo que se está presentando en la actualidad.

Ahora, reconociendo la complejidad de la realidad, su interpretación histórica debe también esforzarse por una descripción que satisfaga esa complejidad. Es por eso que el presente trabajo ha sido solo el inicio de ese largo camino que implica la construcción de un relato histórico. Virtud de ello, el análisis del período colonial nos ha llevado al

³⁵³ Nos estamos refiriendo a lo sesgado que pueda resultar las fuentes de información utilizadas, ya que al ser nuestra base la documentación secundaria, se corre el riesgo de depender de la interpretación de las fuentes.

reconocimiento de lo que hemos acordado llamar diferenciación originaria racista, como componente de la también compleja construcción de la identidad; sin embargo, otros componentes de esa misma construcción, como el regionalismo por ejemplo, deben también ser considerados en la perspectiva histórica en la que pueden haber aparecido. Este trabajo sería en definitiva, una invitación para el análisis de los siguientes períodos de la historia ecuatoriana, en la medida en que se pueda identificar en cada uno de ellos un aporte a la construcción de la identidad ecuatoriana.

De su parte, el análisis de la influencia de la ideología en el período colonial, nos permitió ver su aporte en la formación del grupo privilegiado. Habría sido, en esa medida, un complemento que justificó y permitió la asimilación de las diferenciaciones. En este caso, fueron surgiendo en el relato histórico atribuciones que se iban asignando a las identidades que permitieron a los sujetos ejercer roles en esa sociedad colonial³⁵⁴. Virtud de ello, hemos podido reconocer el carácter utilitario de esa propuesta ideológica. Por otra parte, esa diferenciación habría estado apuntando a un reconocimiento de un referente, el cual guarda una estructura de superioridad complementaria a la visión racista. Con ello, podemos indicar que la ideología colonial puede reconocerse como racista, y siendo utilizada a beneficio de un grupo y detrimento de la mayoría, resulta ser también irrelevante para la construcción de la identidad.

Este análisis hecho a partir de la ideología puede resultar útil a la hora de analizar la problemática del racismo. Entendida en su faceta ideológica, hemos podido ver cómo esa visión ha logrado complementarse y re-significarse en virtud de la ideología predominante del período colonial. Esto es una pauta para los análisis venideros que consideran al racismo en otros contextos históricos. Se plantea con ello tareas pendientes en el devenir de la historia ecuatoriana, como la correspondencia del racismo con ideologías como la ilustración y el liberalismo por ejemplo. En esa manera nos sería posible entender la continuidad de esa visión en las relaciones presentes. Sin embargo, este enfoque no pretende restar importancia a otros que pueden abordar la problemática de distinta manera; la propuesta desarrollada en este trabajo tiene más bien la intención de ser un complemento para diferentes perspectivas: a la hora de analizar la compleja realidad, todos los enfoques pueden brindar su aporte.

³⁵⁴ En el anexo 3 se puede ver un resumen de las atribuciones asignadas a los sujetos en la interpretación histórica de la ideología colonial.

Bien, esta interpretación de la institucionalidad colonial nos ha llevado a analizar las identidades resultado de ella. Siguiendo al noble, religioso, y mestizo, hemos visto que las instituciones han influenciado en esas construcciones, pero también en cada caso, la construcción ha experimentado una autonomía y dependencia, en una lógica de respuesta a esa imposición institucional. Decimos autonomía ya que cada sujeto habría hecho una interpretación a su conveniencia de las delimitaciones institucionales; con ello, cada individuo habría buscado aprovechar al máximo lo que desde el Orden colonial se le ofrecía. No estamos afirmando con ello que la actitud de estos sujetos habría sido de anomia completa, tampoco que haya existido una movilidad social en esa difícil estructura de la sociedad de castas. Estamos más bien indicando, que cada sujeto se preocupó de acentuar exuberantemente una posición en esa jerarquía: estuvieron en todo caso buscando exhaustivamente el reconocimiento del gran Otro.

En el caso del sujeto creado, por ejemplo, aquellos individuos que recibieron cierto reconocimiento y cierta prolongación de poder, se esmeraron por acentuar su diferenciación a fin de buscar un reconocimiento que lo aleje del racializado. Sin embargo, en la medida en que el Orden identificó esas pretensiones, sus mandatos fueron ignorados y se los redujo a la condición del Otro. En esa forma, las identidades que se formaron en el período colonial nos habrían mostrado la utilidad que tuvieron para el beneficio de un grupo; su presencia ha tenido una efectividad en esa utilidad, pero a su vez no son necesarias: esas construcciones de la identidad no son fijas, y pueden replantearse hacia otras que no consideren necesariamente diferenciaciones negativas.

También esas construcciones habrían tenido un carácter de dependencia; ello por cuanto cada identidad se encontraba condicionado por un referente, y la necesidad de ver en el Otro la posibilidad de diferenciarse en busca de un reconocimiento. Habría existido entre esas construcciones una relación que a medida que se esforzaban en diferenciarse, más evidente era su dependencia hacia el objeto de la diferenciación. En todo caso podemos ver que la jerarquía que se va formando en esas construcciones muestra en la base de ellas una identidad que se mantiene y se perpetúa gracias a esa diferenciación: la del racializado.

Esta reflexión de las identidades ha servido también para ver en ellas la efectividad del proyecto ideológico. En cada caso se ha recurrido a la figura del sujeto cínico a fin de poder reconocer en sus acciones la materialización de la diferenciación originaria. Y esto se puede advertir ya que de no ser así la visión racista no habría resultado complementaria

a la ideología totalizadora. Es por eso que las identidades presentaban discursos, que sin importar sus argumentos, seguían apuntando a la diferenciación para mantener sus condiciones. Este tipo de interpretaciones estaría tomando un lineamiento deductivo que bien puede ser validado con una ejemplificación inductiva para cada caso. Esta, es a su vez, otra propuesta que bien puede servir para trabajos biográficos futuros, los que buscando una constatación de las propuestas aquí planteadas, lleguen a una descripción de personajes específicos del período colonial en función del contexto ideológico en que se encuentran.

Finalmente, con el estudio de caso hemos podido identificar una estructura racista en la formación de una identidad, que además reproduce la visión racista en su medio. La aproximación de este análisis nos ha permitido establecer una continuidad con los casos desarrollados en nuestra interpretación histórica, gracias a los remanentes de la diferenciación originaria racista. Mas el análisis de este estudio de caso requiere una interpretación de los otros aportes ideológicos que pueden haber influenciado en esa construcción. Es por esto que consideramos necesario seguir analizando las demás influencias ideológicas en el complicado proceso de la construcción de la identidad ecuatoriana.

De otro lado, este análisis ha constituido una grata experiencia para el autor, ya que a través de la evaluación de la identidad fue posible descubrir elementos olvidados en la memoria, que muy difícilmente se habría pensado tenían antecedentes racistas. Considerando que al ser la identidad un tema tan delicado, partir del caso del investigador ha permitido un interesante acercamiento a la problemática. Identificado con el racismo, existe el compromiso de plantear una alternativa, de ensayar una propuesta que trate de resolver las diferenciaciones en una construcción diferente y satisfactoria.

Sin embargo, la complejidad de la realidad requiere ampliar esta investigación. El modelo de análisis aquí desarrollado puede resultar útil para otros sujetos. Los resultados aquí mostrados corresponden al contexto en el cual se encuentra nuestro sujeto, de ahí que la consideración de la diferenciación originaria racista puede variar en otros estratos, en uno en el que sea más importante la ascendencia por ejemplo. De ahí que, sería necesario tomar en cuenta individuos de diversas condiciones y niveles sociales a fin de ampliar el espectro de nuestro análisis. No obstante, la interpretación histórica sería la misma, se requeriría más bien ampliar los estudios de caso.

PROPUESTA: PACHAKUTIY³⁵⁵

Pues bien, nos ha quedado una interpretación pendiente, aunque no por ello se encuentra ausente en el relato planteado. Todas las identidades analizadas se encuentran atravesadas por la figura del *indio*. Sin embargo, no es nuestra intención tomar la descripción histórica del subyugado, sobre todo porque no apuntamos a que sea considerada una victimización de este sujeto, por supuesto que la opresión ha estado presente, y tampoco sería correcto ignorarlo, por eso lo hemos expuesto aquí. Sin embargo, esa faceta no es determinante de la figura que intentamos presentar, es parte de ello, pero no lo es todo.

