

**Historias, memorias e identidades
en América Latina • Tomo II**

América del Sur

Saúl Uribe Taborda / José Heriberto Erquicia (Editores)



**Universidad
Politécnica
Salesiana**



CARRERA DE GESTIÓN PARA EL DESARROLLO LOCAL SOSTENIBLE

Grupo de Investigación Estado y Desarrollo

Esta obra es un recorrido por la geografía latinoamericana en busca de historias y memorias. Este volumen está dedicado a América del Sur. Sus autoras y autores ponen en escena las notas críticas para una antropología de la historia. Este texto reúne temas tan diversos como la construcción de la identidad de una familia china-ecuatoriana; la presencia de las misiones religiosas en la Amazonía ecuatoriana; las identidades esclavas en Antioquia y Popayán (Colombia); los retratos de mujeres criminales y transgresoras en Cartagena o la biografía de una artista del Caribe. Las particularidades de estos contextos han generado un interés por las historias, memorias e identidades, en escenarios marcados por la complejidad sociocultural y la tensión política.



ISBN: 978-9978-30-963-0



9 789978 109830

Saúl Uribe Taborda
José Heriberto Erquicia
Editores

HISTORIAS, MEMORIAS E IDENTIDADES EN AMÉRICA LATINA

TOMO II
América del Sur



2024

HISTORIAS, MEMORIAS E IDENTIDADES EN AMÉRICA LATINA TOMO II: América del Sur

© Saúl Uribe Taborda y José Heriberto Erquicia (Editores)

Autores: Julián García Labrador, Jaime Wong Jo, Patricia Bermúdez Arboleda, Saúl Uribe Taborda, Sandra Cristina Montoya Muñoz, Carolina Marrugo Orozco, Patricio Aguirre Arauz, Carlos Mario Castrillón Castro

1ra edición:

© Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhayco 3-69 y Calle Vieja
Cuenca-Ecuador
P.B.X. (+593 7) 2050000
e-mail: publicaciones@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec

CARRERA DE GESTIÓN PARA EL DESARROLLO
LOCAL SOSTENIBLE
Grupo de Investigación Estado y Desarrollo

ISBN Abya-Yala Obra completa: 978-9942-46-082-0

ISBN Abya-Yala impreso: 978-9942-46-090-5

ISBN Abya-Yala digital: 978-9978-46-091-2

ISBN UPS Obra completa: 978-9978-10-972-4

ISBN UPS impreso: 978-9978-10-983-0

ISBN UPS digital: 978-9978-10-985-4

DOI: <https://doi.org/10.17163/abyaups.87>

Imagen de portada:

La Romería. Luis Alfredo Cáceres Madrid.
Óleo sobre tela. 1938.
Colección privada

Foto de portada:

Hugo Villalta, Galerna Estudio

Edición, diseño,
diagramación
e impresión

Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Tiraje:

300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, noviembre de 2024

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de los autores y las autoras.



Contenido

Nota de reconocimiento	7
Prólogo	9
Introducción	13
Historicidad y política	
Notas críticas para una antropología de la historia	
<i>Julián García Labrador</i>	21
Ser chino o zhonguoyan. Fotografías familiares en la construcción de la identidad cultural de una familia china-ecuatoriana	
<i>Jaime Wong Jo y Patricia Bermúdez Arboleda</i>	51
Misiones religiosas en el Oriente del Ecuador	
Una aproximación histórica a la actual provincia de Napo	
<i>Saúl Uribe Taborda</i>	77
Re-construcción de las identidades esclavas en Antioquia y Popayán (Siglo XVII)	
<i>Sandra Cristina Montoya Muñoz</i>	107
Cecilia Porras. Biografía y agencia artística	
<i>Carolina Marrugo Orozco</i>	149
Paradojas de la salud intercultural y tensiones identitarias en Napo, Ecuador	
<i>Patricia Bermúdez Arboleda y Patricio Aguirre Arauz</i>	175
Retratos y relatos criminales en la crónica roja	
Mujeres criminales y/o transgresoras en la prensa de Cartagena de Indias (1950-1980)	
<i>Carlos Mario Castrillón Castro</i>	199

Nota de reconocimiento

La publicación de este libro ha sido posible gracias al apoyo de varias instituciones y personas que creen en la necesidad de integrar a América Latina a partir de los saberes y los conocimientos.

Agradecemos a la Universidad Politécnica Salesiana por su compromiso social con la educación y la difusión del conocimiento. Un especial agradecimiento a los miembros del Grupo de Investigación Estado y Desarrollo (GIEDE) y de manera particular a su coordinador, doctor Pablo Ortiz Tirado, por su incondicional apoyo.

Nuestro agradecimiento especial al Centro Internacional de Estudios Andinos Amazónicos (CIEAAM), por su empeño y ardua tarea por la integración latinoamericana; se extienden las gracias a la Universidad Pedagógica de El Salvador Dr. Luis Alonso Aparicio, especialmente a su Centro de Investigación, por su interés en la integración y difusión del conocimiento; además, a la Academia Salvadoreña de la Historia por prologar este texto a través de su directora, doctora María Eugenia López Velázquez.

Finalmente, agradecemos a autoras y autores de esta importante obra; a la editorial Abya-Yala y su equipo, por el trabajo de edición efectuado en esta obra.

Las ciencias sociales en América Latina y el Caribe enfrentan varios desafíos teórico-metodológicos. Esa cuestión ha llevado a innovar las reflexiones, que han tenido como resultado nuevas interpretaciones sobre el pasado y las problemáticas del mundo actual. También ha conducido a una labor de las comunidades científicas que tiene como punto de partida la valoración de los cambios, la evaluación de los métodos y las categorías aplicadas para mejorar la comprensión de la complejidad en las sociedades.

Con los desafíos y las innovaciones surgen inquietudes compartidas que impulsan a investigadores e instituciones a encaminar su labor y sus contribuciones hacia la producción intelectual en un contexto de transformación social. *Historia, memorias e identidades en América Latina* es una obra colectiva que publica textos reunidos en dos tomos. Sus 14 artículos representan un conjunto de apreciaciones de realidades y procesos orientados desde perspectivas históricas, sociológicas y antropológicas; es decir, desde una interpretación interdisciplinar. Sus editores, Saúl Uribe Taborda y José Heriberto Erquicia, han realizado un esfuerzo destacado.

Los latinoamericanos son pueblos distintos uno del otro, pero a la vez fusionados por rasgos similares, que habitan una región geográfica y cultural diversa y heterogénea. De eso trata esta publicación: apreciar los contrastes y las semejanzas de una historia y un presente en común. Así, mediante estos trabajos vemos condensado un conjunto de reflexiones sobre realidades que atraviesan al espacio de este continente. Estas representaciones de América Latina han sido exploradas a partir de las memorias, las identidades sociales, la cultura y el género, nociones que en la dinámica de los procesos sociales se aprecian estrechamente articu-

ladas de forma cambiante; las memorias comprendidas en la relación de las experiencias y las subjetividades, entre lo individual y lo colectivo, el olvido y el recuerdo; las identidades individuales y colectivas; la cultura en términos simbólicos, de significados y de representaciones compartidas.

Identidades, memorias y cultura son los lazos comunicantes en la visión panorámica de estos estudios que abordan diferentes realidades latinoamericanas. El escenario de las identidades se recrea desde diferentes figuras: identidades híbridas que se producen en el ámbito étnico y social colonial, que se transforman con el paso del tiempo para crear nuevos tejidos sociales; identidades territoriales de propiedades comunales indígenas y de espacios en disputa en el imaginario social; identidades de género construidas en desigual condición en contornos de violencia, poder, resistencias y lucha social. También encontramos identidades dentro de narraciones familiares, comunitarias, étnicas, como la de los africanos en el Caribe y Veracruz, en Antioquia y Popayán, y de pueblos originarios, como los de la Amazonía ecuatoriana que fueron impactados por las transformaciones religiosas ocurridas bajo el dominio de las misiones que ocuparon ese territorio en el siglo XVI. También la violencia política es un fenómeno que está presente en estos estudios: desde el Estado y lo social, como ocurre en los territorios indígenas de Guatemala, en Yancolo y otras comunidades de El Salvador durante la guerra civil en la década de 1980, y en distintas turbulencias políticas.

Los análisis de la memoria individual y colectiva son coherentes con el estudio de los procesos identitarios como un asunto transversal que une a todos los textos de esta obra: la memoria como riqueza cultural y colectiva, recreada en el valor del patrimonio salvadoreño y su destrucción; en los sitios sagrados mayas en Guatemala; la memoria vinculada a la cultura de paz, en contraste con la de la violencia; los lugares de memoria de tiempos antiguos y presentes; los recuerdos y las resistencias a los olvidos; los contrastes de las memorias de grupos subordinados y de poderes hegemónicos. Esas diversas experiencias han sido planteadas

desde la perspectiva de Pierre Nora y de Maurice Halbwachs para el estudio del espacio físico y de las representaciones de los grupos sociales.

Historia, memorias e identidades en América Latina entra a formar parte del conocimiento público y de los debates permanentes en la producción historiográfica.

Dra. Eugenia López Mejía Velásquez
Directora Academia Salvadoreña de la Historia

Introducción

La colección de artículos que componen esta obra ha sido posible gracias a una convocatoria pública a investigadores, profesores y comunidad académica de América Latina y el Caribe a reflexionar sobre los procesos de configuración de la historia, la memoria y las identidades en diferentes contextos latinoamericanos. Como resultado de estas reflexiones, hoy presentamos el libro *Historias, memorias e identidades en América Latina*. Esta compilación se compone de 14 artículos que son el resultado de procesos de investigación que autores han desarrollado en sus países. Contienen importantes reflexiones cuyo propósito es acercar al lector a discusiones de largo aliento para la comprensión, discusión y reflexión de los contextos sociales y culturales; cuyas particularidades los han llevado a sintetizar el interés por la historia, la memoria y la identidad en contextos marcados por la complejidad sociocultural y la tensión política. Esta obra se compone de dos tomos, el primero contiene siete artículos provenientes de México y Centroamérica; el segundo, de otros siete artículos procedentes de América del Sur.

El tomo I inicia con el artículo “La memoria como patrimonio cultural en El Salvador: De la destrucción y el rechazo a la aceptación y la preservación”, de Georgina Magali Méndez de Castellón, que aborda la memoria colectiva como patrimonio común, que puede ser querida o rechazada. Su aprecio viene dado de la conciencia de su valor, así como de su incidencia positiva o negativa en el imaginario o la ideología de quienes la heredan. Este artículo parte de una investigación en curso, se refiere a la memoria salvadoreña como un patrimonio expuesto a esta ambivalencia y muestra cómo, por su carácter colectivo, reclama una particular atención como una deuda de hace mucho y una necesidad urgente. Para ello, explora el significado de patrimonio histórico, el daño

del desconocimiento, la destrucción y el desinterés; la relación del patrimonio con la memoria y la forma en que se ha afrontado el debate de su conservación en El Salvador.

Mirella Guadalupe Hernández Ramírez escribe “Cultura de paz y procesos de memoria en El Salvador: mujeres, participación y ciudadanías”. En este artículo reflexiona sobre el reconocimiento de la participación de la mujer en la guerra civil de El Salvador, se analiza cómo los espacios del conflicto armado reproducen y perpetúan valores de la cultura patriarcal, construyendo subjetividades que naturalizan visiones estereotipadas de género, limitando el reconocimiento del liderazgo de las mujeres y los aportes que estas realizaron durante la lucha armada y la conformación de los Acuerdos de Paz.

El artículo “Memorias de violencia en El Salvador neoliberal: mujeres de Yancolo y sus batallas por la vida”, de Jacquelin Durán Fernández, reflexiona sobre El Salvador como escenario histórico y sociocultural caracterizado por la construcción de políticas opresivas de clase y etnicidad que han fomentado el racismo, el despojo de tierras, el desplazamiento, la negación de las poblaciones indígenas y un conflicto político militar que, desde finales de la década de los 70 y 80, cobró más de 70 000 vidas. En el contexto sociocultural de Yancolo, donde las familias interactúan con la carencia, la marginalidad y el miedo como problemáticas sistémicas, la autora apela al trabajo con las mujeres, sus memorias y aprendizajes adquiridos durante el conflicto político-militar para reestructurar sus vidas en la posguerra.

Otto Mejía Burgos, en “Cuzcatlanología: arquitectónica de la identidad salvadoreña en el martinato”, nos da a conocer cómo dentro del Gobierno del presidente Maximiliano Hernández Martínez se tomaron en cuenta múltiples dimensiones del arte y la historia, a fin de construir una auténtica identidad salvadoreña. En este sentido, el artículo describe cada una de las aristas del proyecto del Estado nación, colocándolas en contexto e integrándolas para que el lector observe su desarrollo de manera panorámica. El resultado principal es el acopio de una serie de evidencias

que demostrarían que, durante ese período, redes intelectuales y culturales tomaron la idiosincrasia de las distintas poblaciones indígenas del país como base de la cultura popular salvadoreña, plan que tiene sus alcances hasta la actualidad. La conclusión es que toda esta arquitectónica cultural del martinato, salvo por el trabajo del antropólogo y lingüista Rafael Lara Martínez, ha sido invisibilizada a la luz de la historiografía nacional como parte de una agenda política premeditada.

En “Activación patrimonial de lugares sagrados en Guatemala”, Rafael Castillo Taracena aborda esta activación como expresión de la movilización política de los pueblos indígenas y estrategia de lucha política. A partir de los Acuerdos de Paz de 1996 en Guatemala, la defensa de lugares sagrados permitió reinterpretar el pasado colonial y disputar símbolos, lugares, objetos y territorios de historias indígenas a contrapelo. El artículo da cuenta del estado de las relaciones interétnicas a partir del análisis del proceso de activación patrimonial y llama la atención sobre las formas dialécticas del patrimonio cultural en la Guatemala contemporánea.

Las reflexiones de Magda Angélica García von Hoegen, en “Los colectivos artísticos y su voz a partir de los Acuerdos de Paz en Guatemala”, analizan las diversas aristas de los avances y desafíos del sector artístico-cultural en Guatemala, con planteamientos en cuanto a legislación y política pública; las huellas y vacíos en el sector de la firma de los Acuerdos de Paz; las fortalezas y vulnerabilidades que enfrentan los colectivos que se dedican a defender una propuesta artística propia en una nación con desafíos pendientes para la consolidación de la paz en sus complejas realidades; indaga desde perspectivas relativas a los derechos culturales, la conformación del espacio público urbano, la gestión cultural y la función del Estado. Todo ello para generar propuestas de discusión en el avance de la cultura y el arte como ejes para el desarrollo integral y sostenible.

“Patrones migratorios afrocaribeños al puerto de Veracruz, en el ocaso del régimen novohispano” de Marco Antonio Pérez Jiménez, cierra el tomo I. En este trabajo el autor problematiza la expresión “Veracruz también es Caribe” que se ha convertido en una frase cotidiana en el lé-

xico popular de los habitantes del principal puerto del golfo de México. Desde el espacio académico, la expresión también ha encontrado sustento en las diversas investigaciones que han mostrado las huellas de lo afrocaribeño en la música, bailes, gastronomía y en otras características culturales presentes en la ciudad. No obstante, poco se ha escudriñado en otra semejanza que el Veracruz de finales de la Colonia presentaba con algunos puertos insulares y continentales del Caribe a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX: su composición socioétnica. El artículo evidencia las características sociodemográficas que permiten identificarla como caribeña. Asimismo, expone los flujos migratorios de personas de origen africano provenientes del Caribe y que habitaban Veracruz a fines del período colonial, para aportar nuevas reflexiones sobre el estatus de libertad que la mayoría de estos migrantes tenía, aun antes del nacimiento del México independiente.

El tomo II inicia con una discusión conceptual en “Historicidad y política: notas críticas para una antropología de la historia” de Julián García Labrador. El autor utiliza una metodología analítico-dialéctica para establecer el origen filosófico de la historicidad y los usos de este concepto en la antropología. La comparación arroja como resultado dos acepciones contrapuestas: en la configuración de los Estados nación europeos la historicidad fue concebida, por un lado, como la autoconciencia histórica de los pueblos, considerando que existían “pueblos sin historia”; por otro, la antropología considera que las historicidades aparecen como perspectivas culturales en relación con el pasado y que existen prácticas y modos no historicistas de expresar la relación con el tiempo. El trabajo concluye señalando lo equívoco del concepto de historicidad, la deuda conceptual con los pueblos excluidos de la historia y la necesidad de restitución de las historicidades no europeas, especialmente en su relación con los procesos de autonomía y reconocimiento territorial.

En el artículo “Ser chino o *zhonguoyan*: fotografías familiares, memorias y recuerdos en la construcción de la identidad cultural de una familia china-ecuatoriana”, Jaime Wong Jo y Patricia Bermúdez Arboleda

nos aproximan a la construcción de la identidad cultural de una familia china-ecuatoriana a través del uso de fotografías familiares y las memorias que surgen de dos de sus miembros: Carmen, la abuela, y Margarita, la hija. En el texto se indaga sobre el rol de las fotografías como objetos de afecto en las concepciones del ser chino o *zhonguoyan*, mediante la herramienta metodológica de la fotoelicitación o entrevistas con fotografías. Los pensamientos y sentimientos evocados, a lo largo de los procesos de fotoelicitación, influyen en la mirada de Carmen y Margarita, quienes discuten sobre ser parte o no de la cultura en la que nacieron.

“Misiones religiosas en el Oriente del Ecuador: una aproximación histórica a la actual provincia de Napo”, de Saúl Uribe Taborda, constituye un esfuerzo por sintetizar un largo proceso histórico, social y político de las misiones religiosas, en especial aquellas que tuvieron presencia en la provincia de Napo, alta Amazonía ecuatoriana. El autor caracteriza la presencia religiosa de las misiones y establece tres fases de ocupación del territorio: la primera, desde la conquista o llegada de los ibéricos hasta su establecimiento y dominio de las poblaciones locales a finales del siglo XVI. La segunda, desde inicios del siglo XVII hasta el siglo XVIII con la existencia del “pacto colonial” para la explotación de la mano de obra indígena mediante el apadrinamiento de las élites locales y, finalmente, la tercera etapa iniciada desde mitad del siglo XVIII hasta el período de la Independencia.

Sandra Cristina Montoya Muñoz aporta el texto “Reconstrucción de las identidades esclavas en las gobernaciones de Antioquia y Popayán, siglo XVII”, que analiza cómo los esclavos africanos recién llegados al continente americano aprendieron las costumbres y la cultura de los españoles e indígenas, lo que desencadenó en un proceso de integración que los llevó a crear identidades híbridas. Muestra cómo los africanos, incluidos sus descendientes, en las gobernaciones de Antioquia y Popayán en el siglo XVII, reconstruyeron su tejido social a través de la integración y adaptación al mundo hispánico. En esta investigación se utilizaron como fuentes primarias los archivos judiciales abordados desde la historia social

y cultural; se describe, además, cómo los esclavos estaban obligados a obedecer órdenes y ser tratados como objetos. Este artículo logra dilucidar diferentes identidades que se convirtieron en identidades criollas y contribuyeron con la creación de fronteras culturales entre los mismos esclavos y los negros libres.

“Cecilia Porras: biografía y agencia artística”, de Carolina Marrugo Orozco, es una investigación que busca visibilizar a las pintoras de mediados del siglo XX en Colombia; principalmente su trabajo se enfoca en hacer historia de la artista cartagenera Cecilia Porras, cuyas obras transformaron el rol de género en el Caribe colombiano. Este trabajo, además, reflexiona sobre la forma en que Cecilia Porras participó en el ámbito artístico durante este período, contexto en el que se desarrollaron las corrientes modernas, introduciendo nuevos lenguajes vanguardistas en el pensamiento de las artes plásticas en Colombia.

En “Paradojas de la salud intercultural y tensiones identitarias en la provincia amazónica de Napo en Ecuador”, Patricia Bermúdez y Patricio Aguirre examinan las paradojas y tensiones identitarias existentes en la aplicación de las políticas públicas de salud intercultural en la ciudad de Tena, provincia amazónica de Napo. Para esto indagan en las prácticas de las políticas de salud y en la interlocución con funcionarios del Ministerio de Salud Pública de planta central, coordinación zonal y de distrito; funcionarios responsables de los servicios en centros de salud y el Hospital General de Tena; técnicos de atención primaria y mujeres kichwa parteras. Se identifican amenazas asociadas a ciertos aspectos identitarios, políticos, institucionales y de roles de género que interrumpen y caotizan el proceso de implementación de la salud intercultural. Finalmente, se contextualiza la opinión de los actores y se observa lo que dicen y entienden como prácticas de implementación de la política pública en el contexto local, y si estas cumplen criterios de interculturalidad que se articulen a la política de salud para la población indígena kichwa de Tena, en un contexto político de cambio constante que vive Ecuador.

“Retratos fotográficos y relatos criminales en la crónica de nota roja: mujeres criminales y/o transgresoras en la prensa de Cartagena de Indias (1950-1980)”, de Carlos Mario Castrillón Castro, se sitúa a mediados del siglo XX en la ciudad de Cartagena de Indias donde aparecieron en la prensa espacios de difusión que exhibieron retratos fotográficos y relatos relacionados o asociados con experiencias delictivas. Así se desarrollaron páginas especializadas, secciones y noticias que visibilizaban el crimen a nivel local, nacional e internacional en periódicos como *El Diario de la Costa*, *El Fígaro* y *El Universal*, en la segunda mitad del siglo XX (1950 hasta 1990). Y se dieron representaciones e imaginarios visuales y narrativos sobre el accionar de algunas mujeres que circularon como parte de la agenda social.

Finalmente, editor/a y autoras/es de esta obra no solo deseamos que habite los espacios de la academia latinoamericana, sino también que este esfuerzo llegue a distintos sectores y actores sociales cuyo interés esté centrado en el conocimiento de las historias, las memorias y las identidades. Esperamos, pues, que estas páginas motiven una acción transformadora de la realidad histórica y presente de América Latina.

Historicidad y política

Notas críticas para una antropología de la historia

Julián García Labrador
Universidad Rey Juan Carlos (España)
julian.labrador@urjc.es
<http://orcid.org/0000-0001-7663-9562>

Introducción

En el último capítulo de *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss (1997) arremetía contra la historia por considerar que se había convertido en una forma de conocimiento absolutamente privilegiada y que la verdad de la historia no es más que la verdad de una situación que se ha interiorizado. Ponía así la historia y el mito al mismo nivel, reconociendo que la historia funciona como un mito, ya que su interiorización, como representación de la realidad, le confiere el carácter de representación verdadera. La clave de su postura se cifra en la capacidad humana para interiorizar un acontecimiento y dotarlo de “inteligibilidad” (p. 370). Estaba llevando a la antropología la crítica al historicismo que ya había hecho la Escuela de los Annales, advirtiendo que “quizá, esta edad de oro de la conciencia histórica, ha terminado ya” (p. 369).

Esta breve referencia a Lévi-Strauss previene ante la tentación de pensar que la antropología y la historia han tenido caminos paralelos o divergentes, y alumbró la necesidad de abordar la historia desde el ámbito

de la antropología. Por ello, cuando nos acerquemos al giro histórico de las ciencias humanas (McDonald, 1996), será posible advertir la impronta de Lévi-Strauss, además de las intuiciones de Eric Wolf (1982) o Marshall Sahlins (1981, 1997, 2004). Wolf (1982) trató de justificar que los llamados pueblos sin historia habían sido en realidad partícipes de las transacciones comerciales que configuran la historia moderna. Sahlins (1997) indicaba, por otro lado, que las representaciones del pasado divergen dependiendo del contexto de los distintos grupos humanos (como puso de manifiesto la diferente vivencia del tiempo de los polinesios del siglo XVIII en relación con la conciencia temporal de los británicos de la misma época).

Con estos antecedentes, Palmié y Stewart (2016) han reclamado la necesidad de una antropología de la historia con fuertes implicaciones epistémicas, poniendo énfasis en la partícula “de”. Así, esta antropología de la historia supondría una “reorientación crítica al convertir la propia historia, como forma de conocimiento y praxis social, en objeto de investigación antropológica” (p. 207). Esta empresa consistiría en atender a las prácticas a través de las cuales los diferentes grupos humanos ofrecen representaciones “oblicuas” (p. 208) del pasado: la danza, las sesiones de espiritismo, el contacto con diversos artefactos, etc. Llevar a cabo esta tarea mostraría perspectivas que el historicismo occidental no podría ofrecer, dada la relevancia otorgada al texto escrito como fuente histórica y la consideración del pasado como objeto de estudio (desconectado del presente).

Para una antropología de la historia, el pasado no es siempre representado como un objeto y los grupos humanos que interactúan con él se apropian de su significado por vías no siempre convergentes. Es decir, la antropología de la historia considera los “modos no historicistas de relacionarse con el pasado” (Stewart, 2016, p. 81). Por ello, cuestiona los supuestos que subyacen a la pregunta por el pasado, así como las formas en las que ese pasado es representado a los otros: “la antropología de la historia que proponemos se centra sobre todo en los principios, ya sean ideológicos, cosmológicos o científicos —llámenlos ampliamente culturales—, que sustentan las prácticas de investigación del pasado, así

como las formas y modos en que el pasado se representa ante los otros” (Palmié y Stewart, 2016, p. 210).

La antropología de la historia no es la antropología de los tiempos pasados. No se trata de utilizar el método antropológico para lograr una mejor representación del pasado, sino, más bien, de tratar a los grupos humanos en su relación con el pasado y sus actualizaciones en el presente. En Occidente, entendido como bloque cultural, conviven también diferentes formas de representación del pasado, si bien en el ámbito académico y político se privilegió la representación objetiva y clausurada del pasado, llamada “historicismo”. Por ello, el propósito de una antropología de la historia, que reconoce plurales formas de representación del pasado, ha de habérselas con la tendencia historicista en un doble sentido: en primer lugar, porque el historicismo trata el pasado como un objeto y, en segundo lugar, porque el historicismo propone una vía unívoca de acceso al mismo.

La implementación de una antropología de la historia hace necesaria una aclaración: el historicismo como tendencia ha permeado el sentido común histórico, obstruyendo el reconocimiento de otras formas de practicar la historia. Así, la antropología de la historia puede considerarse nueva en el sentido en que busca “la introducción de un nuevo vocabulario, el descubrimiento de formas de práctica histórica no reconocidas hasta ahora, dentro y fuera de Occidente, y el sondeo de los supuestos que subyacen al sentido común sobre la historia” (p. 226).

En este contexto de renovación disciplinar, Stewart (2016, p. 89) ha propuesto tres sentidos distintos en que se pueden utilizar el concepto historicidad en antropología: (i) como “factualidad histórica”, (ii) como “perspectivas culturales acerca del pasado” y (iii) como “relación circular hermenéutica entre pasado y futuro”. De esta manera, “historicidad” se ha convertido en herramienta heurística para la antropología y en un elemento indispensable de los programas de investigación etnohistórica. Pero la claridad conceptual requerida en esta investigación podría verse comprometida por otro uso del término historicidad. Como concepto descriptivo “historicidad” nació en un contexto historicista, desplegado

como sentido común y visión del mundo de la mano de los pensadores de la tradición filosófica alemana.

Tal como señalaba Mannheim (1952, p. 85), “el historicismo es una visión del mundo (*Weltanschauung*) que define nuestras formas de pensamiento”. Así, habría dos caminos para comprenderla: historicidad en plural, requerida por la antropología de la historia, como la forma en que diferentes grupos humanos han de habérselas con el pasado, e historicidad en singular, propia del historicismo, que funciona como atributo aplicado a ciertas comunidades históricas en detrimento de otras. Teniendo en cuenta estos presupuestos, estimo pertinente ofrecer una aclaración conceptual que aborde y caracterice las relaciones entre historicismo, historicidad y política. Por ello, propongo al lector hacer un recorrido desde el nacimiento del moderno concepto de historia hasta la politización de la historicidad al amparo de los Estados nación europeos.

El texto, de carácter analítico y dialéctico, seguirá los siguientes apartados: en un primer momento, me detengo en el nacimiento del moderno concepto de historia y la exclusión de ciertos grupos humanos que, ya en ese momento, fueron considerados fuera del tiempo histórico. En un segundo momento explico cómo la vinculación de la historicidad con la esfera del sentimiento configuró, en la filosofía alemana del siglo XIX, una historicidad excluyente hacia otras formas de relacionarse con el pasado. En un tercer apartado describo cómo el concepto de historicidad absorbió las nociones de lo político, hasta casi identificarlo con los sentimientos nacionales. En el cuarto y último apartado establezco la vinculación entre Estado, territorio e historicidad para destacar que los Estados nación europeos nacen al amparo de un artificial y moderno “mito político”.

En un volumen dedicado a la memoria de pueblos y colectividades, a las historicidades múltiples, a esas formas oblicuas de representación del pasado, disculparé al lector el carácter teórico y sistemático de este texto. La pretensión del investigador, meramente clarificadora, empuja a solicitar su comprensión y acompañamiento.

El concepto moderno de historia y los “pueblos sin historia”

El “historicismo” al que alude la antropología se refiere a la historia occidental como marco de referencia general. Según Iggers (1995, p. 145), el historicismo podría ser entendido en tres sentidos complementarios: (i) como una forma válida de conocimiento, (ii) como paradigma en la moderna investigación histórica y (iii) como conjunto de asunciones filosófico-políticas que, no siendo científicas, comprometen el discurso académico de los historiadores. Aún a riesgo de simplificar, las características que se asocian al historicismo serían las siguientes (Burke, 2002, pp. 15-30): la existencia de un tiempo lineal y único, la codificación cronológica, la primacía de los registros documentales (escritura), la identificación de la evidencia y la objetividad, la separación de los segmentos temporales, evasión del anacronismo, asunción del carácter impredecible de los eventos y recurrencia al principio de causalidad como rector de la explicación histórica. A este conjunto de características se le denominó “moderno concepto de historia” (Arendt, 1996, p. 49) y es lo que constituye el llamado “sentido común” histórico (Herzfeld, 2015, p. 258).

La formación de este concepto moderno de historia —el historicismo entendido como marco conceptual— es relativamente reciente. Se puede situar sus orígenes en el último tercio del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX, a pesar de la anticipación conceptual de Giambattista Vico (2024) con la publicación de *Principios de ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones* en 1725. Autores con intereses tan dispares como Koselleck o Arendt coinciden en señalar la misma época. Para Koselleck (1993), en este período (*Sattelzeit*) la secularización de la esfera política respecto de la religión cristiana provoca que se abandone la profecía política del futuro. Acompaña a este abandono la asimilación de leyes y tendencias que facilitaban el pronóstico racional del futuro. De esta manera, los patrones históricos sustituyeron la escatología cristiana. Una vez perdido el miedo al infierno, se formaron nuevos cuerpos políticos sin la sanción religiosa.

Para Hannah Arendt (1996) también la secularización eliminó cualquier profecía política, pero en el sentido en que se liberaban las posibilidades políticas al interior del mundo presente. Fasolt (2004, 2005) también señala que la secularización es el arranque de una nueva manera de entender la historia cuando, a partir de la época moderna, los seres humanos entendieron que podían construir su futuro sin las constricciones de la monarquía y la Iglesia.

De esta forma la historia quedaba como resultado de la afirmación de la libertad humana en el mundo. Aparece así la historia como práctica de la libertad humana en el doble sentido, metafísico y político. Hegel, como se verá más adelante, encarna el sentido metafísico: la historia sería el proceso de adquisición de autoconciencia hasta llegar a la plena libertad de conciencia desde la cual ejercer y vivir la ciudadanía. Arendt nos descubre el sentido político: la libertad de acción construye los nuevos cuerpos políticos de la época moderna, estableciendo hitos de referencia en la historia política secular. En este sentido, Arendt entendió que la Revolución americana supuso una nueva fundación histórica. Se trataba de un auténtico *Novus Ordo Saeclorum* (Arendt, 2006, pp. 246, 290; 2002, p. 472).

Al descubrimiento de la historia como práctica de libertad y ámbito secular de realización humana, siguió la reflexión conceptual sobre esta. Las figuras de Hegel y Marx dominan el panorama de la teorización sobre la historia en el siglo XIX y terminan por consolidar los patrones dominantes. Para Hegel (2004) el espíritu del mundo, como expresión de la libertad humana, se explicita en aquellos individuos, pueblos y Estados que son conscientes y se dedican a su propio interés, asentándose así en su determinado principio particular. De esta forma, se convierten en figuras que condensan el contenido de una realidad histórica determinada. Las figuras aparecen y desaparecen, pero el espíritu del mundo permanece. Para Hegel (2004) el espíritu es la sustancia de la historia. Tal espíritu se determina en un pueblo mediante la conciencia que tal pueblo tiene de sí mismo. Lo que se desprende de la aplicación de este concepto es que solo

se convierten en sujetos históricos (individuales o colectivos) aquellos en los que se da una conciencia en el tiempo y el ejercicio de su libertad. Cuando Marx realiza la inversión material de la filosofía de Hegel no abandonará este esquema, si bien la libertad se conquistará gracias a la labor de los trabajadores. Tanto Hegel como Marx asumen que “conceptualizada como grados de autoconciencia racional, la libertad significaba distancia temporal respecto de la naturaleza y esta distancia significaba también etapas de Historia” (De la Cadena, 2008, p. 144).

Ranke (1979) consolida el modelo y se alza como el principal exponente del historicismo del XIX en un triple sentido: consagra el ideal de imparcialidad como objetividad, afianza la distinción de las épocas históricas y establece el documento escrito como fuente privilegiada de acceso al pasado. De esta forma, se constituye en el marco referencial de la historia occidental. Los Estados nación europeos habían sido el correlato político de la secularización buscada y la historia, como praxis de la libertad, quedó referida a la constitución de los nuevos Estados. La política secular tenía el nuevo marco histórico como telón de fondo: la conquista de la libertad y la construcción del Estado fueron entendidos en clave historicista.

Hasta aquí se podría entender que los académicos europeos hicieran de las historias particulares un instrumento de afirmación política, pero, si se analiza este punto atentamente, se aprecia que la historia europea se convirtió en la clave para interpretar la historia de toda la humanidad y en el estándar de comparación con el resto de las colectividades humanas. Para Hegel (2004), Europa es el punto de llegada de la historia y la máxima realización de la libertad. Según los análisis de Engels para la *Gaceta Renana*, en el contexto de las revoluciones de 1848, los pueblos eslavos eran todavía pueblos sin historia (Rosdolsky, 1980). Burckhardt (1988) indicaba en su tiempo que existían unos pueblos míticos, de pasado confuso, que continuaban repitiendo errores. Como consecuencia de ello surgieron dos categorías clave e interrelacionadas: historia universal y pueblos sin historia, con la exclusión de estos últimos del concurso histó-

rico del mundo. Si se cuestiona el porqué de esta exclusión, una respuesta que acuse a los europeos de etnocentrismo, a pesar de ser evidente, es demasiado simple y no hace justicia al optimismo ilustrado en relación con otras culturas. Obras como *Natán el sabio* de Lessing (2016) o las *Cartas persas* de Montesquieu (2015) descubren una ilustración crítica respecto a la propia civilización europea, aun con el riesgo de incurrir en un original relativismo (Young, 1990). Se estima, por ello, que la pregunta ha de integrar un concepto clave que se desprende del establecimiento del historicismo: la historicidad.

Historicidad e historicidades

Autores como Sahlins (1997) o Trouillot (1995) emplean historicidad para referirse a las diferentes formas de experimentar el tiempo desde la relevancia histórica que las sociedades no occidentales otorgan a acontecimientos particulares. Hartog (2007, p. 38) ha acuñado, con éxito, la expresión “régimen de historicidad” para identificar el marco experiencial en que se viven los acontecimientos y su relación enfática con el pasado, el futuro o el presente. Historicidad o régimen de historicidad se han convertido así en términos comunes y usados frecuentemente en la antropología. Se utilizan para “recoger los paradigmas culturales que modulan la experiencia y la práctica históricas” (Palmié y Stewart, 2016, p. 223).

Tanto es así que los trabajos etnográficos tienen en cuenta estos presupuestos para reivindicar una estructuración particular de los acontecimientos históricos realizada y vivida por un grupo humano determinado. Se ponen como ejemplos los trabajos de Miguel Ángel Cabodevilla (1999) y de Michael Uzendoski (2006) en la Amazonía ecuatoriana. Para Cabodevilla la recuperación de la historia de los huaorani es un requisito para terminar con la demonización que no consideraba a los huaorani “sujetos aptos para una historia” (1999, p. 5). La reconstrucción de la historia de los huaorani es por ello un antídoto eficaz para terminar con insultos (*auca*) que se convirtieron en nombre —el término kichwa *auca* = salvaje— y para hacerlos humanos, ya que hasta décadas recientes fue-

ron considerados “seres fuera del tiempo, de la civilización, esto es, no humanos” (p. 5). Cabodevilla parte de las crónicas de los conquistadores y misioneros, utiliza los vestigios arqueológicos, analiza los grupos lingüísticos amazónicos, recurre a las descripciones del territorio y acude a las fuentes orales huaorani para situarlos en el contexto histórico amazónico. Uzendoski (2006, p. 162) reconoce, además, la tensión entre antropología e historiografía en su investigación sobre los habitantes del Napo (Ecuador), indicando que, aunque ambas disciplinas sean independientes, “no se pueden separar” y es posible encontrar algún tipo de articulación entre ellas. Un acontecimiento particular (el levantamiento indígena de 2001) sirvió, por ejemplo, para mostrar cómo las gentes del Napo articulaban la historia según la lógica del parentesco.

Desde los presupuestos avanzados y los ejemplos descritos se comprende el uso en plural de la categoría “historicidad”. Lévi-Strauss (1999, p. 68) ya había anunciado esta pluralidad al denunciar que la distinción, propia del historicismo, entre “historia estacionaria” e “historia acumulativa” no era sino una cuestión de perspectiva. Para ello, utiliza la metáfora del tren. Los pasajeros de un tren en marcha contemplan otros trenes que pasan, haciendo que la velocidad de su tren se convierta en medida de la posición de los demás. Por eso, el tren desde el que se contemplan las demás sociedades se convierte en la medida de la historicidad de los otros. No obstante, eso no significa que otros trenes no se muevan: la valoración de la dimensión histórica de los otros está limitada por la propia perspectiva.

Así pues, desde el reconocimiento de este hecho plural, se han de tener presentes tantas historicidades como formas de relación, experiencia y práctica con el tiempo tienen las sociedades humanas. Así lo corrobora Sahlins (1997, p. 14) al distinguir “rúbricas culturales distintivas”. También Boccara (2002, p. 49), al referirse a las sociedades indígenas, revela la falta de acuerdo sobre “el problema de la historicidad de estas sociedades”. Y Uzendoski (2006, p. 162) llama la atención sobre la creación de historias alternativas a través de la práctica del lenguaje y la cultura, refiriéndose a ello como “historicidades indígenas”.

Ahora bien, ¿son los protagonistas de los ejemplos los “pueblos sin historia”? Si existen múltiples historicidades, ¿cómo entender la pretensión excluyente de la historia occidental al presentarse como historia universal (Guha, 2002)? Ohnuki-Tierney (1991) utilizó historicidad como categoría analítica, por primera vez en antropología, para referirse a la conciencia histórica en la que la tenían lugar la metáfora y la parcialidad subjetiva en el entrelazado de pasado, presente y futuro. Sin embargo, historicidad es en antropología un término prestado. Si se ahonda en sus orígenes, aboca a reconocer que se emplea de forma reiterada en la filosofía (sobre todo alemana) desde el siglo XIX. En lo que sigue se abordará este origen filosófico para apreciar sus connotaciones políticas, comenzando por el filósofo tal vez más citado en ciencias sociales al hablar de historicidad: Heidegger.