Se puede decir que esa voz se encuentra silenciosa, acallada, pero no lo es. Está tan presente como las demás, solamente que se muestra de manera receptiva, complementaria y consecuente con lo que se expresa respecto de sí. Esa voz es además la que ha ido pacientemente moldeando el argumento en este relato, y que al final se encuentra lista para expresarse, no impositivamente, tratando más bien de contribuir a lo que otras voces desean expresar.

Hemos visto como cada uno de los sujetos: *noble*, *religioso* y *blanqueado*, construyeron su identidad a partir de la quimérica deshumanización del diferenciado racialmente. Por lo que, tanto el *negro* como el *indio*, se encontrarían presentes en ellos, éstos a su vez no existirían sin aquellos, y tanto los unos como los otros son, en todo caso, dependientes históricos. Recordemos que el blanco partió con la concepción de su diferencia, de aquella ascendencia divina, pero lo que estamos acordando es que tanto él como los demás somos parte componente de un todo. Me refiero a la idea de la creatura.

De esta forma, podremos tener la certeza que estamos siendo respetuosos de no imponer nuestra voz. Esta voz por sí sola no basta, tiene que juntarse con otras que también se sientan calladas: solo juntas podremos construir una armonía alterna al grito ensordecedor que se intenta imponer. De la misma forma en que la figura del *chakatashka* se presenta en nuestra alegoría, no se impone en la procesión, se encuentra paciente, esperando, puede unirse en cualquier momento al ritual, siempre y cuando se lo permitan, no se presenta tampoco con atuendos exuberantes: a decidido acudir de manera honesta, llevando la historia que le ha tocado, pero no para causar lástima, sino para recordarnos la fortaleza de

³⁵⁵ Pachakutiy, renacer (CCE, 2008: 160)

su ser; evitando el protagonismo, por eso lleva la cabeza baja y cubierta por una tela de algodón, mas el resto de su figura está honestamente resaltada.

El re-nacer, *pachakutiy*, es una solución que nos muestra la alternativa cíclica. Sólo teniendo delante nuestro pasado, nunca olvidado atrás, podremos tener siempre latente nuestro origen y la experiencia de lo vivido, para en esa forma poder actuar conforme a lo que tenemos en frente. De ahí que, el haber retomado ese relato, pero reinterpretado de una manera que no nos resulte engañosa, pueda ser a la vez nuestro punto de partida y nuestro punto de llegada.

Recordando a Abdullah³⁵⁶, me permito usar la metáfora del árbol kichwa³⁵⁷ para continuar nuestra propuesta. Aquel gigante cuya formación había tomado siglos, se encontraba en el mejor momento desde su creación. El representante Inka había comprendido que el Orden lo había antecedido, se había dado cuenta de que con o sin él los que habitan en el *Kitu* ya habían emprendido un *chakiñan*³⁵⁸, ya habían comenzado el caminar preguntando: *shamupasha*³⁵⁹. No les era necesario ese nuevo Orden, porque ellos ya se encontraban civilizando³⁶⁰ aquel continente que ya tenía nombre: *Abya- Yala*. Pero si aquel referente se habría animado a imponerse, ese Orden sería aceptado; no en el sentido sumiso, aceptando en el sentido de que de él se puede aprehender. Entonces, pueden haber sobrevenido el establecimiento Inka, la Corona española, o el americano, puede venir el imperio chino, o el establecimiento cubano, colombiano, pueden venir todos: al final el círculo nos permite volver, pero no solo volver, volver renovados, volver alimentados, y fortalecidos de los que hemos aprehendido.

³⁵⁶ La metáfora del árbol, así como la concepción de creatura, y el relato histórico de la cosmovisión andina ante el representante Inka son parte de la entrevista realizada a Abdullah Arellano, artista y pensador indígena. Fecha de la entrevista: 28 abril 2012. Ver anexos.

³⁵⁷ De acuerdo con el artista, la metáfora del árbol kichwa es del escritor e historiador Dr. Hernán Rodríguez Castelo, y que Abdullah recuerda así:

El Árbol de lo Quichua, de lo Indio ancestral ecuatoriano ha sido derribado y yace sobre el piso; de entre sus ramas secas, retoña un indigenismo obstinado y sin raíz. Del tronco cercenado que erguido está a su lado, ha nacido empero un injerto de español y de indio, porque española es nuestra lengua y religión; mas ese injerto se nutre hoy de la sabia ancestral y de sus raíces profundas.

³⁵⁸ Chakiñan, sendero (CCE, 2008: 65)

³⁵⁹ Shamupasha, saludo significa ¿se puede?

³⁶⁰ Aquí estamos haciendo referencia a la hipótesis de un mercado transcontinental, muestra del nivel de socialización de los habitantes de este continente. Aquella propuesta realizada por expertos de esa rama, se encontraría sustentada en interpretaciones de vestigios arqueológicos que muestran el intercambio entre regiones distantes. El uso del maíz mesoamericano en los Andes, las lascas de obsidiana de los Andes en comunidades costeras, son algunos ejemplos recolectados en visitas a museos de la ciudad de Quito, Bahía de Caráquez y Esmeraldas.

Aquí retomamos la metáfora del árbol. El gran árbol indio puede haber caído. Después de esa imponente acción española su *ukku*³⁶¹ se encuentra tendido. Tal vez hasta quemado, como lo ve Amaru Cholango, esa hermosa representación de troncos abrasados al pie de la cruz, también quemada³⁶². Pero de aquel cadáver, la *sacharuna*³⁶³, lo envuelve, le prende fuego en el caso de Cholango³⁶⁴, para de aquel gigante brotar vida, surgen entonces los nuevos seres, animados por el Inti.

En nuestra alegoría en cambio, los personajes se encuentran expuestos a un suceso que desconocen, la tormenta que se avecina presagia la destrucción de lo que existe. Este acontecimiento proviene de la montaña, hace referencia a la reacción de la *Pachamama* para permitirnos recordar que todos los actores de la procesión somos creaturas. Más como prueba, hemos de soportar aquel caos para re-vivir en el amanecer. No se trata de una resurrección en el paraíso, en este caso sería necesario morir, sucumbir a la penumbra, para volver a existir cíclicamente, no como lo mismo sino como seres nuevos, que surgen, al igual que del árbol crecen los retoños.

Es momento de volver al inicio, permítame expresarme en primera persona porque la solución a de pasar por lo personal. Al igual que el *chakatashka* me he de presentar de manera honesta, para que de esa forma me aleje de la construcción que intento reinventar. Difícilmente me puedo atrever a decidir a dónde voy sin antes tener en claro quién soy. Esa identidad no se puede permitir ser una copia mal hecha de lo que se ha impuesto como referente, imposición que he visto ha sucedido hace mucho antes, por tal no puedo partir del ahora, tengo que respetar el que ese referente ha impreso en mi su huella, que de su imposición he aprehendido algo, mucho, poco, pero es parte de mí, aunque no todo.

He de reconocer también que mi identidad no se debe solo a imposiciones, es, principalmente, el resultado de un renacimiento, *pachakutiy*, un resurgir de una identidad silenciosa pero presente, aquella que se mostró al escuchar por primera vez ¡soy un indio carajo!, y que desde entonces se ha venido mostrando calladamente pero de manera más frecuente: ese *indio* que comenzó el *chakiñan* de niño, buscando en medio del monte llegar

³⁶¹ Ukku, cuerpo (CCE, 2008: 277)

³⁶² Hacemos referencia a la obra *Yo soy un árbol y tu también* parte de la exhibición *Amaneció en Medio de la Noche* de Amaru Cholango, expuesta entre noviembre del 2011 y enero del 2012 en el Museo de la Ciudad de Quito.

³⁶³ Sacharuna, espíritu de la selva (CCE, 2008: 296)

³⁶⁴ Poema *Yo soy un árbol y tu también* (Cholango, 1996: 20)

a la lejana choza del abuelo, y al verla descubrir lo encubierto, reconocer de dónde provengo y cuál era la identidad de los que me adelantaron. Tal vez ahora ya no cuente con la ayuda del caminante que me acompañó entonces, pero volver a aquel sitio abandonado, sentir la paz que de niño, encontrarme de nuevo conmigo, es algo que vale la pena intentar.