Heidegger hizo de la historicidad el eje de su propuesta filosófica. En la segunda parte de *Ser y tiempo*, Heidegger (2012) señala que el ser humano, para lograr adquirir su autenticidad ha de hacerse cargo del mundo y de sí mismo, desde lo que llama el “cuidado”, siendo la temporalidad el significado ontológico del mismo. No hay que pensar, sin embargo, en el tiempo del reloj, que no dejaría de ser un objeto. Heidegger no se refiere al ser del tiempo sino al ser del ser humano como “ser ahí” (*Dasein*), quien temporaliza su ser. Así, Heidegger distingue los tres aspectos del tiempo (pasado, presente, futuro) como tres éxtasis u horizontes en los que el ser humano es capaz de alcanzar su autenticidad gracias a la priorización de las diferentes dimensiones de la temporalidad. El futuro es la dimensión que ofrece mayores posibilidades de autenticidad y el presente la que menos, dado que el ser humano como “ser ahí” (*Dasein*) se caracteriza como un proyecto a realizar. Así dice Heidegger (2012, p. 320) en *Ser y tiempo*: “El fenómeno primario de la temporalidad originaria y propia es el futuro”. Desde esta óptica, a cada evento temporal le corresponde una realización concreta del *Dasein*: estar arrojado (pasado), estar proyectado (futuro) o estar en situación de caída (presente). La historicidad (*Geschichtlichkeit*) entra en juego al considerar la significatividad del pasado y las posibilidades de autenticidad del ser humano en relación con los hechos ocurridos. Historicidad consiste, en sentido heideggeriano, en la

apropiación (*Wiederholung*) de las acciones del pasado como modelos generales o como plantillas heroicas sobre las que el ser humano puede proyectarse de forma creativa y de esta forma adquiere un modo auténtico de vida. La historicidad permite articular la libertad personal (proyecto creativo) con las acciones pasadas (herencia) operando como el quicio sobre el que el ser humano puede elegir sobre un pasado heredado.

Así, Heidegger puede unir los proyectos individuales sobre el trasfondo de un destino común. La historicidad no queda reducida a una estructura elemental del individuo (individual), sino que resulta una dimensión constitutiva e ineludible de la comunidad (destino colectivo). Suerte personal (*Schicksal*), destino colectivo (*Geschick*) y herencia son los ingredientes básicos de la historicidad. Heidegger salta de la historicidad del individuo a la historicidad de la colectividad, tratando de salir al paso del solipsismo que él mismo había denunciado en Descartes. En realidad, Heidegger tenía la historicidad colectiva como trasfondo sobre el que organizó el análisis existencial del ser humano como *Dasein*. En el discurso rectoral de 1933, *La autoafirmación de la universidad alemana* (Heidegger, 1989, p. 205) ensalza las potencialidades de la esencia del pueblo alemán recordando a la comunidad académica de aquel momento la “misión espiritual” (*Geistigen auftrag*) que Alemania debía realizar recogiendo el testigo de la historia. El pueblo alemán estaba orientado hacia un destino común según el “carácter” —sello o marca (*Gepräge*)— que la huella de la historia había dejado en él.

La historicidad en Heidegger responde, entonces, a la articulación del destino con el carácter histórico del pueblo. Y aquí surge una pregunta. Si Heidegger reconoce la historicidad propia del pueblo alemán, ¿qué decir de los otros pueblos? No hace falta indagar mucho para advertir la postura de Heidegger. Al año siguiente del discurso rectoral decía en un curso de lógica:

Si retomamos la pregunta por la esencia de la historia se plantea la objeción de que nuestra afirmación, “la historia es lo que caracteriza al hombre”, es

una afirmación arbitraria. También los negros son seres humanos, pero ellos carecen de historia. (1991, p. 39)

No parece que Trouillot (1995), que reclama la agencia histórica de los protagonistas de la revolución haitiana, pueda estar de acuerdo con semejante afirmación. Y, sin embargo, tanto Trouillot como Heidegger se refieren y centran sus esfuerzos en expresar la relación del hombre con el pasado en términos de historicidad.

La historicidad excluyente de Heidegger no se debe únicamente a su inclinación política y su afiliación indisimulada al partido nazi (Faye, 2009). Heidegger asume la historicidad tal como le fue legada por el intercambio epistolar entre Dilthey y el conde de Yorck a finales del siglo XIX. La publicación de la correspondencia entre ambos pensadores vio la luz en 1923, un año antes de que Heidegger publicara *El concepto de tiempo*, donde las referencias a este intercambio epistolar son abundantes y donde comparte con Yorck la crítica a la metafísica tradicional. Yorck había mostrado su postura antimetafísica en las cartas que había dirigido a Dilthey: la filosofía tenía que ser expresión de la vida y la vida es histórica. Por esta razón, la filosofía había de historizarse de la mano de la historicidad. Yorck es el primer filósofo que elabora el concepto de historicidad relacionándolo con la ontología de la vida humana. En dicha ontología habría que tener en cuenta dos aspectos: la centralidad de la vida (a través del concepto *Geist*) y la diferenciación que hace al interior de las facultades humanas.

Tanto para Yorck como para Dilthey, la filosofía es (tenía que ser) “manifestación de la vida” (*Lebensmanifestation*) (Yorck, 2014, p. 250). El hecho de que la filosofía y la ciencia de su tiempo no lo hubieran reflejado se debe a que habían elaborado abstracciones de la vida humana sin relación con su desarrollo histórico. Hablar de existencia o de onticidad no hacía sino reflejar este tipo de abstracción. La vida humana es histórica y en este sentido la filosofía tenía que historizarse para poder acceder a la vida humana. Así, Yorck (2014) entiende la historia como la “transmisión de fuerza” (*Kraftübertragung*) (p. 155), de ideas y condi-

ciones materiales de una generación a otra. Tal es el sentido de herencia. Yorck reconoce la existencia de una cadena ininterrumpida y continua que une las generaciones entre sí, a través de la cual el poder y las ideas se pueden transmitir y pueden llegar a los individuos, los que se unen a las generaciones través de lo que Yorck denomina el *Geist*. Pero para Yorck la filosofía había fallado en su dimensión histórico-vital, por no ser capaz de extender la subjetividad individual hasta el ámbito del *Geist*, el “espíritu de la historia” (p. 133). Por eso, para que la filosofía se hiciera vital tenía que historizarse y dejar atrás la metafísica y la abstracción. Para historizarse había que incluir en la reflexión sobre el ser humano la facultad histórica por excelencia: el sentimiento, auténtica puerta de acceso a las comunidades históricas (la representación y la voluntad no pueden acceder al centro vital de tales comunidades). Para Yorck la realidad histórica es una “realidad de sentimiento” (*Empfindungsrealität*) (p. 113).

Yorck consideraba que la “ciencias naturales, el nominalismo, el racionalismo o el mecanicismo” (2014, pp. 63, 68, 155) habían reducido las funciones cognoscitivas y lo habían privado de implicarse con la historia, que es asunto del sentimiento. Yorck divide las facultades humanas en: entendimiento (representación), voluntad y sentimiento (1991, p. 32). Incluye el sentimiento y la voluntad como parte ineludible de la vida histórica del ser humano. Su propósito era comprender la “totalidad del hombre” (2014, p. 157), que implicaba organizar las tres funciones de la vida en torno a la tensión “espontaneidad-dependencia” (1991, p. 9), que se resuelve como vida primaria y se organiza como base de la autoconciencia. Tanto el entendimiento como la voluntad son excéntricos, porque persiguen objetos diferentes del interior del ser humano, mientras que el sentimiento apunta a la propia interioridad. Es el auténtico centro de la vida.

Yorck organiza la historia de la humanidad como un despliegue de instancias a través de las cuales la vida se hace presente en diversos pueblos históricos. Grecia y la antigua India habrían privilegiado la representación como postura principal de la vida, Roma y el judaísmo, la voluntad y el cristianismo (en su versión reformada luterana), la interioridad y el sen-

timiento. Asumiendo la postura de Hegel y anclado en un no disimulado luteranismo, Yorck termina reconociendo una historicidad privilegiada para su propio contexto cultural-religioso. El cristianismo luterano es una vida completamente histórica, porque implica un “absoluto sentimiento vital” (*absolute Lebendigkeit*) (1991, p. 4) o, dicho de otra forma, el luteranismo es el supremo sentimiento de estar vivo, *Höchste Lebendigkeit*, y eso implica la suprema historicidad (p. 104). De esta manera, Yorck no solo privilegia su propia posición histórica y cultural, sino que, además, deja fuera de la historia gran parte de la humanidad. Así, la categoría “historicidad” no sería universal:

Al igual que los individuos tienen talentos diferentes, aunque dentro de la misma gama de características básicas, en el curso de la historia se dan pueblos con talentos diferentes. Pero solo aquellos cuya aptitud es el efecto de una división radical [de la vida primaria] pueden reclamar la historicidad. Solo esos son los pueblos heroicos [*Heldenvölker*]. (Yorck, 1991, p. 26)

Este texto de Yorck dice más de lo que hasta ahora se ha indicado. ¿Por qué la insistencia en la reducción de la historicidad? Si, por ejemplo, los habitantes del Napo, de la Amazonía ecuatoriana, entienden la historia desde la lógica del parentesco, ¿acaso no transmiten poder e ideas en esta lógica, expresando la vida en una historicidad propia? ¿Por qué no habrían de ser los huaorani las gentes heroicas de las que habla Yorck? Para responder a estas preguntas se hace pertinente recapitular lo dicho hasta ahora y analizar los presupuestos en los que descansan las afirmaciones de Heidegger y Yorck: la historia, al igual que la vida, se desarrolla de forma continua y lineal.

La toma de conciencia de la condición histórica del ser humano es llamada historicidad, la que se concibe de una manera singular: el individuo se relaciona con la colectividad a la que pertenece, asumiendo lo que las anteriores generaciones le han legado (huella, herencia, *Gepräge*, etc.) y alcanza la autenticidad mediante la realización de su propio proyecto, que se enmarca en la tarea histórica que la colectividad tiene reservada para el individuo en virtud de su heroicidad (Yorck) o su destino (Heidegger).

La antropología de la historia, como proyecto a realizar, ha centrado el debate en las formas de representación del pasado y en las distintas apropiaciones del tiempo que realizan los seres humanos. Las discusiones sobre el tiempo y el calendario han motivado la búsqueda de alternativas a su “homogeneización” (Hamann, 2016, p. 261), para explicar la diversidad de sus representaciones, como los regímenes de historicidad de Hartog o, siguiendo a Bakhtin (1988, p. 225), los diferentes “cronotopos” (García, 2022, p. 195). Asignar conceptos a la diversidad no hace sino reconocer la existencia de la pluralidad como tal. De hecho, se habla de historicidades. Sin embargo, se considera que la dificultad para abordar la historicidad en plural implica reconocer que en el uso de la historicidad desde su matriz filosófica están presentes asunciones políticas no suficientemente esclarecidas. Se intenta, por ello, destapar este “universal camuflado” (Trouillot, 2002, p. 855).

La historicidad absorbe lo político

El *Geist* de Yorck es una clara reminiscencia de la filosofía de Hegel, a la que Yorck admiró, aunque rechazaba su estructura ontológica y especulativa. El término *historicidad* fue acuñado por Hegel, aunque, según Von Renthe-Fink (1964), Yorck, Dilthey y Gadamer no citan tal autoría. La filosofía de Hegel es la filosofía de la historia, del sujeto y de la conciencia y presenta dos particularidades que van a determinar las dificultades en torno a la historicidad: la condición dinámica de la conciencia y el carácter colectivo del sujeto de la historia.

La índole dinámica de la conciencia es el eje de la filosofía de Hegel. El sujeto es un sujeto inacabado, un sujeto en plena formación (*Bildungsweg*), tanto histórica como cultural. Esto determina que el análisis de la conciencia que articula la filosofía de Hegel se presente como un desarrollo hacia la autoconciencia. Pero, pese a lo abstracto de su filosofía, en Hegel late un trasfondo histórico-político: la construcción del Estado moderno. El desarrollo de la conciencia del hombre implica dejar de lado las complicaciones religiosas que afectan a esta conciencia:

la conciencia religiosa se halla escindida por la constatación de que el hombre es, al mismo tiempo, un yo empírico y un yo trascendente, es un ser de este mundo y como tal mortal; pero también es un ser inmortal, en virtud de su relación con Dios.

La superación de este estado viene con la renuncia al más allá y la aceptación de la realización mundana del hombre. No se trata, sin embargo, de una realización estética o contemplativa, sino política. El hombre es un ciudadano (*Bürger*) y como tal encuentra su perfección y pacificación cuando su ser y su actuar se orientan hacia la construcción del Estado moderno. Las sucesivas fases de la conciencia en Hegel (2017) implican una serie de formas (*Gestaltunge*) por las que esta va pasando hasta llegar a su plenitud, que no es otra que el hombre de la razón (*Vernunft*), el cual, como ciudadano, ya ha superado las etapas de la conciencia de sí y de la conciencia escindida.

El carácter colectivo del sujeto de la historia viene dado desde la insuficiencia de los sujetos individuales para pensar la historicidad. Ciertamente que Hegel reconoce que la eticidad y la libertad del hombre no pueden subordinarse a la necesidad y la causalidad externa, reconociendo que el hombre es un fin en sí mismo. No obstante, Hegel piensa la historia en términos de pueblo (*Volk*). Según Durán (1979, p. 44), en Hegel convergerían “dos dimensiones” en torno a la noción de pueblo. En la primera de ellas, el pueblo es un conjunto de las tradiciones culturales que unifica una sociedad. Herder (1968) sería representante de esta tradición, de la que Hegel (1978) se hace eco en sus *Escritos de juventud*. Historia, religión, arte o leyes son la expresión de un espíritu colectivo que dota de unidad al pueblo. Se aprecia la primitiva identificación, aún borrosa, entre pueblo y cultura, ya que Herder representa el inicio de una tradición de antropólogos para quienes la cultura será una “forma particular de vida” (Eagleton, 2001, p. 26).

Es en este sentido en el que Isaiah Berlin (1965) interpreta a Herder, al indicar que lo que hace y conforma un pueblo es la cultura. No obstante, según Durán (1979, p. 48), Hegel añade, siguiendo a Rousseau (2012), una

segunda tradición, aquella según la cual un pueblo es el conjunto de las “instituciones políticas” que dotan de identidad a una comunidad humana. Esta segunda tradición corrige a la primera y termina por imponerse en el pensamiento de Hegel: su sueño será la construcción de un “Estado ético” (Díaz, 1987, p. 62). Así, el triunfo de la tradición política estatista está en la base del problema de la historicidad y de los pueblos sin historia.

Marcuse (1970) puso encima de la mesa el debate sobre la historicidad en Hegel, recalcando que en Hegel se produce una historización de la vida. Hegel se ocuparía de la vida en los escritos teológicos de juventud, concretamente en las reflexiones en torno al prólogo de San Juan. Allí, la vida es comprendida como concepto de ser, como la unificación de la diferencia. En palabras de Marcuse, “cuando Hegel utiliza para ese carácter de totalidad y unidad de lo real el rótulo ‘vida’ no está expresando un rótulo panteísta ni cosa semejante, sino la primera determinación de un modo destacado del ser” (1970, p. 204).

La vida es en Hegel una categoría ontológica y una estructura que reúne en torno a sí los dos grandes polos del debate moderno, naturaleza y espíritu: “la vida en cuanto espíritu no es sino la consumación y el cumplimiento de la vida, hacia lo cual está dispuesta en sí misma la naturaleza” (2017, p. 223). Esta vida entendida como totalidad se particulariza en ciertas formas singulares que se despliegan en la historia y, así, la historia aparece como la determinación ontológica de la vida. Hegel realiza una historización de la vida, la que se desarrolla en dos momentos internos: politización de la vida e historización de la política.

En el primero, Hegel aplica un reduccionismo necesario para poder hablar de la vida en términos de historia: la vida es en Hegel la vida humana. La unificación de naturaleza y espíritu tiene como aspiración el saber absoluto. La verdad de la vida se orienta hacia el triunfo de la autoconciencia, que se explicita en la historia como puesta en juego de la libertad. Como se dice arriba, el ideal de la conciencia unificada no es otro que el hombre de razón y su realización como tal en el Estado moderno burgués. La vida, como expresión unificada de naturaleza y espíritu

del hombre (libertad) se concreta en el pueblo político: “el concepto de realización de la razón autoconsciente tiene, en efecto, en la vida de un pueblo [...] su realidad consumada” (Hegel, 2017, p. 265).

En el segundo, tal vida política no podía subsistir por sí misma. Hegel es el protagonista de la conversión de las filosofías políticas en historia o, más bien, el principal exponente de la absorción que la historia hizo de la política. El hecho de que el ideal del Estado burgués concentre la vida racional del hombre, permite la vida política, pero no por sí misma, sino apuntando a tal ideal. En el siglo XVII habían cobrado protagonismo las filosofías políticas seculares, que habrían tratado de encontrar un fundamento no teológico para la acción de los hombres en el mundo, una vez escindido lo público del ámbito de la Iglesia. La secularización expuso al hombre de la época moderna a confrontarse consigo mismo y a buscar una organización política independiente de la religión. En este sentido, la Revolución francesa, tal vez por la claridad de sus declaraciones, es el máximo exponente de tal independencia y el centro de la reflexión política e histórica a comienzos del siglo XIX. En palabras de Hannah Arendt (2006, p. 69) “teóricamente, la consecuencia de mayor alcance de la Revolución francesa fue el nacimiento del moderno concepto de historia en la filosofía de Hegel”. Hegel coloca el ideal contemplativo como máxima realización de la conciencia, echando la mirada atrás, para encontrar un sentido a las acciones políticas. Por eso, continúa Arendt, “el pensamiento convirtió en histórico todo lo que había sido político” (2006, p. 69).

No obstante, tal conversión implicó asumir una categoría filosófica ajena al ámbito político en el que la libertad quedaba subsumida: la necesidad. La presunción de que el observador estuviera en mejor disposición que el actor político para comprender los acontecimientos, destinó la inteligibilidad de la política al final de su realización. El talante contemplativo de la filosofía se puso por encima de la política supeditando su realización a un *telós*, del que la filosofía se convirtió en intérprete privilegiado.

Partiendo de esta historización política de la vida, la filosofía de la historia de Hegel asume, así, las condiciones universales para la realización de la verdad. Pero el hombre de la autoconciencia plena, en el que se realizaba la libertad, no existía por ninguna parte. Lo que Hegel se encuentra es una diversidad de pueblos, una pluralidad de ciudadanos y una variedad de opiniones. Si quería hacer de la historia una disciplina que revelara la verdad, tenía que hablar de un sujeto universal. Por eso, “la historia, si quería llegar a ser un medio para la revelación de la verdad tenía que ser historia mundial y la verdad que en ella se manifestase tenía que ser un espíritu universal” (Arendt, 2006, p. 71).

El auténtico problema, una vez historizada la vida, residía en conjugar el espíritu universal, como depositario de la verdad, con las realizaciones históricas particulares. Es aquí donde el concepto de forma (*Gestalt*) resulta imprescindible. En Hegel se convierte en un concepto fundacional (*Grundbegriff*) (Kohl, 2003). El espíritu universal se hace histórico en formas determinadas, con lo que Hegel está garantizando la verdad universal y la particularidad histórica. Ahora bien, ¿qué características han de tener las formas para asegurar la verdad?

Teniendo presente el doble movimiento que se descubría en la historización de la vida se infiere que: si el pueblo es la realidad consumada de la vida y la política se resuelve en historia, la realización política de un pueblo es la mejor forma o figura que puede alcanzar el espíritu universal en la historia. Es aquí donde se encuentra la taxonomía histórico-política de Hegel. El ideal de los nuevos Estados nación permea su filosofía hasta tal punto que esta forma política deviene forma histórica. Su filosofía de la historia es una filosofía de la historia política. Es en este sentido en el que “pueblos sin historia” es antes una categoría política que histórica.

Considerar entonces los “pueblos sin historia” como una categoría política permite descubrir una línea política que subyace a las “formas” de Hegel, la “heroicidad” de Yorck y la “huella histórica” de Heidegger. Las realizaciones políticas condicionaron el juicio acerca de la historicidad de la pluralidad de las comunidades humanas. Por eso, cada vez que se emplee

“historicidad” en antropología habría de considerar la equivocidad de un término al que su vinculación con el nacimiento de los Estados nación europeos terminó por politizar las relaciones humanas con el pasado.

El nacimiento de un mito político: la historicidad de la nación

En la expansión colonial de los pujantes Estados nación europeos, Whatmore (2002, p. 64) explica que “los espacios de colonización fueron desalojados, literal y metafóricamente, por las prácticas de asentamiento europeo que segregaron a las personas inadecuadas que encontraron en el tejido de la tierra que codiciaban como habitantes del ‘estado de naturaleza’”. Esta observación permite adivinar cómo la clásica división entre naturaleza y sociedad, una vez historizada, alimenta la distinción entre pueblos sin historia y pueblos históricos. Admitir que existen seres humanos en estado de naturaleza equivale a negar su contemporaneidad (Fabian, 1983). Pero esta distinción descansa sobre una construcción artificial. Whatmore y Fabian coinciden en señalar esta construcción como un “mito secular” (Whatmore, 2002, p. 64), una “cosmología política” o simplemente un “mito” (Fabian, 1983, p. 152).

Si “pueblos sin historia” aparece como categoría política, se presentan dos alternativas: o bien se reconoce que dichos pueblos presentan organizaciones políticas no estandarizadas que conviene estudiar, explicar y presentar —ampliando el concepto de lo político (De la Cadena, 2010; Blaser, 2013)—, o bien, se deja de considerar lo político en relación con la historia y se asume que hay formas de realización histórica comunitarias, pero no políticas. La correlación que se dio entre “Estado e historia” (Rabasa, 2005, pp. 209, 212) condujo a la paradójica y común asociación entre poder coercitivo y política, de tal manera que se pensó que “las sociedades con poder político no coercitivo son las sociedades sin historia, mientras que las sociedades con poder político coercitivo son las sociedades históricas” (Clastres, 2010, p. 35). Por ello, Palmié y Stewart (2016, p. 215) reconocen que la “historiografía nacionalista” fue un factor determinante en el surgimiento del concepto moderno de historia.

Según Rabasa (2005), el encuentro de los primeros europeos con las sociedades amerindias evidenciaba que había una correlación entre el concepto de Estado y el de historia (puntualizando a Rabasa, el Estado del siglo XVI no es el mismo que el de principios del XIX al que se refiere Hegel). Cuando en 1542 Gaspar de Carvajal (1942) relata la exploración del Amazonas refiere la existencia de varios señoríos que los españoles encontraban a lo largo del descenso del río. Estos señoríos dependían del cacique prominente de cada lugar. Así, existían los señoríos de Aparia, Machiparo, Omagua y el propio señorío de las Amazonas. Carvajal se mueve aún en un marco conceptual premoderno. Señorío se acompaña siempre de referencias al terreno, como provincia, población o tierra. Hegel, en cambio, es adalid del Estado nacional moderno, en el que, por un lado, se da una sublimación terminológica por la que el Estado se convierte en un concepto abstracto y funcional y, por otro, se nutre de la idea de nación como legitimadora del sistema de dominación.

El concepto de Estado en el que nace la expresión “pueblos sin historia” es el Estado nacional moderno. Como noción, este tipo de Estado se consolida en Europa por la suma del Estado constitucional liberal y la concentración de poder del absolutismo. Pero como el absolutismo cayó como consecuencia de las revoluciones modernas, será el concepto de nación el que aglutine y legitime la dominación del Estado. El quid de la cuestión consiste en que para hablar de una nación hay que pensar en una comunidad sociocultural que acuerda realizar un proyecto común, construido gracias a las experiencias pasadas y a la memoria de solidaridad (Gellner, 1995).

Entonces, rastrear el pasado en busca de experiencias comunes es lo que dota a la nación de su carácter histórico, pero problemático a un mismo tiempo: histórico porque la legitimación de proyectos futuros se hace sobre la base de un origen común, y problemático porque no siempre dicho origen puede acreditarse fehacientemente según criterios historicistas. En este sentido, cuando la nación se convierte en concepto político arrastra consigo el carácter de “mito” o “ficción” (Benz, 2010, p. 56), ya que

se convierte en una idea normativa que opera como imagen construida o “imaginada” (Anderson, 1993, p. 157).

Es en este sentido en que Cassirer (2013, p. 351) utiliza el concepto de “mito político” para explicar el ascenso del nacionalsocialismo y su consolidación como Estado en la Alemania de los años treinta. La nación funcionó *ad intra* como elemento integrador y legitimador de los Estados y *ad extra* como expresión de la pertenencia de los ciudadanos a una autonomía legal y territorial, y el establecimiento de las reglas de exclusión. Por ello, el nacionalismo no solo implica el momento de autoconciencia de los pueblos, sino el esfuerzo permanente por diferenciarse de los otros.

Si hay un elemento en el que coinciden las formas premodernas de organización política y el Estado nación moderno es en el énfasis que hacen en el territorio. Carvajal cuenta cómo las relaciones de Orellana con los caciques locales se realizaban ya en el siglo XVI en términos de vasallaje y dominio sobre el territorio. El Estado nación moderno implica la “dominación sobre un territorio” (Benz, 2010, p. 146), sin que sea ya la membresía a una comunidad religiosa o las relaciones de intercambio gremiales las que dotaron al individuo de un carácter estatal. Por ello, la condición de ciudadano depende de la aplicación del criterio de territorialidad (Zippelius, 1999). Si, además, la pertenencia territorial descansa sobre un construido origen histórico común, la ligazón historia-territorio determina y legitima la existencia del Estado.

El encuentro de los jóvenes Estados europeos con los pueblos de otras tradiciones culturales no pudo sino suponer la puesta en ejercicio de su propia construcción histórica. Dicho en otras palabras, la afirmación de su propia historia nacional no podía hacerse sin la negación de la historia de los otros. En el caso de pueblos sin organización política estatal solo pudo derivar en la afirmación de que eran “pueblos sin historia”. Campbell (1988, p. 22) nos indica que así es como funcionan los mitos ya que “toda mitología ha crecido en una sociedad determinada en un ámbito delimitado”, generando hermandad al interior de las comunidades. Dicha hermandad se vincula con el territorio, separando a los miembros de una

comunidad de lo que está más allá de sus fronteras: “la hermandad en la mayoría de los mitos que conozco está confinada a una comunidad limitada. En las comunidades limitadas, la agresión se proyecta hacia el exterior” (1988, p. 22).

El surgimiento de los Estados nación y su vinculación con el territorio hizo que sus sociedades, al rastrear sus orígenes históricos, diera como resultado un mito unido a su territorio, proyectando hacia fuera la negación de la historia. Si, como se decía al comienzo con Lévi-Strauss, el mito implica una representación que dota la realidad de inteligibilidad, la constitución de las sociedades humanas en Estados representó la inteligibilidad política de una época y se constituyó en un mito político.

Dado que la constitución de los Estados se vinculó a una nación, un territorio y una historia, el mito incluyó estos elementos discriminando otras comunidades humanas. Así, el nacimiento del concepto moderno de historia supone el nacimiento del mito de la inteligibilidad política, ya que representa la suma de las historias nacionales de los hasta entonces Estados constituidos. Ahora bien, ¿tiene alguna relevancia la representación de este mito político moderno? Si como decía Herzfeld (2015, p. 258) el historicismo constituye un extendido “sentido común”, no es difícil adivinar su pervivencia y afianzamiento en los aparatos administrativos de los Estados.

Por ejemplo, el caso del reconocimiento territorial para los pueblos indígenas americanos: estos pueblos vivían en una relación histórica con sus territorios antes de la constitución de los Estados americanos modernos. Pero una vez que estos Estados fueron constituidos, con el trasfondo mítico excluyente que hemos dibujado, el reconocimiento de estos pueblos originarios, máxime el reconocimiento territorial, fue prescrito en términos historicistas. Pensemos en los Mashpee, cuya conexión espiritual con el territorio no fue suficiente para que un tribunal de Estados Unidos reconociera su historicidad territorial (Clifford, 1988).

Traigamos a colación la Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales del Ecuador, de marzo de 2016, que dice en su art. 3

que la tierra y el territorio en posesión y propiedad ancestral es: “el espacio físico sobre el cual una comunidad, comuna, pueblo o nacionalidad de origen ancestral, ha generado *históricamente* una identidad a partir de la construcción social, cultural y espiritual, desarrollando actividades económicas y sus propias formas de producción en forma actual e ininterrumpida”. ¿Cómo garantizar que la construcción histórica identitaria no sea examinada en Ecuador según criterios historicistas? Si los Estados americanos reconocieran las historicidades oblicuas, algunas nacionalidades ecuatorianas como los siekopai, que fundamentan su presencia territorial al amparo de su historia oral (Nacionalidad Siekopai, 2017), ya habrían visto reconocido hace tiempo su territorio ancestral.

No es de extrañar que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos refiera en los números 35-38 (*Informe anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos 2009*) la relación de los pueblos indígenas con la historia y el territorio. Es más, el reconocimiento jurídico del territorio pasa por la afirmación de la historia y la unión que se da entre las prácticas culturales, la tierra y la continuidad en el tiempo. Sin embargo, y a pesar del encomiable esfuerzo por destacar la defensa jurídica del territorio y la identidad de los pueblos indígenas, los presupuestos historicistas del mito político del moderno Estado nación marcan la agenda y establecen el criterio de demarcación. Es decir, los pueblos indígenas, cuyas historicidades no historicistas sustentan su vinculación con diferentes “ontologías del territorio” (García y Ochoa, 2020, p. 496), han de aproximarse a los criterios historicistas de los Estados o al menos hablar su lenguaje para ver reconocida jurídicamente la historicidad de su territorio.

Es por ello por lo que una antropología de la historia que cuestione el mito historicista y evidencie esas formas históricas no reconocidas hasta ahora encuentra su lugar y relevancia en el actual contexto académico y político. La historicidad historicista de Hegel, Yorck y Heidegger, sustentadora del mito político de los Estados modernos, puede ser relativizada con la imagen del tren. Hegel, Yorck, Heidegger, Ranke, etc. viajan en el tren del Estado nacional moderno viendo a su paso otros trenes en dife-

rente sentido, trenes sin Estado, cuyas historicidades en oblicuo obligan a pensar diferentes articulaciones y experiencias del tiempo vivido. Una antropología de la historia es, en este sentido, una tarea ineludible.

Conclusiones

El concepto historicidad es equívoco. En el uso actual de la antropología de la historia el término designa la relación de una comunidad con el tiempo y las formas de representar el pasado. En filosofía de la historia esta relación se sustentó sobre un constructo artificial (forma, *Gepräge*, etc.) cuya raíz es la configuración política de una comunidad. La trasposición del concepto desde la filosofía de la historia a la antropología de la historia ha de tener en cuenta tal carga política para no caer en las contradicciones que revela el término en su sentido excluyente.

Una vez que el Estado moderno fue entendido como Estado nación, los Estados europeos indagaron en su pasado con el fin de encontrar un origen que fundamentara y legitimara su constitución. La unión de historia y Estado cristalizó en el concepto de historicidad. Cuando los pensadores de los Estados nación europeos se encontraron con otras comunidades humanas que no tenían expresión política en la constitución de un Estado, negaron el carácter histórico de estas comunidades amparándose en un concepto excluyente de historicidad. Por eso, se considera que existe una deuda histórica y conceptual con los mal llamados “pueblos sin historia”, que la filosofía y las ciencias sociales aún no han subsanado.

La restitución y el reconocimiento de la historicidad de los pueblos no europeos (Asad, 1987) se hará cuando no solo se evidencien otras formas de relacionarse y vivir el tiempo, sino cuando se atienda y se reconozca su propia agencia y noción de lo político. Es esta una dimensión ineludible que cuestiona el nacimiento de los Estados nación como un constructo sobre el territorio. La necesidad de autoafirmación territorial de los Estados nación europeos se construyó sobre la defensa de las fronteras y las posibilidades de expansión territorial. En tal necesidad de

autoafirmación, la ligazón entre historia identitaria y territorio unió su suerte para legitimar el dominio del Estado sobre dicho territorio. Por ello, la indagación de las historicidades oblicuas tiene un carácter político y, en muchos casos, demandará un reconocimiento territorial. Las concesiones parciales de autonomía de los pueblos indígenas son un camino necesario pero insuficiente, pues muestran la asimetría entre las organizaciones políticas nacionales y la trayectoria histórica de esos pueblos. Esta situación exige no solo una nueva articulación de las historicidades, sino una reformulación de lo político en relación con el territorio.

Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre pasado y futuro*. Península.
- Asad, T. (1987). Are there histories of peoples without Europe? A review article. *Comparative Studies in Society and History*, 29(3), 594-607. <https://doi.org/10.1017/S0010417500014742>
- Bakhtin, M. (1988). *The dialogic imagination*. University of Texas Press.
- Benz, A. (2010). *El Estado moderno. Fundamentos de su análisis politológico*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de España.
- Berlin, I. (1965). Herder and the Enlightenment. En Earl R. Wasserman (ed.), *Aspects of the Eighteenth Century* (pp. 47-104). Johns Hopkins Press.
- Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of People in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270>
- Boccarda, G. (2002). Introducción. En G. Boccarda (comp.). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas: Siglos XVI-XX* (pp. 7-12). Abya-Yala.
- Burckhardt, J. (1988). *Historia de la cultura griega*. Espasa Calpe.
- Burke, P. (2002). Western historical thinking in a global perspective-10 theses. En J. Rüsen (ed.), *Western historical thinking: An intercultural debate* (pp. 15-30). Berghahn Books.
- Cabodevilla, M. A. (1999). *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. CICAME.

- Campbell, J. (1988). *The power of myth*. Doubleday Books.
- Cassirer, E. (2013). *El mito del Estado*. FCE.
- Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el Estado*. Virus
- Clifford J. (1988). Identity in Mashpee. En *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art* (pp. 277-346). Harvard University Press.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2009). *Informe anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos 2009*, OEA/Ser.L/V/II. Doc. 51 corr. 1/30.
- De la Cadena, M. (2008). Política indígena: un análisis más allá de la 'política'. *Wan Journal*, (4), 139-171. <https://bit.ly/4hM0whg>
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- Díaz, C. (1987). *El sueño hegeliano del estado ético*. San Esteban.
- Durán, E. (1979). Nación y Estado: el concepto de pueblo en Hegel. *Dialéctica*, (4), 43-58.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de cultura*. Paidós.
- Fabian J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press.
- Fasolt, C. (2004). *The limits of history*. University of Chicago Press.
- Fasolt, C. (2005). The limits of history in brief. *Historically Speaking* (6), 5-10.
- Faye, E. (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Akal.
- García Labrador, J. (2022). Are Preachers becoming Shamans? Eschatology, Conversion, and Visions in the Ecuadorian Amazon. *Journal of Anthropological Research*, 78(2): 181-215. <https://doi.org/10.1086/719303>
- García Labrador, J. y Ochoa. J. (2020). Two ontologies of territory and a legal claim in Ecuadorian Upper Amazon. *Journal of Political Ecology*, 27(1), 496-516. <https://doi.org/10.2458/v27i1.23099>
- Gaspar de Carvajal, P. (1942). *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana según la transcripción de don Toribio Medina* (vol. I). Biblioteca Amazonas.
- Gellner, E. (1995). *Nationalismus und Moderne*. Rotbuch.
- Guha, R. (2002). *History at the Limit of World-History*. Columbia University Press.
- Hamann, B. E. (2016). How to chronologize with a hammer, Or, The myth of homogeneous, empty time. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6(1), 261-292. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.016>

- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana de México.
- Hegel, G.W. F. (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial.
- Hegel, G.W. F. (2017). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W. F. (1978). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Heidegger, M. (1989). La autoafirmación de la universidad alemana. *Arete*, 1(2), 205-214.
- Heidegger, M. (1991). *Lógica: lecciones de M. Heidegger (semestre 1934)*. Anthropos.
- Herder, J. G. (1968). *Reflections on the Philosophy of History of Mankind*. The University of Chicago Press.
- Herzfeld, M. (2015). Common sense, anthropology of. En J. D. Wright (ed.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences* (vol. 4), (pp. 258-62). Elsevier.
- Iggers, G. (1995). Historicism: The meaning of the term. *Journal of the History of Ideas*, (56) 129-152. <https://doi.org/10.2307/2710011>
- Kohl, E. (2003). "Gestalt": *Untersuchungen zu einem Grundbegriff in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Herbert Utz-Wissenschaft.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Lessing, G. E. (2016) [1779]. *Nathan the Weise*. Fabula Verlag.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El hombre salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1999). *Raza y cultura*. Cátedra.
- Mannheim, K. (1952). Historicism. En P. Kecskemeti (ed.), *Essays on the sociology of knowledge* (vol. 5), (pp. 84-133). Routledge.
- Marcuse, H. (1970). *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Martínez Roca.
- McDonald, T. J. (ed.). (1996). *The historic turn in the human sciences*. University of Michigan Press.
- Montesquieu. (2015) [1721]. *Lettres Persanes*. Ligarán.
- Nacionalidad Siekopai. (2017). *Solicitud de adjudicación de 44.882,03 hectáreas de territorio ancestral Pë'këya, a favor de la nacionalidad siekopai (secoya) del Ecuador*. 29.11.2017.
- Ohnuki-Tierney E. (1991). Introduction: The historicization of anthropology. En E. Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, 1-25. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503621817-002>

- Palmié, S. y Stewart, C. (2016). Introduction. For an anthropology of history. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6(1), 207-236. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.014>
- Rabasa, J. (2005). On the History of the History of the Peoples Without History. *Humboldt State Journal of Social Relation*, 21(5), 204-222.
- Ranke, L. Von (1979). *Historia de los pueblos latinos y germánicos de 1494 a 1535*. Fondo de Cultura Económica.
- Rosdolsky, R. (1980). *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia*. Cuadernos de Pasado y Presente.
- Rousseau, J.J. (2012). *Del Contrato Social*. Alianza.
- Sahlins, M. (2004). *Apologies to Thucydides*. University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (1997). *Islas de historia*. Gedisa.
- Sahlins, M. (1981). *Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*. University of Michigan Press.
- Stewart, C. (2016). Historicity and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* (45), 79-94. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-100249>
- Trouillot, M-R. (2002). North-Atlantic universals: analytical fictions, 1492-1945. *South Atl. Q.* 101(4), 839-58 <https://doi.org/10.1215/00382876-101-4-839>
- Trouillot, M-R. (1995). *Silencing the past: Power and the production of history*. Beacon Books.
- Uzendoski, M. A. (2006). El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, (26), 161-172. <https://doi.org/10.17141/iconos.26.2006.180>
- Vico, G. (2024) *Principios de ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*. Clío ediciones.
- Von Renthe-Fink, L. (1964). *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Whatmore, S. (2002). *Hybrid Geographies. Natures, Cultures and Spaces*. Sage.
- Wolf, E. (1982). *Europe and the people without history*. University of California Press.
- Young, R. J. C. (1990). *White mythologies: writing history and the West*. Routledge.
- Yorck von Wartenburg, P. (2014). *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg. 1877-1897*. Salzwasser Verlag GmbH.
- Yorck von Wartenburg, P. (1991). *Bewusstseinsstellung und Geschichte, 1892-1897*. I. Felix Meiner.
- Zippelius, R. (1999). *Allgemeine Staatslehre (Politikwissenschaft)*. Beck.

Ser chino o zhonguoyan

Fotografías familiares en la construcción de la identidad cultural de una familia china-ecuatoriana

Jaime Wong Jo

FLACSO, Ecuador

jaimewongjo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5328-767X>

Patricia Bermúdez Arboleda

FLACSO, Ecuador

pbermudez@flacso.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0001-6529-2081>

Introducción

En el contexto actual de América Latina, la influencia de China es ampliamente debatida por los roles y acciones que teje como actor económico y geopolítico. Sin embargo, se investiga poco sobre los vínculos culturales e históricos de los descendientes chinos que migraron desde el siglo XIX hasta el siglo XX a tierras americanas.

El origen de la presencia china en toda América Latina se da con dos movimientos migratorios acontecidos desde la mitad del siglo XIX hasta los comienzos de la II Guerra Mundial: un primer grupo que migró a California, Estados Unidos, encontrando oficio en la explotación del oro; el otro grupo poblacional chino fue reclutado y embarcado forzosamente

en costas asiáticas, para ser usado como mano de obra precarizada en el desarrollo de las infraestructuras de la nueva era industrial y la producción de bienes primarios en Centroamérica y América del Sur (Hobsbawm, 1996; 2009). Los ciudadanos chinos que migraron a América durante este período histórico tuvieron como motivaciones principales generar el sustento económico suficiente para mantener a sus familias en su país de origen, así como capitalizarse económicamente para su retorno con miras a la creación de negocios propios.