Se trata entonces, de sentir que soy parte de ese tronco, que no solo me sostiene, sino que me alimenta. Mis raíces atraviesan ese cuerpo que me brinda la esencia, sustancia posible en la *sacharuna*, y a través de esas raíces me levanto, no en franca competencia por alcanzar el Inti: él es él y está allá, yo estoy acá, al igual que todas las demás creaturas que me rodean. He de ser y sentir receptivo, recíproco, respetuoso del Otro, que siendo diferente de mí, se alimenta igual que yo del mismo árbol, o de otro, de otra *sacharuna*, de cualquiera, pero que existe al igual que yo. Mas yo tengo el mío, mi árbol al cual me abrazo en espíritu, soy con él y estoy con él, somos dos y somos uno, me siento con él, vivo con él, a través de él, y él, por supuesto, a través de mí: no debo olvidarlo nunca, es mi deber mostrarlo en mí, no por reconocimiento de otros, sino para mi satisfacción y comodidad.

Bajo ese principio, he de respetar al Otro; comenzando por los que están más cerca, con aquellos que me enseñaron a insultarme de niño, con aquellos que pretendiendo herir gritaron *lunku*, con aquellos que se ofenden cuando me digo *indio*. Porque ellos también han sido parte de esa construcción, como todos, y si siendo parte de ella han decidido diferenciar, debo mostrar tolerancia, pero dejando en claro que ese que insultan soy yo, no con el afán de que mi postura los influya, sino con la intención de que ellos y yo resultemos enriquecidos de alguna manera.

Mas en ese enriquecimiento he de volver a mis raíces, porque solo teniendo en frente la experiencia vivida me es posible evitar el olvido. Ése ha de ser mi referente, porque alejarme nuevamente de él o negarlo sonaría a traición: y ése no soy yo.

BIBLIOGRAFÍA

- Albuja, Augusto. *Doctrinas y Parroquias del Obispado de Quito en la Segunda Mitad del Siglo XVI*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1998.
- Anderson, Perry. *Las Antinomias de Antonio Gramsci*. Barcelona, Editorial Fontamara, 1978.
- Antón, John y Gary Puckrein. *Afrodescendientes: Afroecuatorianos y Afronorteamericanos ó Dos lecturas para una aproximación a su identidad, historia y lucha por los derechos ciudadanos*. Quito, Fundación Museos de la Ciudad, 2007.
- Arendt, Hannah. *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid, Grupo Santillana de Ediciones, 1998.
- Ayala Mora, Enrique (editor). *Nueva Historia del Ecuador*. Volumen 3. Época Colonial I. Quito, Corporación Editorial Nacional/ Editorial Grijalbo, 1990
- _____. *Nueva Historia del Ecuador*. Volumen 4. Época Colonial II. Quito, Corporación Editorial Nacional/ Editorial Grijalbo, 1991.
- _____. *Nueva Historia del Ecuador*. Volumen 5. Época Colonial III. Quito, Corporación Editorial Nacional/ Editorial Grijalbo, 1989.
- _____. *Resumen de Historia del Ecuador*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2008
- Benjamin, Walter. *Tesis de Filosofía de la Historia*. Versión PDF de la publicación de 1955. Internet. www.archivochile.com. Chile, Centro de Estudios Miguel Espinosa. Acceso 23 septiembre 2010.
- Bonilla-Castro, Elssy y Penélope Rodríguez Sehk. *Más allá del Dilema de los Métodos*. Bogotá, Ediciones Uniandes / Grupo Editorial Norma, tercera edición, 2005.
- Borges, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XVI ó XIX)*. Volumen II: Aspectos Regionales. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos/ Estudio Teológico San Idelfonso de Toledo/ Quinto Centenio, 1992.

- Bourdieu, Pierre. *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. México, Aguilar/Altea / Taurus / Alfaguara, 2002
- Büschges, Christian. *Familia, Honor y Poder, La Nobleza de la Ciudad de Quito en la Época Colonial Tardía (1765-1822)*. Quito, Fondo de Salvamento FONSA, 2007.
- Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto. *Dependencia y Desarrollo en América Latina*. México, Siglo Veintiuno Editores S.A., 1969.
- Casa de la Cultura Ecuatoriana (Núcleo Sucumbíos). *Shimiyukkamu ó Diccionario: Kichwa ó Español, Español ó Kichwa*. Quito, CCE / Gobierno Provincial de Sucumbíos, segunda edición, 2008.
- Cholango, Amaru. *La noche del Poeta*. Quito, SINAB, 1996.
- De Aquino, Santo Tomás. *Suma de Teología II*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, segunda edición, 1993
- De la Torre, Carlos. *El Racismo en Ecuador: Experiencias de los indios de clase media*. Quito, Ediciones Centro Andino de Acción Popular, 1996.
- Descalzi, Ricardo. *La Real Audiencia de Quito, Claustro en los Andes*. Volumen primero Siglo XVI. Barcelona, Editorial 1G Seix y Barral Hnos., 1978.
- _____. *La Real Audiencia de Quito, Claustro en los Andes*. Volumen tercero Siglo XVII. Quito, Editorial Universitaria, 1987.
- Dussel, Enrique. *Desintegración de la Cristiandad Colonial y Liberación ó Perspectiva latinoamericana*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978.
- _____. *El Encubrimiento del Otro, Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*. Quito, Ediciones Abya ó yala, tercera edición, 1994
- _____. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Madrid, Mundo Negro ó Esquila Misional, sexta edición, 1992.
- Engels, Friedrich. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Versión digital. Internet. www.marxists.org Biblioteca Virtual Espartaco, 2000. Acceso 15 agosto 2011

- Esterman, Josef. *Colonialidad, descolonización e interculturalidad*. Internet. <http://culturaandina.khipu.net/>, 2010. Acceso: 13 noviembre 2011.
- Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito. *Imágenes de Identidad ó Acuarelas Quiteñas del Siglo XIX*. Quito, FONSA, 2005.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995.
- _____. *Historia de la Sexualidad I, La Voluntad de Saber*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1998.
- Ginés de Sepúlveda, Juan. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, 1941.
- González Suárez, Federico. *Discurso sobre la Historia de la Iglesia Católica en América*. Quito, Tipografía y Encuadernación Salesiana, 1909.
- Gruppi, Luciano. *El concepto de Hegemonía en Gramsci*. Versión digital. Internet. www.gramsci.org.ar México, Ediciones de Cultura Popular, 1978. Acceso: 29 agosto 2011.
- Hollenstein, Patric. *La reproducción de la dominación racial: Las experiencias de una familia indígena en Quito*. Quito, FLACSO sede Ecuador / Abya Yala, 2009.
- Icaza, Jorge. *El Chulla Romero y Flores*. Quito, Ministerio de Educación y Cultura / LIBRESA / Universidad Andina Simón Bolívar, edición conmemorativa, 2006.
- Jurado, Fernando. *Ensayo sobre el chulla quiteño 1700 ó 2009*. Quito, Quimeradreams Editores, cuarta edición, 2009.
- Kaltmeier, Olaf. *Jatarishun: Testimonios de la Lucha Indígena de Saquisilí (1930-2006)*. Quito, Corporación Editora Nacional/ Universidad Andina Simón Bolívar, 2008.
- Marx, Karl. *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*. Versión digital. Internet. www.marxists.org Biblioteca Virtual Espartaco, 2001. Acceso 17 octubre 2011.
- Minchom, Martín. *El Pueblo de Quito (1610 ó 1810) ó Demografía, dinámica sociorracial y protesta popular*. Quito, Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito FONSA, 2007.

- Morán, Nancy y Jorge Moreno. *Recuperación de la Memoria del Hospital San Juan de Dios, Período 1565 ó 1830*. Fundación Museos de la Ciudad. Edición no publicada.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extra moral*. Versión PDF de la publicada en 1873. Internet. www.lacavernadeplaton.com. Madrid, Traducción de Simón Royo Hernández, 2000. Acceso: 19 septiembre 2010.
- Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española*. Internet: www.rae.es. Vigésima segunda edición. Acceso: 28 abril 2012.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El Contrato Social*. Madrid, Ediciones Aguilar, 1970.
- Salgado, Mireya. *Sala Siglo XVI: La Llegada de un Nuevo Orden*. Quito, Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, 2004.
- _____, Carmen Fernández Salvador y Melissa Moreano. *Estructuración del Orden Social Colonial en la Región de Quito: Quito en el Siglo XVII*. Quito, Fundación Museos de la Ciudad, 2007.
- Tarjeta Roja*. DVD Video. Guión y Dirección: Rodolfo Muñoz. Producción: Rodolfo Muñoz & Comunicadores Asociados. 2007, 93ª
- Vallejo, Raúl. *Manual de Escritura Académica: Guía para estudiantes y maestros*. Quito, Corporación Editora Nacional, 2005
- Wallerstein, Immanuel. *El Futuro de la Civilización Capitalista*. Barcelona, Icaria Editorial, 1997.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*. México, FCE, 2004.
- Webster, Susan. *Quito, ciudad de maestros: Arquitectos, edificios y urbanismo en el largo Siglo XVII*. Quito, Ediciones Abya-Yala, Universidad Central del Ecuador, Comisión Fulbright Ecuador, 2012.
- Wieviorka, Michel, *El Espacio del Racismo*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1992.
- fiifek, Slavoj. *El Sublime Objeto de la Ideología*. Madrid, Siglo Veintiuno Editores, tercera edición, 2007.