Los países de América Latina que recibieron más migración china fueron Cuba, Perú y Panamá. Entre 1847 y 1874 fueron trasladados 125 000 *coolíes* —como señala Elizabeth Evans Weber (2015, p. 2), *coolíes* es una expresión despectiva dada a los migrantes, trabajadores sin experiencia ni educación especializada, que eran reclutados en su propio país bajo engaños contractuales o forzados a migrar por las deudas contraídas producto de las crisis político-económicas— a Cuba (Moreno, 1989; Hu-DeHart, 2005); durante los años 1849 y 1874, alrededor de 100 000 chinos desembarcaron en Perú (Rodríguez, 2017; Lausent, 2006). Panamá, por aquel entonces parte de Colombia, fue el tercer mayor receptor del volumen migratorio chino con una cifra que bordeó los 90 000 asiáticos, en gran parte trabajadores destinados a la construcción del ferrocarril y posteriormente al canal de Panamá (Mon, 1989).

Otros estudios regionales sobre los chinos centran sus indagaciones en los detalles y diferencias de las identidades étnicas y culturales de las migraciones chinas de Perú, Colombia y Argentina, como los dialectos hablados, las costumbres, el origen geográfico de los migrantes y los conflictos y enfrentamientos de carácter regional, ideológico y religioso (Denardi, 2015; Fleischer, 2012; Van der Hoef, 2015; Wang, 2017). El marcador “chino” evoca una pluralidad de elementos culturales y sociales practicados por los originarios de la nación asiática.

Los chinos latinoamericanos de ahora son descendientes de aquellos inmigrantes que por diversos factores no pudieron regresar. Al nacer sus descendientes, en muchos casos, producto del mestizaje con ciu-

dadanos locales o alianzas matrimoniales entre las colonias de chinos establecidas, las nuevas generaciones enfrentaron dos mundos culturales: el primero, el nacional, actual e inmediato; el segundo, el ancestral demarcado por el idioma, costumbres, rasgos fenotípicos y religión, que persisten en uno o múltiples rasgos culturales y se mantienen entre las familias de sus descendientes.

En Ecuador, los trabajos disponibles sobre los chinos se refieren principalmente a cifras y experiencias fechadas hasta la mitad del siglo XX. En el trabajo del investigador Li (1990) se narra que, en 1918, Ecuador albergó 1 500 chinos migrantes provenientes de la provincia de Guangdong. Hacia 1926, el número de chinos en Ecuador se incrementó a una cifra cercana a los 2000 habitantes, asentados en su mayoría en la Costa ecuatoriana; ya que, como constató en su estudio la antropóloga ecuatoriana Carrillo (2012), la escasa migración china a la Sierra ecuatoriana se fundamentó en impedimentos sistemáticos: amenazas de deportación, y la prohibición migratoria y de movilidad de la población china a otras regiones del país. (En 1889 fue promulgada una ley que prohibía el ingreso de los asiáticos al territorio ecuatoriano, que también tenía como objetivo lograr la deportación de los chinos ya radicados en el país).

La familia chino-ecuatoriana con la que se llevó adelante esta investigación —para resguardar la privacidad de los interlocutores de la familia, se ocultan nombres y apellidos, reemplazándolos más adelante con seudónimos— emigró al Ecuador aproximadamente en 1952. Las cifras migratorias revelan que, durante el período histórico de su arribo, habitaban en el país 3 155 migrantes chinos, además de sumar 3 000 personas con ascendencia china entre la comunidad extendida en la Costa ecuatoriana (Li, 1990). La travesía migratoria que realizaron sus antepasados, hasta su asentamiento final en Ecuador, transcurrió entre Estados Unidos, Panamá y Perú. En la actualidad, la mayoría de los miembros de la segunda y tercera generación familiar son nuevamente migrantes en distintas naciones de América del Norte.

Con dos miembros de esta familia, Carmen, la abuela, y Margarita, la hija, y el descubrimiento, uso y apropiación de varias fotografías y álbumes familiares, preservados por Carmen, se lleva adelante este trabajo sobre las identificaciones del ser chino o *zhonguoyan* que acontecen al interior de dos generaciones de esta familia china-ecuatoriana. Las fotografías familiares son objetos-imágenes resguardados por la abuela Carmen desde el momento en que contrajo matrimonio con su esposo. Los álbumes están compuestos por 281 fotografías y forman parte de un archivo fotográfico familiar disperso y desordenado que suman otras 119 imágenes. Al mirarlo, desde una perspectiva cronológica, se encontró que la primera foto data del año 1946, cuando la abuela del esposo de Carmen posa en el amplio jardín de la casa en la inauguración de la estación primaveral china; mientras que las últimas imágenes guardadas son de 2005, capturadas en un último viaje a China en 2006.

Identidad cultural y traducción

La identidad cultural es el reflejo de una experiencia histórica común y códigos culturales compartidos que proveen marcos de significados y referencias a los individuos. La identidad cultural para un grupo humano se define en “términos de una cultura compartida, una especie de verdadero sí mismo colectivo oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo con una historia en común y ancestralidades compartidas” (Hall, 2010, p. 363).

Las sociedades contemporáneas, caracterizadas por los acelerados cambios y transformaciones y afectadas por la globalización, encuentran a sus miembros en una constante perturbación e inestabilidad identitaria. Una de las formas de comprender la identidad de los descendientes de culturas —como la investigada en este estudio— se logra mediante el concepto de *traducción*. Este, desarrollado por el sociólogo Hall (1995), discute las formaciones de identidad compuestas por personas migrantes o personas que se encuentran dispersas culturalmente; seres humanos que mantienen ciertos o algunos vínculos con la tierra de sus ancestros

y las tradiciones involucradas, pero que no poseen la ilusión del retorno al pasado.

Las personas que viven la *traducción* aprenden a habitar dos o más identidades y lenguajes culturales, también negocian y poseen la capacidad de traducir cada elemento de la cultura en su interior. La identidad cultural, entonces, también trabaja en dos dimensiones: está compuesta de puntos de sutura donde los discursos y prácticas ubican a los sujetos sociales y, es el medio donde se configuran las subjetividades de los otros, la que posibilita el reconocimiento de uno mismo a partir de criterios ajenos (1995).

Imágenes fotográficas: objetos de afecto

El antropólogo visual MacDougall (2009, p. 67) explica que las imágenes, desde un abordaje antropológico, incluyen “el cambio cultural, el movimiento y el intercambio, lo cual permite acomodar adecuadamente la experiencia de muchos occidentales, al igual que las poblaciones a menudo identificadas como indígenas, migrantes o diaspóricas”. Es así como la materialidad de las fotografías anuda distintas posibilidades de enunciación, que abarcan no solo las expresiones verbales y comportamientos físicos, sino también la configuración de rituales dentro de los grupos culturales y sus mundos simbólicos, que se localizan en la experiencia que provoca la imagen. En un primer momento, las imágenes son relevantes por su carácter indicial, donde se ubican como huellas, rastros, marcas y depósitos de algo más (Dubois, 2015).

En un segundo momento, las imágenes fotográficas, al ser objetos reproducibles, reapropiables y emanadores de biografías activas, siempre están en constante flujo de interpretación y de reflexión sobre la experiencia y el pasado, facultando el trabajo de la memoria de quienes las miran. De ahí que ver, pensar y hablar de las fotografías implica reconocer sus provocaciones afectivas.

En este estudio, las fotografías son objetos de afecto, que operan “en relación con el cuerpo humano, táctil en experiencia y tiempo, objetos que funcionan en la práctica diaria” (Edwards, 2012, p. 335). A su vez, las fotografías familiares, según la investigadora Hirsch (2002), son representaciones visuales y sociales que poseen un *ethos*, y se delimitan en correspondencia al atesoramiento del flujo familiar, en el intento de evidenciar y perpetuar gráficamente los mitos familiares. Esto tiene relación con lo que plantea el semiólogo Barthes (1989), sobre la fotografía como un medio con nexo personal, que no hace historia de manera generalizada, ya que depende constantemente de un referente. Para Barthes, lo fotografiado es una experiencia única e irrepetible en el tiempo, que con su materialidad provoca dos fenómenos: la sugestión del interés referencial por parte del individuo hacia la foto, lo que se llama *studium*; el segundo, el *punctum*, que hace referencia a la acción punzante y emocional que hace sentir la imagen a quien la mira.

Marcos sociales de la memoria

La socióloga Jelin (2002) reconoce a la memoria como un mecanismo cultural que mantiene un rol significativo en la construcción y continuidad del sentido de pertenencia entre grupos o comunidades. Dentro de los contextos socioculturales, la memoria opera junto a la identidad, pues constantemente refiere a pasados comunes que posibilitan la construcción de sentimientos de autovaloración y el establecimiento de un mayor nivel de confianza entre los sujetos y sus grupos.

En complementariedad, el sociólogo Halbwachs (2004) define a los seres humanos como carentes de una memoria individual autónoma, ya que las experiencias se relacionan en las dinámicas y los pensamientos de y con otros miembros de su grupo. En consecuencia, la memoria del colectivo moldea la memoria individual y la experiencia del recuerdo. Dicha memoria colectiva del grupo social opera bajo dos marcos sociales: los temporales y los espaciales. Los marcos temporales son los que determinan y reconocen las formaciones particulares de lo acontecido.

Estos rompen la continuidad y la idea de un tiempo universal para situar a la memoria bajo el ritmo propio del individuo. La experiencia del tiempo se acelera o ralentiza, pero no se detiene, convirtiendo los hechos en insignias referenciales para el grupo cultural y sus miembros. En complementariedad, los marcos espaciales son aquellas experiencias que sustentan las inscripciones sobre las estructuras materiales que los humanos crean y construyen en sus territorios físicos.

Marco metodológico

Este trabajo se realizó desde 2017 hasta 2021, de manera fragmentada, y se sustentó en tres técnicas metodológicas: la observación participante, la fotoelicitación y los relatos de vida realizadas con dos miembros de la familia china-ecuatoriana, Carmen, la abuela, y Margarita, la hija. La combinación de estas herramientas metodológicas construyó un marco intersubjetivo, sin la rigidez conceptual ética, ni las fórmulas de conductas morales preestablecidas (Fabian, 2014). También se reconoció lo que el antropólogo Ruby (1995) menciona sobre:

no solo ser consciente, sino ser lo suficientemente consciente para conocer qué aspecto de sí es necesario revelar a la audiencia de tal forma que sea capaz de entender el proceso empleado tan bien como el producto resultante, y saber que la revelación por sí misma es premeditada, intencional y no meramente narcisista o explicitada accidentalmente. (p. 166)

La observación participante se llevó adelante viviendo con Carmen, la abuela, durante un período aproximado de seis meses, en el que sucedió un proceso de inmersión subjetiva que implicó “observar sistemática y controladamente todo lo que acontece” (Guber, 2016, p. 629). Por otro lado, con Margarita, la hija, la observación se desarrolló al participar en reuniones del grupo familiar. Las dos dinámicas generaron ocasiones propicias para acceder a relatos de vivencias y aclaraciones que se encontraban fuera de los diálogos establecidos mirando las imágenes fotográficas.

La fotoelicitación, al ser una técnica que inserta el uso de las fotografías en las entrevistas tradicionales (Collier y Collier, 1986; Harper, 2002), generó no solo *rapport* etnográfico, sino que permitió relatar y profundizar sobre nuevas y viejas historias, significados y conocimientos de las interlocutoras. Asimismo, las fotografías dentro del contexto de fotoelicitación cumplieron el rol de “observaciones holísticas y precisas, donde solamente la reacción humana puede abrir el ojo de la cámara para su uso investigativo” (Collier y Collier, 1986, p. 5).

Cabe mencionar que el archivo de fotografías y los álbumes de familia no son mostrados fuera del ámbito familiar; tampoco las interlocutoras releen o visitan las fotografías con frecuencia, sino que son un tesoro cuidado por la abuela Carmen. Las imágenes fotográficas se interpretaron como emblemas familiares, que exaltaron una suerte de orgullo y un triunfo contra el tiempo (Bourdieu, 2003).

Durante el período de investigación se realizaron tres fotoelicitaciones tanto con Carmen como con Margarita. Las fotoelicitaciones se enmarcaron en entrevistas individuales, donde cada interlocutora revisó y seleccionó las fotografías que sintieron más personales o atrajeron más recuerdos. Carmen eligió fotografías de la vida cotidiana de su juventud, las imágenes de su matrimonio y otras imágenes sueltas que le recordaron a su esposo fallecido.

Al contrario, Margarita, en un primer acercamiento a los álbumes fotográficos familiares no encontró imágenes suyas. Fue en un segundo momento que aparecieron un par de fotografías de su niñez, que fueron enviadas digitalmente por un tío abuelo desde Estados Unidos. De esta manera, Margarita seleccionó fotografías con las que relató su crianza y su educación como mujer china. Entre interlocutoras e investigadores se compartieron divertidas y conflictivas jornadas para revisar y dialogar sobre las fotografías; se habló también de otros temas relacionados a las tradiciones y las creencias que se tienen actualmente, de cómo las asumieron las generaciones familiares pasadas y cómo las asumen las actuales, reflexionando sobre el futuro del ser chino o *zhonguoyan*.

Por último, los relatos de vida recolectados a lo largo de los diálogos cotidianos y las fotoelicitaciones posibilitaron obtener otras versiones del pasado y de la memoria familiar, desde “una perspectiva fenomenológica, la cual visualiza la conducta humana, lo que las personas dicen y hacen, como el producto de la definición de su mundo” (Chárriez, 2012, p. 50). Esta herramienta asistió en el autorreconocimiento y discusión de la realidad como una construcción social basada en definiciones individuales o colectivas de una situación delimitada (Taylor y Bogdan, 1984).

Fotografías familiares, memorias y recuerdos

Carmen, la abuela: fotografías de matrimonio y el ser chino o zhonguoyan

En la primera fotoelicitación, Carmen (2019) dice:

Ser *zhonguoyan* no tiene que ver con tus antepasados y tu sangre. Por supuesto que por tener padres chinos uno aprende cosas distintas: el idioma, la comida, por ejemplo. *Zhonguoyan* es, como lo explico, un comportamiento, algo que tú mismo sabes en tu actuar y pensar. Es familiar, porque hay cosas buenas y cosas malas, como las personas de todos lados. Hay mucho de cosas malas en la cultura china, pero creo que predomina lo bueno. (27 de enero de 2019)

Carmen tiene 75 años y es hija de padres chinos emigrados de la provincia de Cantón en el sur de China. Nació en 1949, en el pueblo Palenque en la provincia del Guayas, en Ecuador. En la antesala de las tres fotoelicitaciones realizadas, ella seleccionó nueve de todo el conjunto que componen las 281 fotografías dentro del archivo y álbumes familiares. Para este escrito, se exponen tres fotografías con las que se indagó sobre la cultura, tradiciones, el rol de preservar las fotografías familiares y su entendimiento del ser chino o *zhonguoyan*.

En la primera fotoelicitación, Carmen seleccionó fotografías con las que discutió eventos de su matrimonio. Empezó relatando que su

ceremonia de casamiento fue organizada en el corto lapso de un año, y comentó reiteradamente que, previo a contraer matrimonio, era consciente de que en China el matrimonio funcionaba bajo acuerdos interfamiliares, como contratos de palabra, donde los novios carecían de la posibilidad de negarse. Especificó que, pese a ser hija de chinos inmigrantes, sus padres no le exigieron practicar creencias y tradiciones como las del arreglo matrimonial chino, cuestión que, posteriormente, aprendió de la familia de su esposo.

Ella mencionó también elementos que consideró claves para la comprensión del ser chino: el rigor social y la tradición que una vez formalizado el acuerdo interfamiliar de matrimonio la mujer se inserte en la familia del esposo y asuma los valores, creencias y rituales de la familia del hombre. Carmen acotó que si bien su matrimonio fue catalogado como tradicional por instaurar una estética donde predominaban los formalismos del grupo cultural chino, como la posición de cada cosa y el día en que se debía celebrar, la ceremonia fue culturalmente híbrida con la mezcla de elementos asiáticos y occidentales. En el trabajo de fotolicitación, reveló lo imprescindible que fue para ella haber tenido un matrimonio civil y uno eclesiástico.

Remarcando cada paso y organización del matrimonio, las ceremonias y las celebraciones, la evidencia fotográfica de que Carmen contrajo matrimonio con la intervención de un sacerdote, en medio de una puesta en escena considerada china, ejemplificó la forma en que la construcción de identidades se encuentra permeada por la mezcla de prácticas y valores entre la cultura local y la de origen. En la antesala a dialogar sobre las emociones, Carmen reiteró la importancia de las fotografías familiares:

Escogí estas fotos porque para mí son las más viejas. Hay más antiguas, pero aquí fue cuando entré a la familia [...] Tengo sensaciones, sí, de felicidad, fue hace mucho tiempo esto. No, tristeza no. Estas fotos fueron tomadas para guardar el momento, para que no nos olvidemos. Qué bueno que estén, porque así solita, no me acuerdo de todo. Una ya se pone vieja. (27 de enero de 2019)

Figura 1

Los recién casados posan junto a los miembros más pequeños de la familia de Carmen y los padrinos de la boda



Nota. Tomado de álbum fotográfico familiar.

Figura 2

El sacerdote católico bendice la unión matrimonial



Nota. Tomado de álbum fotográfico familiar.

Este argumento sobre las fotografías es consecuente con la categorización del rol de las fotografías familiares expuesto por la investigadora Marianne Hirsch (1999, p. 15), quien destaca la capacidad de la fotografía en su relevancia para “la familia como un vínculo de sentimiento que nace del instinto y la pasión”. Al ponerlas encima de la mesa, nuestra interlocutora evocó una sensación de melancolía al recordar la música, las risas, la algarabía y los regalos propios que se dieron en el evento. Al observar y discutir las imágenes expresó no tener expectativas de que sus hijos y nietos se casen respetando y practicando los rituales, sean chinos tradicionales o católicos, pero remarcó su casamiento como un hecho cultural que define lo chino en la familia.

Al indagar sobre si había algún elemento en el matrimonio o en las fotografías que exponen alguna distinción étnica o cultural, en primera instancia, respondió que no había ninguna. Sin embargo, al mirarlas con atención y yuxtaponerlas a la pregunta, intuyó sobre su propia identidad étnica china y respondió: “Hay algo que puedo hablar como *hakka-nin* —en el dialecto hakka: miembro de la subetnia china *hakka*, que forma parte de la etnia mayoritaria *han*— (y) es que en China mismo nos consideran como hospitalarios y amables” (Carmen, elicitación, 2019). Asimismo, expresó que, pese a todo, las imágenes de los álbumes fotográficos no fueron captadas para perderse, ya que través de las fotografías también se honra al pasado y se da valor a los símbolos culturales de la familia de su esposo y a la suya. El propósito de estas fotografías familiares, según nuestra interlocutora, es “guardar” lo que pasó para no olvidar que en la familia son *zhonguoyan* o chinos.

En las imágenes fotográficas es evidente observar que su matrimonio fue mediado por un sacerdote, y una puesta en escena considerada china. Los trabajos de elicitación con las fotografías elegidas revelaron la existencia de dos ceremonias: un matrimonio civil y otro eclesiástico. Esto es algo que Carmen no había relatado en conversaciones anteriores, pero que surgieron fruto de la metodología de investigación propuesta. Las fotografías pusieron en debate la forma en que la construcción de

identidades se encuentra permeada por la mezcla de prácticas y valores entre la cultura local y la de origen.

La interlocutora aseguró no recordar quién tomó la decisión de llevar a cabo la alianza civil, pero alegó que fue ella quien solicitó la eclesiástica. Mirando las fotografías reconoció que este requerimiento, interpretado después de tantos años, fue una afirmación frente a su inserción en la familia de su esposo. Agregó que su matrimonio, con ambas ceremonias, cumplió con sus creencias y costumbres asegurando que en sus adentros “siempre creyó en Dios y practicó el catolicismo desde niña”. La fotoelicitación propició la discusión sobre la identidad cultural, que germinó mientras nuestra interlocutora reflexionaba sobre los lugares fotografiados donde ocurrió la boda. Como destacó el sociólogo Pierre Bourdieu (2003), fotografías como las del matrimonio en su espectro familiar solemnizan y eternizan los momentos imprescindibles de la vida del hogar, donde además refuerzan la integración y unidad del grupo familiar a través de los sentimientos que movilizan.

Respondiendo simultáneamente a la visualización de las fotografías de su matrimonio con un diálogo mantenido sobre la identidad del ser chino entre las nuevas generaciones de la familia, nuestra interlocutora aclaró que para ella ser chino o *zhonguoyan* es:

Criarse y creer como ellos en unas figuras, comportarse de una manera. Hablar el idioma [...] ya es bastante. Para mí ustedes son chinos, pero no como los que vienen de allá [...] cuando uno nace aquí, las cosas son distintas, más todavía si tu papá es mezclado. Pero eso no importa. Yo tengo, de parte de la familia de mi mamá, primas que ya son gente de aquí. No hablan chino y hasta la cara parecen *kuai*. (Carmen, primera fotoelicitación, 27 de enero de 2019)

Los recuerdos trabajados en las fotoelicitaciones con Carmen le dotaron de resignificaciones a las fotografías, aflorando la memoria cultural y varios elementos de su identidad. En el proceso de mirar ciertas imágenes, se creó una nueva mirada del pasado; necesitando de la voluntad de abrir una ventana “para comprender no solo la etnografía de la con-

versación cotidiana sobre la memoria, sino también el funcionamiento de la memoria cultural en esferas históricas más amplias” (Kuhn, 2000, p. 286). A la vez, las fotografías familiares, como objetos de memoria y sentidos, operaron “como esas capas que solo después de una investigación cuidadosa entregan todo aquello por lo que vale la pena excavar: imágenes separadas de su conocimiento posterior, como quebrados torsos en la galería del coleccionista” (Benjamin, 2010, p. 350).

La segunda fotoelicitación destacó el problema del olvido. Por su edad, Carmen enfrenta olvidos ocasionales. Uno de los problemas recurrentes en los trabajos de fotoelicitación son los vacíos en la memoria. En este trabajo fueron reconocidos por nuestra interlocutora, sin ocultarlos. Durante el desayuno, el día posterior a la segunda fotoelicitación, nuestra interlocutora empezó a relatar que la noche anterior había estado reflexionando sobre caras, lugares y momentos que aparecen en las fotos, cuestiones que no recordó al momento de miraras. Al preguntarle sobre lo emotivo y lo físico de rememorar, respondió que este “toma tiempo, es cansado, pero es parte del pensar. No me había dado cuenta de que me olvido de la gente; es que es tanta gente que uno ha conocido, y a veces se tomaron la foto y ya”.

El momento de olvido emergió al no reconocer a un familiar fotografiado. Sin tener la posibilidad de ayudarse con sus propios recuerdos revisó múltiples veces la fotografía borrosa hasta cuando pudo especular cuál de todas las hermanas de su esposo era la de la imagen. Este comportamiento es un hecho del recordar manifestado por la investigadora Annette Kuhn, quien señala que los recuerdos deben ser tomados como “material para la interpretación, para ser interrogados, minados, por su significado y sus posibilidades” (2000, p. 186), más no como revelaciones completas y terminadas.

Frente al carácter emotivo que implica revisar las fotografías familiares y realizar las fotoelicitaciones, Carmen aclaró que no revisa periódicamente sus álbumes fotográficos puesto “que son muy especiales”,

expresando que “solita ponerme a ver las fotos, tal vez solo para ordenarlas y ni así. ¿No han visto cuánto tiempo han pasado guardadas?”

Figura 3

La casa Yanpou, hogar de la familia en China



Nota. Tomado de álbum fotográfico familiar, 1946.

Entre las fotografías familiares yace una fotografía que remite al pasado familiar en China. Sobre este pasado, Carmen relata escuetamente algunas crónicas aprendidas de su esposo fallecido. En la fotografía de la figura 3 se encuentra retratada la abuela de su esposo, que data del año 1946. En palabras de Carmen, esta fotografía mantiene un valor especial por su representación del “tiempo de antes, para no olvidar de dónde venimos y quiénes son nuestra familia. La tenían porque estaba su abuela y Yan Pou (nombre en chino dado a la casa familiar que era el hogar, incluso, de la familia extendida), el hogar de todos”. La fotografía familiar opera dentro del grupo familiar y cultural como un objeto para no olvidar las raíces genealógicas. Un objeto para seguir construyendo una memoria familiar para las siguientes generaciones.

Finalmente, Carmen, sus fotografías elegidas y recuerdos narrados construyeron una narrativa coherente sobre la familia. El delineamiento de lo que es ser chino o *zhonguoyan* se disolvió en una línea de tiempo, en donde la historia de su matrimonio y su presente le otorgaron coherencias y disputas a la definición identitaria. Las fotografías familiares, como la de 1946, son puntos de referencia para el relato de un origen común y pertenencia al ser chino o *zhonguoyan* en su generación y las generaciones venideras.

Margarita, la hija: ausencias y presencias fotográficas del ser chino o *zhonguoyan*

Margarita representa la segunda generación de la familia china-ecuatoriana en el país, y es la hija de Carmen. Ella aceptó su participación en el trabajo de investigación, no sin antes consultar las formas en que se trabajaría con las fotografías de su familia. Desde un inicio afirmó la probabilidad de que en el archivo fotográfico no existieran fotografías de ella debido a problemas familiares que datan de su niñez. “Aquí no hay fotos mías, yo te dije” exclamó, la primera vez que revisó el archivo fotográfico familiar.

En el trabajo extendido, de 2017 a 2021, con Margarita se trabajaron tres fotoelicitaciones. Se realizó una primera revisión del archivo fotográfico y se dividió el material fotográfico en el orden que ella decidió revisarlos, ya sea por curiosidad o para visitar los tiempos pasados de su familia. Margarita mencionó que a lo largo de su vida había visto las fotografías y los álbumes fotográficos de su familia de manera fragmentada. En este trabajo, por primera ocasión, tuvo acceso a todo el archivo fotográfico para revisarlo a su voluntad y con detenimiento en sus tiempos libres.

Durante algunas conversaciones previas nos adelantamos en el diálogo sobre sus experiencias al interior de su familia, y se le interrogó por la ausencia de fotos suyas en el archivo fotográfico. En un primer momento, ella misma pareció sorprendida, absorta entre sus pensamientos

y la interrogante. Más adelante, en otras conversaciones, terminó formulando la causa sobre esta situación que consideró penosa. El argumento lo articuló mientras veía una fotografía de un retrato familiar donde estaban sus hermanos y padres, pero en la que ella no estaba retratada. Explicó que su pronta partida de la casa de su padre, cuando tenía 14 años, causó esta ausencia fotográfica en la captura de los momentos familiares como los cumpleaños, festividades y momentos comunes. No quiso ahondar más en sus explicaciones.

El primer intento de fotoelicitación tuvo un carácter atípico, la interlocutora se negó a seleccionar y exponer un conjunto de imágenes argumentando: “No son mías [...] Nadie va a entender o no van a querer entender lo que yo diga. Me van a malinterpretar”. Margarita decidió no elegir las fotos del archivo y álbumes familiares cuidados por su madre. Explicó que como hija siente relevante su ausencia en las fotografías del archivo familiar, puesto que asocia su presencia o ausencia a la consideración que le tenían sus padres. “Todos en retafila y que falte yo. Bueno... pero parece que no existiera... como si no hubiesen tenido una hija... pero no importa”.

Los recuerdos de Margarita desencadenaron sinsabores e historias tristes relatadas a lo largo de las fotoelicitaciones, que se ampliaron al mirar tres fotografías que eligió, finalmente, de un conjunto fotográfico digital, enviado por un tío suyo que vive en Estados Unidos.

Las tres fotografías enviadas por su tío remontan su origen a la década de los 70. La especulación sobre la temporalidad de las imágenes fotográficas surgió a partir de observaciones sobre la ropa, las siluetas y hasta el cariz lejano de las pinturas en las paredes grabadas en las fotografías. Es así como Margarita situó las imágenes, con inexactitud, entre 1971 y 1974.

Figura 4

Margarita de niña en una visita a la tumba de un antepasado en Guayaquil



Nota. Tomado de álbum fotográfico familiar.

Figura 5

Margarita desayunando en la casa de su abuela en Balzar



Nota. Tomado de álbum fotográfico familiar.

Figura 6

Margarita en el jardín



Nota. Tomado de álbum fotográfico familiar.

En las fotografías, Margarita aparece retratada en momentos cotidianos que ejemplifican las formas de vida e infancia entre su familia. Nada más al abrir el conjunto fotográfico digital en la computadora de la casa, su rostro empezó a transformarse. Frunció el ceño, sonrió un poco para después cambiar la mueca a la forma neutral que impuso dudas y recelos. Pidió unos minutos sin cuestionamientos ni palabras, expresó su deseo de concentrarse porque tenía claro lo que hablaría sobre las fotos, pero no lograba recordar en su totalidad las escenas que las registraron.

“Los sentimientos, eso busco”, manifestó. Para ella, la presencia de las imágenes a través de un soporte material es fuerte por la evidencia que imponen; al contrario, la ausencia de ciertas imágenes le ha ayudado a olvidar segregaciones por haber nacido mujer en una familia que, según sus criterios, premiaba lo masculino. Aclaró no reconocer si es voluntaria o involuntaria esta forma de sentir y pensar en torno al pasado, puesto que la cuestión pasa por seleccionar qué olvidar y qué mantener, algo que las fotografías dificultan en su presencia.

En el diálogo establecido en las fotoelicitaciones indicó que el dolor sentimental, al ver las fotografías elegidas, es parecido al ardor de una herida física que se vincula a un desgaste emocional. Al observar las fotografías familiares declaró que, en su caso, las imágenes de su niñez no guardan “momentos importantes y felices”; así descubrimos que no todas las fotografías son emblemas familiares y culturales, como describe Bourdieu (1979) y como efectivamente sucedió en las sesiones de fotoelicitación con Carmen. Si bien las imágenes dentro del contexto de investigación antropológica encuentran diversas formas de cumplir sus roles y posibilidades como objetos de afecto (Edwards, 2012) para profundizar sobre los elementos de la cultura, la función sentimental en Margarita resulta emocionalmente desgarradora, levantando los recuerdos del pasado que ella intentaba no retomar.

Al elicitar la fotografía donde Margarita aparece retratada sola en el jardín (ver figura 6), se registraron los tratos, costumbres y educación otorgados por su padre dentro de la tradición china. Margarita define el

ser china como un proceso educativo que incluyó prácticas como aprender a servir el té, callar frente a las figuras masculinas, ser sumisa y relegada frente a la posición de los hombres de la familia y aceptar las decisiones de los mayores sin cuestionamientos. Margarita también destacó que el comportamiento y expectativas de ser mujer y china, en la cultura china:

Es reconocer que las mujeres tenemos unos lugares bien claros desde pequeñas. Es bonito por los valores que nos enseñan, la honestidad y el trabajo. Pero, por otra parte, es complicado, porque esperan que te cases con quien diga tu papá y tu abuelo. No puedes contradecirlo, aunque a veces estén mal algunas cosas [...] Las mujeres no sirven para los hombres chinos, siempre me lo dijeron. Que iba a ser puta, que iba a tener la vida difícil y que no espere nada de ellos. Lo dijeron mi abuelo paterno y también mi padre. (Margarita, segunda fotoelicitación, 4 de abril de 2019)

Las diferencias expuestas por Margarita dentro de su cultura china familiar explican las prácticas y discursos de la cultura china. Margarita persistió en la elaboración de divisiones y categorías para que cada uno de los individuos que nacen en su seno, se plieguen a la normativa y reglas de conductas definidos por la tradición del ser chino; convirtiéndose en proyecciones y ensueños de temas dominantes (Mead, 1992). Es así como el criterio de Margarita sobre lo que es ser chino se distancia poco de la experiencia personal de ser mujer china. En la segunda fotoelicitación agregó que para ella ser chino o *zhonguoyan* es:

Primero tener sangre china, pura, como tus tíos y yo. El físico tiene que parecerlo. También un chino actúa como tal. En sus creencias, a veces son sintoístas, otros budistas y muchos son tradicionalistas que siguen la filosofía de Confucio. Un *zhonguoyan* sabe hablar su dialecto de chino y piensa dentro de su idioma. No sé cómo explicártelo [...] Nosotros los *zhonguoyan* pensamos en las generaciones venideras, no tenemos la mente a corto plazo como los *kuai*.¹ (Margarita, segunda fotoelicitación, 4 de abril de 2019)

1 Vocablo despectivo que refiere a un fantasma. Es de esta manera como los chinos denominan a los no chinos.

En el criterio identitario de Margarita, ser chino implica y se sustenta tanto en los rasgos fenotípicos y biológicos como en las tradiciones culturales y maneras de pensar que aprenden los miembros de la familia desde corta edad. En conjunción al criterio de ser mujer china, para ella el *zhonguoyan* en la familia se encuentra vinculado a una tradición delimitada por lo patrilineal, que consiste en la reafirmación del poder de los varones siempre resaltando las formas y creencias culturales de la inferioridad de la mujer.

En los trabajos de fotoelicitación, Margarita comentó sobre su propia descendencia, al decir que no reconoce a sus dos hijos como chinos. Debido a que ambos hijos fueron producto del matrimonio con un mestizo chino ecuatoriano; declaró con rigurosidad que sus hijos no son el producto de ambos padres con la misma cultura de origen; y aunque aprendieron el dialecto cantonés y *hakka*, a ambos les falta recursos y experiencia en el habla para poder pensar como chinos.

Hasta culminado el trabajo, se encontró que el laberinto de la conformación de la identidad cultural del ser chino o *zhonguoyan* está influido por las afectaciones emocionales y apreciaciones particulares de las interlocutoras sobre los hechos pasados. Las fotoelicitaciones permitieron visualizar los conflictos y continuidades en torno a la identidad cultural y los discursos que la fundamentan. El trabajo de rememorar no es objetivo y menos aún los criterios culturales que especulan sobre el futuro.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, la identidad cultural del ser chino o *zhonguoyan* permanece alojado en los discursos y prácticas de los recuerdos y las memorias de las interlocutoras Carmen, la abuela, y Margarita, la hija, parte de una misma familia china-ecuatoriana. Se reveló que ser chino o *zhonguoyan* es un proceso personal afectado por la autoadscripción identitaria, paralelamente interferida por los discursos y afectos de los parientes y de la comunidad cultural o étnica más cercana. Más que

pensar o intentar reconocer una identidad solidificada del ser chino, fue necesario centrarse en los actos de identificación, un proceso siempre dinámico y móvil.

Contraponiendo las historias de ambas interlocutoras, se observó que las identidades culturales no son esenciales ni universales. Es así como Carmen, la abuela, identifica a sus descendientes como chinos; mientras que, Margarita, la hija, define a sus hijos como *kuai* o gente no china. La experiencia de recordar y las memorias expresadas por ambas son tan distantes entre sí, que por momentos pareció que su adscripción o desistimiento identitario del ser chino está permeado por otras circunstancias sociales, culturales e históricas, pero también por las emociones y los sentimientos. Como menciona Hall (2010, p. 351), los procesos de configuración de identidades culturales “lejos de estar enteramente fijas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder”.

Las fotografías se revelaron como herramientas para detonar sentimientos y expresiones del ser chino o *zhonguoyan*. Provocaron emociones, recuerdos y memorias, y afloraron historias pasadas registradas en las imágenes materiales; pero también provocaron sentimientos presentes: nostalgia, alegría, tristeza, orgullo e injusticia. Estas fotografías, objetos de afecto, levantaron una memoria familiar, y pusieron en disputa los supuestos del pasado común y originario del ser chino o *zhonguoyan* por la simple razón de tener un ancestro. Edwards (2012, p. 229) señala que las fotografías son conectoras de “la vida tal como se experimenta con imágenes, sentimientos, deseos y significados, pero también tienen el potencial para un proceso de promulgación y afirmación retórica y como nodos donde varios discursos se cruzan temporalmente de maneras particulares”.

La trascendencia de las fotoelicitaciones radicó en su capacidad de desestructurar las narraciones coherentes elaboradas por las interlocutoras en sus relatos de vidas. Las fotografías sirvieron para afirmar el origen común, como en la fotografía de 1946 en China, pero también, para desestimar la ortodoxia del ser chino en las fotografías del matrimonio

de Carmen. En el caso de Margarita, las fotografías familiares fueron la ausencia: no solo de una representación familiar, sino de un sentimiento de adscripción identitaria que se la extiende a sus propios hijos. Ninguna de estas conclusiones hubiese sido posible sin el uso de las fotografías en las sesiones de elicitación.

Finalmente, la presencia de estas fotografías familiares asistió al trazado de un sendero en el que la familia y sus miembros reconforman las identidades en relatos, memorias y recuerdos; definiendo identitariamente a las generaciones pasadas, presentes y futuras. Sin embargo, será necesario seguir indagando, comprendiendo y discutiendo sobre una cultura de origen que persiste, que se enseña o provoca continuas adscripciones y rechazos simultáneos.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (2010). *Obras IV*. Abada Editores.
- Bourdieu, P. (2003). *Un arte intermedio: Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Gustavo Gili.
- Carrillo, A. (2012). Comerciantes de fantasía. En Ramírez, J. (ed.). (2012). *Ciudad-Estado, inmigrantes y políticas: Ecuador, 1890-1950* (pp. 169-231). IAEN.
- Chárriez Cordero, M. (2012). Historias de vida: Una metodología de investigación cualitativa. *Revista Griot*, 5(1), 50-67.
- Collier, J. y Collier, M. (1986). *Visual Anthropology: Photography as a research method*. UNM Press.
- Denardi, L. (2015). Ser chino en Buenos Aires: Historia, moralidades y cambios en la diáspora china argentina. *Revista Horizontes Antropológicos*, (43), 79-103.
- Dubois, P. (2015). *El acto fotográfico y otros ensayos*. La Marca Editora.
- Edwards, E. (2012). Objects of Affect: Photography Beyond the Image. *Annual Review of Anthropology*, 41(1), 221-234.
- Evans Weber, E. (2015). *Vocabularies of Violence: The Chinese Coolie Trade and the Constitutive Power of its Conceptual Vocabularies, 1847-1907* [Tesis doctoral, University of California, Los Angeles].
- Fabian, J. (2014). Ethnography and intersubjectivity: Loose ends. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 199-209.

- Fleischer, F. (2012). La diáspora china: un acercamiento a la migración china en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, (42), 71-79.
- Guber, R. (2016). *La etnografía: Método, campo y reflexividad* (Edición Kindle). Siglo XXI.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos.
- Hall, S. (1995). Fantasy, identity, politics. En E. Carter, J. Donald, J. Squites. (eds.). *Cultural Remix: Theories of Politics and the Popular* (pp. 63-69). Lawrence & Wishart.
- Hall, S. (2010). La cuestión de la identidad cultural. En E. Restrepo, V. Vichs, C. Walsh. (eds.) *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 363-404). Envión editores.
- Harper, D. (2002). Talking about pictures: A case for photoelicitation. *Visual Studies*, 17(1), 13-26.
- Hirsch, M. (1999). Introduction: Familial Looking. En *The familial gaze* (pp. 11-25). University Press of New England.
- Hirsch, M. (2002). *Family frames: photography, narrative and postmemory*. Harvard University Press.
- Hobsbawm, E. (1996). *The age of extremes. A history of the world, 1914-1991*. Vintage Books.
- Hobsbawm, E. (2009). *La era del Imperio, 1875-1914*. Crítica.
- Hu-DeHart, E. (2005). Opium and Social Control: Coolies on the Plantations of Peru and Cuba. *Journal of Chinese Overseas*, 1(2), 169-183.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Kuhn, A. (1999). *Family secrets: Acts of memory and imagination*. Verso.
- Kuhn, A. (2000). A journey through memory. En S. Radstone (ed.), *Memory and methodology* (pp. 179-196). Berg.
- Lausent-Herrera, I. (2006). Mujeres olvidadas: esposas, concubinas e hijas de los inmigrantes chinos en el Perú republicano. En S. Ophelan, M. Zegarra (eds.), *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-X* (pp. 287-312). IFEA, PUCP.
- Li, C. (1990). *A history of Chinese Immigration to North and South America*. Dongfang Press.
- MacDougall, D. (2009). *Transcultural Cinema*. *Revista Antípoda*, (9), 47-88.
- Mead, M. (1992). *Sexo y temperamento: en tres sociedades primitivas*. Paidós.
- Mon Pinzón, R. (1989). La migración china a Panamá. En B. Leander (ed.), *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe: migraciones "libres" en el siglo XIX y XX y sus efectos culturales* (pp. 247-267). Siglo XXI.