ANEXOS

1. ENTREVISTA NARRATIVA A PROFUNDIDAD³⁶⁵

1.1. Hipótesis

Siendo la construcción de la identidad un proceso histórico, remanentes de la *diferenciación originaria* se encontrarían presentes en las realidades cotidianas de los sujetos, lo que nos lleva a encontrar una estructura racista en la identidad ecuatoriana.

1.2. Objetivo

Identificar momentos de materialización de la *diferenciación originaria racista* en la narrativa del sujeto entrevistado, utilizando para ello una matriz de historia de vida y una entrevista narrativa a profundidad.

1.2.1. Objetivos específicos

- Utilizar una matriz de historia de vida, como ayuda que permite ubicar cronológicamente los eventos trascendentes en la vida del entrevistado.
- Utilizar una entrevista narrativa a profundidad, a fin de poder conocer las perspectivas sobre la construcción de la identidad en nuestro sujeto de estudio, desde su visión y con sus propias palabras.

1.3. Matriz de historia de vida³⁶⁶

³⁶⁵ Se tomó la opción de la entrevista narrativa por cuanto se busca la perspectiva del sujeto de estudio, y la opción de construir una trama narrativa que nos remita a la construcción de la identidad racista necesita de esa facilidad; por otra parte, la libertad del informante para presentar su relato será de mucha utilidad a los entrevistadores a la hora de profundizar las descripciones que nos lleven a la diferenciación originaria racista. Para la elaboración de esta parte, así como la elaboración de la matriz y la entrevista nos hemos basado en el texto de Elssy Bonilla-Castro y Penélope Rodríguez Sehk, *Más allá del dilema de los métodos*.

³⁶⁶ Para la construcción cronológica de los eventos externos se utilizó el texto *Resumen de Historia del Ecuador* de Enrique Ayala Mora, más consultas en la enciclopedia Microsoft Encarta Biblioteca Premium 2009, y con ayuda de los entrevistadores. El propósito de la matriz no es un análisis coyuntural preciso, sino un referente de ayuda memoria para la entrevista.

Año	Edad	Eventos externos	Eventos personales	Auto identificación
1980	0 1 2 3 4	1981 fallece Presidente Roldós 1984 asume presidencia León F. Cordero	Infancia temprana 1984 vivienda casa vieja baño compartido	La que afirman mis padres
1985	5 6 7 8 9	1987 terremoto 1988 asume presidencia Rodrigo Borja 1989 AVC depone armas	1985 ingreso a jardín de Infantes Eugenia de Febres Cordero 1986 ingreso a Escuela Juan Figueroa 1987 ingreso a Escuela Tarquino Idrobo 1988 fallece tío 1989 ingreso a Escuela Galo Beltrán 1989 conoce mejor amigo 1989 catecismo en FAE	No indio ó mestizo ó indeterminación
1990	10 11 12 13 14	1990 levantamientos indígenas 1990 Irak invade Kuwait, reunificación alemana, abandono de la dirección partido comunista en URSS 1990 censo 1992 asume presidencia Sixto Durán Ballén 1992 Juan Pablo II pide perdón a indígenas 1994 aparece EZLN en México 1994 fallece Kurt Cobain	1991 un dormitorio baño propio 1992 ingreso Colegio Eloy Alfaro 1993 primera novia	1992 Mestizo más blanco, desconfianza y rechazo a costeños, indios y negros
1995	15 16 17 18 19	1995 conflicto armado con Perú 1996 asume presidencia Abdalá Bucaram 1997 asume presidencia Fabián Alarcón 1998 asume presidencia Jamil Mahuad 1998 XIX constitución 1998 fijación límites con Perú 1999 asesinato a Jaime Hurtado 1999 crisis bancaria 1999 Hugo Chávez presidente en Venezuela 1999 Plan Colombia 1999 muere Oswaldo Guayasamín	1995 suicidio amigo 1997 graduación colegio 1998 mayoría de edad 1998 viaje 1999 ingreso EPN	1995 desprecio al peruano 1996 rechazo a presidente costeño 1999 cuestionamiento identidad india e interés por realidad afro ecuatoriana
2000	20 21 22	2000 dolarización 2000 derrocamiento a Mahuad con respaldo indígena 2000 asume presidencia Gustavo Noboa 2000 Papa pide perdón	2000 novia importante 2002 tres dormitorios baño propio 2003 trabajo en Xerox 2004 egreso EPN	Mestizo ó clase media 2004 inclinación andina y miedo fascismo

	23	2001 masiva migración	2004 trabajo UTPL	
		2001 levantamiento indígena	2004 asistente investigación	
		2001 censo	AME	
	24	2001 atentado en USA	2004 viaje Ecuador	
		2002 asume presidencia Lucio Gutiérrez		
		2002 selección ecuatoriana al mundial Corea ó Japón		
		2003 guerra del golfo USA ó Irak		
2005	25	2005 forajidos destituyen a Gutiérrez	2005 trabajo técnico	2005 reconocimiento
		2005 asume presidencia Alfredo Palacio	2005 fin relación	radical indio anti
	26	2005 muere Juan Pablo II	2005 ingreso PUCE	racimo y anti mestizo
		2005 ó 2006 levantamientos indígenas contra el TLC	2005 trabajo Movistar	
	27	2006 Evo Morales presidente en Bolivia	2006 asistente investigación	
		2006 selección ecuatoriana al mundial alemania	CIUDAD	
	28	2007 asume presidencia Rafael Correa	2007 departamento dos	
		2007 Asamblea constituyente	baños ducha eléctrica	
	29	2008 XX constitución	2009 ponencia sociología	
		2009 Correa nuevamente presidente	2009 grupo frontera	
			2009 encuestador	
			2009 renuncia Movistar	
2010	30	2010 censo	2010 egreso PUCE	2010 indio kichwa
		2011 Consulta popular	2010 nueva novia	Amistades que
	31		2010 viaje Ecuador	comparten identidad y
			2010 trabajo MDC	tolerancia
	32		2011 viaje USA	

1.4. Transcripción entrevista³⁶⁷

1.4.1. Fecha: 12 junio 2012

1.4.2. Entrevistadores: A. A., A. R. (iniciales de los entrevistadores)

1.4.3. Informante: F.G. (iniciales)

1.4.4. Modalidad: El día 9 de junio se reúnen los entrevistadores y el informante para explicaciones de la planificación de la entrevista, construcción de la matriz de historia de vida, y presentación de los temas a tratar para las preguntas una vez terminada la narrativa; desde luego que las preguntas específicas corren a criterio de cada entrevistador, en relación a lo que consideren importante para nuestro

³⁶⁷ Las referencias metodológicas utilizadas para esta parte de la investigación se remiten al texto de Elssy Bonilla-Castro y Penélope Rodríguez Sehk, *Más allá del dilema de los métodos*. La entrevista fue planificada por el autor, y desarrollada con la ayuda de amigos cercanos a quienes se les explicó los objetivos, temas, y estrategias a seguir de acuerdo con el texto mencionado.

objetivo. Se decide entregar una copia de la matriz y los temas a cada entrevistador para anticipar preguntas. El día 12 de junio se reúnen los entrevistadores con el informante y se acuerdan sugerencias para el desarrollo de la entrevista en base al texto de guía utilizado; adicionalmente se sugiere al entrevistado limitarse a respuestas de su experiencia y alejadas en lo más posible de su percepción teórica. La entrevista fue grabada y se permitió espontaneidad a los entrevistadores para el desarrollo de las preguntas.