- Moreno Friginals, M. (1989). Migraciones chinas a Cuba: 1848-1959. En B. Leander (ed.), *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe: migraciones “libres” en el siglo XIX y XX y sus efectos culturales* (pp. 225-246). Siglo XXI.
- Rodríguez Pastor, H. (2017). *Chinos en la sociedad peruana: presencia, influencia y alcances, 1850- 2000*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ruby, J. (1995). Revelarse a sí mismo: Reflexividad, antropología y cine. En E. Ardévol, L. Pérez Tolón (eds.), *Imagen y cultura: Perspectivas del cine etnográfico* (pp. 161-201). Diputación Provincial de Granada.
- Van der Hoef, D. (2015). *El chino de la esquina*. Universidad de Leiden.
- Wang, L. (2017). *La presencia China en el Perú*. Universidad de Salamanca.

Misiones religiosas en el Oriente del Ecuador

Una aproximación histórica a la actual provincia de Napo

Saúl Uribe Taborda
Universidad Politécnica Salesiana
Grupo de Investigación Estado y Desarrollo (GIEDE)
suribe@ups.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0001-7712-8334>

Introducción

A la llegada de los españoles a América, en 1492, ya existían poblaciones con diversidad de sistemas sociales, culturales y políticos; entre los más sobresalientes el del Imperio inca, que realizó la conquista interna de otros pueblos, como el que hoy es Ecuador. Acontecimiento registrado, según Padilla (2008, p. 19), a mediados del siglo XV. Por la diversidad del territorio ecuatoriano, los españoles conquistaron en primera instancia el territorio costero de Guayaquil, así como la sierra central con la fundación española de Quito, por Sebastián de Belalcázar, en 1534. Administrativamente, lo que corresponde actualmente al Ecuador, desde 1533, fue parte del virreinato del Perú hasta 1739, cuando pasó a integrar el virreinato de Nueva Granada, hasta el final del período colonial (p. 23).

Aunque tanto en la conquista incaica como en la conquista española las tierras accedidas fueron mayoritariamente las de la Sierra, más

que de la Costa o del Oriente, es necesario señalar que la población se registraba a lo largo y ancho del territorio bajo un conjunto de particularidades asociadas a sus diversos contextos geográficos y socioculturales. El trabajo realizado por Denevan (2003, p. 177), *The Native Population of Amazonia in 1492 Reconsidered*, rechaza la afirmación acerca de que la Amazonía fue un espacio intocado e inhabitado. Por el contrario, estima, por métodos de demografía histórica, que, en 1492, a la llegada de los españoles, un aproximado de al menos 5-6 millones de pobladores habitaban la gran Amazonía y al menos 3 o 4 millones de pobladores la cuenca del Amazonas (p. 187). Según el autor, la Amazonía ha sido un espacio altamente intervenido tanto por pobladores nativos indígenas de la zona, como por viajeros y conquistadores, aunque se la haya representado como inhóspita, apartada e inaccesible, en un espacio contemplado bajo el mito de un paisaje prístino (Denevan, 1992, p. 370; Uribe *et al.*, 2020).

Estos mismos argumentos son presentados por García (1999), quien, citando al P. Juan de Velasco, da cuenta de los datos registrados sobre las naciones indígenas de las misiones del Marañón, “según la cual, el territorio de la región oriental se hallaba poblado, al tiempo de la conquista, por algo más de 130 tribus, que formaban 40 Estados o naciones independientes” (p. 23). El mismo autor plantea que al menos las cabeceras de los ríos Napo y Coca, “estuvieron ocupadas por los indios quijos que fueron aglutinamientos de varias razas que eran copartícipes de un territorio común” (p. 26). Los diferentes grupos se nombraron napos, yumbos, sumacos, quijos y omaguas.

Aspectos como estos dan muestra del poblamiento de la región oriental al momento de la conquista. Característica muy diferente, y que no se discute, es que, posterior al período de conquista, la población disminuye considerablemente ante la explotación y la exposición de la que son objeto por parte de los colonizadores; según Denevan, “se puede argumentar que la presencia humana era menos visible en 1750 que en 1492” (1992, p. 369).

Bajo lo anterior, a continuación se presenta el contexto histórico en el que se intenta dar a conocer los diferentes actores que tuvieron pre-

sencia e intervención en la Amazonía ecuatoriana posterior al período de la conquista, específicamente centrando la atención en las intervenciones de misiones religiosas que tuvieron lugar en la actual provincia de Napo, aspectos que permitirán evidenciar la intervención y presencia humana de diversas categorías y estatus sociales del Oriente ecuatoriano, en un espacio nacional más amplio. Siguiendo a Padilla (2008, p. 23) ,históricamente podrían establecerse tres fases en relación con el período de la Colonia en Ecuador.

La primera, desde la conquista o llegada de los ibéricos hasta su establecimiento y dominio de las poblaciones locales hasta finales del siglo XVI. La segunda, desde inicios del siglo XVII hasta el siglo XVIII, con la existencia de lo que el autor presenta como “pacto colonial” para la explotación de los españoles de la mano de obra indígena con el apadrinamiento de las élites locales. Y la tercera fase iniciada a mitad del siglo XVIII hasta el período de la Independencia. En función de estas fases procedemos a contextualizar lo expuesto.

Primera etapa: de la conquista (1492) hasta finales del siglo XVI

Ubicándonos en el siglo XVI, hay que recordar el proceso de conquista del territorio americano tras la entrada de Cristóbal Colón, en 1492. Posteriormente, es necesario señalar también la colonización de la Amazonía en general, sin las divisiones políticas administrativas de ahora, tanto a manos de españoles como de portugueses. Según García (1999, p. 11), la primera vez que se hizo mención del Oriente en el territorio ecuatoriano fue en el año de 1535, cuando el capitán Diego de Tapia, al estipular los límites de la Gobernación de Quito, señaló el Atun-Quijos, o la región de los Quijos, como uno de los linderos (Uribe *et al.*, 2020).

En 1540, cuando Pizarro emprendió su viaje de expedición al Oriente, junto al padre mercedario, de la Real Orden de la Merced, llegaron finalmente a la región de los quijos, llamado Sumaco. García (1999, p. 14).

En este sentido, se destaca la presencia de un representante religioso en la mayoría o casi la totalidad de los viajes de expediciones y colonización bajo la orden española, ya fuera en calidad de sacerdotes, misioneros o hermanos. Esto se dio bajo la reglamentación española que estipulaba la evangelización como una de las principales justificaciones para la conquista. Según Padilla “fue precisamente la evangelización el principal instrumento de cambio cultural y de justificación del sistema de explotación y de sometimiento de los pueblos nativos” (Padilla, 2008, p. 31). Bajo estos argumentos, la Sede Apostólica “concedió a los reyes de España el derecho de patronato sobre las iglesias de América” (García, 1999, p. 41).

En función de este proyecto de conquista, religioso y posteriormente misional, se dispuso presupuesto y diezmos de las rentas eclesiásticas de los reyes para la ejecución de la actividad religiosa en tierras americanas (p. 41). Se dio pues, en el siglo XVI, una organización para establecer la obra misional en el Oriente.

En 1550 el Oriente fue dividido en gobernaciones de los territorios de Quijos, la Canela, Macas y Yahuarzongo. En 1545 fue creado el obispado de Quito, con su primer obispo el bachiller don García Díaz Arias, sucedido por el padre fr. Pedro de la Peña, tras la muerte del primero (p. 44). De esta forma, esas gobernaciones estaban bajo la administración tanto de la Real Audiencia de Quito como del obispado de Quito. Así, para cada región se solicitaban curas doctrineros para evangelizar los centros poblados creados. Un ejemplo de las provincias fundadas se dio con los Quijos, en 1558, realizada por el capitán don Gil Ramírez Dávalos, en compañía del religioso P. franciscano, fray Martín de Plasencia. Al igual, fundó Nueva Baeza del Espíritu Santo, en 1559 (pp. 47 y 48). En 1576 se fundó allí mismo el convento dominicano de Nuestra Señora del Rosario.

Es representativo el poder fundamental que tenía la religión y la Iglesia católica, a partir de la cual, por intermediación del poder ostentado por el papa, se legitimaba su intervención en tierras desconocidas y se permitía diezmar a la población para evangelizarlos y convertirlos a la fe cristiana de los ibéricos. Todo ello amparado en la “supremacía

universal del papado”, idea desarrollada en la Edad Media y que erigía al papa como el representante de Dios en la tierra “y, por lo tanto, aunque el papa es inferior a Dios, es superior a todos los hombres y tiene la autoridad suprema, no solamente de la esfera espiritual sino también de la temporal” (Padilla (2008, p. 15). Estos eran los argumentos presentados por la Corona española, más allá de los intereses de enriquecimiento y poder que podríamos decir fueron los que en la práctica orientaron su accionar (p. 30).

La evangelización se caracterizó por ser un proceso impositivo, violento y de desposesión de los aspectos socioculturales y territoriales propios de las poblaciones originarias del territorio americano. No obstante, este proceso llevó a la conformación de lo que hoy se conoce como América. No es menos importante el inicio de la expedición de Francisco de Orellana, en 1541, junto a dos religiosos, desembarcando según García (1999, p. 15) desde las aguas del río Napo y, posteriormente, el 12 de febrero de 1542, al que denominan el río de las Amazonas, río de múltiples nombres, entre los que se destaca Solimoes, adjudicado por los portugueses.

Según García, el nombre de Amazonas hacía referencia a “las mujeres guerreras que creían haber visto en sus orillas” (p. 15), aspecto contrario a la denominación otorgada por los españoles a todos los lugares, o la mayoría, de poblados o ciudades creadas o conquistadas, que fueron “bautizadas” bajo nombres españoles. Ejemplo de ello son Santa Ana de Cuenca (1557), en honor al virrey don Andrés Hurtado de Mendoza, quien comisionó la fundación y era oriundo de Cuenca, España; San Miguel de Ibarra (1606), Baeza (1559), en recuerdo de Baeza en Andalucía; Archidona (1560), nombrada así por su fundador, capitán Bartolomé Marín, para la villa con el mismo nombre, ubicada en Andalucía, España (pp. 17-28).

La distribución espacial y la organización de los entes administrativos, iglesias o capillas y en general la señalización en plazas, hacen parte de este mismo patrón español (Padilla, 2008, p. 24). La figura de gobierno con ayuntamientos, gobernaciones, etc., correspondía al mismo esquema, así

“al fundarse un nuevo centro urbano, se conformaba el cabildo, conocido también como ayuntamiento, municipio o concejo, compuesto regularmente por un presidente o corregidor nombrado por el rey de España, dos alcaldes, ocho concejales o regidores, un procurador o tesorero real, un secretario o escribano, el alférez real y los alguaciles” (p. 24).

La distribución espacial de los centros poblados reforzaba la estrategia de agrupamiento de los pobladores indígenas en pequeñas aldeas o poblados, que les facilitaba su acceso y “administración”, contrarrestando así la forma de organización de las poblaciones indígenas, apartadas y dispersas. Por estos aspectos, para el trabajo de evangelización se creaban las denominadas “reducciones” que “hacían más fácil esta labor por parte de los misioneros y a la vez facilitaban el estricto control por parte de las autoridades civiles, especialmente para el cobro de los tributos que los indígenas estaban en la obligación de pagar por el simple hecho de haber nacido en América” (p. 32).

La presencia de religiosos en el Oriente posibilitó la creación de centros poblados y ciudades. Así, anterior al ingreso oficial dado en el Gobierno de García Moreno, en los años 1870, siglos atrás ya se encontraban jesuitas, dominicos, franciscanos. Para los últimos, su estancia en la Real Audiencia de Quito se registró desde 1569. Órdenes religiosas que incluso antecedieron su estadía en el Oriente con su llegada previa a la Sierra (García, 1999, p. 86). Por ejemplo, mientras los jesuitas establecían las reducciones en el río Tigre, Bobonaza y en Pastaza, los dominicos lo hacían en la zona de canelos y záparos (p. 149).

Los colonizadores ibéricos establecieron un tipo de administración basada en un modelo de gobernaciones, todas ancladas a los nombramientos directos desde el rey español. En 1563, con la expedición de la Real Cédula por el rey Felipe II, se instituyó oficialmente la Real Audiencia de Quito, donde se detallan los límites fronterizos, entre los que se incluyen aquellos pueblos de la gobernación de los quijos, además de los otros pueblos aún no descubiertos ni pacificados (p. 20).

Si bien la evangelización y cristianización de los pueblos por descubrir fue una de las justificaciones para conquistar tierras nuevas como las de América, hay que destacar que la evangelización fue el medio para “pacificar” a los pobladores de las tierras ya conquistadas, mantener las conquistas y fundaciones de los centros poblados, y aumentar el número y dominio sobre la población y el territorio (p. 21). La idea de los colonizadores españoles era mantener el territorio conquistado y avanzar en la colonización hasta el límite con las conquistas realizadas por Portugal, todo a partir de la legitimación que les daba el establecimiento de misiones.

Para el desarrollo de estas, afirma García “los misioneros del Napo y del Marañón introdujeron en aquellas montañas la lengua quichua, llamada del Inca, y se sirvieron de ella como un idioma general, que obligaron a aprender a los convertidos” (pp. 24 y 137). Se destaca que los misioneros, al tiempo que evangelizaban en quichua, estudiaban las demás lenguas existentes para adscribirse a ellas con el objetivo de evangelizar utilizándolas. Posteriormente, por directriz del rey español, se estableció la obligación de que los integrantes de los pueblos originarios aprendieran el castellano.

En 1552 se celebró el Concilio Provincial, que decretó la enseñanza a indígenas de la lengua de Castilla. El segundo Concilio en 1567 en Lima; un tercero y cuarto concilios en 1591. Según García, el tercero es trascendental en el sentido en que autorizó la publicación de catecismos y sermonarios en las lenguas indígenas más comunes del virreinato, es decir, el aymara y el quichua (pp. 64 y 65). Así, en el siglo XVI, se instauraron las primeras escuelas de formación para la población indígena, ordenadas por el rey Carlos III (p. 25).

Antes de la llegada de los padres jesuitas a Quito, en 1586, tienen una estancia inicial en Lima, Perú, estipulada así por el rey de España, Felipe II. Según García (p. 36), son cuatro los primeros jesuitas que arriban a Quito: P. Baltasar de Piñas, P. Diego González Holguín, P. Juan Hinojosa, y el hermano Juan de Santiago. Anteriores a ellos, en 1569, visitaron y tuvieron estancia en Quito los agustinos. Sin embargo, fueron

los jesuitas quienes establecieron su permanencia en la ciudad. Luego de una estancia provisional en la capilla del barrio Santa Bárbara, en 1589, contando con donativos de las cajas reales, ocuparon el espacio en el que se construirá el Colegio San Ignacio de Loyola —hoy en día convertido en la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Polit—. Inicialmente fueron 13 los jesuitas que habitaron la casa; entre los que se destacan aquellos que en “los siglos XVI y XVII fueron los curas doctrineros de Mainas en la región Amazónica” (p. 38).

Por su parte, los sacerdotes franciscanos, antes de la llegada a la Amazonía, estuvieron en la Sierra. Sus ingresos misionales, por más de tres ocasiones, fueron considerados infructuosos por las sublevaciones, tanto de los indígenas nombrados como “encabellados” de las riberas del río Napo (1635) como de los omaguas (1647), completando así cuatro expediciones misionales fallidas en el Amazonas por diferentes factores, entre los que se cuentan las epidemias. No obstante, en 1636, dos sacerdotes de la Compañía de Jesús llegaron al río Amazonas por la ruta de Orellana, convirtiéndose en los primeros franciscanos de Quito en dicha actividad. Posteriormente, sus obras misionales en los territorios de Caquetá y Putumayo (hoy Colombia) registrarían sus frutos con la formación de centros poblados (García, 1999, pp. 90, 92, 108).

Aunque no todo el conjunto de las órdenes religiosas tuvo presencia en el oriente de lo que hoy es Ecuador; sí es posible afirmar que bajo el mandato del rey Felipe II, llamado el rey misionero, se establecieron los parámetros para establecer en América la religión “de Jesucristo junto con la civilización occidental” (1999, p. 40). De esta forma, en la Audiencia de Quito, durante los siglos XVI y XVII, estuvieron los clérigos seculares en el convento de Santo Domingo, los jesuitas en el Colegio de Loyola, los franciscanos en el Colegio San Buenaventura y los agustinos en la Universidad San Fulgencio (1999, p. 40).

Las órdenes religiosas se distribuyeron por provincias. La provincia de la Canela “al oriente de Baños del Tungurahua” fue el espacio para los misioneros dominicos de la Real Audiencia de Quito (1999, p. 69). Con

sede en el convento de Quito, los dominicos, en 1570, ingresaron en Zamora; en 1576 emprendieron viaje a los Quijos para instalarse en Baeza, Ávila y Archidona. Ya en el siglo XVII ingresaron por Baños y fundaron la Misión de los Canelos en Pastaza. En 1687, se les asignó un prefecto apostólico con el que se estableció la Misión Dominicana de Canelos.

Segunda etapa: del siglo XVII al XVIII

En 1619 fue fundada oficialmente la ciudad de San Francisco de Borja por don Pedro Vaca de la Cadena, quien, a 1620, había realizado cuatro reducciones indígenas de “los Moronas, Pastazas, Jeveros y Mainas. Repartió los indios entre los principales compañeros de expedición y estableció el sistema de encomiendas en aquel territorio que se llamó Gobernación de los Mainas” (García, 1999, p. 117). Precisamente a causa de la presión ejercida por los encomenderos de la región, se registró el alzamiento de los indígenas jeveros y mainas en San Francisco de Borja. Para ese entonces don Pedro Vaca de la Cadena, fundador de la ciudad, quien ostentaba el cargo de gobernador de Mainas, dispuso el establecimiento de misiones jesuitas como forma de “apaciguamiento” de los indígenas sublevados (Uribe *et al.*, 2020).

Así, los dos primeros padres jesuitas, P. Gaspar Cugia y P. Lucas de la Cueva, emprenden viaje al Oriente e ingresan con el establecimiento de la Misión de Mainas del río Marañón, en 1638 (García, 1999, pp. 118 y 124). La acción de los misioneros llegó hasta la intercepción con el río Ucayali, en siglo XVII, y paulatinamente, entre 1651 y 1655, fueron adicionándose mayor número de curas misioneros. En 1686 llegaron a Mainas siete misioneros europeos, entre ellos históricamente se destacan dos sacerdotes alemanes: el P. Enrique Richter y el P. Samuel Fritz, destinados para la misión del Alto Ucayali y la Misión de los Omaguas, respectivamente. El P. Fritz será muy conocido por la fundación de aproximadamente 38 pueblos en las islas del Amazonas y, en 1692, por la elaboración del mapa del gran río Marañón, para explicitar al virrey del Perú, en Lima, el inventario de las Misión de la Compañía de Jesús, así como el avance

de los portugueses en tierras de España (pp. 127, 128, 133). En 1704 es nombrado superior de las Misiones de Mainas.

Entre los jesuitas del Oriente, el P. Lucas de la Cueva y otros fueron designados con residencia en Archidona como curas doctrineros “por concesión del Obispado Diocesano, en territorio de la Gobernación de Quijos” (p. 149). Más tarde, se les adjudicó el curato de Archidona para la evangelización de indígenas del Alto Napo y Archidona. Este estuvo a cargo del P. Lucas de la Cueva, hasta su muerte en 1672, cuando fue designado el P. Cristóbal de Cevallos. Sin embargo, la misión en el curato de Archidona se distorsionó por diversos intereses, entre ellos el control de la mano de obra indígena por parte de los encomenderos que bloqueaban la llegada de provisiones y comunicación con el curato, lo cual, a largo tiempo, en 1674, llevó a la retirada de la misión jesuita (p. 151).

No obstante, para el fortalecimiento de dicha región, se dispusieron tanto misioneros de Perú como aquellos de la Compañía de Jesús, procedentes de Quito. Comenta García (1999) que, entre los grupos de indígenas del Oriente, aquellos ubicados en Morona, Zamora y Santiago se caracterizaron por ser los más reacios a la evangelización, siendo hoy los pueblos shuar. Autoridades de la Real Audiencia de Quito y misioneros intentaron someterlos al Gobierno español que tenía el patronato sobre estas colonias, pero todos sus esfuerzos chocaron con la rebeldía de los aborígenes, que se resistieron por todos los medios (p. 28).

Así, en 1702, ante la imposibilidad y el riesgo de establecer la misión y para sus integrantes por su confrontación con la población llamada jibara, el general de la Compañía de Jesús prohibió la continuidad de los jesuitas en dichas regiones (pp. 125 y 126). Posteriormente, serían varios los intentos fallidos por reducir a la población shuar, emprendidos tanto por jesuitas (1870) como por franciscanos (1897). Para la misión jesuita del Napo, en 1734 llegó desde España el P. Andrés Zárate, quien además visitó las misiones establecidas en Pastaza y el Marañón, luego visitó Archidona en 1736. Zárate llegaría finalmente a tierra de los omagas, en

1737 (p. 139). En 1779, siendo gobernador de Mainas Francisco Requena, este elaboró varios de los mapas de Mainas hoy existentes.

El siglo XVII fue el de mayor auge de las misiones orientales. En 1767 un acontecimiento de envergadura fue *La pragmática sanción de 1767*, que estipuló la expulsión de los jesuitas de todos los territorios del Gobierno español a cargo de Carlos III. Lo que llevó a que en los franciscanos los sustituyeran una vez que, en 1778, los misioneros jesuitas salieran del Oriente rumbo a Italia. No obstante, en 1784, ante el descontento en España de que el lugar de los Jesuitas fuera ocupado por los franciscanos, estos últimos fueron reemplazados por clérigos diocesanos (pp. 109, 110 y 111).

Tercera etapa: mitad del siglo XVIII hasta la Independencia

En 1802 se creó el obispado de Mainas por petición del Gobierno español. Dicha creación se tradujo en que la administración de gran parte del territorio oriental estaría bajo su mando y no bajo el de la Real Audiencia de Quito. Así, por ejemplo, la Misión de Canelos dejó de ser administrada por los padres dominicos y fue cedida a los padres franciscanos de Ocopa. En 1821 se restituirá la orden a los dominicos.

En 1869 los padres jesuitas conquistan, reconquistan y catequizan a los cofanes del Napo y del Aguarico (p. 60). La entrada de los jesuitas al Napo y Aguarico se da años después de la muerte del jesuita P. Ferrer, quien, se dice, murió en 1610 asesinado por indígenas con los que ejercía su labor misional y se vieron amenazados por el cobro del tributo, en el que, sin embargo, según los registros de García (p. 61), no estuvo vinculado el religioso.

Luego de estos acontecimientos, se dio la decadencia de las misiones religiosas del Oriente, no solo desde la expulsión de los jesuitas, sino por la presión sobre la mano de obra indígena por parte de los comerciantes. Así, “la historia de la Misión de los padres predicadores en el

oriente amazónico tuvo su ocaso desde el primer decenio del siglo XIX por diferentes circunstancias” (p. 78).

El período republicano en Ecuador

Tal como lo señalan Uribe *et al.* (2020), Muratorio (1998), García Jordán (2002) Moreno (2012), la principal manifestación de preocupación del Estado ecuatoriano por la región amazónica se registró en los períodos de Gobierno de Gabriel García Moreno (1860-1865, 1869-1875), quien dio la entrada a las misiones religiosas como medio para mantener la soberanía nacional en dichos territorios frente al avance de la frontera peruana. Es así como, con el período de García Moreno, se habló de la *Era modernizadora del Estado ecuatoriano*. Para la integración de dichos pueblos a la nación ecuatoriana, la Iglesia, como institución religiosa por excelencia, tuvo gran protagonismo.

En 1870 se entregaron poderes a los jesuitas que se instaurarían en el Oriente ecuatoriano. Esta cesión “autorizó a la Compañía a ‘tomar las medidas necesarias al orden y buen gobierno civil y eclesiástico de esta provincia’” (Jouanen, 1977, citado en García, pp. 33 y 34). Tras la restitución de la Compañía de Jesús, en 1814, el panorama político, económico y social de 1850 en el país fue favorable para que, con la llegada de García Moreno, se registrara su ingreso al Oriente, en 1870 (Moreno, 2012, p. 178).

Dicho proyecto no solo pretendía establecer el orden y control de la población indígena de la región oriental, sino también abrir vías y medios de comunicación entre el centro-Sierra y Oriente del país. Todo ello con miras al transporte de los productos a ser explotados y la consolidación de rutas comerciales en función de ellos (García Jordán, 2002, p. 218). Sin embargo, señala García Jordán la necesidad de considerar dos puntos fundamentales que dificultarán enormemente el desarrollo de ese objetivo nacional. Primero, la falta de financiación desde el Estado destinada a las misiones del Oriente; segundo, la resistencia indígena a las misiones religiosas. Así como también la permanente pugna entre

misioneros y comerciantes por el control y administración de la escasa mano de obra indígena (p. 219).

Este último punto es de carácter fundamental, al menos en la zona de interés, en la provincia del Napo, dado que era la población indígena que se encontraba sometida por los comerciantes, con quienes contraía deuda que debía ser pagada con trabajo de por vida o en productos como la pita y el oro, aunque en la zona también era extraída la cascarilla. En este contexto, la existencia del sistema llamado *de licencias* posibilitaba a los indígenas ingresar a la selva para recolectar dichos productos. Tanto Muratorio (1998) como García Jordán (2002), dan cuenta de que en Archidona la mayoría de indígenas se dedicaba a la extracción de pita, más que de oro, por lo que se les denominaba *piteros*. Según Muratorio (1998), el sistema de licencias permitía de cierto modo algún tipo de “libertad” a los indígenas naporunas del yugo tanto de los comerciantes como de los misioneros, dado que les permitía apartarse e integrarse a la selva alejándose de los métodos de violencia al que estaban sometidos, motivo por el cual se dificultaba aún más el control y abastecimiento de la mano de obra indígena. No obstante, se les permitía dichas licencias con la visión del usufructo de los productos extraídos, de gran valor comercial y que los indígenas estaban obligados a contribuir y pagar deudas.

Entre las diversas medidas tomadas desde el Gobierno central para garantizar el sostenimiento de la Compañía de Jesús en el Oriente están desde reglamentaciones de tipo recaudación económica (como la aprobación de la Convención Nacional de la Institución de Propagación de la Fe (1843) hasta el restablecimiento formal del ingreso de la Compañía de Jesús en Ecuador (1851). No obstante, los aportes financieros por parte del Estado siempre estuvieron en cuestión, por ello una de las principales fuentes de ingresos para la misión fue la mano de obra indígena, sus aportes en víveres, pero principalmente en polvo de oro, pita y lienzo (Moreno, 2012, p. 184).

Administrativamente, vale mencionar que, bajo la gestión de García Moreno, en 1861, por la Ley de División Territorial, se delimitó la

provincia de Oriente para que pase a ser constituida por los cantones Napo y Canelos, en 1863, con 7000 habitantes censados (García Jordán, 2002). Por otro lado, debe ser mencionada la firma del concordato entre el Estado ecuatoriano y la Iglesia católica representada por la Compañía de Jesús, en 1862, a través del cual se instituye a esta como delegada directa del Estado en tierras orientales. De este modo, además del papel evangelizador, la Iglesia se constituyó en fiel representante del Estado encargado de nacionalizar, controlar y establecer reducciones indígenas. Este último aspecto estuvo directamente ligado a lo dictaminado en el Primer Concilio quiteño de 1863 (p. 221).

Posteriormente, se solicita al Estado establecer el vicariato del Oriente. Su argumento principal fue la necesaria reducción de la población indígena a la “vida civilizada”, a realizarse por parte de los jesuitas. Para la aprobación, por parte de la Santa Sede, el punto fundamental volvió a ser el financiamiento para establecer el vicariato, pues el Estado debía garantizar a la Santa Sede el aporte de recursos necesarios para mantener las misiones y al vicario. Otro de los meollos se produjo en la distribución de los fondos de la denominada Bula de Cruzada, de la que algunos religiosos, en especial cuencanos, no compartían la distribución de parte de los ingresos para el Oriente, en cambio proponían adoctrinar la mano de obra indígena en cultivos como el algodón (p. 223).

A pesar de las adversidades, en 1866, la Santa Sede aprobó el establecimiento de misiones en la región del Napo y quedó a la espera de la constatación de financiamiento nacional para establecer un vicariato. Al final, en 1867, el Congreso Nacional aprobó “la inclusión en el presupuesto público de 4000 pesos anuales para el fomento de las misiones, que contarían además con la renta de la Silla Tologal quiteña y con el producto obtenido del ramo de bulas correspondientes” (p. 225).

Aunque con escaso número de misioneros para dirigirse al Oriente, en 1870 se destinó a la Compañía de Jesús para “el establecimiento de cuatro centros misionales: Napo —con sede en Archidona—, Macas —con centro en la población homónima— y Gualaquiza/Zamora —con sede

en Gualaquiza—” (San Vicente, 1984, pp. 9 y 10, citado en García Jordán, 2002, p. 226). El establecimiento de dichas misiones se fortalecerá en 1870, con el otorgamiento de poderes civiles y capacidad de nombramiento de autoridades a la Compañía de Jesús; es decir, la Iglesia actuó bajo la figura de Estado por delegación a partir de 1870, cuando se estableció oficialmente la misión jesuita en el Oriente, específicamente en Archidona (Moreno, 2012, pp. 178 y 179).

Los jesuitas se establecieron en Napo, Macas y Gualaquiza, excepto en Zamora. En Gualaquiza, por los escasos frutos obtenidos con los indígenas jíbaros —hoy shuar—, la misión se desintegró en 1872 y se estableció después en la región de Loreto. Las otras dos misiones se instauraron y obtuvieron rutas con los pobladores locales. Para el territorio del Napo, señala García Jordán (2002), “había 14 poblados, entre los cuales fueron residencia permanente de los religiosos los pueblos de Archidona, Tena, San Rosa y Loreto” (p. 228).

Es necesario destacar que, frente a la escasa población indígena de la zona, la misión jesuita sentó su base en Archidona y estableció dos centros misionales en Tena y Loreto. Sin embargo, el escaso número de sacerdotes a cargo de la misión no permitía ampliarla, motivo por el cual, comenta Moreno (2012, p. 179) se hizo práctica de las *visitas*, estrategia que consistía en asistir religiosamente a los pobladores con visitas pastorales esporádicas, de tiempos muy cortos, pero poco efectivas por la falta de periodicidad y sistematicidad.

De esta manera, uno de los principales impedimentos para establecer la misión tuvo relación con el control de la mano de obra, tanto por parte de los misioneros jesuitas como de los comerciantes, lo que ocasionó constantes conflictos. Por un lado, se registraba la incapacidad de control físico de la población indígena que se internaba en la selva y no registraba asentamientos en los poblados recomendados por los misioneros.

De otro lado, el usufructo de los productos extraídos por los indígenas continuó a favor de comerciantes y jesuitas, quienes, aunque rene-

gaban de la falta de constancia de los indígenas en los poblados, exigían la entrega de los productos, aspecto que orientó a dirigir la obra misional con los indígenas de menor edad, niños y niñas, para ser adoctrinados mediante la práctica educativa. Esto frente a la imposibilidad de que los adultos permanecieran en la misión. Así comenta Moreno “la misión fue sobre todo un régimen voluntario que dependía de la voluntad de los indígenas para abandonar el bosque y acudir a la iglesia” (p. 181).

La escolarización de niños y niñas, tal como se había registrado en siglos anteriores, se orientó tanto en quichua como en español, así como en la instrucción religiosa y de artes y oficios manuales. Dicha labor estaba dividida entre niños y niñas, para estas últimas se distribuyó la ayuda exclusiva de las madres del Buen Pastor (p. 182); modelo que, como se observará, continuará con la instrucción implementada en la misión josefina de inicios del siglo XX en el Napo, que contó con el apoyo de las madres doroteas para la instrucción femenina.

Este aspecto estaba totalmente en sintonía con los intereses del Gobierno central de García Moreno de instaurar un sentimiento nacional a partir de la labor educativa, no solo en el Oriente, donde además se intentaba institucionalizar territorialmente el Estado, sino además en colegios y universidades del centro del país. Así fueron creadas y puestas en funcionamiento escuelas e internados para el trabajo con los infantes. No obstante, según Moreno (2012), nuevamente el tema de financiación de dicho proyecto por parte del Gobierno central fue uno de los puntos de quiebre de las instituciones educativas.

El tipo de disciplina y los recurrentes castigos físicos son un aspecto que no pasa desapercibido en el estudio de Moreno (2012) ni en el de Muratorio (1998), quienes, con revisión de archivos y trabajo etnográfico, dieron cuenta de la violencia de los jesuitas hacia los indígenas de forma recurrente e inimaginada frente a las faltas o equivocaciones dentro de la misión en el ámbito educativo, o en los trabajos desempeñados por los internos, considerados como “pueblos perpetuamente niños” (Muratorio, 1998, p. 133); aspecto que generará entre la población indígena no solo

desconfianza, sino temor ante la llegada de nuevas misiones religiosas a sus territorios, como la josefina y protestante en el siglo XX.

No solo la falta de sostenimiento económico y la falta de control de la población frente a la competencia con los comerciantes dificultó la ejecución de la misión, otro de los aspectos que impidieron el desarrollo del trabajo de los jesuitas fueron las epidemias (1874, 1875, 1892, 1896). Las continuas muertes alertaban a los indígenas, quienes se internaban aún más en la selva, lo que disminuía considerablemente el número de la mano de obra y de población permanente en la misión (Moreno, 2012, p. 181). Apunta García Jordán (2002) que:

las dificultades más significativas fueron consecuencia de la resistencia de las poblaciones indígenas al proyecto misional que pretendía la imposición de un nuevo sistema de creencias y, como denunciaban las palabras anteriores, una praxis social que imposibilitaba a aquellas ausentarse de los poblados, les obligaba a trabajar en forma regular, les castigaba si transgredían las reglas, etc. Y a dicha resistencia ayudó el conflicto existente entre los comerciantes, en connivencia con las autoridades civiles, cuando no coincidían en la misma persona ambas condiciones, que estaban interesados en el acceso libre y sin restricciones a la mano de obra indígena que los jesuitas trataban de impedir. (p. 230)

Finalmente, el aspecto determinante para el descenso de la misión jesuita fue el asesinato de García Moreno, en 1875, lo que desestabilizó el país y a la región oriental, reorganizó el establecimiento de poderes entre comerciantes y misioneros y, como hecho colateral, remontó a los indígenas a sus tierras selva adentro, lo que dificultó por todos los frentes su control y reducción al no tenerlos concentrados en un centro comunal.

Después de la posesión del presidente sucesor de García Moreno, Antonio Borrero, sucedido a su vez por el general Ignacio de Veintimilla y José María Caamaño, en un lapso aproximado de diez años, con una notable inestabilidad política en el país, en 1885 se expidió la Ley Especial de Oriente, con la que se empezaría el proceso de secularización del Estado ecuatoriano, con disminución del conjunto de poderes civiles

delegados a los jesuitas, aunque estos seguían teniendo presencia en la región y controlando aspectos como el educativo, que habían implementado años antes. En el siguiente período presidencial, el de Antonio Flores, se decretó la división del Oriente por vicariatos: Napo, Canelos, Macas y Gualaquiza, y se dispuso la relegación de la misión jesuita solo a la zona del Napo (Moreno, 2012, p. 187).

Con la disminución de los poderes civiles y la presión de las escasas autoridades del Oriente, se implementó embrionariamente la expansión del Estado como amenaza para la misión que empezaba a perder peso en la administración educativa por la creación, instauración y posteriores denuncias sobre su labor ante el Ministerio de Instrucción Pública. Con el auge del caucho, hacia 1890, la explotación de la mano de obra indígena se incrementó y fue denunciada por los misioneros, quienes a su vez fueron enfrentados y arremetidos por los caucheros. Posteriormente, su caída se dio a causa de la presión de los comerciantes y el desacato de los mismos indígenas que no obedecían a la misión y la desafiaron hasta el punto de ejecutar la revuelta de 1892, que llevó a la retirada definitiva de la misión jesuita de la región, así como de las madres del Buen Pastor, encargadas de las niñas hasta 1896 (p. 192).

Protestantes y josefinos en Napo durante el siglo XX

Después de la retirada de la misión jesuita en la década de los 80 del siglo XIX, hay que remarcar la importancia del nuevo proceso de ocupación de instancia religiosas en la zona oriental del Ecuador. Iniciado el siglo XX, por el ingreso y llegada desde Italia de la Misión josefina de Murialdo, en 1922, tras aceptar el Vicariato Apostólico del Napo, inicialmente con la llegada de dos sacerdotes, Emilio Cecco y Jorge Rossi (Muratorio, 1998, p. 259). La intervención de los josefinos estaría justificada no solo por la escasa población de la región oriental del país, sino también por su *estado primitivo* (Spiller, 1974).

En ese sentido, bajo el “estado primitivo” de “miles de indígenas en completo abandono que esperaban la presencia de la Iglesia a través de los sacerdotes misioneros” (p. 25), se hace la intervención tanto con la población como con el entorno y la infraestructura de la zona de la misión, cristalizada en iglesias, escuelas, dispensarios médicos, colegios, hospitales, talleres de oficios, plantas hidroeléctricas, carreteras, puentes, etc.

En infraestructura, es notable también la intervención y construcción de puentes, hatos ganaderos, granjas experimentales, técnicos de agricultura y ganadería, entre otros. Dicha intervención y adecuación de los espacios de funcionamiento de la Misión Josefina se hicieron para dar cabida y continuidad a la labor misional, pero bajo la percepción “desfavorable” a los ojos de las autoridades religiosas y de los misioneros procedentes de otro continente.

Paralela a la misión desempeñada por los josefinos, se registró el ingreso de los primeros pastores protestantes procedentes de Estados Unidos a la región oriental. Ingresaron con permiso del Estado ecuatoriano. Dicha autorización coincidió “con el ascenso del liberalismo de 1895 a 1912” en Ecuador (Padilla, 2008, p. 163), contexto político y social que hizo posible establecer el protestantismo hasta nuestros días y que inició con la llegada al poder de Eloy Alfaro, en 1895 (p. 164).

Es, pues, directamente a través de Alfaro que integrantes de la misión protestante, como George Fisher, obtuvieron cartas de recomendación para orientar visitas tanto en Pichincha como en el Oriente del país, principalmente en Napo (p. 169). En compañía de Fisher, Padilla (2008) referencia la llegada de dos misioneros protestantes a Guayaquil: Strian y Farnol, así como meses después se integrarían M. Polk y Charles Chapman, quedando finalmente este último como el director de la misión protestante en Ecuador. La labor misional se registró inicialmente en la Sierra y Manabí.

Dado que en el Ecuador de la época la religión católica era la oficial y estaba excluido todo culto religioso diferente, los misioneros protestan-

tes decidieron internarse en aquellos lugares para que su labor no fuera descubierta. Sin embargo, por entonces se gestaba el proceso de Asamblea Constituyente donde se abría paso el establecimiento constitucional de la libertad de conciencia, con la proclamación de artículos constitucionales explícitos. Aspecto que generó el rechazo del clérigo católico que, en cierta medida, veía amenazada su labor, hasta el momento monopolizante, y que apelaba para que la Iglesia católica continuara siendo la única oficial. No obstante, la legislación se mantuvo y se ratificó con otros artículos constitucionales que ratificaban la libertad de conciencia.

De otro lado, según Padilla (2008) en el proyecto constitucional se fijaba la entrada de extranjeros al Ecuador, aspecto que una vez más posibilitaba el establecimiento de credos diferentes al católico oficiados por no ecuatorianos, como los protestantes, en principio procedentes de Estados Unidos. Finalmente, y a pesar de las voces de rechazo, la Constitución se aprobó bajo estos términos en 1987, que, entre otros aspectos de corte liberal, fijaba la libertad de conciencia.

Con dicha garantía constitucional, pero no necesariamente aplicada en la realidad, los protestantes de la Unión Misión Evangélica, en Ecuador, empezaron su labor evangelizadora siempre guiados por el texto de la Biblia. Así, se desplazaron de forma exploratoria hacia Manabí, la Sierra, Guayaquil y el Oriente. Al interior de la línea protestante se gestaron divisiones internas por aspectos ideológicos del protestantismo, entre fundamentalistas y metodistas, que modificaron el quehacer de la misión y su constitución.