1.4.5. Temas a desarrollar al final de la narrativa

1.4.5.1. *Perspectiva de la problemática del racismo*

1.4.5.2. *Auto-identificación*

1.4.5.3. *Experiencias discriminatorias y experiencias alentadoras*

1.4.6. Tópico central inicial

La problemática del racismo ha sido tratada de muchas perspectivas y con diversos enfoques. Algunos nos hablan de la inexistencia biológica de este fenómeno. Por otra parte, nos interesa conocer la interpretación que tienen los sujetos de esta realidad. Es por ello que lo hemos escogido, a fin de que nos oriente en este tema, y nos permita conocer, a través de su experiencia, cuál ha sido la influencia de visiones como el racismo en la construcción de la identidad de personas como usted, y cómo esa influencia pudo o no pudo haber afectado en el desarrollo de su vida cotidiana. Para lograrlo, necesitamos que usted nos cuente, de la manera más espontánea y franca posible, el desarrollo de la formación de su identidad, y las experiencias discriminatorias y experiencias alentadoras que usted haya tenido durante ese largo proceso. Si considera necesario, usted puede ayudarse de la matriz de historia de vida que anticipadamente elaboramos con usted, a fin de que pueda recordar detalles durante su explicación. No existe límite de tiempo y le recordamos que puede usar las palabras que usted crea más convenientes para describir lo que necesite.

1.4.7. Narrativa

Bueno, para comenzar mi historia de la formación de mi identidad, creo que debo comenzar por el principio. Como ven en la matriz puse que la infancia, al menos de lo que

recuerdo de la identidad³⁶⁸ había puesto la identidad de mis padres, o algo así sí eso puse. (el informante hace una larga pausa)³⁶⁹. Y bueno es que uno como lo crían es en un comienzo, y si tu papá dice que eres blancoí eso eres y punto, pero siempre existen cosas que más o menos recuerdas, y que te generan inquietudes, te cuestionas, en fin, no sabes que mismoí de esas cosas, a veces reflexiono y trato de explicarme qué fue lo que pasó y cómo me hizo esa cosa ser lo que ahora soy. (pausa larga). Verás yo como *wawa*, inocente como que eres, no sabes bien como son las cosas, y una vez estaban mi mamá y su hermana, mi tía, que separadas son agradables, pero juntas es otra cosaí bueno, la cuestión es que yo había encontrado una chompaí o un saco, que a mí me parecía chévere, incluso recuerdo que parecía ahora uno de esas chompas que se puso de moda marca adidas veras, y buenoí a mí me gustaba y me puse, claro que el color era un poco foco, llamativo, vos sabesí y bueno me lo puse, y yo claro teníaí debo haber tenido unos nueve o diez años, en esa época mi tía era un referente fuerte en mi casa y en mí tambiéní entonces como que me ve mi tía y pone una cara media rara veras, como de asco, como si al ponerme la chompa ya no era yo, sino otro, y uno que no le gustaba, y claro sale el comentario noí y dice *¡que te pasa! ¡quítate eso! ¡no seas longo!*³⁷⁰ Y yo clarofí asustado y le regreso a ver a mi mamá y me dice: *¡si pues es que vos cómo te vas a poner eso!* Y yo nadaí me saco y digo ¿pero cómo? ¡no cacho! Pero con la mirada no más porque qué les iba a decir nada si con la expresión de mi tía ya no me daba chance de decir pero ni miau, y la cara de vergüenza de mi mamá peroí así que mi mamá se acerca y me dice: *Es que no ves mijito que ese saco parece de los ajiceros, de los que venden ajos en la calle*. Entonces yof de picado o de no sé que, más creo por la duda que me dejaron, cojo el saco (el informante se sonríe) y comienzo a cantar *¡ajooos! ¡ajooos!* Como remedando a los del mercado. Y eso (entrevistados e informante se ríen). Y nada lo interesante de todo es que después de hacer la burla, claro ellas también como se rieron, pero entre dientes, como diciendo con los ojos: ni para chiste está buenoí en fin, yo cómo que se me pasa la risa y viene la duda, la sensación rara de frío, no sé si a ustedes les pasa (entrevistadores asienten con la cabeza)í pero claro me digo, ¿cómo así que es de longo si es el saco de mi papá? Y claro no ese rato como que se produce un clic, algo en tu interior y dices ¿Qué mismo? ¿Si mi papá es longo?, entonces ¿yo que soy?... pero claro para ellas,

³⁶⁸ En adelante los puntos suspensivos indican pausas cortas del interlocutor.

³⁶⁹ En paréntesis se mencionan las notas consideradas importantes por los entrevistados.

³⁷⁰ La letra cursiva será utilizada para indicar diálogo en la narrativa del informante.

y para mi, yo era lo que mis papás decían que ellos eraní y no recuerdo que ellos ni siquiera se identifiquen como mestizos, esas cosas como que no se decían, estaban implícitas, no había ni que mencionarlas, éramos lo que creíamos que éramos, y me parece que blancos o casi blancos sería la visión que teníamos de nosotros mismo. Ahora, otra cosa que creo puede servir para entender esto, es que bueno yo como que no era tan borrego, cómo te digoí no era tan conforme con lo que me decían, me la pasaba mucho pensando, ja ja (informante ríe ligeramente) y de tanto pensar creo que se me fue la infanciaí bueno algo me hacía un poco diferente, cómo que no estaba seguro de qué mismo era, porque como que no tenía esa facilidad de ellos (hace referencia a la familia) o de los que conocía en la escuela para decir esas cosas, como que no podía decir longo con fuerza, algo me frenaba, no estaba seguro, y pero indioí para todos indio era o es un insulto, y a mí me decían que ciertos comportamientos, ciertas actitudes, o ciertos gustos, sobre todo de la ropaí eran de indios, como para denigrarlo, pero al meno yo de wawa ni siquiera podía decir longo, menos indio a otro con esa firmeza o displicenciaí y claro en la escuela que estaba, bueno las escuelas, eran fiscales, no había plata y menos para pensionados como mis primos, y ahí yo tenía pues compañeros que para todos serían longos, indiosí y bueno cuando hablaba a alguien de la escuela y quería resaltar que tal o cual compañero era de Otavalo y tenía trenza y alpargatas decía en tono bajito y como con miedo, receloso decía el indiecito o el longuitoí y me acuerdo que me di cuenta de eso porque alguien, creo mi amigo de la infancia, el Jorge que le conocen, como que me hace caer en cuenta de que no era fuerte para insultar (pausa) creo que en el fondo sabía que no podía insultar porque yo mismo era eso, ¿no cierto? (entrevistadores confirman).

Bueno, (mira la guía de historia de vida) algo que me acuerdo también es la época antes de la escuelaí en el jardín y que puede ser importanteí bueno yo fui al jardín con mi primo, bueno el es familia del lado de mi padre, pero de la mamá de mi padre y no de mi abueloí bueno es medio complejo pero es mi primo al fin (hace pausa para recordar) Y claro el era más oscuro, más longo, y yo era como el más bonito para mi mamá, lo que no es raro porque toda mamá cree que su wawa es el más bonito, pero la cagada era que la mamá de élí como que también lo creía, y ahí era un problema porque eso le debió haber afectado a él. En fin, ahí se ve clarito que el tono de tu cara era lo más importante, y mira que no es que yo soy blanco, yo soy oscuro, pero élí le decían incluso negro, y a sus hermanas negritasí eso entre familiaí imagínate lo que dirá uno de afuera. De todas formas yo con

él me llevaba bien y decía abiertamente que es mi primo (pausa) eso va a cambiar (pausa para mirar la guía de historia de vida) un poco más adelante, como que hay un cambio, y yo ya comienzo a tomar distanciaí es que con la edad comienza como una competencia a mi alrededor por el reconocimiento, por ser más agradable, por alejarte del indio, claro por ser más blancoí pero eso se vuelve confuso, medio raro verás porque como que no depende tanto de cómo te ves, parecía más bien de cómo te presentas, en la seguridad de lo que tú crees, esoí porque verás, si cómo me acuerdo la referencia es ver el tono de la piel, cuán blanco eres, y para ser honestos en ese nuevo ambiente al que entramos con mi primo, donde ya no era pues la escolita fiscal, ahora en la FAE había wamras de todo, y ahí veías que algunos con mi mismo tono pero con más seguridad, seguramente porque tenían arta plata, se decían blancosí pero seguros verás, claro, y vos si le dices algo como longo, ese rato te jodías, entonces yo no estaba seguro de qué mismo era eso, de qué mismo ser, ¿no?