De otro lado, el rechazo a su presencia, especialmente en Quito, gestó diferentes hechos que amenazaban incluso su integridad física. Su presencia se tornaba incómoda principalmente para los sectores políticos conservadores relacionados con el clero, que no aceptaban la declaración constitucional de libertad de conciencia ni, mucho menos, la presencia de protestantes en los territorios bajo su jurisdicción religiosa. A pesar del apoyo de los liberales modernos en el Gobierno de Alfaro, a nivel nacional se registró gran efervescencia política en pro de derribar al Gobierno.

El ingreso de los misioneros protestantes al Oriente se dio para emprender la colonización, acontecimiento registrado en 1899 por parte de Carlos Chapman y Carlos Detweiler, quienes llegaron a Archidona recibidos por el gobernador de la provincia. Su llegada marcó una nueva era de la instrucción religiosa en aquella población, hasta el momento solo evangelizada en la fe católica. Pero, al tiempo, encendió alarma entre los comerciantes, que frente al monopolio que ostentaban de la mano de obra indígena, veían como una amenaza para sus intereses económicos la llegada de los protestantes, tal como se registró con los jesuitas en tiempos pasados. Esas eran las vicisitudes que enfrentaron los protestantes en las otras regiones donde estuvieron presentes, como Guayaquil. La falta de financiación y de personal impidió su establecimiento definitivo en la región.

No obstante, como anota Padilla (2008), a nivel general un aspecto innegable que favorecería el establecimiento de la fe protestante en el país era el respaldo institucional a partir del enfoque político del liberalismo profesado por Alfaro. Dicho proceso político permitiría, entre otros aspectos, la formación de escuelas e instituciones educativas administradas por los protestantes a nivel nacional. Instituciones respaldadas por el Gobierno en plena implementación del proyecto liberal en el que la educación laica era uno de los estandartes. Así, en 1899 se firmó convenio entre un líder protestante y el ministro de Instrucción Pública para establecer escuelas en el territorio ecuatoriano, con docentes extranjeros dispuestos a trabajar en escuelas normales bajo manutención estatal (p. 214).

En ese sentido, la apuesta era por un cambio de pensamiento en el que la administración educativa dejaría de estar monopolizada por la Iglesia católica, registrándose un punto de encuentro entre el proyecto liberal y el protestante en Ecuador. Más tarde, las adversidades y la oposición política dificultaron la instrucción de los docentes extranjeros y la puesta en marcha de las instituciones educativas creadas, proyecto educativo nuevamente llevado a cabo con el registro de estudiantes graduados en 1905. Al respecto, comenta Padilla (2008):

A pesar de la enconada persecución y los problemas inherentes a un país pobre que estaba atravesado por una transición política compleja y difícil, los maestros/misioneros metodistas cumplieron sus objetivos: hacer su contribución a la renovación ideológica auspiciada por el liberalismo por medio de la educación e impulsar el lento avance del protestantismo en el país. (p. 221)

El proyecto educativo continuaría con la sucesión de Leónidas Plazas en el poder presidencial. En 1901, con la llegada del refuerzo de cinco nuevos miembros de la Unión Misionera, se hizo posible el retorno a la zona del Napo y posteriormente (1904) su ingreso a Macas. Entre los protestantes se registraba un gran interés por trabajar con las poblaciones indígenas. Así, a nivel nacional, la Unión Misionera inició su trabajo en Macas, con los Shuar, y luego en Chimborazo, con los quichuas. La Alianza Cristiana y Misionera realizó trabajos religiosos en Otavalo, desde 1918. Su presencia en poblaciones indígenas se dio, en algunos casos, mediada inicialmente por la actividad de asistencia médica y la creación de escuelas, para posteriormente instruir en la religión protestante.

El clima político nacional seguía favoreciendo el ingreso y el fortalecimiento del protestantismo. En 1905, con la asunción al poder presidencial de Lizardo García, se aprobó, un año más tarde, una nueva Carta Constitucional en la que no se fijó ninguna religión como oficial del Ecuador, sino que se reafirmó la libertad de conciencia antes decretada. Lo mismo se ratificó para la actividad educativa, fijándola como laica. A la Iglesia católica se le dio un fuerte golpe al expedirse en 1908 la Ley de Beneficencia y Manos Muertas que expropiaba las tierras de las comunidades religiosas. Período en el que Alfaro volvió al poder y le dio continuidad a su proyecto liberal con la educación laica como su mayor estandarte, aunque cuestionado por los continuos actos de represión y abuso de poder.

Con dicho panorama, no es posible afirmar que el protestantismo se extendió y fortaleció como una doctrina religiosa nacional, porque dicho proceso no se dio, sino que registró un lento avance resultado tanto del

contexto político nacional como de las arraigadas creencias católicas que no aceptaban totalmente la doctrina protestante. Para el caso del Napo, aunque los misioneros protestantes habían tenido primeras exploraciones y estancias cortas en Archidona, su permanencia en la región oriental del Napo se dificultó y fue interrumpida continuamente a falta de financiación y personal, motivo por el cual el proceso del protestantismo no tuvo impactos en la época anterior a 1925, cuando se establecieron oficialmente y a tiempo completo.

En 1918 se habían registrado iniciativas de trabajo con las poblaciones del Oriente tras la visita a la zona de Tena de Carlos Polk, W. H. Johnston y Segundo Pazmiño, pero nuevamente la vicisitud, la falta de capital y de personal impidió la instauración continua del protestantismo, que se realizará a mediados de la década de 1920. Justo en 1925, tras la realización en Montevideo del Congreso Internacional de la Alianza Cristiana y Misionera del Ecuador, se ratificó con mayor interés la evangelización de los indígenas en el país. Así es como, en 1926, Rubén Larson y su familia establecieron la obra protestante en Tena, específicamente en Dos Ríos, para fijar el trabajo que anteriormente, en 1899, habían tratado de iniciar Carlos Chapman y Carlos Detweiler. Según Padilla (2008), fue al año siguiente que recibió directamente, desde la Iglesia de la Alianza de Guayaquil, el apoyo de los esposos Manuel Mejía y Pepita Castillo para fortalecer el trabajo de los Larson.

Es representativo el hecho de que el establecimiento de la fe protestante en el Napo se dio casi paralelamente con la llegada de la misión josefina a la zona en 1922. Ambas orientaciones religiosas registraban un focalizado interés por evangelizar a las poblaciones indígenas de la zona y, especialmente en el caso de los josefinos, guiados también por la nacionalización de dichos pobladores ante el avance peruano, aspecto explícitamente solicitado por el Estado ecuatoriano para el establecimiento de los josefinos en la región.

En términos de representación, un aspecto de sumo interés para este escrito lo señala Padilla, al analizar la forma en que siendo de una

u otra doctrina religiosa, los indígenas fueron considerados por ambos como “salvajes incivilizados”, faltos de una instrucción para alcanzar tal nivel, por encontrarse en un estado de infantilidad.

Es interesante anotar que, a pesar de las diferencias en la comprensión del evangelio que dividían a las misiones católicas de las protestantes, y que los unos venían de Italia y los otros de Norteamérica, los misioneros de ambas ramas del cristianismo coincidían en ver al indígena como un salvaje indómito, falto de cultura, que prefería vagar por la selva en lugar de sujetarse a la vida civilizada; y, consecuentemente, tanto los misioneros católicos como los evangélicos tenían como uno de sus objetivos principales cambiar el modo de vida de los indígenas e “integrarlos a la cultura occidental y cristiana” que los misioneros representaban (Padilla, 2008, p. 292).

Es interesante analizar cómo ante la presencia y precedencia de las misiones católicas, no solo histórica sino contemporáneas, acontece la adhesión de los indígenas del Napo a la religión protestante, considerando aún más que para el período posterior, exactamente desde los años 1920, se estableció de forma paralela la misión de padres josefinos en la zona del Tena y Archidona. En este sentido, autores como Uzendoski (2003) plantean a la misión protestante del Napo como aquella que posibilita a los naporunas el empoderamiento y un cierto tipo de libertad de creencias y valores no anclados a medios represivos y de coacción de tipo violenta (física y simbólica), por ejemplo, a través de la coacción a partir de la idea de purgatorio, como las empleadas por la fe católica a lo largo del tiempo, por ejemplo, con lo presentado con la misión jesuita a finales del siglo XIX.

En ese sentido, con la filiación protestante se hizo posible que sean los mismos indígenas quienes posean el conocimiento religioso y contando con sus conocimientos heredados, sus prestigios ligados a sus usos y costumbres indígenas, lleguen a ser reconocidos como pastores o evangelistas del protestantismo, gocen de un reconocimiento dentro de sus grupos comunitarios y, al tiempo, sean quienes interpreten la Biblia y orienten de forma directa y sin mediación a los demás pobladores. As-

pecto no acontecido con la fe católica, entre quienes la orden sacerdotal tiene que ser legitimada a través de la institucionalidad de la Iglesia y el reconocimiento profesional como sacerdote, motivo por el cual en aquella época ningún indígena sería reconocido como cura.

El proceder misionero protestante se registraba por medio de reuniones con pobladores, en diversos lugares, difundiendo sobre todo la Biblia, realizando bautizos y acompañamientos familiares y de grupos. No sobra mencionar que se registraron problemáticas principalmente de rechazo del contexto no indígena, pero al mismo tiempo económicas y de escasez de misioneros. Sin embargo, a pesar de dichas dificultades, el protestantismo finalmente se estableció y arraigó en la zona oriental con apoyo y filiación religiosa por parte de la población nativa. Padilla (2008), en el mismo sentido que Uzendoski (2003), da cuenta de la aceptación indígena a los protestantes, comenta que son ellos quienes llegaron a dar un tipo de atención a un pueblo indígena que había sido conquistado, explotado y diezmado, como los quichuas del Ecuador (Padilla, 2008).

El “éxito” de la misión de la Iglesia no depende únicamente de los métodos; aparte de la situación histórica, no se puede acentuar conceptualmente el “éxito” solamente por las conversiones que produce. La Iglesia es “exitosa” en la medida en que da de comer al hambriento y de beber al sediento; hospeda al exiliado y viste al desarrapado; cura el enfermo y visita al prisionero (Padilla, 2008, p. 281). Aspecto que podría considerarse diferente si se compara con la práctica religiosa impartida históricamente desde la fe católica, que no solo coaccionaban a la población, sino que al tiempo ejercían cierto poder y control en función de su trabajo y el usufructo de los recursos extraídos por ellos. No obstante, hasta la actualidad las dos orientaciones religiosas subsisten.

Por su parte, si bien el modo de proceder de los sacerdotes josefinos no se alejaba totalmente de los cánones católicos e históricos ya implementados en la región anteriormente por los jesuitas, establecieron un tipo de proyecto en el que, si bien se coaccionaba para el alejamiento de los indígenas de la selva y su establecimiento en zonas pobladas, ejercieron

un tipo de trabajo no solo espiritual, sino en términos de infraestructura con plantas eléctricas, construcción de iglesias, hospitales y cementerios. Aspecto que no es menos importante, pero que al tiempo no justifica las relaciones de tipo desigual establecidas con los indígenas.

Tal como Padilla lo señala para los protestantes, puede afirmarse que los josefinos no escapan de ser un producto de su época y de sus concepciones eurocéntricas, entre las cuales el indígena es un ser relegado no solo a su autoridad, reglamentaciones de poder y disciplina sino también a su “cuidado”. Reproduciendo de esta manera, sino de igual forma, los procesos de dominación registrados por los jesuitas en un sentido de establecer un carácter moralizador, civilizatorio y paternalista (Muratorio, 1998, p. 132). En palabras de Muratorio (1998):

la Misión [josefina] venía a llenar el vacío religioso dejado por la expulsión de los jesuitas. Pero, a diferencia de estos, los josefinos promovieron una ideología evangelizadora de integración de los indígenas al desarrollo económico regional y nacional a través del trabajo productivo, aunque trataron de cumplir este objetivo usando el mismo paternalismo hacia los indígenas ya discutido en el caso de los jesuitas. Los josefinos también promovieron activamente la colonización no-indígena y, apoyados y aun comisionados por el Estado, se consideraron a sí mismos como el bastión del racionalismo y los defensores del territorio fronterizo en el oriente. La congregación de los josefinos representaba una concepción del progreso típica de principios de siglo, basada en el desarrollo tecnológico y en sus publicaciones y discursos se ocuparon de señalar al Estado las “inmensas riquezas” en maderas, minerales y petróleo que existían en el oriente, así como de la necesidad de una infraestructura de comunicaciones para su pronta exportación. (p. 259)

Así, al comparar las dos misiones, se observa que existían aspectos muy similares en el trabajo de unos y otros en términos de evangelizar e integrar a los indígenas al Estado para convertirlos en ciudadanos al establecer centros poblados, internados, escuelas, reducciones y trabajo, especialmente con los niños.

Muratorio (1998) presenta a detalle cuáles fueron los procesos registrados entre los pobladores indígenas frente a la avanzada evangelizadora tanto de josefinos como protestantes por “convertir” a los indígenas a la fe cristiana, procesos colaterales de desunión de los naporunas ante ambas misiones y la desaparición de costumbres y aspectos culturales propios que quedan suprimidos frente al establecimiento de una ética religiosa entre los pobladores indígenas. Para tal efecto, en ambas misiones se realizaron actividades de traducción de la Biblia y catecismos al idioma propio de las poblaciones, como el quichua amazónico; proceso igualmente implementado por otras misiones religiosas como los salesianos, en Macas.

Tal como se había registrado con la instrucción educativa de los jesuitas con niños indígenas del Napo, los josefinos priorizaron una actividad educativa y de instrucción religiosa, pero adicionalmente implementaron lo que podría denominarse artes y oficios, es decir, instrucción, por ejemplo, en carpintería, en niños, y corte y confección, en niñas. Práctica ya implementada a finales del siglo XIX por los jesuitas. Al igual, los protestantes no se alejaron de esta tendencia pues establecieron escuelas en las zonas de no influencia directa de los josefinos.

No obstante, vale la pena mencionar los procesos posteriores registrados en términos de mixturas culturales y como resultado de dichas intervenciones religiosas que, se quiera o no, estipulan un cierto tipo de prácticas de comportamiento, filiaciones políticas y proyectos económicos, sociales y culturales entre los integrantes de esta parte del territorio ecuatoriano.

Conclusiones

Es válido afirmar que el Oriente ecuatoriano ha sido un lugar históricamente intervenido por diferentes actores, tanto individuales como colectivos, de carácter institucional y legalmente reconocidos, como por ejemplo la Iglesia. En ese sentido, la zona del Napo se contextualiza como un espacio no intocado y prístino, sino como aquel de múltiples intervenciones, pero caracterizado por la existencia de escasa población en

períodos históricos y, sobre todo, diseminada por un territorio amplio. Aspecto que fue punto de quiebre para las misiones, especialmente jesuitas, a las que les imposibilitó el control de la población indígena para ejercer un dominio total sobre ella.

No obstante, para entender dichos procesos es necesario no desligarse del contexto político, social y económico vivido por el país a nivel nacional, que de una u otra forma no solo permitía el ingreso y establecimiento de diversos agentes al Oriente del Ecuador, sino que también les “entregó” para su administración tanto los territorios como el conglomerado social de su población. Dicho proceso es imposible comprenderlo sin una exploración previa de los contextos vividos a nivel local y nacional. Igualmente, no se debe desestimar que en todo lo descrito, de una u otra manera, la población indígena siempre estipuló formas y prácticas de resistencia no perceptibles e incomprensibles para los actores externos a ellas, que se orientaban por un tipo de lógicas eurocéntricas y desligadas de los contextos (Muratorio, 1998).

Referencias bibliográficas

- Denevan, W. M. (2003). The Native Population of Amazonia in 1492 Reconsidered. *Revista de Indias*, LXIII (227), 175-188.
- Denevan, W. M. (1992). The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3), 369-385.
- García, L. (1999). *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana*. Abya-Yala.
- García Jordán, P. (2002). ‘En Medio de estos Bárbaros y Barberos ¿qué podemos esperar?’ A propósito de los conflictos en el Vicariato del Napo, 1860-1875. En Dalla C., García Jordán P., Izard M., Laviña J., Piqueras R., Tous M. y Zubiri M. T. (coords.). *Conflicto y violencia en América* (pp. 217-230). Universitat de Barcelona.
- Moreno, Tejada, J. (2012). Microhistoria de una sociedad microscópica: Aproximación a la misión jesuita en el Alto Napo (Ecuador). *Revista Complutense de Historia de América* (38), 177-195.
- Padilla, W. (2008). *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador* (2.ª ed.). Corporación Editora Nacional, Biblioteca de Ciencias Sociales.

- Spiller, M. (1974). *Historia de la misión josefina del Napo 1922-1974* (tomo I). Artes Gráficas Equinoccio.
- Uribe Taborda, S. F., González Serna, A., y Tórres Aguiar, E. (2020). La gobernación de los Quijos, Sumaco y La Canela. Marcos del proceso de producción sociohistórica del territorio en la Alta Amazonía ecuatoriana, siglos XVI-XIX. *Universitas*, (32), 55-76.
- Uzendoski, M. (2003). Purgatory, Protestantism, and Peonage. Napo Runa Evangelicals and the Domestication of the Masculine Will. En *Millennial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. University of Iowa Press.

Re-construcción de las identidades esclavas en Antioquia y Popayán (Siglo XVII)¹

Sandra Cristina Montoya Muñoz
Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile
sacrismo@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4263-3952>

Introducción

A finales del siglo XVI y comienzos del XVII se dio inicio a una gran diáspora africana hacia las Indias; esta migración involuntaria acarrió múltiples procesos de reconstrucción del tejido social por parte de estos africanos esclavizados; ello dio origen a nuevas identidades bajo el amparo hispano, diferenciándose de acuerdo con el territorio y la población. Pero, para comprender cómo surgieron estas nuevas identidades, es necesario entender el proceso de integración que debieron pasar.

Un factor fundamental en la integración social está vinculado a la división del trabajo. Para Durkheim (1997), esta división constituía la principal forma de interacción dentro de la sociedad, ya que permite la reafirmación de las instituciones y las corporaciones sociales como me-

1 Este trabajo es el resultado de la tesis doctoral *Formas de integración de los esclavos negros en las gobernaciones de Antioquia y Popayán, siglo XVIII* de la investigadora en la Pontificia Universidad Católica de Chile, con apoyo de la beca doctoral nacional CONICYT n.º 21150025.

diadores entre el pueblo y el Estado. En este sentido, la división del trabajo se convierte en un instrumento de control y cohesión social, ayudando a evitar la anomia. Además, actúa como un ente integrador no solo en lo referente a las normas, sino también como una fuente de solidaridad, al fomentar la interdependencia entre las diversas actividades sociales y la aceptación del otro en función de su contribución económica.

Desde la perspectiva de Durkheim, la integración laboral tiene como principal objetivo cohesionar y controlar a las masas de acuerdo con la productividad y la interiorización de normas, lo cual contribuye a la creación de una identidad colectiva. Esta identidad ejerce presión sobre el individuo, orientándolo hacia una solidaridad orgánica, caracterizada por la interdependencia y la complementariedad entre los diferentes roles sociales (Durkheim, 1984).

A finales del siglo XX, surgieron nuevas perspectivas sobre la integración social. Autores como Taylor (1994) y Baumann (2001) la describen como un proceso de mediación cultural en el cual los inmigrantes, al integrarse en una sociedad, no solo amplían el contenido cultural de los grupos dominantes, sino que también contribuyen a la transmisión de estas nuevas identidades a lo largo del tiempo, favoreciendo la solidaridad intragrupal (Checa y Arjona, 2009). Esta perspectiva, aunque abierta a la valoración de las aportaciones culturales tanto locales como extranjeras, no establece con claridad cómo se adoptan nuevas tradiciones o se preserva una estructura cultural a lo largo del tiempo. A medida que las culturas se entrelazan, las fronteras entre ellas tienden a desdibujarse.

En contraposición, teorías más recientes conciben la integración como un proceso dinámico de interacción y reciprocidad social (Costa, 2009), enfatizando la importancia de las relaciones entre los distintos grupos como base para la formación de nuevas estructuras culturales.

Sobre el concepto de integración existen diversas definiciones y teorías; algunos han definido este término, desde la antropología biológica, como la adaptación que sufren las especies ante los cambios generados en

el entorno; o desde la sociología, que planteó que los extranjeros sufren un proceso de adaptación, asimilación y que finalmente terminan siendo unificadas sus tradiciones de acuerdo con el entorno, para crear nuevas identidades. Pero, en términos históricos, la integración social se puede ver como un proceso de aculturación, transculturación, mestizaje e hibridez, que dotaron a los sujetos de elementos culturales de otros grupos sociales para crear una o varias identidades grupales. Estos conceptos han sido trabajados y analizados en profundidad por autores como Aguirre Beltrán (1992), Watchel (1997, 2017), Ortiz (1993), Gruzinski (2000), Cornejo Polar (2003), García Canclini (2009). Dichos procesos se dieron gracias al contacto cultural entre diferentes sociedades, donde siempre estuvieron implícitas las relaciones de poder y dominación; a su vez, demostraron que el aprendizaje y la adaptación social fueron de doble vía (Pérez, 2017). Por último, contribuyeron a construir las identidades de las personas que vivieron en estas sociedades heterogéneas.

Dentro de los procesos de integración, la formación de identidades desempeña un papel fundamental. En esta investigación se sugiere que, al aprender y adoptar los usos y costumbres de los españoles, los esclavos llevaron a cabo diversas adaptaciones culturales. Los africanos combinaron sus saberes y sincretizaron sus deidades con las de la cultura ibérica. Miguel Barbet, retomado posteriormente por Badiane, describió esta interacción como un proceso de “toma y daca” (Badiane, 2007, p. 53), lo cual no supuso una pérdida de identidad, sino más bien una reinterpretación y adaptación de sus creencias y tradiciones. Este fenómeno dio lugar, en las generaciones siguientes, a una amalgama de conocimientos, prácticas y creencias provenientes de distintos orígenes, lo que desdibujó las fronteras culturales y dificultó la identificación de sus raíces exactas. A partir de este proceso emergieron nuevos grupos culturales, lo que Badiane llamó “transculturación bidireccional” (2007, p. 56), impulsada por el constante contacto entre amos y esclavos, así como entre estos últimos y los libertos. Las nuevas identidades y costumbres se extendieron incluso a los españoles y mestizos.

Un ejemplo de esta influencia se observa en las prácticas y saberes que las esclavas africanas domésticas transmitieron a los hijos de sus amos (Badiane, 2007, p. 54). Graubart (2009, p. 473) resaltó la presencia de una aculturación de doble vía, reflejada principalmente en los cambios lingüísticos. Aunque el castellano prevaleció como lengua dominante, se enriqueció con términos novedosos que ayudaron a describir mejor las nuevas categorías y grupos sociales. Es importante señalar que no todos los conocimientos africanos lograron perdurar, ya que muchos se fueron diluyendo o desaparecieron definitivamente debido a las condiciones desiguales en las que vivían los esclavos. Además, algunos saberes resultaron poco útiles para su supervivencia o difíciles de adaptar debido a las diferencias geográficas y culturales.

Para crear estas identidades nuevas, los españoles y sus instituciones tuvieron un papel importante al imponerles el castellano como idioma, integrarlos bajo un sistema jurídico y obligarlos a ser parte de diferentes instituciones; con lo que reconfiguraron sus pensamientos. Las cofradías fueron una de las formas de controlar e integrar a los esclavos a su nueva realidad. Según Mena (2000, p. 140), al agrupar a los negros en cofradías o gremios, la Iglesia y la Corona, lograron una lenta pero efectiva labor de sincretismo religioso, consiguiendo una “desculturización” casi total. A pesar de que es poca la documentación que se puede encontrar de la integración de los negros esclavos y libres en las cofradías, algunas investigaciones han logrado rescatar información significativa que comprueba su participación. En este sentido, Mena, explicó cómo fue el funcionamiento de las cofradías de negros desde inicios del siglo XVII hasta finales del siglo XVIII, explicando las similitudes y diferencias con las cofradías de españoles y, a su vez, resaltó el papel de las mujeres negras en dichas instituciones. Las cofradías no solo sirvieron para integrar y controlar, también como mecanismos de resistencia. Para Laviña (2000), los negros pudieron conservar sus tradiciones ancestrales sincretizadas con figuras católicas, ayudando a crear así nuevas identidades criollas o culturas de resistencia.

Tardieu (1989, 1997) estudió las formas de interacción y las tensiones generadas dentro de las cofradías entre mestizos, negros, libertos y esclavos en Perú (Corilla, 2002; Lévano, 2002). Mientras que Valenzuela (2010) resaltó que pertenecer a una cofradía implicaba una integración social y un ascenso en el “posicionamiento socio-religioso”, sobre todo para aquellas personas discriminadas, subvaloradas o desarraigadas. A su vez, describió las cofradías que aceptaban negros en Santiago de Chile para el siglo XVII. Martínez (2001, 2002, 2006) realizó un estudio detallado sobre las cofradías de Córdoba y Buenos Aires, estableciendo las diferencias de cada lugar y de las congregaciones. Para el caso de la Nueva España, Masferrer (2011) resalta, de manera similar a Laviña, que las cofradías novohispanas ayudaron con la recreación y reconstrucción de las identidades africanas, además de incentivar la creación de redes sociales facilitando la integración del negro.

Otra forma de integrar y de controlar a los esclavos recién llegados era mediante la imposición de los oficios. Al tener a los africanos ocupados evitaban que estos tuvieran tiempo para el ocio y comportamientos fuera de la ley. Aunque estas actividades les permitieron crear vínculos sociales, al aprender un trabajo nuevo se vieron en la necesidad de encontrar formas de comunicarse e interactuar con todos los que integraban la sociedad. Gracias a las labores, los amos y esclavos crearon vínculos filiales; González (2008) afirmó que las esclavas domésticas generaron lazos afectivos con sus dueñas por haber sido cómplices de amoríos, al ser amas de leche e, incluso, las queridas de los amos. Explicó estos lazos no solo en términos afectivos, también los ve como estrategias que los esclavos podían emplear y usar para lograr grados más amplios de libertad. Para el caso mexicano, Velásquez (2006) planteó dinámicas, conceptos y estrategias similares en el libro *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*.

Por otro lado, según el oficio o los conocimientos de los esclavos, su valor, estatus y posibilidades de acceder a la libertad aumentaban, junto con el poder adquisitivo de bienes de consumo. Así pues, entre más

habilidades tuviera el negro, mayor sería su integración y aceptación (Ramón, 2011; Vila Vilar, 1977). A pesar de ser un tema de suma importancia para entender las relaciones, reconstruir las identidades, redes y nexos sociolaborales de los esclavos, la mayoría de los textos hacen referencia al siglo XVIII y pocos enfatizan en el Nuevo Reino de Granada.

Estas diferentes formas de integrar a los esclavos africanos desencadenaron en la creación de diferentes identidades que estuvieron ligadas al territorio y a los diferentes sujetos inmersos en un mismo espacio, lo que generó diferencias entre grupos de esclavos.

Con este capítulo se pretende enmarcar a Antioquia y Popayán como límites del imperio hispánico y, a su vez, mostrar las diferentes fronteras culturales que se presentaron en estos territorios debido a las diversas formas de integración de los africanos. A su vez, resaltar las diferentes identidades criollas que se crearon a raíz de esta integración.

Para demostrar esta hipótesis, este capítulo se divide en tres secciones: en la primera se hará un breve recorrido por las diferentes culturas africanas, con lo que se mostrará las culturas de origen y se derribará el mito de que eran sociedades “débiles” y “bárbaras”. En la segunda, se mostrará cómo adoptaron los esclavos costumbres híbridas al integrarse a la sociedad hispana, que dieron origen a nuevas identidades de acuerdo con el entorno y la población. En la tercera sección se demuestra cómo se arraigaron las diferentes identidades criollas y cómo se dio el mestizaje de doble vía con los demás grupos (indígenas y españoles).

Esta investigación se apoyó en la historia social y cultural como herramientas multidisciplinarias, para entender las formas en que las personas se comportaron e interactuaron en un espacio determinado; con estas herramientas se pudieron interpretar las voces presentes en las diferentes fuentes primarias, pudiendo así entender el desarrollo y reconstruir las estrategias que los esclavos usaron para insertarse en las gobernaciones de Antioquia y Popayán en el siglo XVII. La documentación estudiada fue: juicios civiles y criminales presentes en el Archivo General de Indias

(AGI), el Archivo General de la Nación Colombia (AGN), y el Archivo Central del Cauca (ACC).

Para un correcto análisis de las fuentes, se empleó el método de síntesis hermenéutico (Burke, 1995, 2010a, 2010b; Burns, 2010; Foucault, 2011; Levi, 1990), que ayudó a entender los diferentes discursos ocultos usados en la época colonial, ya que en los procesos no se enfocaron en documentar las realidades de los esclavos; además, algunos testimonios estaban permeados por las conveniencias de los mediadores culturales (Burke, 2010b). Siguiendo esta misma línea, fue necesario entender la documentación teniendo presente lo que Undurraga llama “problema de la mediación” (2012, p. 43), que habla de las dificultades que tuvieron en la época de traspasar una cultura oral a un medio escrito, lo que requirió de personas como los escribanos, protectores de pobres, procuradores, quienes plasmaron sus propias interpretaciones en los documentos.

El modelo rector que guio esta investigación fue el análisis cualitativo del desarrollo social del esclavo; más el análisis del proceso de esclavitud, enfocado en la cotidianidad de los sujetos, donde se analizó a todos los grupos que conformaron la sociedad de forma simultánea para poder entender el papel desempeñado por cada sujeto en esa época. Se tomaron como referentes metodológicos los planteados por Burke (2007) en su libro *Historia y teoría social*.

Otro enfoque que se aplicó en esta investigación fue el de la subalternidad (Szrmuk y McKee, 2009, p. 225). Los estudios subalternos permiten entender las manifestaciones atípicas, que, de una u otra manera, se hicieron evidentes en la sociedad. Cabe destacar que la historia subalterna ayuda a entender las estrategias que usaron grupos e individuos para mejorar su condición de vida (Thompson, 1995, p. 23). Para esta investigación se eligieron dos territorios del Nuevo Reino de Granada: Antioquia y Popayán, ya que estas dos gobernaciones tuvieron un sistema económico similar, basado en la minería, por el cual emplearon la mano de obra africana; además de tener procesos políticos similares, eran terri-

torios fronterizos, lo que posibilitó el análisis de las diferentes dinámicas de adaptación al territorio y la creación de nuevas identidades criollas.

África: ni tan homogénea ni tan débil

África, para el siglo XV, era un continente dividido entre los creyentes de Mahoma (musulmanes) y los pueblos tribales, cuyas creencias, tradiciones y lenguas eran diferentes entre sí. Los europeos vieron en este continente una gran fuente de comercio de artículos y de mano de obra. Por tal razón, Holanda, Inglaterra, Francia, España, Prusia, Portugal establecieron colonias en el continente africano; es decir, casi toda Europa, excepto Italia, Polonia y Rusia. Estos comercializaban los productos africanos: oro, pimienta, marfil y mano de obra esclava. La razón que se dio para reducir a estas naciones era que ellas no podían ser “civilizadas” (Ferrer *et al.*, 1968, p. 12), desprestigiándolas y difundiendo la imagen de un África débil y atrasada. Así justificaban sus actos bajo la excusa de “ayudar” y de supervisar a estas personas “bárbaras” de manera permanente.

Aunque, en la realidad, África no era “incivilizada” ni desposeída de cultura, y, menos, carente de un sistema administrativo-político. Por el contrario, existe evidencia que indica que, a pesar de que sus tribus estaban aisladas, eran fuertes:

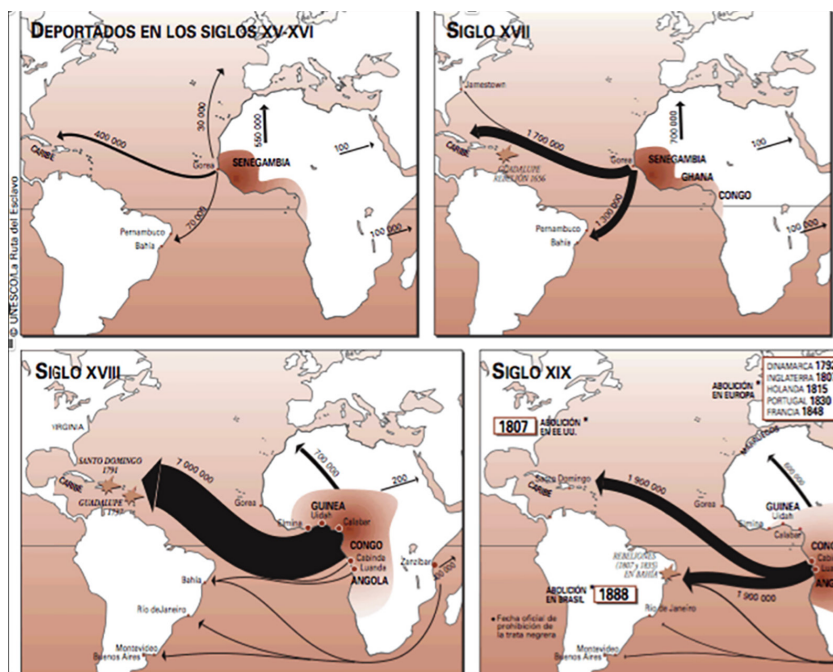
Alejandro Dabat dice que los pueblos negroafricanos habían alcanzado un importante nivel de desarrollo social y cultural cuando llegaron los árabes y bereberes islamizados y, posteriormente, los europeos. La mayoría de estos pueblos vivían de la agricultura y ganadería, conocían el trabajo del hierro y estaban organizados en conglomerados estatales. (Navarrete, 2012, p. 93)

Con la instalación de los europeos en África se dio inicio al comercio de africanos; la captura de estos se hacía con la ayuda de los mismos locales (Ferrer *et al.*, 1968, p. 10). En un inicio se llevaron en bajas cantidades a Europa y Asia. Luego, con el “descubrimiento” de América, se incrementó la demanda y fueron llevados en grandes proporciones. Klein

y Vinson aseguran que solo para el período entre 1580 y 1640 raptaron a alrededor de 241000 negros (2013, p. 61). Por otro lado, Mellafe (1973, p. 80) promedió un total de 1 500 000 africanos (de entrada legal) en la América hispana hasta el año 1773, mientras que Hobsbawm (1977, p. 51) afirmó que el número de personas que fueron llevadas a América se estimaba en 11 millones durante los siglos XVI y XVIII (figura 1).

Figura 1

Mapa de la diáspora africana



Nota. Tomado de UNESCO, la Ruta del Esclavo, www.slavevoyages.org

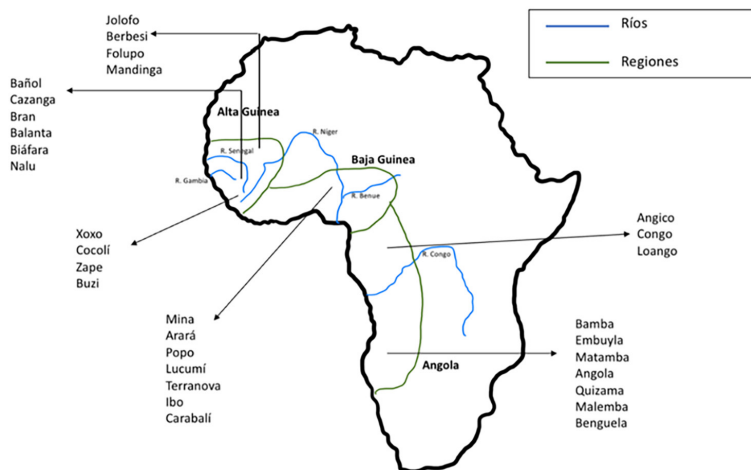
Los portugueses fueron los mayores tratantes de africanos; al ser navegantes experimentados, tenían mayor conocimiento del territorio y ostentaron el control de la zona, asentándose en Cabo Verde y Costa de Oro. Los castellanos, debido a la guerra con Granada y el “descubrimiento”

y la conquista de América, no pudieron iniciar una carrera comercial en este continente, por tal razón les otorgaron el control del asiento negrero en la América hispana, casi por tres siglos, a los comerciantes lusitanos.

Los funcionarios y escribanos de la época colonial registraron a los esclavos que llegaban de África a América con castas diferentes, aunque pocos detallaron la diferencia cultural entre un grupo y otro. Debido a este desconocimiento sobre geografía y cultura africanas, algunos investigadores de la historiografía tradicional han mostrado a este continente como débil y sin grandes diferencias culturales y fenotípicas.

Las diferencias entre los grupos africanos eran significativas, incluso entre culturas de la misma zona, razones por las que este continente es heterogéneo y dispar. David Elvis afirmó que los antropólogos reconocieron a África como el continente con mayor diversidad humana (Navarrete, 2012, p. 93). Siguiendo esta misma idea, Mintz y Price (2012, p. 46) afirmaron que África estaba compuesta por grupos étnicos y lingüísticos diferentes entre sí. Por ende, las sociedades en este continente, pese a las apariencias, eran diferentes; las culturas geográficamente más cercanas sí tenían algunas similitudes, pero esto no implicaba que pertenecieran al mismo grupo social o que tuvieran el mismo lenguaje.

En la figura 2 podemos observar que la parte occidental del continente africano estaba dividida en tres grandes regiones: Alta Guinea, Baja Guinea y Angola, que a su vez estaban compuestas de varias naciones. Según John Thorton, la primera región estaba compuesta por tres grupos lingüísticos: el mande, las lenguas del Atlántico del noroeste y las lenguas del Atlántico del suroeste; esta región sostuvo una comunicación constante por vía fluvial, lo que generó un contacto permanente pese a las diferencias lingüísticas o culturales (Navarrete, 2012, p. 100).

Figura 2*Mapa de África y sus regiones occidentales*

Nota. Tomado de Navarrete, 2012, p. 99.

En la Baja Guinea, Navarrete (2012, p. 103) señala que existían únicamente dos grupos lingüísticos, muy similares entre sí, pertenecientes a la familia kwa. Estos grupos, aparentemente, dieron origen a otras lenguas que compartían similitudes tanto en vocabulario como en gramática; de esta región proviene el yoruba. En la tercera zona, se identificó una lengua madre, el bantú, de la cual surgieron dos subgrupos: el kikongo y el kimbundo. Navarrete (2012, p. 105) afirma que estos idiomas eran tan parecidos como el español y el portugués. A diferencia de las otras dos regiones, aquí se compartían aspectos comunes como la religión y diversas expresiones culturales, incluido el arte. En el ámbito político, sobresalían dos reinos: el Congo y Ndongo. Así, pues, es válido afirmar que los esclavos africanos que llegaron a América no provenían de un mismo lugar, ni tenían las mismas tradiciones, lenguas y concepciones culturales.

Mestizaje de las fronteras sociales

En cuanto a las fronteras culturales, estas dependían no solo de los asentamientos españoles y sus delimitaciones, también estaban condicionadas por el nivel de integración y de clasificación entre las culturas, el número de pobladores de cada grupo (indios, españoles y negros) y la fuerza de sus aportes. Los españoles, desde su llegada al nuevo continente, intentaron reafirmar y conformar sociedades al estilo europeo, fundamentándose en sus costumbres, creencias y estilos arquitectónicos, en especial después de 1573 cuando se publicaron las *Ordenanzas de Felipe II sobre descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias*, e incluso con la influencia de los libros de corografías de ciudades españolas (Kagan, 1995, p. 59).

A pesar de la poca circulación que tuvieron estas corografías de las ciudades españolas en América, era de conocimiento público su existencia y sus contenidos servían de referencia para la estructuración y la edificación de las ciudades. Además de las corografías, las peculiaridades culturales de los conquistadores lograron marcar diferencias entre una fundación y otra, direccionando las costumbres, el acento y las formas de hacer las cosas de manera similar a las de sus ciudades natales (Bethell, 1990, pp. 85, 267). Sin embargo, las condiciones no fueron las mismas, los paisajes, la población heterogénea y la construcción de los edificios generaron ciertas diferencias en estilos y formas, algunas de estas se dieron básicamente en los materiales de construcción o por la influencia de otros tipos de arquitectura, como la indígena y la africana en algunos lugares. Según Saldarriaga (1986, p. 31), “la influencia hispánica se conserva con más fuerza en los altiplanos y en algunas de las vertientes de Santander, Antioquia y el antiguo Caldas, donde las herencias indígenas fueron asimiladas por la tradición hispánica”; pero “en la arquitectura del río Magdalena y de las costas se encuentran los elementos de la herencia africana integrados a la herencia indígena prehispánica al punto de que es imposible separarlos (p. 67).