Y, ya, como te digo me distancio de mi primo, porque cuando me dicen ¿y que eres vos para el Diego? Yo no respondía rápido mi primo pues, no que va, si haces la relación ese rato te da como recelo decir qué mismo, y bueno comienza la explicación, para no decir directamente que es mi primo, y digo es que mi papáí es que mi abuelaí es que es de otra familiaí y no sé que pendejadas más yí (informante se muestra incómodo) y claro que mal, porque ¿qué sintió el con eso? ¿cómo eres vos capaz de menospreciar a alguien? ¡y que joda! Esto de la infancia es cruel mismo, sobre todo cuando no te dijeron desde wawa lo que eres, y a no inventarte cosas, o al menos a no insultar al longoí cagado porque eres niño y necesitas una guía en eso. (informante revisa la matriz)

Por eso creo que en esa parte puse no indio, mestizo, aunque creo que entonces no estaba tan seguroí bueno siguiendo (revisa nuevamente la matriz) ah los noventas si fueron difíciles, sobre todo con lo de la identidad porque ahora estas más vulnerable, y en el colegio fue como una locura, cada uno era quería ser más diferente del otro, y eso me saturó en un momento y como que me alejé de todoí me volví aislado, no me gustaba socializar, ni las fiestas ni nada de esoí pero las cosas que te iban pasando te van calando más hondo que antesí como cuando una chica, que nuevamente era la verdad, más oscura que yo, pero ella veía en mi indecisión, sale y me dice con toda la convicción, como quien no se da cuenta de que para alguien que le dijeron de wawa que indio es insulto y todo lo malo: inculto, sucio, ladrón, y todo esoí que te digan longo, a los trece, eso era como una puñalada, pero no es lo que dices, sino cómo lo dices ¿verdad? Y es que estás en ese punto

en que te estás definiendo y de pronto te salen con que eres lo malo que te enseñaron pero que tú sientes que sí es. Creo que esa fue la primera vez que alguien me decía así y lo sentí con todos los sentidos, porque si alguien te lo dice ya te queda la duda. Por otra parte, en el colegio ya tienes otros círculos, conoces más gente y de escuela en escuela, colegio en colegio, estaba en uno fiscal, ahí claro era de todo, tanto así que había compañeros negros, longos, de todo sabesí lo cual ahora me parece buenísimo, pero si me preguntabas entonces, ¿Qué va a ser bueno eso? ¡ni cagando! Me acuerdo que en mis aislamientos me veía y veía a mi alrededor y decía ¿por qué no es más fácil? ¿por qué no simplemente estoy en un colegio como el de mis primos? Los de mi tía que te hablé antesí ellos si tenían plata para estar en colegios caros, y claro su vida era otra cosa, sin dramas, sin dudasí pero bueno ahora creo fue mejor pero que si no ¿quién sabe lo que sería? ¿cómo acabaría? Tal vez siendo alguien de quien ahora me avergonzaríaí y bueno ahí puse algo de rechazo al mono y al indio, y al negroí si pues es que como estabas ahí, y en la casa te repetían, y la gente de decía que el uno y el otro eran de lo peor, que si el indio te asaltaba el negro te mataba, y claro en ese entonces ya les identificabas, como focos, como bravos, como altanerosí claro ahí salió pues el patasuciaí para todos esos que te pegaban si no les dabas la plata, o te asaltaban con cuchillo y todoí verás una vez nos quedamos con mis amigos, (pausa para tomar jugo)í perdóní estaba con mis panas, que eran pocos, es más no eran mis panas, eran los del Jorge, porque yo no me interesaba mucho en socializar, y por él me daban bola, sino noí bueno era ya tarde y nos quedamos creo fumando, bueno ellos porque yo acolitaba pero no le hacía todavía a esas cosas, era muy temprano, apenas tenía 14, y yo medio atrasado para los progresos ja ja (todos ríen) y ya pues, estábamos queriendo ir a la casa cuando salen unos negros, altos y de ley eran choros, por la pinta, y nos cogen e insultan y si no me das todo, los zapatos, la mochila, te matoí y en eso le veo bien a uno y eraí claro eraí no me acuerdo el nombre porque de las iras hasta me olvidé, y le digo: *vos estas en la clase conmigo, ¡soy el chucho ve!* Ja ja me acordé que en el colegio los panas me decían también chuchoí y el nada se hace el pendejo, ¿y qué va a hacer pues? Si el está camellando, claro. Entonces, ya pues uno le lanza una patada al Jorge y el amortigua con el brazo, sino le viraba mínimo la nariz, y si no es por alguien que grita *¡déjales a los wamras!* Que nos sueltan un segundo y corrimos como locos, hasta llegar a la prensa, pero sin parar, claro todos aferrados a las gorras que eran las que nos distinguían, supuestamente caps de beisbol, bueno menos la mía que la compré en el Ipiales ja ja.

Y eso, y otro, y otro caso que te hacen también cambiar, tener miedo, ser más precavidoí claro te das cuenta de que no eres invencible, cualquier rato te caen no másí y de nuevo la incertidumbre, ¿por qué las cosas son tan cagadas? ¿Por qué es así conmigo? ¿Por qué estoy en este colegio de choros? Y ya desde ahí todos son sospechosos: el indio, el negro, el mono, el mono del que te burlabas descaradamente y con muy mala intención de cómo hablaba, todos, el patasucia se convierte en alguien temido, a quién le corres. Ahora por eso también me llevaba con ellos, por conveniencia, para no estar solo ahí, yo no soy fuerte como salta a la vista, y tener panas que a ratos te acoliten, a pesar de que también se burlen de los patasucia, a pesar de que jodan a los más chiquitos, era conveniente ser pana de los anti-fresasí ese era el nombre. (pausa) Anti-fresas era anti añiados, y por otro lado anti patasucias. (mira la guía)

Bueno después con lo del Cenepa, la guerra, la cosa se extiende, y el ahora malo es el peruano, y la burla, y todo. Y viene el Presidente mono y fiestero, y ya tienes otra razón para despreciar al mono de la costa. Pero claro, algo pasa, y no entiendo hasta ahora bien qué, pero con esta charla algunas cosas de la infancia se me aclararon, espero que siga así y bueno después de la graduación y ver qué haces, entro a la poli, conozco otra gente, ahora no se trataba tanto de la competencia, ahora la cosa era distinta, la realidad es otra, tienes que estudiar y esforzarte, ves otras cosas, algunos son padres, y como que ya te toca madurar un poco, y viajas y ves una realidad, y vuelves y comparas y te comparas. Y entonces muere Guayasamín, y oigo por primera vez decir a alguien ¡soy un indio! Pero con la misma fuerza que los otros dicen indio para insultar, no dicen ya calladito, sino para que todos le oigan ¡soy un indio, carajo! Para que todos le oigan. ¿Decir eso? ¡Y en televisión! Pero le oí, le oí de verdad. Ya me dejó algo adentro. Y ves a los indios protestar, ves en la tele, los ves en la calle, y antes que creías que había más blancos, te das cuenta que es al revés, y si a eso le sumas a los de la marcha, los que deberían ser también indios, ¡todos! ¿y yo? ¿yo también? No todavía, se demora un poquito, no es de golpe. (otra pausa para refrescarse)

Que te digo en la poli, si fue serio, de lado y lado. Conocí un amigo que pensaba diferente o igual a mí, y era confianza porque comenzaba a sentir desprecio, pero ya no hacia los otros, sino contra todo lo de arriba, el orden, medio a rebelde, a rebelarte a revolución. Entonces ahí cuando estas por salir, por tomar el control te pasa algo que te vuelve a tu sitio, aunque más bien a la reflexión (pausa) tu ves que en las películas se ve lo que fue la

persecución judía, lo nazi, el terror, el odio. Ves que es un odio en serio, eso de matar por odio, de ver en los ojos de alguien que quiere hacer daño en esa forma sonaba a locura. Y cuando ves que hay grupos de esos aquí, que piensan igual, que dicen odiar a todo lo que no es blancoí vos te preguntas ¿será? ¿pero si aquí los indios son más? ¡si sale un racista se jode! ¿será?... pero nada ahí estaban los skins, bueno vos ves que blancos no son, ¿y entonces? ¿de dónde ese odio? En fin, en un concierto, uno de ellos le coge a un pana, amigo mío, para pegarle, porque claro, le ves y es el más longuito de nosotros. Pero no estaba solo, tenía cuatro panas borrachos para ayudarlo, bueno tres porque uno que estaba no era pana, y cuando se armó se hizo el loco, y bueno en realidad dos para acolitarle, porque yo si no soy bueno para los puñetes, a mi me cayeron no másí Y sale el Jorge, y el si le mete, pero duro al que le cogió a nuestro pana, y eso era como hazaña, le saca algo, creo le rompe la chompa y la bota al escenarioí en eso, nosotros celebrando, durazos, nos salení no sé como treinta de ellos, buenoí menosí no sé, pero nosotros tres no más. Y la bronca, puñetes sillas, bates, de todoí no nos mataron porque tal vez no estaban todavía armados, eran los inicios, y porque salieron rockeros, del sur seguramente, y nos acolitan, pero ya, te quedó esoí de que te pueden joder, y por odio, ¡por pendejadas! (pausa)

Después yo también tomo confianza, sobre todo en la cato, cuando ves que hay gente que te llena, con la que te identificas y se identifican, gente que dice ¡esto es una mierda! Y tú también eres mierda. Porque claro, ¿o no? Ya viste los indios marchando, comienzas a meterte, lees más, te das cuenta, conoces, sabes, te identificas, y dices, ¡eso mismo ha sido!, ¿para qué seguir tapando? ¡Para qué carajo! Le escuchas a la Natalia, al Boris, al Nelson, al Miguel, al Vlady, al Milton, etc. y eso ya es locura. Ahora ya no hay dudas, ¿y cómo vas a hacer? ¿Con el que insulta? ¿El que en tu casa también desprecia al longo? El de la calle no más, el del trabajo. Jodido porque en unas te toca callar no más, porque cuando me presento a trabajar en Movistar, y me entrevistan, y claro vos necesitas la plata, para pagar la u, para el arriendo, para la casa, para todoí y si no tienes plata olvídate de ir a oírle a la Natalia, al Nelsoní no pues ahí vas a la entrevista a decirles lo que quieren oír de voz, te vistes presentableí por necesidadí y sale el comentario, al oír que estudias Sociología, se le ocurre a esa señora salir con el comentario a manera de pregunta: *¿Qué si viste a los longos en la marcha? ¿pero que se creen estos longos? ¿no se dan cuenta que somos más? ¿vos que opinas?... ¿Y? ¿Qué vas a decir? ¿quieres o no trabajar? ¿le pones o no en su sitio?...* Todavía no es tiempo, tal vez más adelante, cuando tengas argumentos,

ahora sólo es estómago, hay que usar el corazóní Pero está el otro lado, tus compañeros, y te topas con comentarios inigualables en ese círculo donde cada uno aparenta más que el otro, donde uno es más blanco, y descendiente de la crema y nata, y todo esoí ahí si no me voy a callar, y me vuelvo intolerante, pero mal plan, contra el racista, contra el mishu, sobre todo contra el mestizoí ahora si escuchaba alguna estupidez de esas era grave, el insulte era sobre míí cuántas broncas, no de puñetes, pero sí de discutirí y en eso salía por ahí alguien, amigas que se acercaban y veían algoí algo que siempre debí usar pero que ahora salía solitoí honestidadí y como me dijo alguien a quien quiero mucho y lo sigo teniendo en frente, mi hermano que vino del otro lado del San Miguel, me dice: *¡vos me caes bien porque eres auténtico, chiimba!* Esas cosas te llenan porque al igual como te pudieron marcar con cosas negativas, las otras también te marcan, y por suerte más profundo que lo negativo.

Pero por suerte luego poco a poco te das cuenta que defendiendo lo que piensas también eres uno de ellos, entonces tienes que bajarle, ir piano piano ja ja (informante y entrevistadora ríen). Aparece gente que te llena pero en forma más calmada, gente con la que te identificas y se identifican, que también te cuestionan y te ayudan a pensarí con esa gente me topo en el museo, claro ahí sigue el Andrés, la Ade, la Manu, gente de la aprendes y te complementan, gente como el Abdullah, el Amaru, entonces ya estas más seguro. Y llega la encuesta, el censo, el últimoí a los otros claro, tengo que decir lo que esperan que digas, pero ahora noí la pregunta es a mí la hago seguro, *¿y usted cómo se identifica?*, y yo debí decirle *¿y usted cómo me ve?* Hubiera sido más interesante, pero no le quise complicar al muchacho, le dije *indioí y kichwaí estudié un poco de kichwa*, y no estoy para mala suerte en una comunidad para decir de esa o de la otra comunidad, pero ya eso es un paso, y un paso grandeí y en eso que cuando digo indio, y no con voz bajita, ¡duro para que todos me oigan!, y suena la taza de café de mi mamá, que estaba desayunando ese rato, y vuelvo y veo las caras de mis hermanas y de ella, como que hubieran oído algo completamente ofensivo, pero ¿qué iba a hacer? Soy yo ¿no cierto? Es mi identidad la que preguntan, ¿y si ellos lo consideran un insulto? ¡Eso es su problema! í como cuando vimos el documental del rostro de Jesús: *¿cómo era posible que digan en televisión que el hijo de Dios no era blanco? ¿Qué era oscuro? ¿Y las estampas? ¿Y los cuadros? Pero si ahí está clarito que era rubio, lindo, blanquito, ojos claros, ¡cómo va a ser Jesucristo así! Eso es maldad, puro ateo, seguramente protestantes que no quieren a*

Dios. Esa misma cara pusieron cuando me oyeron a mí decir indioí y de ahí hasta hoy, aquí estamos en confianza, tres indios ja ja (todos ríen)

1.4.8. Preguntas

A.R. Entonces, con todo eso que nos has contado, con lo que se percibe en tu entorno, con lo que tú has percibido durante todo ese proceso, y no con lo que has leído o dice la teoría, ¿qué sería para ti la raza y el racismo?

F.G. Pues no parece tan difícil, porque básicamente lo que ves es que nadie está seguro de la precisión en las razas, hay imprecisión, entonces no es que exista como algo fijo, cada cual ve lo que quiere, y depende más de cómo te muestras y no de lo que podrías ser. Sería para el común el color de la pielí y el racismo es esa idea que ve solo a lo blanco como bello, como puro, como bueno, como Dios, eso es repulsivo, pero parece ser una idea que de alguna forma se mantiene, aunque sea solo eso, una idea.

A.A. ¿Y qué me dices de ti? ¿Solo lo blanco es bonito? ¿No hablaste por ejemplo de tus novias? A pesar de que pusiste como referencia en la matriz un par, ¿fuiste ahí racista?

F.G. Pregunta buenaí pues bien como ves ahí puse la primera y con la que más duré, porque, no es que haya tenido muchasí pero como ves es a los trece ahí estoy en el colegio, y eso para mí era novedad, ni siquiera sabía qué era tener novia, ni siquiera sabía besar, pero buenoí ella era blanca, y cabello castaño, porque tenía que ser acorde con mi identidad de ese entonces, creo, pero igual era solo un pelado, no sabía de nada y creo que, y eso te digo como sociólogo, la domesticación a través de la imagen es tenaz, eso que te pongan en todo lado el mismo referente, algo se debe quedar ¿no cierto? Pero no estamos condenados, porque sale también lo que sientes dentro, y a mí me encantan las morenas, piel trigueña, pelo negro largo, sonrisa hermosa, ya sabes pues ja ja Creo que para responder, como oíste en todo pude ser racista, pero como todosí tenemos una chance de cambiarí con la experiencia

A.R. Nos has descrito más de cómo has sido racista, y poco de discriminación hacia ti, ¿has tenido más experiencias en que te hayas sentido discriminado?

F.G. Pues sí, y en la adolescencia hasta adulto había la constante de que no me dejaban entrar a ciertos bares, claro y eso era una duda enorme, porque en un bar del sur donde entraron unos que entonces diría patasucias, y luego voy yo y me dicen ¡tú no entras! Y

vos dices ¿Qué? Pero no cachas, y ahí te das cuenta que no es tanto lo que eres sino cómo te muestras, seguramente en ellos había la confianza que a mí me faltaba. De ahí ahora tengo la suerte de en el museo estar en contacto con la gente, y ahí si hablamos ful del tema con los visitantes, a unos le gusta a otros no tanto, pero la idea es que salgan con esa inquietud, de que les llegues de alguna forma, ha habido gente que hasta ha llorado en los recorridos y claro gente que también se ha molestado, pero ya sea uno u otro, le llegué de alguna forma, y exponiéndome e identificándome, después de hablar de racismo y que ellos de alguna forma se identifiquen y al final descubrir que del que hablaban era yoí tenaz, pero si me ha pasado.

2. ENTREVISTA ESTRUCTURADA SEMI-FORMAL³⁷¹

2.1. Objetivo

Conocer la perspectiva del artista Abdullah Arellano respecto de la llegada del español a los Andes para orientarnos en las conclusiones finales.

2.2. Antecedentes³⁷²

Abdullah Arellano, músico autodidacta, guitarrista y programador digital. Durante años ha participado en talleres de composición musical con diferente tipo de personas, como músicos, bailarines, teatreros, estudiantes, y niños discapacitados. Desde el año 1975 ha realizado grabaciones de estudio en el Ecuador. A partir de 1987 ha trabajado bandas sonoras y arreglos musicales para las artes escénicas, el cine documental, la música para la educación, así como composiciones para obras dramáticas tanto históricas como literarias.