El mestizaje poco a poco fue cambiando el ideal de los conquistadores; en las ciudades donde predominó más la población india o negra tendían a ser menos integrados a las tradiciones españolas. De esta manera se fue construyendo un *habitus*. El *habitus* es el conjunto de esquemas generativos que los sujetos perciben del mundo, a partir de la integración de experiencias que son recopiladas para construir un patrón de comportamiento, que tiende a perpetuarse en el tiempo, pero sujeto a continuos cambios, y a evolucionar en concordancia con las necesidades de los grupos (Bourdieu, 2001, p. 92).

Con la llegada de los esclavos, los comportamientos y las costumbres de las sociedades americanas cambiaron. El *habitus* se fue modificando de acuerdo con las necesidades que demandaron las nuevas sociedades. Las autoridades debieron crear instituciones y normas que regularan a estos nuevos integrantes y que, a su vez, establecieran diferencias entre grupos, porque, al estar tan interrelacionados y mezclados, era importante para los españoles marcar el distanciamiento (Rappaport, 2012, pp. 13-42).

También ayudaron en la conformación de ciudades, de cortes más hispanizadas, los recursos con que contaban y la posición geográfica. Un ejemplo de ello, en el Nuevo Reino de Granada, fue la ciudad de Cartagena, que por su ubicación estratégica permitió la entrada y el movimiento de un fuerte flujo económico, tanto en términos de oro como de comercio. Era una ciudad de élite, que logró tener grandes estilos arquitectónicos muy europeos: calles empedradas, iglesias, construcciones militares (fuertes, murallas, entre otras). Era una ciudad de opulencia, mientras que otras, más hacia el centro, eran menos espléndidas y más desactualizadas, adonde no llegaban las noticias y las mercancías tan rápido como a Cartagena.

Caso contrario era lo que pasaba en Antioquia, la que, para la segunda mitad del siglo XVII, apenas se estaba edificando y erigiendo. En esta gobernación se encontraban las zonas mineras de Zaragoza y Cáceres, famosas por sus abundantes yacimientos, lo que hacía que la Corona española las considerara como uno de los grandes contribuyentes al sostenimiento del reino: “esta ciudad de Zaragoza [tiene] las más

ricas minas de oro que hay en estas indias pues se han sacado de ellas millones de oro que han enriquecido el Nuevo Reino, Cartagena y otras partes aumentando el trato y el comercio de todos”².

Estas ciudades mineras no se caracterizaron por ser “civilizadas”; por ejemplo, Zaragoza fue sede de algunos gobernadores de Antioquia, pero, al estar poblada mayoritariamente por negros y esclavos, sus dinámicas, costumbres y estructuras sociales eran diferentes a los centros urbanos del interior del reino. Pese a que las leyes, patrones y códigos de comportamiento eran los mismos, a la hora de ponerlos en práctica y de castigar su incumplimiento, no eran tan estrictos ni fuertes como ocurría en las otras ciudades.

Las posibles razones de este comportamiento permisivo se atribuyen a que estas ciudades se hallaban alejadas de las figuras de poder y que sus pobladores eran mayoritariamente negros. Esto marcó las diferencias en cada territorio, consolidando y marcando las fronteras culturales. Cada región tenía sus propias identidades. Un ejemplo de ello fueron los mal llamados casos de brujería; esta actividad se desarrolló más en las zonas pobladas por negros; allí practicaban sus rituales africanos, donde creaban lazos exclusivos de protección y resguardaban sus tradiciones.

La creación de grupos sociales o gremios incrementaron las divisiones culturales. En los reinos americanos se crearon grupos que propendieron a la hispanización de esclavos y negros libres, con quienes se establecieron fronteras culturales híbridas. Estas fueron las cofradías de negros, las milicias y los gremios. El objetivo inicial de la Corona, al permitir que estas personas tuvieran acceso a las entidades hispanas, era el de controlar a la población, pero poco a poco los africanos se fueron apropiando de estos espacios y con los conocimientos impartidos pudieron crear identidades híbridas, posteriormente llamadas criollas, lo que ha sido descrito por Bonfil Batalla (1994, p. 57) como un proceso de identidad. Esto permitió no solo la adaptación de los africanos al nuevo

2 AGI, Santa Fe, 51, R.1, N.10, año 1608.

territorio, también sobrevivir y mal adaptar las normas para beneficio individual o del grupo social.

Así, las fronteras generaron un cambio en las tradiciones, en los modos de pensar y sobre todo de comportarse. Pues bien, para las zonas con alta población esclava, se generaron nuevas dinámicas y costumbres, que se iban fortaleciendo con el mestizaje, creando asimismo fronteras o barreras culturales. Estas fronteras eran tan móviles como los límites geográficos, sobre todo en el caso de los negros que se les permitía desplazarse de un lugar a otro.

Dos ejemplos de esto se presentan en Antioquia con Francisca Criolla y Ana. Ellas tuvieron movilidad, la una por haber huido de su amo y la otra porque su ama se desplazaba entre varias ciudades. En estos dos casos las esclavas contaron con la ayuda de sus redes de apoyo para propiciar su movilidad y tener sus propios negocios, desencadenando en su libertad económica.

En el caso de la esclava Francisca, ella se fugó de su amo en San Jerónimo, subsistió gracias a las relaciones que tenía con otros esclavos y negros libres, quienes le dieron protección, morada y trabajo. Así pudo estar un año lejos de su amo, sin que las autoridades la encontraran. A su vez, con la capacidad para generar ingresos, pudo comprar joyas y ahorrar dinero para adquirir a una esclava, que le generaría una renta mensual³. Estos comportamientos no solo demuestran la creación de redes, también pone en evidencia la apropiación de las formas y costumbres hispanas.

En el caso de la esclava Ana, se muestra cómo ella, a pesar de vivir con su ama en la ciudad de Antioquia, tenía contactos económicos en el valle de Aburrá; allí había un negro que le debía dinero y otro que le cuidaba un cerdo (Saldarriaga, 2004, pp. 157 y 158). Pero esta movilidad y “libertad” económica estuvo supeditada al manejo administrativo de cada ciudad. En los lugares donde la población africana era mayoría se dio un

3 AGN, Fondo Colonia, NyE Ant. SC.43,6, D.8, año 1680, f. 706r.

cambio en las dinámicas de integración, pues no era lo mismo integrar y controlar a los esclavos en lugares como Santa Fe, Tunja, donde la población esclava era minoría, a las zonas mineras, donde predominaban los negros. Por este motivo las estrategias de control debían adecuarse no solo al territorio sino también a la población.

Otra forma en la que se establecieron fronteras sociales fue por medio de la imposición de oficios. La integración por medio de los oficios ha sido una estrategia fundamental para agrupar y controlar a las sociedades heterogéneas. De hecho, para Durkheim la división del trabajo fue la principal fuente de integración (Durkheim, 2009). El continuo contacto y compartir un objetivo o una misión en común hacen que la personalidad individual sea absorbida por la personalidad colectiva, generando lazos afectivos, solidarios e incluso de resistencia, a lo que denominó como “solidaridad orgánica” (Durkheim, 2009, p. 113).

En América, la asignación de oficios a los esclavos fungió como estrategia de control social y a su vez como mecanismo generador de beneficios monetarios. Los españoles que llegaron al Nuevo Mundo no tenían la capacidad militar para controlar a todos los esclavos que entraron al continente, por lo que se apoyaron en la imposición de oficios como una estrategia de control. Un esclavo ocupado era más dócil y menos proclive al desorden. Si bien los africanos fueron traídos con el firme propósito de trabajar para hacer productiva la tierra, el enseñarles e imponerles un quehacer repercutía en el orden social; además, el contacto entre maestro y aprendiz, y entre compañeros de oficios, ayudó a generar lazos de solidaridad, amistad, tal y como lo planteó Durkheim.

En esta línea, Castel (1997, pp. 415 y 416) sugiere que la importancia de cada individuo está dada por la labor que desempeña en la sociedad, así que de acuerdo con el oficio era el precio, la importancia y el nivel de integración de los esclavos en la sociedad. En este sentido, los esclavos que se encontraron en las zonas urbanas, especialmente dedicados al servicio doméstico, interactuaban más con los españoles, por ende, su integración era mucho más rápida (Montiel, 2005, p. 137); mientras que los esclavos

que se encontraban en las periferias, aislados de los centros de poder, tenían un proceso de adaptación hispana más lenta y eran proclives a generar identidades con mayor influencia africana que hispana.

La experiencia o maestría de un oficio también incidía en el precio de venta de los esclavos, en el trato que recibía por parte de la sociedad y el grado de “libertad” y movilidad; es decir, que un esclavo cuya labor era de gran relevancia para su amo o su entorno, como un esclavo marino o platero, podía tener mejor estatus social, recibir dinero extra por su actividad, movilidad dentro y fuera de la ciudad; acceso a bienes de consumo como vivienda, ropa, joyas e incluso la posibilidad de comprar a otros esclavos, en comparación con un esclavo agricultor o peón.

El nivel de integración, a su vez, implicaba para los negros un mejor trato y ampliaba las posibilidades de obtener dádivas e incluso su libertad. Entonces, un esclavo dócil, trabajador, fiel creyente (que participaba de las instituciones hispanas) y seguidor de la ley era merecedor de piedad, confianza y buen trato, pues manifestaba que entendía las estructuras y que el control ejercido por la sociedad era exitoso, que había dejado atrás su individualidad africana para insertarse en la colectividad hispana, por tal razón dejaba de representar un peligro para el orden social.

Por otro lado, las labores que desempeñaron los negros contribuyeron al surgimiento de nuevas identidades criollas. El ejercicio de un oficio les permitió interactuar con esclavos, españoles e indígenas. De este modo, a pesar de ser considerados meros factores económicos, los esclavos lograron desarrollarse dentro de su entorno, generando redes laborales que, con el tiempo, se transformaron en redes sociales y de protección. Estas redes no solo eran fomentadas entre sus pares; también se establecieron lazos de apoyo con algunos españoles, facilitados por el contacto laboral continuo. Aunque estas relaciones no se daban en condiciones de igualdad, contribuyeron a que los esclavos pudieran obtener su libertad, recibir un trato más favorable o incluso huir y esconderse cuando las circunstancias lo requerían.

Las identidades criollas: África en América

En los barcos esclavistas —que iban desde África hacia América— embarcaron personas con diferentes lenguas, costumbres y saberes, además de numerosas creencias. Algunos grupos fueron nombrados por los europeos como bantú, luango, wolof, yoruba, bioho, biáfara, congo, bran, mandinga, kromanti, efik, efor, ewe-fon, fanti-ashanti. Estas clasificaciones sociales, además de ayudar a identificar los grupos lingüísticos u orígenes de los esclavos, también sirvió como guía de compra, pues a algunas “naciones” —hace referencia a la delimitación etnolingüística más que a una delimitación política— o “etnias” se les atribuyeron características como ser más dóciles o rebeldes, o ser más resistentes a los cambios climáticos; por ello algunos tuvieron un costo diferente solo por provenir de ciertos lugares (Klein y Vinson, 2013, pp. 25 y 26).

Estos comportamientos y particularidades solo se usaron para describir a los esclavos en términos productivos; en cuanto a sus atributos culturales poco se sabía y no fue un aspecto relevante para los asentistas. De los esclavos que llegaron a Cartagena, el más interesado por entender estas diferencias fue el sacerdote jesuita Alonso de Sandoval, quien identificó alrededor de 30 “naciones” o lenguas. Con este acto logró marcar la diferencia, pues al indagar y querer conocer más las culturas africanas dejó un legado invaluable. El jesuita en su investigación intentó alejarse de singularidades y comportamientos designados como esclavos, quiso conocer y enfocarse en la parte humana de estas personas para poder salvar sus almas.

Pero ¿quién fue este hombre? Alonso de Sandoval nació en España hacia 1576; posteriormente, ingresó a la Compañía de Jesús; en 1605, fue enviado a Cartagena al recién fundado Colegio de los Jesuitas, donde se mantuvo hasta su muerte en 1652. En el año 1623 culminó su obra maestra, que en un primer instante se tituló *De Instanuranda Aethiopum Salute*, aunque luego fue cambiado a *Un tratado sobre la esclavitud*, de la que, en 1647, se publicaría una segunda edición en Madrid (Mathieu, 1988, pp. 133-136).

En 1624, Sandoval fue nombrado rector del colegio, y desde esa posición promovió una evangelización más profunda de los africanos recién llegados. Para lograrlo, alentó a los intérpretes a enseñar la religión mediante metáforas y comparaciones (González, 2015, pp. 77-78). Sandoval comprendió que una simple recitación de los preceptos cristianos no era suficiente para una verdadera conversión; los evangelizadores debían entender las culturas y lenguas de los esclavos para establecer comparaciones y conexiones significativas. Esta visión resalta la importancia del trabajo del jesuita Alonso de Sandoval.

En su esfuerzo por comprender y evangelizar a estos grupos, Sandoval realizó un estudio detallado de las culturas, lenguas y ubicaciones geográficas. Por ejemplo, identificó a los mandingas, también llamados soniquies, como residentes entre el río Gambia y el Casamance, describiendo la región como una fértil vega y a sus habitantes como numerosos y dispersos por Guinea. También ubicó a los biáfara en la cabecera del río Ladígola, a los branes en la banda sur del río Guinea, a la nación mina a ciento veinte leguas del cabo de Palmas, y a los lucumí cerca del río de la Vuelta, a unas cien leguas de la nación mina (Sandoval, 1987, pp. 63-65, 106-110). Aunque hizo un énfasis notable en las castas —término colonial para referirse a las naciones o grupos africanos—, también subrayó la innumerable variedad de comunidades y culturas africanas. Como él mismo señaló, “los cuales [reinos de negros etíopes] son tantos y tan varios, que, si aquí solamente los hubiésemos de referir, sería necesario entrar en otra historia más larga” (Sandoval, 1987, p. 63).

Además, intentó clasificar la personalidad de los esclavos según su origen, señalando que los procedentes de Guinea eran los más aptos para el trabajo debido a su buen ánimo, ingenio, belleza y disposición para aprender las costumbres españolas. También observó que, a pesar de estar lejos de sus tierras, los africanos continuaron con sus rituales, como los de la cultura bioho, que era equitativa en la comida y celebraba sus ritos y llantos con bebidas de palma, con las doncellas vistiendo un atuendo azul para marcar su pureza. Estas características influyeron en

la demanda de ciertos esclavos, como los etíopes guineos, considerados más dóciles, trabajadores y resistentes (Sandoval, 1987, pp. 110-111).

La identificación del origen de los africanos no era tarea fácil; por un lado, la falta de conocimiento de los dialectos africanos imposibilitaba la comunicación entre comerciante y esclavo e impedía la pesquisa de su procedencia, y ante la escasez de intérpretes que tradujeran de lenguas africanas al portugués y luego al castellano, optaban por asignarles el puerto de embarque. Por otro lado, estaba la compra al menudeo de esclavos que, al pasar de comprador en comprador informalmente, imposibilitaba determinar un lugar de origen. Ante estos vacíos, los asentistas y mercaderes, en ocasiones, aprovechaban para falsear las identidades de estos según la demanda, así sacaban más provecho monetario (Navarrete, 2012, pp. 90 y 91).

Por tal razón, la información del origen de los africanos no siempre era confiable. Colmenares (1979, p. 45) advirtió que estas categorías estaban relacionadas con la necesidad de los europeos por ganar dinero, pesaban más las conveniencias del mercado que la verdadera procedencia de los esclavos. Según Colmenares podían ser hipotéticas, aproximaciones, categorías políticas o lingüísticas, o regiones geográficas extensas.

Esta demanda de esclavos según su procedencia genera discusiones sobre cómo los reinos las usaron; al respecto, Colmenares (1979, p. 45) afirmó que en Cuba la aplicaron, mientras que en el Nuevo Reino solo fueron utilizadas en Cartagena para grandes compras; en el interior no fueron empleadas. Navarrete (2012, p. 108) difiere de esta opinión; afirma que sí fueron relevantes en el interior del Nuevo Reino, pero que no fue estático, dependió de los estereotipos que creaban los europeos y que iban cambiando según la época y las necesidades. Se basó en las cifras que plantea en su libro, para el caso del Nuevo Reino de Granada, donde se observa cómo en algunas décadas aumentaron o disminuyeron las compras de ciertas naciones. Para mejor ilustración se puede ver la tabla 1, que fue presentada en su libro *Génesis de la esclavitud*.

Tabla 1
Muestreo de grupos de procedencia africana

FECHA		1580	1590	1600	1610	1620	1630	1640	1650	1660	1670	1680	1690	1700	1710	TOTAL GRUPO
GRUPO	1579	1589	1599	1609	1619	1629	1639	1649	1659	1669	1679	1689	1699	1709	1719	
Balanta				1	2		5	1	2							11
Bañol	6	2	1	2	4		14	4	3							36
Biáfara		5	2	3	15	4	22	1	3				1			56
Biohó		1		2			3	3	2	2	2					15
Bran	1	7	2	13	15	5	18	13	11	1			4		1	91
Buzi							2									2
Cabo verde				2	2		2	2								8
Cacheo							1									1
Cazanga		2		1		2	3									8
Cocolí					1		3					1				5
Folupo			4		3		11	1	1	1	1	2				24
Jolofo	4						1						10			15
Nalu				2	1	1	3									7
Sajo							1									1
Zape	1			4	2		9		3	2						21

TOTAL ÁREA	12	17	9	30	45	12	98	25	25	6	3	3	15	0	1	301
Arará			1	1	1	2	10	2	5	4	7	9	30			72*
Carabali							4				2	2	3			11
Lucumi= terranova				1	2		1				1					5
Mina											3	2	22	10		37
Popó														3		3
TOTAL ÁREA	0	0	1	2	3	2	15	2	5	4	13	13	55	13	0	128*
Angico							3		2							5
Angola		15	1	30	10	18	53	31	6	14	3	2	9			192*
Bamba									2				1			3
Congo		1		3	8	4	17	7	5	4	4	7	17	15		92*
Embuyla													4			4
Loango							1				1	1	10			13
Malemba							2	4			1		4			11
Mondongo													1		4	5
Quizama							1		7							8
San Tomé						1				1						2

Nota. Tomado de Navarrete, 2012, p. 110. Los asteriscos son las cantidades corregidas, pues en el texto original hubo errores a la hora de sumar los datos.

Como se puede ver en el cuadro anterior, el período de mayor tráfico de esclavos fue durante las primeras cinco décadas del siglo XVII, donde predominó de manera significativa, este comprendió desde 1579 hasta 1719: con tráfico de africanos de las regiones de Angola (192 personas), Congo (92), Bran (91), Arará (72), Biáfara (52) y Bañol (36). Información que coincide con la planteada por Jaramillo (1968, p. 19), cuando afirmó que, de acuerdo a los pocos documentos donde se establecen los orígenes de los esclavos que llegaron al Nuevo Reino, la población predominante pertenecía a las culturas africanas más desarrolladas, como los mandingas y arará. Asimismo, hubo una gran cantidad de congos y angolas (pertenecientes a la cultura bantú), quienes ocuparon un lugar intermedio en términos culturales entre los pueblos de África.

Los orígenes de los esclavos son de suma importancia para entender las identidades que se crearon en el Nuevo Reino. Así como en el capítulo anterior se mencionó que, de acuerdo con el lugar de origen de los conquistadores, las ciudades, villas y poblados adquirieron una u otra forma, lo mismo pasaba con los negros. Los africanos en algunas zonas eran mayoría poblacional, por lo que pudieron aportar más que los españoles en la creación de identidades; desafortunadamente, no se pueden establecer los lugares africanos con mayor influencia, ya que los registros son escasos y poco fiables. Pese a esta incertidumbre, en los intentos por entender estas raíces culturales se han utilizado los puntos de embarque como referencia, pues las capturas de los esclavos debieron efectuarse en zonas aledañas; por lo tanto, se pueden dilucidar y restringir los nexos culturales a un área más pequeña (Navarrete, 2012, p. 90).

Algunos rasgos culturales de los esclavos se borraron paulatinamente debido a la integración entre españoles, indios y ellos mismos. A las nuevas generaciones en América les fueron enseñadas las tradiciones africanas, pero por lo general estas estaban hibridadas o sincretizadas. Las expresiones culturales que se pudieron transmitir con mayor facilidad fueron las creencias y prácticas mágico-religiosas y la música. En cambio, la alimentación y el idioma fueron difíciles de enseñar. La primera debió

ser adaptada y aplicada en otros alimentos (americanos y europeos); el segundo, porque estaba prohibido hablar otro idioma diferente al español en público, los africanos tuvieron que adoptar este idioma como el suyo para crear sus grupos de apoyo (Martin, 1986, p. 158).

Las diferencias lingüísticas y culturales de los esclavos hicieron compleja la comunicación entre ellos, por lo que debieron integrar elementos extranjeros para darse a entender. Así fue cómo el idioma castellano se convirtió en un agente mediador que les permitió la construcción o reconstrucción identitaria. El tener un lenguaje afín les permitió congregarse diferentes esclavos con quienes crear una nueva cultura, en la que pudieran convivir, recordar sus ancestros y expresar su nueva identidad común.

La creación de estas identidades pudo verse facilitada por el favoritismo de algunos españoles por comprar esclavos de ciertas regiones africanas. Un ejemplo de ello se dio en Zaragoza, en la primera década del siglo XVII; allí, Andrés Díaz Calvo, contador de la Real Hacienda, compró una cuadrilla de esclavos compuesta de 46 personas, entre ellos había 7 criollos, 4 congos y 35 provenientes de la región de la Alta Guinea: 12 branes, 12 biáfaras, 3 bañoses, 2 mandingas, 2 balantas, un zape, un folupo y un nalu (Navarrete, 2012, p. 96). Según este relato, se podría pensar que las identidades nuevas se gestaron de manera más rápida entre las comunidades más numerosas, que para este caso serían las de la Alta Guinea, que, a pesar de provenir de zonas diferentes, pertenecían a una misma región; es decir, que poseían al menos una similitud lingüística y un conocimiento del otro. En cambio, en el caso de los congos, su adhesión a un grupo cultural con coterráneos era más complejo, por lo que debían adaptarse a las costumbres, lenguajes y formas de actuar e interactuar de la mayoría poblacional, para contar con el apoyo del grupo o red social africano.

Para que este espacio y nueva identidad funcionara debían dejar de lado toda rivalidad o discrepancia, por ello, en muchos de los grupos creados los integrantes, tenían cosmogonías similares, para que al unificar las creencias no ocasionaran conflictos de fe. Esta construcción fue

voluntaria, pues el principal objetivo era protegerse como comunidad y como cultura. Para crear estos grupos fue necesario encontrar elementos externos que los homogenizaran, como el idioma castellano y la religión católica. Con ellos pudieron no solo darse a entender entre tantas lenguas, también usaron las estructuras perdurables de los españoles para integrarlas con sus costumbres y tradiciones y así garantizar una transmisión de sus culturas.

Es posible que cada hacienda, mina, trapiche o ciudad en el Nuevo Mundo albergara distintos grupos, ya que la fusión de estos dependió de sus integrantes y de las diversas creencias africanas. Algunos grupos se hicieron numerosos y conocidos en varias regiones, como el candomblé, el vudú, la santería y la religión palenquera. Los grupos más pequeños o muy locales no alcanzaron gran difusión ni perduraron en el tiempo; en algunos casos, fueron absorbidos por otros grupos más grandes, dando lugar a nuevas religiones afroamericanas. En esta investigación se busca resaltar que la principal característica atribuida a los grupos africanos y a sus religiones en América fue su capacidad de adaptación a los diversos integrantes y al entorno. Integraron aportes tanto de la sociedad dominante como de los dominados, reestructurándose gradualmente en función de sus miembros y su mestizaje, y creando nuevas identidades colectivas que reflejaron una adaptación cultural.

Este fenómeno se relaciona estrechamente con la resistencia y adaptación forzada de los esclavos (Montoya, 2022, pp. 261-291). En su lucha por preservar su identidad y bienestar, los esclavos emplearon diversos métodos de rebelión y adaptación social. Utilizaron elementos de origen hispano, como el castellano y las cofradías, para crear redes de apoyo entre ellos y establecer comunidades negras que ofrecían protección social, económica y cultural en el nuevo entorno. Además, bajo la influencia hispana, los esclavos desarrollaron nuevas identidades africanas que, con el tiempo, se fusionaron con las tradiciones españolas e indígenas —aunque en menor medida—, estableciendo así un vínculo entre el mundo libre y el cautivo.

Retomando el caso de Andrés Díaz Calvo, en Zaragoza, se puede ver que la cuadrilla estaba conformada por criollos, angoleños y de la Alta Guinea. La procedencia masiva de los esclavos del norte de África pudo posibilitar la creación de vínculos de manera más rápida ya que tenían rasgos en común, ya fuera social, político, territorial o cultural. A su vez, esta procedencia en común pudo influenciar, de muchas maneras, en la creación de las nuevas identidades, en este caso su aporte cultural podía predominar más que el de los cuatro angoleños. La adaptación para estos esclavos del Congo pudo ser más compleja que para los de la Alta Guinea, pues, pese a ser africanos, su cosmogonía era diferente a la de la mayoría de su cuadrilla, por este motivo debían adaptarse y adquirir las costumbres de la mayoría, por ende, su aporte e influencia cultural pudo ser inferior.

No siempre se daba el caso de que los esclavos provinieran en su mayoría de una misma comunidad o región, los compradores podían optar por adquirir esclavos de diferentes naciones, así, al ser de distintas comunidades lingüísticas, retardaban la comunicación y los motines. Es necesario aclarar que estas coincidencias regionales obedecieron a la suerte y al capricho de sus amos, de acuerdo con las necesidades del trabajo y los estereotipos que creaban los europeos —las categorías del momento—, también dependían de la oferta del mercado y sus precios.

Según muestra Navarrete en su libro, las “modas” y las preferencias por una u otra nación africana iban cambiando. Afirma que, a inicios del siglo XVII, predominaron en Cartagena esclavos de la Alta Guinea, y a finales del mismo predominaron los de la Baja, demostrando lo cambiante que era el mercado de esclavos (ver tabla 1). Esto, a su vez, tuvo relación directa con las identidades de los esclavos, pues algunos grupos se fusionaban con otros más grandes adquiriendo nuevas tradiciones y comportamientos, dando como resultado grupos híbridos, con orígenes difusos y difíciles de rastrear.

De esta manera, los esclavos lograron introducir en diferentes instancias españolas partes de África, por medio de sus tradiciones, permeando las estructuras dominantes, al margen de los amos, y de esta manera

lograron no solo ser usadas por los esclavos sino por los españoles nacidos en América que eran criados por negros (Soto, 1998, p. 42). Sin embargo, tuvieron que dejar muchas de sus creencias por fuera de la nueva identidad; incluso, algunos grupos pequeños fueron fusionados por otros con más integrantes y mayor capacidad de protección.

Identidades criollas como fronteras culturales

En la época colonial se construyeron muchas identidades criollas de esclavos y negros libres, que se establecieron en los diferentes territorios; cada una variaba o se diferenciaba de las otras debido a la pluralidad de sus integrantes. Como se mencionó, las características de cada grupo dependían del número de integrantes, sus orígenes africanos, el grado de interacción con otras culturas, el territorio, el nivel de asimilación de la cultura hispana e incluso las actividades económicas; todas estas variables hicieron únicas las identidades criollas.

Por este motivo no se puede hablar de una sola cultura afrodescendiente para todo el Nuevo Reino de Granada, ni de una cultura africana antioqueña o payanesa, ni mucho menos de una sola identidad afroamericana. Friedemann (1986) afirma que es simplista pensar que hubo una herencia africana común preservada uniformemente, sostiene que los africanos que llegaron a América provenían de múltiples zonas con cosmogonías diferentes, y que, pese a sus esfuerzos por reconstruir sus instituciones y tradiciones africanas en el Nuevo Mundo, estas no eran iguales, su componente social no era el mismo. “En las costas americanas desembarcaron sacerdotes y sacerdotisas, mas no el sacerdocio ni los templos: príncipes y princesas, pero no las cortes ni las monarquías” (Friedemann y Arocha, 1986, pp. 20 y 21). De estos intentos por recrear sus culturas en América se originaron nuevos lenguajes, ritmos musicales y formas de organización.

Aunque los ingredientes de las comidas, los ritmos y los bailes podían compartir rasgos característicos, la interpretación, la entonación y la

elaboración de los productos variaban significativamente. Según Bernand, cada nación tenía sus propios ritmos y recetas, y la combinación de estos elementos al integrarse con un grupo específico resultaba en variaciones diversas, dependiendo del número de integrantes, las naciones involucradas y la población mayoritaria (Bernand, 2001, p. 59). No obstante, es crucial destacar que la formación de nuevas identidades también dio lugar a conflictos, divisiones e incluso segregaciones entre los esclavos. Según Bernand (2001, p. 50), estas disputas deben entenderse como una fragmentación intencional fomentada por las autoridades, la Iglesia y la monarquía, que promovieron rivalidades y competencia entre grupos para evitar el surgimiento de una conciencia colectiva y prevenir la posible sublevación de los negros.

En contraste, Operé (2016, pp. 7 y 9) argumenta que la diversidad dentro de los grupos también conduce a la creación de fronteras y límites. Cada grupo establece estas fronteras para diferenciarse, autolimitarse y excluir a los demás. Según Operé, la formación de estos grupos genera tanto puntos de encuentro como de desencuentro, protege y conecta a sus miembros, y al mismo tiempo, favorece las identidades individuales y mantiene la memoria colectiva. Así, los procesos culturales se vuelven dinámicos, se adaptan a las necesidades del grupo y evolucionan con el tiempo.

Para este efecto, los grupos afrodescendientes crearon de manera consciente e inconsciente categorías con las que se podían dividir. En un comienzo, los esclavos eran diferenciados con el apelativo de origen, acompañado de bozal o ladino para indicar su grado de integración. Posteriormente, los términos aumentaron con el mestizaje, los hijos que resultaron de las uniones entre blancos, negros e indios, y entre “los hijos de estos con los de aquellos” (Friedemann y Arocha, 1986, p. 24) señalaron tanto el origen como la posición social que ocupaba cada individuo. Un ejemplo de esto fue el autorreconocimiento por parte de negros y esclavos de las palabras “pardos” y “morenos”, dando cuenta de la división y las fronteras criollas creadas para diferenciar a las nuevas identidades indianas.

En la documentación colonial, los negros usaban estos diferentes términos para diferenciarse de los esclavos; es decir, era un autorreconocimiento, separándose de otros y resaltando sus nuevas características mestizas, alejándose de aquellos africanos bozales que aún no se integraban a la sociedad o de aquellos que padecían el estatus de esclavo (O'Toole, 2009). Con estas divisiones culturales los africanos y sus descendientes demostraron que estaban asimilando las normas y costumbres hispanas, también estaban adquiriendo rasgos propios; es decir, estaban desarrollando una identidad criolla, con mejor estatus que la del esclavo. Esta nueva identidad estaba dotada de múltiples referencias y orígenes, africanos, españoles y americanos, que salían a relucir según el contexto o la necesidad. Según Gruzinski (2000, p. 53), son identidades plurales, plásticas y variables que dependían de la interacción de los sujetos con el espacio.

En algunos casos, la asignación de una casta era una imposición del asentista y no siempre reflejaba el verdadero lugar de origen del africano. Los apelativos de orígenes, por ende, no siempre reflejaban la identidad del africano, porque no todas las procedencias eran reales; como se expuso, dependían de los puertos de embarque y las fluctuaciones del mercado, aunque esta imposición ayudó, de cierta manera, a crear fronteras e identidades individuales y colectivas.

Algunos llevaron esta casta como una imposición que con el tiempo se convirtió en costumbre y, posteriormente, pasó a ser un “apellido”, creando así una identidad individual, que en ocasiones les permitió conformar grupos y redes con otras personas del mismo “apellido”. Esto no implicó que, porque se creara un grupo de bantúes, o lucumí, o branes, por ejemplo (aunque fueran reales estas procedencias), fueran iguales a las comunidades africanas. Si se compara a estos grupos, se podrán ver múltiples diferencias, pues estos estaban permeados y condicionados por el espacio y otras culturas, españolas, americanas e incluso de otras africanas (Friedemann, 2005, pp. 101 y 102).

Según O'Toole (2012), la morena Ana de la Calle portaba su identidad lucumí; con ella, no solo recordaba la importancia que tenía su origen

en África. Según el mismo autor (pp. 149-152), los lucumí gozaban de un estatus alto. Esta reputación se traspasó a las Indias; con ella podían marcar una frontera entre otros esclavos africanos de lugares o zonas “inferiores”. También facilitaba la creación de grupos de apoyo con coterráneos, que al sentirse relacionados o con algo en común podían integrarse de manera más fácil, así reconstruyeron tejidos sociales uniendo ambos mundos, el africano y el hispano.

Este mestizaje entre el mundo africano y el hispano dio origen, en los siglos posteriores, al término “libres de todos los colores” (Garrido, 2007, p. 157). Existían tantas combinaciones entre bozales, mulatos, zambos, zambaigos, cuarterones, pardos, criollos, indios, españoles, que eran difíciles de catalogar y de identificar a simple vista. El mestizaje y la integración de los africanos desencadenaron un entramado cultural difícil de rastrear hasta hoy, basta con comparar a los primeros africanos recién desembarcados con los negros de finales del siglo XVII para darse cuenta de lo complejo y de la resignificación cultural que se produjo. Friedemann, al considerar todas estas aristas, propone como concepto “huellas de africanía”, con el que reconstruye la historia cultural y la influencia de los africanos en el territorio americano sin caer en generalizaciones, por el contrario, visibiliza la riqueza identitaria desde perspectivas particulares y propias de cada región.

Otra forma de crear identidades estaba relacionada con los libertos. Como se mencionó, los negros libres adquirían derechos nuevos; por ejemplo, podían hacer su testamento y legar sus fortunas a quien les pareciese; además, ningún libre podía ser inventariado, ni menos declarado por bien de otra persona⁴. Después de adquirir ese estatus jurídico, adquirían socialmente una prestancia propia, ya no dependían de su amo ni de su buen nombre. Al ser libres, las personas negras debían cuidar sus comportamientos, necesitaban insertarse en la sociedad y propender a mejorar su posición social, pues de ello dependía su subsistencia y las

4 AGN, Fondo Colonia, Testamentarias Antioquia, SC. 58, 3, D. 2, año 1663.

relaciones económicas. Asimismo, debían cuidar de su imagen social, por lo que les convenía relacionarse con personas de su mismo estatus, libres, o incluso de niveles más altos; esto generó una barrera, pues a pesar de seguir siendo “negros” su condición de libres, de cierto modo, los podía hacer rechazar o segregar a quien aún seguía siendo esclavo.

Para Moncó (1997, p. 351), esta frontera identitaria es al mismo tiempo inclusión y exclusión. Estas nuevas categorías con las que se identifican los negros no son homogéneas ni pretenden abarcar a todos, son selectivas, pues solo podían ser morenos o pardos aquellos que pasaron por un proceso de hibridación. Es decir, esta autora sostiene que los títulos o apelativos que usaron los negros generaban divisiones, marcaban una línea que indicaba si era o no libre.

Además de Moncó, O’Toole también consideró que el apelativo de pardo o moreno elevaban las categorías de los negros, pues los diferenciaba de los esclavos, que vendrían a ser el escalón más bajo del estatus social. Aunque esta teoría no parece que se hubiera aplicado igual en todos los espacios hispanoamericanos.

Si bien fue concurrente que los negros en el Nuevo Reino usaran estos apelativos, no implicaba necesariamente que las personas fueran libres, o por lo menos no aplicó así para los casos de Popayán y Antioquia. De esta manera, se tiene registro que, de los 228 casos transcritos, 31 personas usaron la identidad de mulatos o pardos en Popayán, de los cuales solo cuatro manifestaron ser libres, 15 se denominan mulatos o pardos o mulatos y pardo (al mismo tiempo) esclavos, y 12 no definieron su estatus. Para el caso de Antioquia, hubo 9 personas que se identificaron como mulatos; de estos, solo uno era libre, 5 con estatus de esclavo y 3 sin definir. Por otro lado, se encontraron otros 10 con identidades cruzadas; es decir, hubo 6 nombrados como mulatos criollos, todos esclavos; un negro pardo esclavo, 2 mulatos zambos esclavos, y un mulato criollo zambo, que también fue esclavo.

Por lo que se podría pensar que autodefinirse como “pardo” o “mulato”, en el Nuevo Reino de Granada, no determinaba si eran o no libres de esclavitud. Pero existe la posibilidad de que este reconocimiento implicara un grado de hibridez o asimilación, una mejoría en el estatus. Es decir que ya habían pasado por un proceso de integración cultural y biológica, que no eran iguales que los esclavos recién llegados o que, tal vez, sus padres habían nacido en América, deslindándose de su pureza africana y mostrándose como personas mestizas, lo que podría ser importante en la época; de no ser así, no sería recalcado, y, como se mencionó, hubo incluso quienes se reconocieron con más de dos identidades.

Por otro lado, es factible que los negros pudieran usar estas identidades según sus conveniencias. Ejemplo de ello se dio en el proceso testamentario de un cura, en donde se describió a una familia de esclavos. En la ciudad de Cáceres, en 1656, se encontró un documento que explica que la esclava María, biáfara, de 80 años de edad, más o menos, provenía de la zona de la Alta Guinea y era ladina. También se nombró a Lucía, criolla, de 40 años. Nacida en territorio americano. Ahí se puede observar el cambio claro de identidades entre dos generaciones: la primera fue una esclava africana; la segunda se identificaba como esclava criolla⁵.

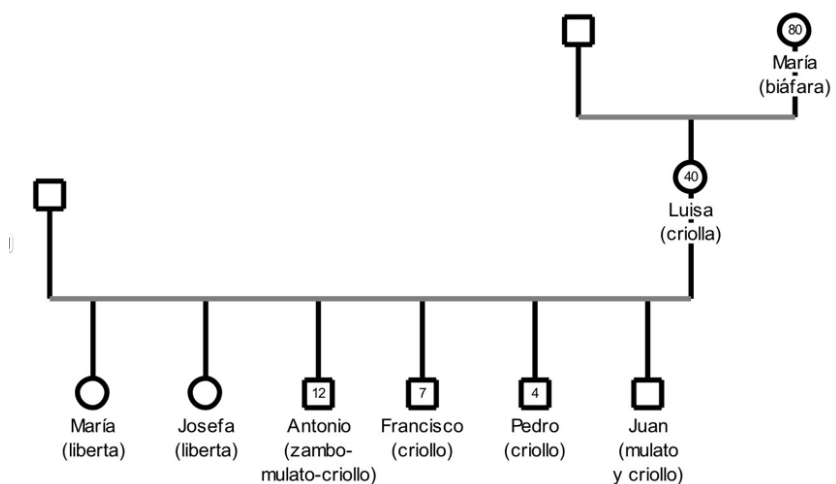
En el documento, además de nombrar a estas dos mujeres, se mencionó una tercera generación, aunque a diferencia de las de la madre y la abuela, las identidades variaron de un hermano a otro sin una aparente explicación. En estos descendientes se complejizó la integración, tal como lo expusieron Gordon y Rochcau, quienes afirmaron que entre más generaciones pasaran más se complejizarían las identidades (Checa y Arjona, 2009, pp. 703-705; Rochcau, 1987, p. 39). Es decir que se pasó de tener en la teoría solo dos grupos definidos —con esto no nos referimos a que todos los africanos y criollos eran iguales, sino a que en sus definiciones se veía mucho más claras las fronteras— a conformar más de cuatro en tres generaciones. De esta manera, en la fuente se dijo que Lucía era madre de Antonio zambo-criollo-mulato (a lo largo del documento se lo

5 AGN, Fondo Negros y Esclavos de Antioquia, SC.43,1,D.5, año 1656.

llama de una u otra manera), de 12 años; Francisco de siete años, criollo; Pedro criollo de cuatro o cinco años, Juan mulato y criollo, María y Josefa libertas desde niñas por su amo, de ellas no se mencionó su identidad o su origen biológico⁶ (ver figura 3).