En el año 2007 llevó a cabo un proyecto arquitectónico, el Poliedro Heptagonal Irregular óQuarzo Acústicoö. Durante algunos años de exploración en el campo de la geometría, la acústica para salas y en los procedimientos del derecho intelectual, logró patentar este diseño arquitectónico como un innovador estudio acústico de grabación. En el año logró diseñar un instrumento de una sola cuerda llamada ðUnicordioö; instrumento que facilita y estimula la atención, la comunicación y la expresión de los escolares, a fin de despertar y fortalecer su instinto musical.

Abdullah Arellano es sobre todo un artista inspirador, respetuoso, tolerante, y un muy buen referente para entender la cosmovisión andina.

2.3. Tópico

La llegada del español al mundo andino y sus influencias.

³⁷¹ Para esta entrevista se consideró un tópico, y fue realizada de manera abierta, permitiendo al informante desarrollar el tópico libremente, interviniendo el entrevistador sólo para resaltar puntos de interés.

³⁷² Información obtenida de la página web: www.musicaparalaimagen.com propiedad del artista, y que muy gentilmente nos ha permitido usar.

2.4. Modalidad

La entrevista fue realizada el 28 de abril del 2012 en un café de la avenida 6 de diciembre, se presentó al informante el objetivo de la entrevista, y la propuesta del trabajo de tesis que venía desarrollando, y se dio libertad al entrevistado de responder y describir sus pensamientos de la manera más libre posible.

Entrevistador: F.G.

Informante: A.A.

2.5. Presentación y transcripción de la entrevista

Estimado Abdullah, como sabe vengo desarrollando mi trabajo de tesis con el tema La construcción de la identidad racista, y la he planteado desde la perspectiva histórica; por tal motivo, y conociendo de su trabajo artístico en una obra musical que desarrolló hace algún tiempo con ese tema, me gustaría saber cuál es su interpretación de la influencia de la llegada del español a los Andes.

A.A. Bueno mi estimado Fabricio, primero que nada me gusta el título que planteas, la construcción, eso implica que se puede de-construir, y ese sería el objetivo. Bien ahora hay que partir de la idea de que cuando llegan los españoles a los Andes, a lo que es ahora el Ecuador, esos dos seres se encuentran ya conformados, con sus identidades concebidas y desarrolladas. Para el uno, es el representante de la divinidad, es el hijo de Dios, y viene a imponerse como tal, sería una imposición. El otro en cambio, está en su entorno, donde es receptivo, no sumiso, que no es lo mismo, receptivo a lo que se le presenta; pero él es uno con el todo, es parte y totalidad a la vez, es una creatura, hijo como todos de la Pachamama, no es heredero de la divinidad, como tal respeta a sus hermanos, también creaturas, como a lo que desconoce, también creatura.

Es un choque, o una mezcla para otros, o una oportunidad, porque ahí pasa de todo, desde lo más terrible hasta lo otro. En todo caso, parecería que se intenta acabar con lo que hay, con lo que existe, no se puede negar la devastación de lo que vino. Porque claro, el europeo ya venía peleando una guerra eterna con los musulmanes. Pero aquí fue diferente porque no nos expulsó. El kichwa se mantuvo y se mantiene. De la misma forma en que cuando

llega el emperador Inka, aunque creo que cada vez me convengo de que aquello no fue un imperio.

F.G. bueno eso es una teoría cuestionable, porque ¿hubo imposición?

A.A. Sí, claro que la hubo, pero también el que ya estaba aplicó una estrategia de recepción, para sobrevenir, para no morir para prevalecer. Fíjate lo que pasa, el Inka se encuentra con la dinastía cañarí, quienes ya tenían su mundo concebido, su orden en todo caso, y viene él, que ya había matado al hermano de la que luego sería su esposa, una de ellas, y la madre de aquél sale a su encuentro y le pregunta por el sabor que tiene su hijo. Claro el Inka queda sorprendido, ¿qué pregunta era esa? Y es que él no comprendía todavía el orden al que va a entrar. Claro que a qué sabe, porque solo si necesitabas alimentarte de él, le dice, se justifica que lo hayas matado, solo si fue por sobrevivencia.

F.G. ¿Y cómo constata ese orden?

A.A. Verás Fabricio, lo que pasa es que acá se tenía un perfecto conocimiento de los astros, del cosmos, de la tierra, de la vida en sí, se tenía ya desde entonces. Y la cañarí explica al Inka cómo es ese orden, le muestra las construcciones, el cómo han tomado como referencia al Inti, y cómo su cuarto donde descansará el visitante se llenará de sol a cierta hora. Ahí puede ver que existe ya ese orden y no lo transgrede como tal, lo complementa y aprende de él.

F.G. Entonces, ¿cuál sería la esa estrategia de vida?

A.A. Voy a referirme a la metáfora del árbol kichwa³⁷³, ese árbol que ha caído, tras la arrasadora imposición europea, ha sido derivado, pero no muerto, de él surgen otros retoños, que se alimentan de él, es la continuidad, en la vida y en la muerte, de la muerte la vida, y de la vida la muerte. El kichwa se ha caído, pero nosotros nos levantamos de él, con él vivimos desde nuestras raíces, y eso es lo lindo, somos uno solo con él.

³⁷³ De acuerdo con el artista, la metáfora del árbol kichwa es del escritor e historiador Dr. Hernán Rodríguez Castelo, y que Abdullah recuerda así:

El Árbol de lo Quichua, de lo Indio ancestral ecuatoriano ha sido derribado y yace sobre el piso; de entre sus ramas secas, retoña un indigenismo obstinado y sin raíz. Del tronco cercenado que erguido está a su lado, ha nacido empero un injerto de español y de indio, porque española es nuestra lengua y religión; mas ese injerto se nutre hoy de la sabia ancestral y de sus raíces profundas.

F.G. De su experiencia, ¿puede compartirme alguna que hable de la cómo llegó a identificarse con lo andino?³⁷⁴

A.A. Como ves uso alpargatas, eso tuvo su proceso³⁷⁴ pero recientemente me pasó algo muy bonito, estando en el bus un niño con su padre resultó atraído por mi calzado, y desde luego le preguntaba incesantemente a su papá lo que eran mis zapatos, y él le pedía discreción, entonces yo me acerco y le explico el por qué los uso. Entonces el niño conecta de inmediato y se acuerda, y le dice al papá, ñclaro que las he visto, mi abuelo tiene unas iguales, el otro día me las enseñó. Te imaginas la alegría para mí, pero la vergüenza del padre, seguramente él se sintió incómodo, o expuesto de alguna manera.

³⁷⁴ A consideración de lo privado de las vivencias compartidas, se ha considerado conveniente transcribir la más impersonal.

3. CUADRO RESUMEN DE LAS ATRIBUCIONES Y MANDATOS ASIGNADOS A LOS SUJETOS IDEOLÓGICAMENTE CREADOS EN EL PERÍODO COLONIAL

SUJETO PRIVILEGIADO (Referente)	SUJETO RACIALIZADO	SUJETO CREADO
Conquistador	Conquistado	
Señor ó amo	Siervo ó esclavo	Ayudante
Español ó blanco	Indio ó negro	Blanqueado ó Mestizo ó montañés
Autoridad	Natural ó infantil ó necesitado	Ayudante ó peligroso
Encomendero	Encomendado ó mitayo ó tributario	Evasor de obligaciones: cholo ó no indio ó chalashka ó llapanku
Vecino ó noble	Plebe	Plebe
Racional ó civilizado	Salvaje ó bárbaro	Peligroso
Aristócrata	Servil	Servil
Terrateniente ó latifundista ó hacendado	Peón	Mayordomo ó arrendatario
Doctrinero ó religioso ó evangelizador ó párroco ó obispo	Adoctrinado ó natural ó infantil ó necesitado	Coadjuntor ó colaborador
Fiel ó creyente ó benemérito	Fiel ó creyente ó caritativo	Fiel ó creyente ó caritativo

4. OBRA LA PROCESIÓN: CARNAVAL SIMBÓLICO DE LAS DIFERENCIACIONES³⁷⁵



³⁷⁵ Autor Lenin Castro en base al subcapítulo: La procesión, carnaval simbólico de las diferenciaciones. Tamaño A4, carboncillo y lápiz sobre papel, agosto 2012.