Figura 3

Genealogía de María biáfara esclava



Nota. Adaptado de AGN, Fondo Negros y Esclavos de Antioquia, SC,43,1D.5, año 1656.

Se podría pensar que la identidad se la otorgó el padre o la sociedad, aunque para este caso no habría forma de saberlo, pues en la fuente no se hace mayor referencia al padre o a los padres de estos esclavos; lo único que se especifica es que el amo dejó por libres a María biáfara y Lucía criolla, después de su muerte, y como única condición estipuló que ninguna de estas dos mujeres contrajese nupcias con esclavos, lo que indicaría que ninguna dio a luz estando casada, o que eran viudas.

6 AGN, Fondo Negros y Esclavos de Antioquia, SC.43,1,D.5, año 1656.

Esta cláusula también deja ver la frontera creada, pues su amo no quería que estas mujeres, después de ser libres, se relacionaran amorosamente con personas que seguían siendo víctimas de la esclavitud. En Popayán se encuentra el caso de la esclava Nicolasa, a quien se le dio el título de parda y mulata⁷. Igual al caso anterior, se usaron estas dos identidades sin hacer diferencia, casi como sinónimos, por lo que solo se puede deducir que esta mujer nació en América. A raíz de estos casos surge la inquietud de cuáles eran las diferencias entre ser mulata, parda y criolla en el Nuevo Reino.

Según O'Toole no todo el mundo entendía estas diferencias (2012, p. 150). Por ende, el hecho de que en Antioquia y Popayán el ser mulato o pardo no implicara ser personas libres, demuestra que las identidades de los afrodescendientes variaban en cada región, por ello es difícil sintetizar o reducir a una misma categoría sus identidades. Además de las categorías “pardo” y “mulato”, las personas negras utilizaron “criollo”, “moreno”, “negro”, “negro bozal”, “negro moreno” y “zambo”. Estas identidades, al igual que las dos mencionadas, no implicaban el estatus de libre. Hasta el momento, con la información encontrada, no se puede determinar si ellos se identificaron de esta manera por costumbre española, sin entender su significado, o si lo hicieron porque era importante adscribirse a una nueva identidad americana, o si simplemente lo hicieron para remarcar que ya estaban integrados a la sociedad y así recibir beneficios.

En cuanto a las personas manumitidas o ahorradas, estas marcaron un punto importante en la sociedad: al adquirir su libertad dieron origen a una identidad nueva y sus hijos llevaron una calidad diferente, que se usó hasta muchos años después de lograda la independencia de España. A pesar de haber mejorado su estatus y el de sus descendientes, la monarquía se encargó de limitar su ascenso social; la limpieza de sangre en América tuvo el papel de crear un límite para evitar que afrodescendientes ocuparan cargos importantes o se mezclaran libremente (Bernand, 2001, p. 94).

7 ACC, Fondo Colonia, 7664, año 1726.

Otra frontera identitaria que se dio entre los negros fue la cimarrona. Al estar al margen de la sociedad española, lograron preservar muchas raíces africanas, las que fueron combinadas de acuerdo con el grupo cimarrón, aunque para los casos de Antioquia y Popayán es difícil de caracterizarlas, por una parte, porque la información sobre los palenques en estos territorios aún es materia de investigación. Por otra, porque muchos de los asentamientos rebeldes se ubicaron en zonas fronterizas; en el caso de Antioquia gran parte de ellos se ubicaron en la serranía de San Lucas, hoy territorio de Cartagena.

En los de Popayán, se encontraban en las zonas limítrofes con el Chocó y con la Audiencia de Quito, esto genera que al estudiar a los grupos rebeldes no se dé cuenta ni se haga hincapié en los múltiples lugares de donde huyeron los esclavos; por ejemplo, en el caso de Antioquia, los palenques ubicados en San Lucas serían tomados todos como provenientes de Cartagena y no de Antioquia. Además, en el caso de Popayán, como se mencionó, estuvieron en las zonas aledañas a Quito, por ende, la documentación está compartimentada en diferentes archivos, complejizando el proceso de rastreo e identificación de las procedencias.

Por todo lo anterior, no se puede hablar de una sola identidad afroamericana: los negros y esclavos no tenían una comunicación fluida en todo el territorio americano con la que construir o llegar a un consenso. Tampoco hubo una construcción identitaria premeditada; las particularidades de cada cultura criolla se fueron construyendo de acuerdo con las necesidades de cada grupo. Es importante aclarar que con esto no se pretende desvirtuar ni invalidar todas las teorías e investigaciones que se han hecho al respecto de una sola identidad criolla. El único interés de este apartado es recalcar y hacer la salvedad de que, pese a que se ha establecido un concepto, este debe ser matizado y adecuado al territorio y a la población objeto.

Conclusiones

La integración social les permitió a los esclavos reconocerse ante la justicia como un ser dual: por un lado, era un esclavo, objeto; por el otro, un sujeto de derecho, con libertades jurídicas. Los esclavos objeto eran tratados, en un inicio, solo como mano de obra, pero, con el pasar de los años, comenzaron a ser usados como moneda de cambio. En este sentido, en Antioquia y Popayán los esclavos fueron mercantilizados en diferentes tipos de transacciones monetarias.

Mientras que, como sujetos de derecho, estuvieron amparados por las leyes, posibilitándoles afiliarse a las diferentes entidades o gremios, lo que ayudó su integración. Entre más integrados estuvieron los negros, mayores eran sus conocimientos jurídicos. No se trataba solo de buscar la libertad por los medios legales, también implicó las exigencias de sus derechos como sujetos. Con estos conocimientos mejoraron sus condiciones de vida, sus posibilidades y lograron visibilizarse como personas. Construyeron sus redes de apoyo dentro y fuera de los márgenes hispanos.

Los esclavos recién llegados utilizaron instrumentos de origen hispano (como el castellano o las cofradías) para vincularse entre sí e instaurar comunidades negras de protección social, económica y cultural en el nuevo territorio, que desencadenaron en nuevas identidades africanas bajo el amparo hispano, que con el tiempo se fusionaron con las diversas tradiciones españolas e indígenas —en menor medida—, estableciendo un vínculo entre el mundo libre y el cautivo, lo que se comprobó cuando analizamos que los esclavos y los negros libres, con el paso de los años, lograron adaptarse al espacio; como vimos, algunos de ellos poseían bienes (casas, esclavos, terrenos); otros, crearon vínculos sociales y filiales con sus amos, o con españoles, afianzando su capital simbólico.

Esta interacción en el nuevo territorio nos indica que entre más tiempo pasaba para el esclavo, más hispanizados estaban. Por ello, comenzaron a adquirir conocimientos, dinámicas, estructuras y patrones de comportamiento nuevos, se comenzaron a familiarizar con los derechos

y deberes locales, el idioma, la cultura española. Este conocimiento de las dinámicas del Nuevo Mundo les permitió reestructurar sus pensamientos y su forma de actuar, generando un sentido de pertenencia en su nuevo hogar.

Lo que hizo tan especial cada identidad fueron las distintas resignificaciones y usos que se le dio a la cultura hispana. Los españoles a su llegada intentaron que los africanos adoptaran todas sus tradiciones, pero esto no fue posible por el sincretismo y el mestizaje, por ende, las características dependieron del mediador y el interés del receptor. Así, en Antioquia la evangelización fue escasa debido a la mala comunicación entre las zonas mineras y el centro, mientras que en Popayán la presencia religiosa tuvo mucho más peso.

Otro aspecto que ayudó a diferenciar las identidades criollas fueron las resignificaciones de las castas o naciones africanas. Fue común que los esclavos, e incluso los libres, llevaran el apelativo de su origen africano, aunque este pudo ser usado más como un distintivo individual o del grupo criollo que como un rasgo africano. Es importante aclarar que no todos los esclavos tenían el deseo de borrar su pasado, luciendo con orgullo su apelativo africano o el lugar de origen de sus padres, otros utilizaban este concepto para crear grupos de apoyo o reflejar su identidad individual.

Referencias bibliográficas

- ACC. (1726). Fondo Colonia, 7664 (Col. J-I 7-cv).
- AGI. (1608). Santa Fe, 51, R.1, N.10, año
- AGN. (1656). Fondo Negros y Esclavos de Antioquia, SC.43,1,D.5.
- AGN. (1663). Fondo Colonia, Testamentarias Antioquia, SC. 58, 3, D. 2, f. 21v, 26v.
- AGN. (1680). Fondo Colonia, Negros y Esclavos de Antioquia. SC.43,6, D.8, f. 706r.
- Aguirre Beltrán, G. (1992). *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. Fondo de Cultura Económica.
- Arre Marfull, M. (2019). Esclavos en Coquimbo. Espacios, identidad y doble dimensión de la servidumbre de origen africano (1702-1820). *Tiempo Histórico*, 1(1), 85-106. <https://doi.org/10.25074/th.v0i1.172>

- Badiane, M. (2007). Religiones afrocubanas: ¿sincretismo o desafricanización? *Afro-Hispanic Review*, (26), 49-58.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural*. Paidós.
- Bernand, C. (2001). *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Fundación Histórica Tavera.
- Bethell, L. (1990). *Historia de América Latina* (vol. 4). Crítica.
- Bonfil Batalla, G. (1994). *México profundo: Una civilización negada*. Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2001). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Burke, P. (1995). *La fabricación de Luis XIV*. Nerea.
- Burke, P. (2010a). *Hibridismo cultural: reflexiones sobre teoría e historia*. Akal.
- Burke, P. (2010b). *La traducción cultural en la Europa moderna*. Akal.
- Burke, P. (2007). *Historia y teoría social*. Amorrortu.
- Burns, K. (2010). *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru*. Duke University Press.
- Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Paidós.
- Checa, J. C. y Arjona, Á. (2009). La integración de los inmigrantes de “segunda generación” en Almería. Un caso de pluralismo fragmentado. *Revista Internacional de Sociología*, 67(3), 701-727. <https://doi.org/10.3989/ris.2008.04.17>
- Colmenares, G. (1979). *Historia económica y social de Colombia Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800*. La Carreta Editores.
- Corilla Melchor, C. (2002). Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: Racismo y conflictos étnicos. *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*. Fondo Editorial PUCP.
- Cornejo Polar, A. (2003). *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar (CELACP).
- Costa-Lascoux, J. (2009). L'intégration “à la française”: une philosophie à l'épreuve des réalités. *European Journal of International Migration*, 22(2), 105-126.
- Durkheim, É. (1984). *The division of labor in society*. The Free Press.
- Durkheim, É. (1997). Individual and collective representations. *Sociology and Philosophy*. The Free Press.
- Durkheim, É. (2009). *Sociology and Philosophy (Routledge Revivals)*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203092361>
- Ferrer, J. M. P., Mannix, D. P. y Cowley, M. (1968). Historia de la trata de negros. *Revista Española de La Opinión Pública*, (14), 491. <https://doi.org/10.2307/40180983>

- Foucault, M. (2011). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Friedemann, N. (2005). Palenques: huellas de africanía. J. Laviña (ed.), *Esclavos rebeldes y cimarrones*. Fundación Hernando de Larramendi Tavera.
- Friedemann, N. y Arocha, J. (1986). *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Planeta.
- García Canclini, N. (2009). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. De bolsillo.
- Garrido, M. (2007). Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia. C. Aljovín de Losada y N. Jacobsen (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Institut Français d'Études Andines.
- González, C. (2008). La vida cotidiana de las esclavas: espacio doméstico y relaciones familiares en Chile colonial. S. Montecino (ed.), *Mujeres chilenas: fragmentos de una historia*. Catalonia.
- González Castillo, M. (2015). *Alonso de Sandoval, S. J. y la esclavitud: análisis de su obra De instauranda Aethiopum Salute* [Tesis de maestría, Universidad Santo Tomás].
- Graubart, K. (2009). The Creolization in the New World: Local Forms of Identification in Urban Colonial Peru, 1560-1640. *Hispanic American Historical Review*, 89(3), 471-500.
- Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. Paidós Ibérica.
- Hobsbawm, E. (1977). *Industria e imperio: una historia económica de Gran Bretaña desde 1750*. Ariel.
- Jaramillo Uribe, J. (1968). *Ensayos sobre historia social colombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Dirección de Divulgación Cultural.
- Kagan, R. (1995). La corografía en la Castilla moderna. Género, historia, nación. *Studia Historica: Historia Moderna*, (13), 47-59.
- Klein, H. y Vinson, B. I. (2013). *La esclavitud en América Latina y el Caribe*. El Colegio de México.
- Laviña, J. (2000). Sin sujeción a justicia: Iglesia, cofradías e identidad americana. En García, P. (coord.), *Estrategias de poder en América Latina* (pp. 151-163). Universitat de Barcelona.
- Lévano Medina, D. (2002). Organización y funcionalidad de las cofradías urbanas. Lima. Siglo XVII. *Revista del Archivo General de La Nación* (24), 77-117.
- Levi, G. (1990). *La herencia inmaterial: la historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*. Nerea.
- Martin, G. (1986). Magia, religión y poder. Los cultos afroamericanos. *Nueva Sociedad*, (82), 157-170.

- Martínez, A. M. (2001). *Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de españoles en Córdoba del Tucumán*. Undécimo Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina, Academia Nacional de la Historia.
- Martínez, A. M. (2002). Hermandades y cofradías. Su regulación jurídica en la sociedad indiana. *Derecho y administración pública en las Indias Hispánicas, XII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano*, 2.
- Martínez, A. M. (2006). *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC).
- Masferrer León, C. V. (2011). Por las ánimas de negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo XVII). *Cuicuilco*, (18)51, 83-103.
- Mellafe, R. (1973). *Breve historia de la esclavitud en América Latina*. SepSetentas.
- Mena García, C. (2000). Religión, etnia y sociedad: cofradías de negros en el Panamá colonial. *Anuario de Estudios Americanos*, 57(1), 137-169. <https://dx.doi.org/10.3989/aeamer.2000.v57.i1.262>
- Mintz, S. y Price, R. (2012). *El origen de la cultura africano-americana una perspectiva antropológica*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Universidad Iberoamericana.
- Moncó, B. (1997). Mediación cultural y fronteras ideológicas. *Passar as Fronteiras. II Coloquio Internacional Sobre Mediadores Culturales Siglos XVI a XVIII*.
- Montiel, L. M. (2005). Trabajo esclavo en América. La Nueva España. *Revista Del CESLA*, (7), 136.
- Montoya Muñoz, S. C. (2022). Integrarse para resistir: la maladaptación de los esclavos en Antioquia y Popayán, siglo XVII. En S. Uribe Taborda y H. Erquicia Cruz (eds.), *Etnohistoria de América y el Caribe* (pp. 93-136). Abya-Yala.
- Navarrete, M. C. (2012). *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia siglos XVI y XVII*. Programa Editorial Universidad del Valle.
- Operé, F. (2016). *Relatos de cautivos en las Américas desde Canadá hasta la Patagonia: siglos XVI al XX*. Corregidor.
- Ortiz, F. (1993). *Etnia y sociedad*. Editorial de Ciencias Sociales.
- O'Toole, R. S. (2009). The making of a free Lucumí household: Ana de la Calle's will and goods, northern Peruvian coast, 1719. En K. J. McKnight y L. J. Garofalo (eds.), *Afro-Latino Voices Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812* (vol. 1). University of Illinois Press.
- O'Toole, R. S. (2012). Ser libre y lucumí: Ana de la Calle y la formación de identidades de la diáspora africana en el Perú colonial. En B. I. Vinson, R.

- S. O'Toole y S. Bryant (eds.), *Africans to Spanish America: Expanding the Diaspora*. University of Illinois Press.
- Pérez-Brignoli, H. (2017). Aculturación, transculturación, mestizaje: Metáforas y espejos en la historiografía latinoamericana. *Cuadernos de Literatura*, 21(41), 96-113. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl21-41.atmm>
- Ramón, E. de. (2011). Artífices negros, mulatos y pardos en Santiago de Chile: siglos XVI y XVII. *Cuadernos de Historia*, (25), 59-82.
- Rappaport, J. (2012). "Así lo parece por su aspeto": Fisiognomía y construcción de la diferencia en la Bogotá colonial. *Tabula Rasa*, (17), 13-42.
- Rochcau, G. (1987). Intégration ou assimilation. Migration et patience. *Hommes et Migrations*, (1100), 38-42.
- Saldarriaga, G. (2004). Redes y estrategias femeninas de inserción social en tierra de frontera tres mujeres desarraigadas en Antioquia (siglo XVII). En P. Gonzalbo Aizpuru y B. Ares Queija (eds.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Saldarriaga Roa, A. (1986). *Arquitectura y cultura en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Sandoval, A. de. (1987). *Un tratado sobre la esclavitud*. Alianza Universidad.
- Soto, R. (1998). Mujeres negras esclavas en el Reino de Chile. *Notas Históricas y Geográficas*, (9)10, 35-54.
- Szrmuk, M. y McKee, R. (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Instituto Mora, Siglo XXI.
- Tardieu, J. P. (1989). *Les confréries de Noirs et de Mulâtres à Lima (fin XVIe-XVIIe siècle)*. Université de Bordeaux III.
- Tardieu, J. P. (1997). *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*. Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: Expanded Paperback Edition*. Princeton University Press.
- Thompson, E. P. (1995). *Costumbres en común*. Crítica.
- Undurraga, V. (2012). *Los rostros del honor. Normas culturales y estrategias de promoción social en Chile colonia, siglo XVIII*. Centro de investigaciones Diego Barros Arana, DIBAN, Editorial Universitaria.
- Valenzuela Márquez, J. (2010). Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y pluriethnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII). *HISTORIA (Santiago de Chile)*, (1)43, 203-244.

- Velásquez, M. E. (2006). *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de México.
- Vila Vilar, E. (1977). *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Watchel, N. (1997). *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*. Fondo de Cultura Económica.
- Watchel, N. (2017). *Sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología andinas*. Instituto de Estudios Peruanos.

Cecilia Porras

Biografía y agencia artística¹

Carolina Marrugo Orozco
Historiadora, Universidad de Cartagena.
Magíster en Historia, Universidad Andina Simón Bolívar.
Docente investigadora y mediadora cultural independiente
histpanico@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5165-9655>

Introducción

Cecilia Porras irrumpe en el panorama artístico del Caribe y el país en 1945, al ganar con un autorretrato una mención de honor en el Primer Salón de Artistas Costeños, celebrado en la Biblioteca Departamental de Barranquilla (Tatis, 2009, p. 1); de ahí su carrera emprende un notable ascenso, marcada también por las nuevas tendencias no figurativas y el arte abstracto que aterrizaban en Colombia con los trabajos de Marco Ospina y Eduardo Ramírez Villamizar, a finales de 1952, con lo que Porras logra colocar en sintonía múltiples inquietudes acerca del sentido de la pintura.

Por otro lado, en 1955, en la publicación n.º 3 de la revista *Mito*, edición agosto-septiembre, el escritor Jorge Gaitán Durán dijo sobre la obra cartagenera de Cecilia Porras que esta se enlazaba con esa nueva

1 Este trabajo se vincula con una investigación sobre la artista cartagenera en el Museo Nacional de Colombia en 2018 como resultado de una pasantía Museo Nacional-Ministerio de Cultura (Colombia) en 2017-2018.

y auténtica manera plástica adecuada para los elementos interiores de la pintura. Si se observan estos óleos: “Cartagena”, “Calle larga”, “casas y murallas”, “callejuela”, “paisaje con barca”, se halla un universo muy despojado, de unos desnudos conmovedores, logrado con tonalidades grises que se extienden más allá de los límites del cuadro, hasta lo imaginario (1955, p. 199).

En 1957, el crítico de arte Walter Engel escribió, en el suplemento n.º 7 de la revista *Plástica*, una reseña sobre la primera exposición de la pintora cartagenera Cecilia Porras en la galería El Callejón. (El Callejón fue la única galería privada que continuó sus actividades en 1955. La carrera de Porras, al igual que la de otros artistas, está íntimamente ligada a estos espacios de difusión, teniendo en cuenta que los artistas se vieron amenazados por las decisiones gubernamentales en el plano de la política cultural). Sobre este hecho destacó la influencia inicial que recibió la pintora de Enrique Grau, acotándola como una “influencia muy benéfica porque había tomado como punto de partida lo mejor, lo más puramente pictórico que Grau había creado hasta entonces” (Engel, 1957, p. 3).

Como Cecilia Porras, muchas mujeres pintoras se destacaron en el contexto espacial y temporal de la segunda mitad del siglo XX —Lucy Tejada, Judith Márquez, Sofía Urrutia. Ortega (Ortega, 1965, p. 3)—, en el que se inscribieron las mujeres en Colombia, aquellas encargadas de consolidar un espacio de larga data en las artes plásticas —esto se inició en 1841— (Serrano, 1995, p. 258) y posicionarse de forma contundente en la pintura. El caso de Cecilia Porras deja entrever la importancia de la participación de las mujeres en la plástica moderna, ampliando espacios de creación estética con las formas no figurativas y el abstraccionismo.

En realidad, se puede decir que las mujeres participaban en la construcción del campo artístico desde mediados del siglo XIX, en un espacio permisivo para ellas, puesto que no arriesgaban su lugar social. Después de todo, pintar, escribir, tejer y bordar fueron actividades surgidas

en el espacio privado y con el advenimiento de la Modernidad, bajo las nuevas lógicas de la burguesía urbana (Reyes, 1945, pp. 1-20), estas artes se instalaron bajo nuevas formas de capital simbólico, especialmente entre las mujeres de la élite que tenían acceso a estas prácticas a través de la educación (Bonilla, 2011, pp. 51-52).

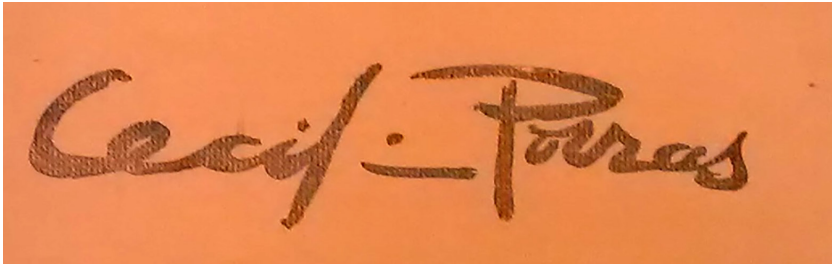
Desde esta perspectiva, más allá de constituirse en una estrategia “sumatoria” (Harding, 1998, p. 10) esta investigación busca comprender la forma en que Cecilia Porras se instaló como pintora en el contexto de la segunda mitad del siglo XX y logró posicionarse como una representante destacada del arte moderno en Colombia.

El corpus documental que permitió explorar estas perspectivas se resume en dos grupos. En primer lugar, las revistas culturales *Mito*, *Plástica*, *Espiral* y *Cromos*. Las revistas culturales permitieron una mirada holística de las inquietudes intelectuales entre 1955-1960, marcado por intereses particulares de diversas formas del humanismo, el pensamiento filosófico, la literatura hispanoamericana, la historia y la reflexión por nuevas formas estéticas, muy interesadas en las formas no figurativas y abstractas. Y de forma complementaria, los diarios *El Universal* y *El Espectador*. La prensa permitió una revisión general del contexto de las mujeres en Cartagena de Indias y su participación en el campo cultural. Este aspecto es importante para reconocer, en el circuito local que rodeó a Cecilia Porras, su destacada participación como artista. Este trabajo consta de dos acápites. El primero se titula: “Cecilia Porras: una vocación por la pintura”, en el cual analizamos la forma en que Porras se ubicó en el campo artístico teniendo en cuenta las trayectorias de su formación académica y sus experiencias en el campo intelectual y artístico de mediados del siglo XX. La segunda parte se titula: “Algunas consideraciones acerca de la producción artística de Cecilia Porras” y concede una mirada general a las múltiples formas artísticas que propuso la artista cartagenera a lo largo de su trayectoria profesional.

Cecilia porras: una vocación por la pintura

Figura 1

Firma de Cecilia Porras de Child



Nota. Tomado de la carpeta Cecilia Porras, julio de 1955, Archivo Sección Artes y Humanidades, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá, Colombia.

El camino hacia su formación artística

Entre 1955 y 1960, Cecilia Porras (Cartagena de Indias, 1920-1971) era una mujer de élite, entre los 35 y 40 años, de mentalidad urbana, vinculada a los círculos culturales e intelectuales tradicionales de la época. (Cuando Cecilia era adolescente, su padre, Gabriel Porras Troconis, ya era presidente de la Academia de Historia de Cartagena de Indias, donde se debatían los temas culturales de la ciudad. Curiosamente, esta gestión estuvo muy vinculada a la defensa de la historia e identidad en los primeros años del siglo XX, bajo un tono de patriotismo nostálgico que derivaba de la inefable relación con el pasado hispánico y que generó tensiones con Bogotá). Realizó sus estudios en el Colegio de la Presentación, una de las escuelas más tradicionales de la época en Cartagena.

La educación se constituyó en la plataforma de muchas mujeres de la época, ya que brindó acceso al bachillerato y a la universidad. (A partir de la década de los 30, se abrió a las mujeres la posibilidad de realizar estudios secundarios en igualdad de condiciones que los varones. En este período se extendió el bachillerato a los institutos de educación femenina mediante decretos, lo que significó el primer paso legal hacia la partici-

pación de la mujer en la universidad. Luego, en el Gobierno de Alfonso López Pumarejo, el Ministerio de Educación inició un activo programa de fundación de colegios femeninos, el Congreso Nacional promulgó leyes que prohibían la discriminación por sexo, raza o religión para ingresar en los establecimientos educativos. Ver Uribe, J., 2000, p. 105). La coyuntura de apertura para la educación femenina supuso entonces una oportunidad para que las mujeres de la generación de Cecilia se pensarán en un escenario más amplio en cuanto a su formación profesional. De este hecho, aunado a un temprano acercamiento al mundo intelectual, podemos vincular el interés de la pintora cartagenera por diversas temáticas relacionadas con el mundo del arte; esto es, pensarse en escenarios distintos a los que tradicionalmente correspondían a las mujeres de otras generaciones, dedicadas de manera exclusiva al proyecto familiar.

Los registros de revistas culturales y prensa incluyen un perfil destacado de su trabajo artístico. Según consta en la bibliografía histórica y fuentes documentales (Perrot, 1997, pp. 13-16), fueron las mujeres de la élite en quienes se hizo posible una agencia dentro del campo cultural e intelectual, local y nacional. En cuanto a las mujeres populares, su accionar cultural se enfocó al espacio barrial mediante bazares, actividades religioso-culturales, etc. relacionado con la acción comunal para suplir necesidades sociales y políticas derivadas de las problemáticas del desarrollo urbano. En todo caso, las mujeres de mediados del siglo XX en Cartagena evidenciaron una agencia en el plano cultural desde las distintas esferas que promovió la ciudad, para reconocerlas como promotoras de cultura en la vida nacional. Nombres como Josefina de Sanctis, María Cristina de León son familiares a esta agencia en el campo artístico en Cartagena. La época de los 50 y 60 representó el renacimiento de las artes plásticas en el Caribe colombiano, con la aparición y desarrollo artístico del llamado Grupo de las 15, alrededor de la figura emblemática del maestro Pierre Daguet. Ver Ochoa, R. (2017).

El significado de la procedencia de Cecilia Porras es importante pues ayuda a delimitar su lugar social como integrante de una de las

familias más reconocidas en la ciudad y como agente activa del campo artístico. Precisamente, la historia de las mujeres en Colombia reconoce cómo el factor de clase coadyuvó a que estas pudieran desplazarse con menor resistencia en espacios de sociabilidad modernos (escuela, tertulias y reuniones sociales). Como efecto de esta posibilidad, las prácticas artísticas que habían desarrollado fueron transitando, de lo privado a lo público, hacia espacios de participación cada vez más amplios, incluso referenciados como pioneros de las primeras manifestaciones de la pintura moderna (Serrano, 1995, p. 256).

El interés particular de Cecilia por el arte fue autodidacta, en el que primó una idea de la pintura desde múltiples acercamientos, que incluyó las formas no figurativas y abstractas (Banco de la República, 2019, p. 1). Fue significativa para su formación la experiencia que atravesó como estudiante de la Escuela de Bellas Artes de Bogotá, en 1948, coincidiendo con Alejandro Obregón, conductor de la institución en esa época. Su fama de profesor comprometido tuvo impacto en la formación de Cecilia Porras, quien adoptaría y daría su toque personal a esta influencia, junto a la de su amigo y colega Enrique Grau Araujo (Engel, 1957, p. 3).

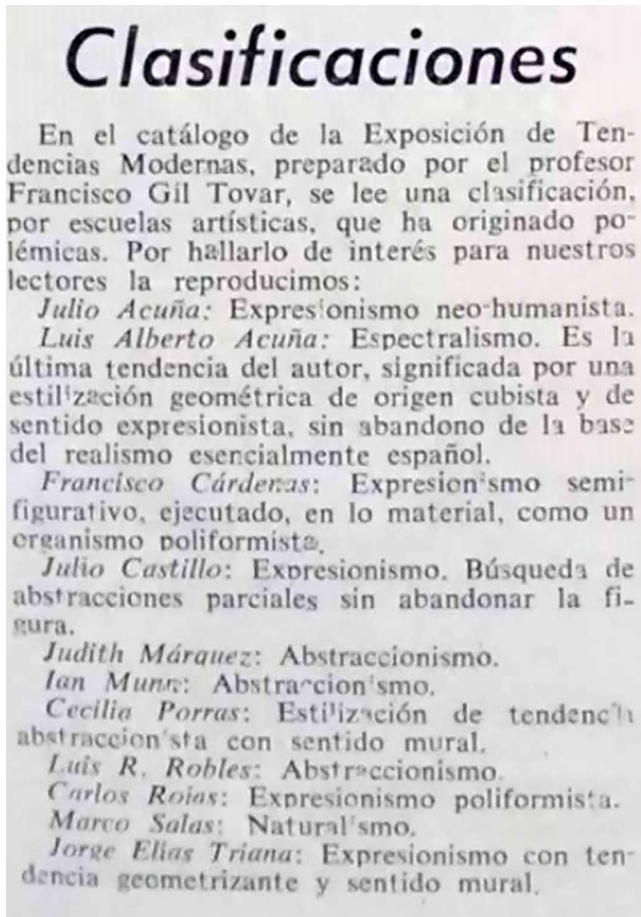
En 1956 el maestro Francisco Gil Tovar, escribió una clasificación en el *Catálogo de tendencias modernas*, donde opinó sobre las escuelas artísticas. En la figura 2 vemos los nombres de algunos pintores representativos de mediados del siglo XX, entre ellos Cecilia Porras, de quienes se hace una clara distinción de estilo.

Estas mismas preocupaciones sobre la pintura quedaron expresadas en la revista *Espiral*, a partir de 1951, desde donde se marcaron expectativas sobre el artista como agente creador. Es así como, a mediados del siglo XX, fue recurrente encontrar en comentarios de la crítica de arte las siguientes cualidades que debían formar parte de la esencia artística: creación, voluntad artística, técnica rigurosa, exigencia máxima, disciplina, composición, color, tendencia temática, percepción emotiva y un arte acompañado de sentimiento y vivencias humanas. Los números de la revista *Espiral* de 1951 referencian a lo largo de sus números estas cualidades que, según

los críticos, debían encarnar los artistas. Así las cosas, la cualificación de Cecilia Porras en este conjunto de artistas reconocidos como modernos, da cuenta de que su estilo se vinculó a estas normas del campo artístico y se percibió desde la mirada de los críticos como parte de este conjunto.

Figura 2

Clasificaciones, 1956



Nota. Tomado de *Plástica*, (3), p. 13.

Sus lugares de tránsito

El panorama artístico de mediados del siglo XX marcó dos puntos significativos en la experiencia de Cecilia Porras como pintora. Por un lado, inició su proceso de formación profesional en la Escuela de Bellas Artes de Bogotá. Esto tuvo una marcada influencia no solo en sus obras, sino en las formas de pensar la plástica.

Figura 3

Cecilia Porras con algunos de sus colegas en 1957, los Abstractos Colombianos



Nota. Tomado de *Plástica, Revista de Arte Contemporáneo*, (7). En el atelier de Judith Márquez.

Por el otro, la consolidación del campo artístico en Colombia, bajo la influencia de las tendencias del arte no figurativo y abstraccionista, abrieron paso a las inquietudes de la pintora, quien más tarde sería relacionada de forma directa con esta tendencia, al lado de artistas de la talla de Judith Márquez, Lucy Tejada, Emma Reyes, Sofía Urrutia, entre otras. Y no solo eso, sino de sus pares masculinos Alejandro Obregón, Enrique Grau, Guillermo Wiedemann, Eduardo Ramírez Villamizar, Luis Robles,

entre otros. Esto último, es importante para reconocer esta agencia colaborativa de Porras con sus colegas, que le permitió integrar un grupo de forma activa y pensado en términos equitativos. En la figura 3 podemos observarla departiendo con algunos de sus colegas, denominados los Abstractos Colombianos, en 1957:

Figura 4

Fotografía de Cecilia Porras en exposición con colegas, en 1955



Nota. Tomado de la revista *Cromos*, 10 de octubre de 1955, p. 12. Cecilia Porras, Alejandro Obregón, Menecchetti y Peñalosa, en la sala de exposiciones.

El posicionamiento de Cecilia Porras en la plástica moderna estuvo atravesado por el abstraccionismo y las formas no figurativas como tendencia, pero también con coyunturas de orden nacional e internacional muy vinculadas al orden geopolítico. En general, esta situación dio un posicionamiento más público y contestatario al artista dentro de la sociedad de mediados del siglo XX. Esto fue evidente en las opiniones que desde la revista *Plástica* emitieron figuras reconocidas como Judith Márquez (*Revista Plástica*, n.º 5, 1957), quien en ocasiones apeló a la figura

del artista como servidor público al cual no se le reconocía el lugar social que le correspondía dentro de las políticas culturales, reclamando permanentemente que “el arte se va desprendiendo de lo social y que el genio artístico no se engendra por decreto”. Ver Márquez, Casas (2006, p. 65).

Curiosamente, estas experiencias llegaron a retroalimentarse de una red que, en Colombia, contó con la presencia de intelectuales exiliados, como Clemente Airó, quienes promovieron espacios literarios y culturales a través de las revistas culturales en las que se debatieron temas del campo artístico. Clemente Airó, Marta Traba, Casimiro Eiger, Walter Engel, entre otros, integraron un grupo intelectual dedicado a promover un ejercicio crítico que ellos denotaron como alejado de la política, pero que se manifestó en diversas ocasiones frente a sucesos de la vida nacional e internacional. Ver Márquez, Judith (*Revista Plástica* n.º 5, 1957).

Hasta el momento, no hemos encontrado una evidencia explícita de activismo político en Cecilia Porras, pero sí de una sensibilidad por las diversas formas del arte con sentido social, que reflejaron un notable interés por rescatar un sentido de libertad y autonomía. Planteó una forma especial de comunicación que se convirtió en contestataria, mediante diversas formas pictóricas, gramaticales, poéticas y plásticas. La preocupación de esa época sobre la forma de hacer el arte se planteó a través del debate sobre su sentido. Esto estuvo muy vinculado a los temas nacionales e internacionales, remitidos a la liberación del hombre, una libertad que se manifestó como la búsqueda de un camino para presentar sus problemas y su voluntad de libertad para encontrar la expresión de su personalidad (Benítez, 1950, p. 19). Estas inquietudes quedaron expresadas en las múltiples formas expresionistas y abstractas visibles en la época, así como las tendencias intelectuales trazadas por la historia, la política, las artes y la sociedad.

Como consecuencia de este fenómeno cultural en Colombia, puede comprenderse el surgimiento del Grupo de Barranquilla, al cual Cecilia entró a formar parte de manera muy personal y profesional, luego de su regreso a Cartagena en 1951. Estuvo conformado por Álvaro Cepeda

Samudio, Gabriel García Márquez, Jorge Gaitán Durán, Enrique Grau, Alejandro Obregón, Germán Vargas, Orlando Rivera, Jorge Child, entre otros. Definido como un refugio de cazadores e intelectuales, como un espacio de creación literaria, periodística y artística (Fundación La Cueva).

La existencia de este espacio denota una importancia cultural para las mujeres en el Caribe colombiano, muy significativo en una ciudad como Barranquilla, que en la segunda mitad del siglo XX se posicionó como un polo de desarrollo económico y cultural. (Delia Zapata Olivella, Meira del Mar, Judith Porto, Helvia Mendoza de Díaz, Victoria Fadul de Bechara, Adelita Saer, Helena de Brill, Emma Villa de Escallón, Hercilia Ferrer de López, Helinda Pizza de Escobar, entre otras). No solo eso, evidencia también la forma en que Cecilia, pese a los márgenes que podían ocupar las mujeres de la época, transgredió ciertos espacios vetados socialmente para ellas. A la posibilidad de que las mujeres pudieran frecuentar lugares como La Cueva, Meira del Mar comentó que: “No se usaba todavía que las muchachas entraran a los bares”. Y acotó: “Yo nunca fui a La Cueva, pero Cecilia Porras, que era muy amiga de ellos, era muy liberada y entraba y estaba con ellos” (revista *Semana*, 2009, p. 1).

El significado de ser una de las pocas mujeres en el grupo revela la importancia de la presencia de la mujer en espacios de intelectualidad, experimentación y de creación modernos. Algunas mujeres que integraron el Grupo de Barranquilla fueron Marta Traba, Marvel Moreno, quien iba acompañada de su esposo, Gabriela Samper, y la escultora Feliza Bursztyn. También es un indicador de la disponibilidad de Cecilia Porras en cuanto al conocimiento artístico, lo que podía comprenderse desde las diversas ópticas que podían brindarle sus colegas cineastas, literatos, fotógrafos, etc. La muestra como una mujer abierta, sin prejuicios y en el interés constante de aprendizaje, que se extendía hasta las expresiones performáticas como el disfraz, la teatralidad y la actuación.

Sin duda, Cecilia Porras, “La mujer en la cueva”, invertía los límites de la realidad social, pero al tiempo mostraba a otras mujeres —consciente o inconscientemente— que el mundo de las ideas y de la producción artística

no resultaba impenetrable para ellas. En este sentido, Porras encarnó una forma de transgresión del *deber ser* de su género (Luna, 2004, pp. 71-86). Así, el espacio ocupado por la pintora cartagenera en el Caribe colombiano no estaba exento de cierto “progreso” de la realidad cultural de las mujeres, pero también descubría las tensiones entre la tradición y la modernidad. La revista *Cromos* de los años 1950-1954 nos presenta una idea contundente de que el tema de la región como preocupación cultural estuvo mediado por reconocer a través de los reportajes gráficos, como las de Nereo o las crónicas locales de Gabriel García Márquez o Manuel Zapata Olivella, la diversidad cultural del país. Al encontrar en el Grupo de Barranquilla ciertas afinidades alrededor de preocupaciones por el arte que expresaban inquietudes sobre el pensamiento literario, filosófico, artístico, cinematográfico, etc. Estos temas fueron fuente de inquietud literaria en la revista *Mito*, donde se percibía un conjunto de preocupaciones literarias, políticas, filosóficas y culturales que se concretaron en la exposición de narrativas de autores latinoamericanos y europeos que debatían en torno a la poética, las formas de pensamiento, el cine, la antropología y la sexualidad, entre otros. Encontramos autores como Gabriel García Márquez, Héctor Rojas Herazo, Alfonso López Michelsen, Jorge Gaitán Durán, Jorge Child, Carlos Fuentes, Octavio Paz, Jorge Luis Borges, etc.

Uno de los espacios más significativos para los pintores de mitad de siglo fueron las galerías de arte, las cuales, desde la iniciativa privada, se constituyeron en las plataformas artísticas de la pintura moderna. En especial, la galería El Callejón, dirigida por Casimiro Eiger, fue un importante órgano de difusión de las tendencias del arte de la segunda mitad del siglo XX. A propósito del papel que jugaron estos espacios en la vida profesional de la artista cartagenera, en 1957, el crítico de arte Walter Engel reseñó en el suplemento n.º 7 de la revista *Plástica*, la primera exposición de Cecilia Porras en la galería El Callejón. Esta fue la única galería privada que continuó sus actividades en 1955. La carrera de Porras, al igual que la de otros artistas, estuvo íntimamente ligada a estos espacios de difusión, teniendo en cuenta que, en el plano de la política cultural, los artistas se vieron amenazados por las decisiones gubernamentales en cuanto al arte.

A pesar de que fueron contados los espacios de difusión y promoción de la pintura en Colombia para este período —la Biblioteca Nacional, el Museo Nacional, la Sociedad de Arquitectos, la Biblioteca Luis Ángel Arango—, son las galerías privadas y las exposiciones individuales y colectivas las que llaman nuestra atención, no solo por su agencia en temas de circulación de arte, sino por posibilitar la participación de nuevos artistas como Cecilia Porras. Este espacio brindó una eficiente plataforma de reconocimiento, impulso artístico y agencia. Como evidencia de la amplia trayectoria que inició precisamente en la galería El Callejón, la tabla 1 muestra la trayectoria de las obras de la pintora cartagenera.

Tabla 1

Exposiciones nacionales e internacionales de Cecilia Porras, 1955-1956

Fecha/Año	Lugar	Sala o Eventos	Obra
Julio 1955	Galería El callejón	Primera exposición en Bogotá	“Autorretrato”
			“Cartagena y yo”
2 de septiembre 1955	Museo Nacional	Salón de pintura contemporánea	N/R
1955	Bogotá	Exposición de la II Feria Internacional	N/R
1956	Barcelona	III Biental Hispanoamericana Sala Colombia	N/R
Abril 1956	Museo de Houston Biental del Caribe y el Golfo de México	N/R	N/R
1956	París y Nueva York	Premio Guggenheim Exposición	N/R
1956	Galería El Caballito (Fundada en 1956 por Cecilia Ospina de Gómez).	Inauguración y Exposición colectiva	“Árbol”
1956	Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Seminario de Arte Moderno de la Universidad Javeriana	Exposición de tendencias actuales	“Árboles”

Nota. Adaptado de la revista *Plástica*, (7), sección suplemento.

Figura 5

Cecilia Porras, “Árbol”



Nota. Tomado de suplemento de *Plástica*, (1), 1956, p. 5. La obra “Árbol” también fue expuesta en la galería El Caballito.

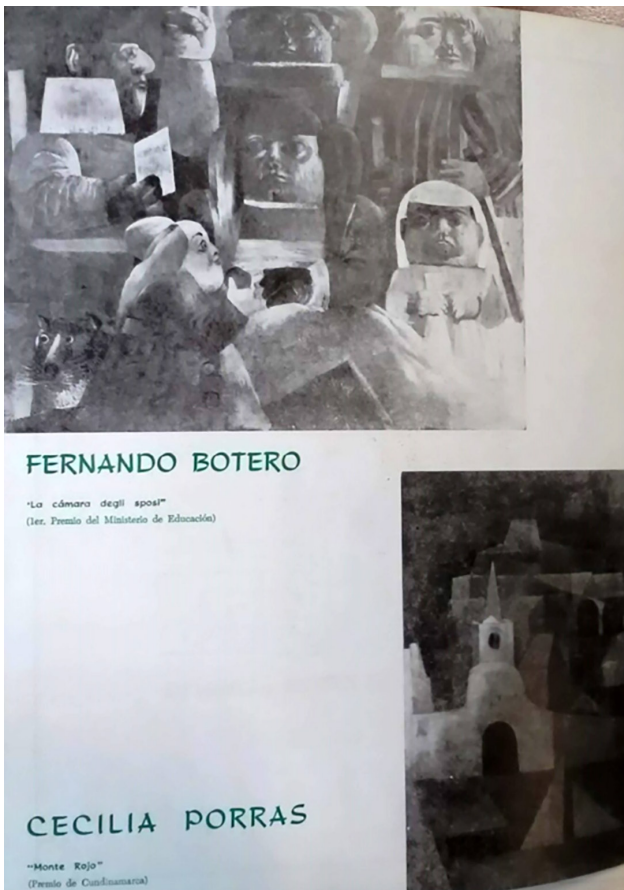
Estas evidencias permiten ubicar a la obra de Porras tanto en circuitos nacionales como extranjeros, hecho que se inscribe en el contexto de internacionalización del campo artístico colombiano. Como efecto de esto, el prestigio de los artistas colombianos, como Cecilia Porras, Alejandro Obregón, Lucy Tejada, entre otros, fue adquiriendo renombre por la rotación de las obras en los circuitos de arte y la recepción del público y la crítica. Esta realidad da cuenta de que Cecilia Porras fue protagonista de un proceso muy significativo en el campo artístico colombiano y, sobre todo, deja claro su gran aporte a esta causa.

Todo este proceso de profesionalización se debió a la gestión de las galerías nacionales. Estas promovieron una participación de los artistas en sus espacios bajo duras exigencias profesionales, a la par de las galerías europeas. Según referencia Walter Engel, los pintores colombianos se sometieron a un proceso de evaluación a la medida de artistas como Klee, Kandinski, Mondrian, etc. Fue el caso del Salón de Arte Abstracto que organizó esta galería con la exposición colectiva e individual de artistas

como Judith Márquez, Eduardo Ramírez Villamizar y Armando Villegas. Ver Walter Engel, “Crónica de la moderna pintura colombiana. Segunda parte (1952-1957)”, suplemento de *Plástica*, n.º 7 (1957). Esto da cuenta de la expectativa que se tenía de los pintores y del conjunto de reglas al que se sometían para integrar estos espacios de participación.

Figura 6

Cecilia Porras, “Monte rojo”



Nota. Tomado de revista *Plástica*, (12), 1958. Premio de Cundinamarca, junto a Fernando Botero.

El avance de Cecilia Porras y otros artistas quedó expresado en los comentarios de la crítica. Walter Engel (1957) reseñó positivamente el “avance pictórico de la artista desde 1952 con su obra ‘Autorretrato’”, enfatizando que su “desplazamiento regional a la capital la mostraba como artista seria, dotada de una gran sensibilidad por las calidades, la materia, las armonías del color y expresivo lirismo que quedaba de manifiesto a través de sus finos dibujos”. Esta crítica desde el arte se comprende en la obra de Porras como el resultado del núcleo de pintores abstractos que, desde 1955 —año en que florece este estilo— quedó bien representado en la Biblioteca Luis Ángel Arango, con Eduardo Ramírez Villamizar, Judith Márquez, Marco Ospina y Armando Villegas, en el Primer Salón de Pintura Abstracta realizada por Gabriel Giraldo Jaramillo, director de Extensión Cultural del Ministerio de Educación.

En este sentido, toda la experiencia recogida en las distintas exposiciones dentro y fuera del país fue el resultado de un esfuerzo liderado desde los espacios de las galerías que actuaron como engranaje entre el artista y el público. Para Cecilia significó emprender nuevas trayectorias de lo local a lo nacional e internacional, ligadas a los circuitos del arte, pero también a integrar de manera activa el campo artístico colombiano. Esto demuestra que el proceso de la artista cartagenera se vinculó al que experimentó la pintura en esta época, al que hizo amplias contribuciones.

Algunas consideraciones acerca de su producción artística

Cecilia Porras fue una artista versátil. En ella se conjugaron intereses por las artes visuales y escénicas que quedaron reflejadas en ilustraciones, cuadros, caricaturas, *performances* y actuaciones. Quizá es *La langosta azul* (1954), catalogada como la primera producción surrealista, la que conjuga estos intereses. (Ver Patrimonio Fílmico, *La langosta azul*). La realidad sociocultural de mediados del siglo XX revela, en gran parte, la adopción de estas nuevas formas de pensar el arte mediante distintos mecanismos de reproducción sometidos a la experimentación de la técnica y la creatividad de sus autores. Esta tendencia favoreció temáticas

que recayeron sobre las poéticas del cuerpo, los espacios urbanos y la identidad regional, entre otras (Londoño, 2005, pp. 93-143).

Figura 7

Cecilia Porras. Diario El Tiempo, 11 de febrero de 1989



Nota. Tomado de carpeta Cecilia Porras, archivo Sala de Artes y Humanidades del Banco de la República.

Dichas prácticas estimularon, a su vez, la sensibilidad social de los artistas, que, con sus propuestas en pintura, fotografía, literatura, danza, cine, hicieron visibles las realidades de la región y la nación. Es el caso particular de Cecilia Porras, Nereo, Delia y Manuel Zapata Olivella, Gabriel García Márquez, entre otros, que se convirtieron en referente cultural del Caribe colombiano.

En Cecilia, el tema de lo regional adquirió gran profundidad, y fue descrito con calidades extrasensoriales. Su obra puede comprenderse como una imagen que invita al pensamiento profundo de la naturaleza humana y paisajística del Caribe colombiano, que desdobra el pensamiento del espectador y lo remite a búsquedas más profundas y complejas. Más allá de bautizar o no una obra con un nombre propio, el trabajo de la artista cartagenera evidenció su interés por interpelar a su espectador.

Ilustraciones

Entre la producción ilustrativa de Cecilia Porras destacamos algunas de las elaboraciones que, a nuestro parecer, demuestran el sentido crítico de la pintora y su sensibilidad social. Aunque esta escogencia es parcial, nos permite pensar el lugar de la mujer artista que se relaciona de manera directa con su contexto y es capaz de comunicar un mensaje mediante las formas estéticas más complejas. En suma, estas imágenes nos permiten pensar en una dimensión política de la obra de Porras. El concepto de comunalidad nos remite a pensar en la idea de que el autor no produce en soledad su obra, sino que necesariamente está impregnado de la experiencia social, la cual inevitablemente se evidencia en sus producciones.

La figura 8 nos remite a las tensiones y conflictos de clase, problemática que ha atravesado la historia social y política de Colombia. La figura 9 problematiza lo que podría comprenderse como la estética corporal, un fenómeno que surge como resultado del avance capitalista en el país, acompañado de un nuevo estándar de belleza o imagen de las mujeres con relación al cuidado del cuerpo. (Una revisión completa entre 1950 y 1955 de la revista *Cromos* deja entrever una fuerte tendencia sobre los ideales estéticos de hombres y mujeres, expresados en el cuidado del cuerpo, la práctica deportiva, la moda, el cuidado del cabello, entre otros, etc.). En suma, dos posiciones que se ubican al margen del orden de la construcción e imaginarios de la sociedad colombiana como asuntos que son advertidos también por los artistas. Finalmente, hay que destacar que lo que caracteriza las ilustraciones —y la obra de Porras— son

los elementos simbólicos que dirigen la mirada del espectador hacia sus puntos relevantes.

Figura 8

Caricaturas



Nota. Tomado de *La Calle*, 56(2), 1958.

Figura 9

Caricaturas



Nota. Tomado de *Caricaturas*, Semanario *El Observador*, 1958.

Pinturas

De la producción pictórica destacaremos algunas obras que, a nuestro parecer, conjugan una preocupación constante de Cecilia Porras: *la recreación del espacio*. Estas reflejan un universo acorde y familiar vinculado con el Caribe colombiano, muy adaptado a las formas y trazos de los planos arquitectónicos.

La obra “Ángel volando en la noche” nos remite a la influencia de Marc Chagall en su obra. Con sutiles trazos abstractos deja ver el lumínico paisaje que recorre un ángel que se anuncia a través de su trompeta. La naturaleza de la obra parece sacudirse en sus esencias cromáticas. La presencia de azules, verdes y claros nos hacen experimentar las sensaciones extrasensoriales típicas de su estilo pictórico que llaman a la nostalgia presente en la naturaleza y el espacio.

En “La torre blanca” se revela un paisaje urbano dotado de naturaleza y colorido. Expresa el vívido espacio del Caribe, con los múltiples

colores que se superponen en el recorrido del día. Una ventana desde la cual se aprecia el mundo de la ciudad que se desliza sobre los colores de la naturaleza y de su arquitectura.

Figura 10

“Ángel volando en la noche”



Nota. Tomado de Porras de Child, 1957.

Figura 11

“La torre blanca”



Nota. Tomado de Porras de Child, 1960.

Figura 12

“Castillo de San Felipe”



Nota. Tomado de Porras de Child, 1967.

Figura 13

“Murallas en la noche”



Nota. Tomado de Porras de Child, 1960.

Finalmente, “Castillo de san Felipe” y “Murallas en la noche” son dos obras de gran importancia en la producción pictórica de Cecilia, que aluden a algunas de las fortificaciones de Cartagena de Indias. Denotan un sentido de resignificación del espacio mediante el uso de trazos figurativos y la perspectiva, que nos invita a la contemplación del patrimonio.

Dibujos

Entre los dibujos que hemos seleccionado se encuentran algunas ilustraciones de los libros: *Todos estábamos a la espera* de Álvaro Cepeda Samudio, y *La hojarasca* de Gabriel García Márquez. Esta faceta de Cecilia Porras, muy vinculada con un ejercicio de traducción y comunicación del texto a la imagen, evidencia una vez más sus búsquedas artísticas. Aparte, da cuenta del reconocimiento que le confirieron sus colegas al vincularla a sus proyectos editoriales como ilustradora e identificar en sus formas artísticas elementos afines con estas narrativas, como la fiesta y la teatralidad. No hubo una forma concreta de definir la producción de Cecilia Porras. Según sus propias palabras (2001):

Pinto por el placer de pintar: sin compromisos, sin prejuicios, sin complacencias, sin miedo, sin afán, sin medida. Porque sí. Andando, llegando y devolviéndome, encontrando, llorando o riendo: viviendo. Mirando. Creo en el hombre, en la naturaleza, en la emoción y el sentimiento: en la cursilería. En mi pintura hay: influencias, literatura, poesía, invención, magia, sexo, mística, dudas, equivocaciones, luchas, hallazgos. Busco mis elementos en las cosas que me rodean, en imágenes que persisten en la memoria: pájaros, barcos, trenes, niños, caminos, pueblos, gatos, ángeles, torres de Cartagena, flores de Chagall, pueblos de Colombia. Este es mi lenguaje. Si hay una sola persona que me entienda, me siento satisfecha. (Biblioteca Nacional, 1960, p. 2)

La anterior acotación revela la totalidad del sentido de la obra de Cecilia Porras. Desde esta perspectiva puede pensarse que para la artista no hay definiciones ni estilos y que se alimenta constantemente de su entorno. Si ha de definirse su agencia en el campo artístico, tendríamos

que decir que la obra de Porras reúne las preocupaciones de una época que transita hacia la modernidad, donde el sujeto y el artista se resignifican como parte de las tensiones que representan los cambios sociales y políticos.

Figura 14
Ilustración



Nota. Tomado de *Todos estábamos a la espera*, 1954.

Figura 15
Ilustración



Nota. Tomado de *Todos estábamos a la espera*, 1954.

Figura 16
Ilustración



Nota. Tomado de *Todos estábamos a la espera*, 1954.

Figura 17
Ilustración



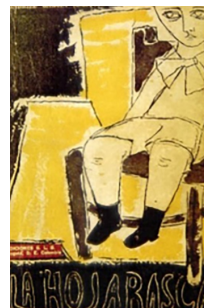
Nota. Tomado de *Todos estábamos a la espera*, 1954.

Figura 18
Ilustración



Nota. Tomado de *Todos estábamos a la espera*, 1954.

Figura 19
Ilustración



Nota. Tomado de *La hojarasca*, 1954.

Conclusiones

En este panorama incompleto de la producción de Cecilia Porras faltaron nombres, textos y voces, pero se ha logrado incorporar una prueba de que la pintora cartagenera exploró múltiples posibilidades de expresión estética. Se intentó mostrar la presencia de una mujer que se ubicó y posicionó de forma activa en el campo artístico de mediados del siglo XX en Colombia. Como parte de los llamados Abstractos Colombianos, Cecilia Porras logró un espacio autónomo y dialógico con sus pares. Las exposiciones individuales y colectivas prueban que se instaló en circuitos de arte local, nacional e internacional al lado de artistas reconocidos como Lucy Tejada, Sofía Urrutia, Alejandro Obregón, Enrique Grau. Su contexto estuvo habitado por mujeres consolidadas en el mundo cultural e intelectual: Marta Traba, Meira del Mar, Judith Márquez, entre otras; que hacen posible reconocer que las mujeres de mediados del siglo XX fueron agentes activos de la cultura nacional.

Las obras incorporadas a esta investigación dejan ver que Cecilia Porras fue una mujer que supo canalizar sus intereses personales y profesionales. La muestran como una mujer propositiva, trabajadora, rebelde, reflexiva, intelectual, polifacética, profesional y libre. También, que fue una mujer apreciada y valorada en el campo artístico. Ya fuera por su prudencia, por sus riesgos o por su eterno espíritu pedagógico en cuanto a la formación artística, Cecilia Porras fue visible para una época significativa del campo artístico en Colombia.

Su pintura expresó, ante todo, el valor de la libertad. Muestran una visión de ese mundo multifacético que describió al definir la “razón” de su pintura. Estimulan el pensamiento crítico y cuestionan al arte como una práctica estática. Cecilia Porras fue movimiento, teatralidad, feminidad, sensualidad; esposa, hija, amiga, artista, maestra, cocinera y escritora.

A la pregunta de por qué Cecilia Porras es reconocida de forma tardía o de por qué su nombre apenas se atisba como referente cultural, no hay una respuesta concreta. En todo caso, historiar la agencia de las

mujeres pintoras es una tarea que apenas comienza. Visibilizarlas permitirá comprender de forma creciente el papel significativo que han jugado como agentes de la cultura nacional y reconocer, a través de ellas, las trayectorias que experimentó el campo artístico y sus posibilidades como agentes históricos. Asimismo, su grado de excepcionalidad, el diálogo que conservan con los imaginarios tradicionales y la forma en que se dejan, o no, seducir por las nuevas prácticas. Significa pensar también en las formas que estas mujeres han tenido de aprehender la pintura como práctica profesional; la relación con las instituciones que ejercen influencia en el campo artístico en el que operan; las diversas formas de expresión de las que hacen uso y el carácter personal que les aplican.

Referencias bibliográficas

- Banco de la República. (s/f). *Cecilia Porras Porras*. Enciclopedia Banco de la República. Morales, O. (1950). Sobre literatura. *Revista Espiral*, 3(28).
- Bonilla Vélez, G. (2011). De lo oculto que se les permite y de la visibilidad que se les niega: las mujeres en las letras y artes de Cartagena de Indias (1940-1949). *Revista Visitas al Patio* (5), 45-66.
- De la Cruz Bonfante, S. M. (2015). *Cecilia Porras y su obra en el museo de arte moderno de Cartagena* [Tesis de maestría, Institución Universitaria Bellas Artes y Ciencias de Bolívar].
- Engel, W. (1957). Crónica de la moderna pintura colombiana. *Suplemento de Plástica* (7).
- Fundación La Cueva. (s/f.). <https://bit.ly/4etOZ35>
- Gaitán Durán, J. (1955). La pintura de Cecilia Porras. *Mito, Revista Bimestral de Cultura* (3). p 199.
- Harding, S. (1998). ¿Existe un método de investigación feminista? En E. Bartra (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 9-34). PUEG-UAM.
- Londoño Vélez, S. (2005). *Breve historia de la pintura en Colombia*. Fondo de Cultura Económica, 176 págs.
- Luna, L. (2004). Maternalismo y discurso gaitanista, Colombia 1944-48. En *Los movimientos de mujeres en América Latina y la renovación de la historia política* (pp. 71-86). Fem-e-libros.
- Patrimonio Filmico Colombiano. (1954). *La langosta azul*. <https://bit.ly/4ecedTE>

- Porras, C. (2001). Por qué pinto. En *Cecilia Porras. Pinturas*. Biblioteca Nacional de Colombia.
- Reyes Cárdenas, A. C. (1945). Cambios en la vida femenina durante la primera mitad del siglo XX. *Credencial Historia*, (68), 1-20.
- Serrano, E. (1995). Las mujeres y el arte en Colombia. En M. Velásquez, C. Reyes, y P. Rodríguez, *Las mujeres en la historia de Colombia. Mujeres y cultura* (tomo III), (pp. 256-273). Norma.
- Tatis, G. (18 de octubre de 2009). Cecilia Porras: Una maravilla desconocida. *El Universal*. <https://bit.ly/4hLiLmW>

Paradojas de la salud intercultural y tensiones identitarias en Napo, Ecuador¹

Patricia Bermúdez Arboleda
FLACSO Ecuador
pbermudez@flacso.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0001-6529-2081>

Patricio Aguirre Arauz
FLACSO Ecuador
patoconstruye@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4597-8670>

Introducción

La salud es:

un concepto básicamente ideológico [...] tiene que ver con objetivos ideológicos específicamente referidos a los procesos de s/e/a-p [salud/enfermedad/ atención-prevención], o con objetivos políticos, como ocurrió entre 1930 y 1960 con toda una serie de conceptos formulados por intelectuales y políticos africanos dentro de la teoría de la “negritud”, o como está ocurriendo desde hace unos pocos años con el concepto de “buen vivir” propuesto por intelectuales latinoamericanos etnicistas y más o menos decoloniales. (Menéndez, 2018, p. 467)

En Ecuador existen tensiones respecto a la salud intercultural; por una parte, prevalece como un proyecto político, social y epistémico que

1 Este artículo académico fue financiado por FLACSO Sede Ecuador. IP 1088.

busca renovar la posición hegemónica de “una visión monocultural y uninacional” (Puente, 2005, p. 49); a la vez, genera alternativas de democracia mediante el reconocimiento de la cultura local indígena y la construcción de alianzas entre las prácticas y los pensamientos de la cultura tradicional y los conocimientos occidentales para resolver problemas de desigualdad social y contra la naturaleza (Walsh, 2002, p. 19). Por otra parte, se ha extendido su incorporación a través de agencias de cooperación internacional y la instauración de mecanismos normativos para su reconocimiento en las políticas públicas. En este aspecto, hay que señalar que, inicialmente, la discusión sobre la interculturalidad se dio con miras a transformar el sistema educativo, que se extendió hacia la construcción de un Estado plurinacional, y la demanda y transformación de políticas públicas en diversos sectores (2002, p. 17), incluida la salud.

La Constitución ecuatoriana de 2008 señala que Ecuador es “un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada” (p. 8). En su art. 32 define que:

La salud es un derecho que garantiza el Estado, cuya realización se vincula al ejercicio de otros derechos, entre ellos el derecho al agua, la alimentación, la educación, la cultura física, el trabajo, la seguridad social, los ambientes sanos y otros que sustentan el buen vivir. (2008, p. 17)

En consonancia con este artículo, el Ministerio de Salud Pública (MSP) establece que la incorporación de la interculturalidad “implica fundamentalmente un posicionamiento ético y político de reconocimiento y respeto a la diversidad que permita una interacción horizontal y sinérgica, sustentada en el conocimiento, el diálogo y el irrestricto respeto a los derechos de las personas” (MAIS, 2012, p. 45).

A su vez, el MSP establece, en términos de políticas públicas, la creación de mecanismos específicos que articulen la interculturalidad al Modelo de Atención Integral de Salud (MAIS) parte del Sistema Nacional de Salud (SNS) y que:

posibiliten la coordinación entre los sistemas de salud occidental y de los pueblos diversos, ancestrales, tradicionales y alternativos, garantizando la atención de las personas usuarias con el debido respeto a sus derechos humanos según su elección, asimismo fomentando la promoción de la salud desde su cosmovisión, proyectando las prácticas saludables. (MAIS, 2012, p. 46)

Es así que el MAIS, con la incorporación de lo Familiar, Comunitario e Intercultural (FCI) decide reorientar los servicios de salud, centrados en la enfermedad, hacia un enfoque de producción y cuidado basado en la estrategia de Atención Primaria en Salud (APS), realizando acciones de promoción, en sus dimensiones individual y colectiva, y considerando los enfoques intercultural, generacional y de género en la construcción de estrategias (MAIS, 2012, p. 56).

De esta manera, la salud intercultural tomó un protagonismo singular en el SNS y se implementaron acciones específicas en los diferentes territorios del país.

Este capítulo analiza parte de la investigación realizada en la provincia amazónica de Napo, principalmente en la ciudad de Tena, durante los años 2019 y 2020 —los hallazgos y las dimensiones analizadas del SNS, el MAIS y la estructura institucional del MSP corresponden a ese período. Los procesos, entidades y procesos han sufrido cambios en el marco de las nuevas políticas estatales y reducción de financiamiento público para la salud—, y aborda las paradojas y tensiones identitarias con la población kichwa en la implementación y articulación de la salud intercultural, en el marco del MAIS-FCI en esta provincia. Si bien se considera la opinión de todos los entrevistados; particularmente, se han considerado las opiniones de los actores clave vinculados de manera directa con las comunidades kichwa: técnicos de atención primaria en salud (TAPS) y parteras kichwa.

El MAIS familiar, comunitario e intercultural: caso Tena

Descripción general de Napo

Napo es una provincia ubicada en la zona amazónica del Ecuador, tiene 131 675 habitantes: 65 % se autoidentifican como indígenas (395 % habla kichwa); 32,55 % mestizos; 1,35 % afroecuatorianos; 0,85 % blancos, y 0,55 % montuvios (Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades, 2023).

La incidencia de la pobreza por ingresos en la población indígena aumentó en 2021 a 52,75 % a nivel nacional (INEC, 2022, p. 22); en la provincia de Napo llega a 59,45 % (INEC, 2022, p. 22) y, a nivel de pobreza multidimensional, es una de las más altas con 81,65 % en 2022 (p. 24). Registra “escasas oportunidades para acceder a un trabajo pleno o adecuado; un alto porcentaje de esta población subsiste de la venta de productos de la chakra y del cobro del bono de desarrollo humano” (GAD Napo, 2020, p. 150). Las mujeres amazónicas están en desventaja, muestran mayores niveles de pobreza y menor acceso a educación “al ser las encargadas de las tareas de cuidado y subsistencia y no acceder en las mismas condiciones al mercado laboral con ingresos fijos por su trabajo. Existe mayor porcentaje de analfabetismo de las mujeres en relación con los hombres” (Barrionuevo, 2019, p. 17).

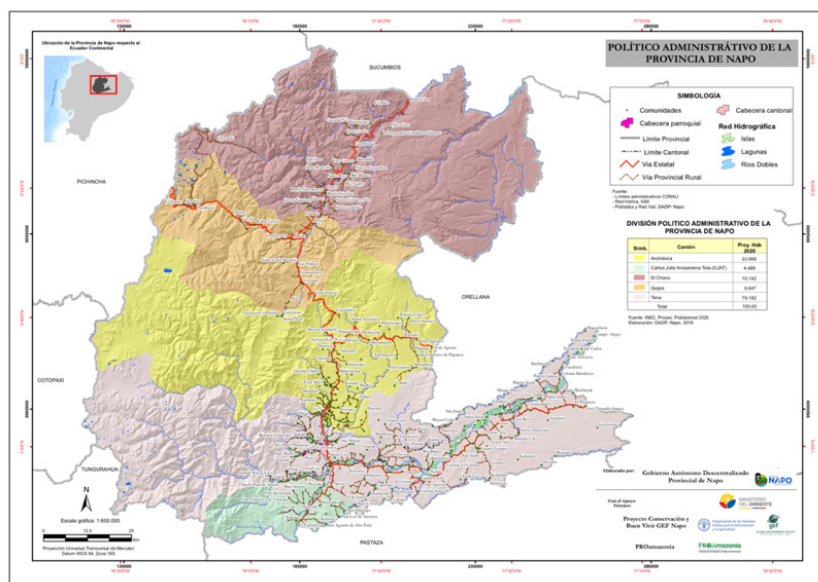
La provincia de Napo está ubicada administrativamente en la Zona 2, que abarca las provincias de Pichincha, Napo y Orellana; cuenta con dos distritos codificados como 15D01 y 15D02. En el Distrito 15D01 están los cantones de Archidona, Carlos Julio Arosemena Tola y Tena. En el Distrito 15D02 están los cantones de El Chaco y Quijos (MSP, 2020).

En 2019 la provincia de Napo tenía 40 establecimientos de salud, siendo los centros de salud tipo A —los centros de salud están organizados por categorías A, B y C según el nivel de complejidad de las atenciones. Tipo A: cuentan con servicios de control prenatal y enfermedades menores, que no sean emergencias (resfriados, parasitosis, dolores abdominales); Tipo

B: con espacios más grandes, actividades de psicología y pediatría; Tipo C: atención de parto y emergencias. En todos los equipos de salud deben desarrollar actividades de promoción y prevención con la comunidad de su territorio— los de mayor número (21), seguidos de los puestos de salud (13) y centros de salud tipo B (3). La mayoría de los establecimientos de salud se localizan en el cantón Tena, que concentra el 505 % de los establecimientos; seguido por el cantón El Chaco con el 205 %; el cantón Quijos y Archidona con 155 %. En el cantón Quijos se encuentra un hospital básico y en el cantón Tena un hospital general (GAD Napo, 2020, p. 134).

Figura 1

División política-administrativa de la provincia amazónica de Napo



Nota. Tomado de GAD provincial de Napo, 2020.

En la ciudad de Tena existen siete parroquias rurales, y la parroquia urbana, capital de la provincia amazónica de Napo. Se registran 24 establecimientos de salud de primer nivel y un hospital de segundo nivel;

además tienen cinco ambulancias y una unidad móvil general. En todas las parroquias cuentan con un establecimiento de salud de al menos ocho horas de atención (GAD Napo, 2020, p. 138).

En Napo el número de atenciones ambulatorias registradas en 2016 fue de 596 648 personas, de las cuales 49,55 % son indígenas, 47,35 % mestizas, 0,65 % afroecuatorianas, negras y mulatas (GAD Napo, 2020, p. 137).

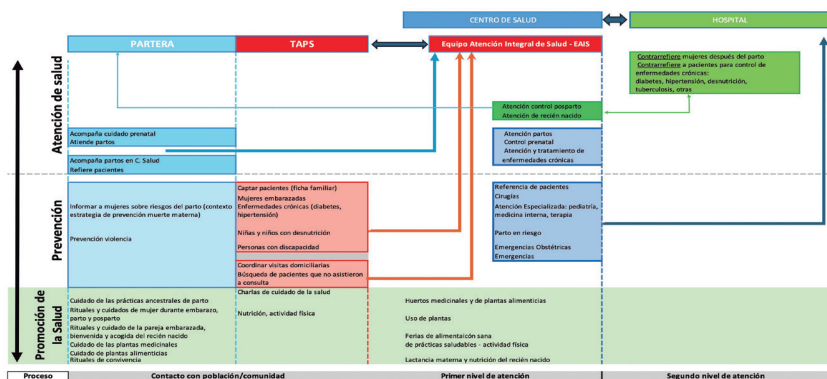
El MAIS-FCI en Tena y la perspectiva intercultural

La implementación de la política de salud se realiza a través del MAIS-FCI en el territorio nacional, para lo cual el SNS cuenta con una estructura de atención desconcentrada organizada geográficamente en zonas y distritos, y establece normativas específicas para la gestión por procesos, según la complejidad en niveles de atención de salud. El primer nivel son centros de salud de diferentes tamaños, responsables de ser la puerta de conexión con la comunidad de su entorno; el segundo nivel son servicios de hospitalización para atención de emergencia 24 horas, pediatría, ginecología, medicina interna, cirugía general, terapia intermedia e intensiva; y, el tercer nivel son servicios de hospitalización y cuidados críticos para atención de emergencia 24 horas, y especialidades (urología, cardiología, neurología, subespecialidades de pediatría, entre otras) con servicios complementarios de imagenología, quirófano, docencia; también ofrecen, en menor escala, servicios de promoción, prevención, curación, rehabilitación) (Manual MAIS, 2012, p. 85).

El MSP también ha fortalecido la institucionalidad para asegurar que el enfoque sea implementado en todo el SNS; desde 2014 se modificó el organigrama institucional para incorporar a la Dirección Nacional de Salud Intercultural y Equidad; también, se han fortalecido los equipos de atención de salud y se han desarrollado algunas normativas y procesos que contribuyen a aplicar el enfoque intercultural en el SNS.

Una estrategia que buscó mejorar la articulación entre el sistema de salud y la interculturalidad fue la incorporación de Técnicos de Atención

En la figura 2 se describe la red de servicios en el territorio de Tena. El propósito de este esquema es entender el rol y alcance de cada uno de los actores en la atención de salud, las actividades que ejecutan y la vinculación que se establece entre ellos. Puede ser que el esquema no esté completo, ya que no busca convertirse en una réplica de lo escrito en la normativa o de los procesos sugeridos en los documentos de la política, sino representar las prácticas de los actores vinculados a la atención de salud del territorio y su configuración en la red de servicios.



En la parte izquierda de la figura 2 se identifican los diferentes procesos de salud/enfermedad-prevención/atención; se contrasta con los niveles de atención (primero y segundo) y, dentro, se detallan las presta-

ciones que el equipo TAPS y parteras realizan en función de sus roles en la articulación con el MAIS-FCI.

Los TAPS al ser parte del EAIS realizan actividades de prevención y promoción de salud, con mayor peso en las primeras actividades. Mientras las parteras están articuladas, a través del contacto con los TAPS o del EAIS, en el centro de salud, tienen actividades tanto en los espacios de promoción como en los de prevención y atención. En las entrevistas a los funcionarios del MSP, estos resaltan las actividades de prevención que realizan las parteras para evitar riesgos gineco-obstétricos y vitales de las mujeres embarazadas; mientras las propias parteras rescatan su rol de acompañar la vida en la comunidad y relatan su intervención en actividades de promoción y cuidado de la salud tanto preembarazo como posparto, dicen ser poco valoradas por el personal de salud.

Otro punto importante de la figura es la articulación que existe entre el centro de salud con hospitales de atención más especializada en casos de emergencias; esta articulación se activa mediante el reporte de los EAIS o las parteras. En este sentido, las parteras y los TAPS son clave para detectar y derivar, oportunamente, las situaciones de riesgo para la salud de las personas en los diferentes casos de embarazo y en enfermedades como diabetes o hipertensión.

En términos generales, el modelo de atención en Tena ha incorporado la participación de personas de la comunidad en el territorio; tiene claramente identificado a los actores, sus roles y responsabilidades (prestaciones de salud) en la atención; sin embargo, es importante preguntarse si esas articulaciones son suficientes para garantizar una perspectiva intercultural.

Paradojas y tensiones identitarias en las políticas de salud intercultural

La articulación intercultural en los servicios de salud es un proceso complejo que no solo se relaciona con la coordinación administrativa para

la referencia, contrarreferencia y derivación de pacientes entre un tipo de establecimiento de salud y otro, sino que conlleva desafíos para el SNS y cómo este logra reducir las barreras socioculturales en la atención de los pacientes en su territorio, asegurar la aceptación de esos servicios en la población destinataria e incorporar las prácticas propias de salud kichwa. A continuación, se revisa la experiencia de las personas incorporadas como TAPS y de las parteras, ambas de nacionalidad kichwa.

Los TAPS

Los TAPS, luego de ser escogidos y avalados por la comunidad, pasaron por un proceso de formación para la atención primaria en salud relacionado con el trabajo comunitario en temas de atención-prevención y promoción. Estos técnicos se incorporaron como parte del EAIS del centro de salud del territorio y cumplieron un horario combinado entre 705 % en campo (extramural) y 305 % en establecimiento de salud (intramural).

Según el funcionario público de la Zona 3, para seleccionar a la primera corte de TAPS, la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT), institución encargada de la formación:

pedía una certificación a la comunidad, de que vivan, que conozcan el idioma y que vayan a permanecer; los líderes comunitarios certificaron. Era gente que conocía el idioma, que tenía esas ganas de formarse, porque la mayoría eran padres y madres de familia que no tuvieron la oportunidad de estudiar más allá del colegio, y lo hicieron y se empoderaron y se pusieron la camiseta del MSP. (FPZ3, 05 de febrero de 2020)

Por otro lado, el TAP señala que:

nosotros somos una primera promoción, entonces fueron dos años de lucha para que se aprobara e iniciara la carrera. De ahí estuvimos estudiando dos años más, que también fue una lucha constante porque como no había esta carrera anteriormente, todo se improvisaba y se iba adaptando, pero las ganas de formarnos y ser parte de esto era mayor; entonces estuvimos presentes y después de que nos graduamos se implementó, y

teníamos que devengar cuatro años, era un convenio con la SENESCYT, el MSP y el Ministerio de Educación. (TAP1, 05 de febrero de 2020)

Si bien los procesos de formación tomaron tiempo, los TAPS pasaron a formar parte de los EAIS, encargándose de visitar las comunidades asignadas, censar a la población y levantar fichas familiares para identificar las principales situaciones socio-psico-biológicas que vivía la población y que afectaban su salud.

Según el TAP 1:

nuestra función es ver la necesidad que tienen los usuarios, ya que nosotros tenemos un listado de cada uno, matrices, que fue lo primero que levantamos, fichas familiares, datos estadísticos: sabemos cuántos hipertensos tenemos, sabemos cuántos diabéticos tenemos, cuántas embarazadas, cuantos niños menores de dos años, de cinco años, cuántas personas con CA y discapacidades de ese tipo. (TAP 1, 05 de febrero de 2020)

A su vez, los TAPS realizaron actividades de educación con las comunidades sobre manejo de agua segura, prevención de enfermedades tropicales, situaciones de riesgo en el parto, etc.; también fueron los principales responsables en identificar a la población clave determinada por el MSP: parteras, personas con enfermedades crónicas (diabetes, hipertensión, obesidad, cáncer, tuberculosis), personas con discapacidad, recién nacidos, mujeres víctimas de violencia intrafamiliar, adultos mayores, etc.

Según el funcionario público de la Zona 2, los TAPS:

han sido un aliado estratégico porque conocen el tema cultural, saben cómo llegar a determinados lugares, ayudan en las brigadas médicas, salen a las campañas de vacunación, son traductores, ayudan en el seguimiento de las mujeres embarazadas, de los niños, y tienen la apertura que nuestros profesionales de la salud no tenían; porque la gente indígena es muy recelosa de abrir la puerta de sus hogares a gente que no conoce o de conversar, o de ser extrovertida, y eso se lograba por medio de los TAPS, ellos tenían esa llegada, esa oportunidad de poder aplicar. (FPZ2, 05 de febrero de 2020)

A la vez los TAPS, conocedores del territorio, fueron a las comunidades alejadas, posibilitando a la población acceder a la salud; según el funcionario público de la Zona 2:

los quintiles de pobreza son súper elevados, la gente a veces no cuenta ni con el pasaje para llegar a la unidad de salud, sumado que a veces camina cuatro o cinco horas, llegan a la unidad y el profesional se está yendo a almorzar; entonces, esto ha facilitado el acercamiento, poder trabajar y atender, sobre todos los casos crónicos. (FPZ2, 05 de febrero de 2020)

También:

conversan con ellos les dicen [...] mañana va a haber una brigada, atención, tienen que llamar a todos los niños, hacen los oficios, ellos son nuestra comunicación con las comunidades; por ejemplo, dicen hay una embarazada que se ha movido de esta comunidad a la otra comunidad; entonces, vamos a buscarla, se comunican entre técnicos, ellos ya saben dónde están, tiene sus fichas familiares, tienen sus mapas. (FPD1, 03 de febrero de 2020)

El rol de los TAPS ha sido estratégico para acercar el SNS a las poblaciones; sin embargo, es necesario preguntarse hasta dónde las estrategias implementadas han acercado a la población kichwa a los servicios de salud. De alguna manera, las necesidades y problemas de salud se hacen visibles con el trabajo documentado de los TAPS, y contribuyen a registrar la principales afecciones y riesgos de salud de la población (embarazo, hipertensión, desnutrición, diabetes u otras); pero no se documenta o se describe poco por parte de las personas entrevistadas sobre el mejoramiento de las relaciones interculturales entre los equipos de atención de salud y la población kichwa; se estima y se resalta como los más importantes retos de esta articulación el cumplir con los procesos de búsqueda de personas en riesgo, llenar las fichas de atención, dar charlas y vigilar que cumplan con las indicaciones, sin tener en cuenta cómo esta información es comprendida y adaptada a la realidad cultural kichwa.

Por otra parte, se identifican prácticas paternalistas que no promueven el empoderamiento y participación consciente de la población

en los procesos de cuidado de la salud. A la vez, las prácticas médicas implementadas responden a “objetivos ideológicos” (Menéndez, 2018, p. 467), se operan los servicios con lógicas específicas y universales que no contemplan la interculturalidad desde otras perspectivas que no sean las de la vulnerabilidad o la prevención.

Se retroalimentan los estereotipos sobre las familias y las mujeres indígenas como portadoras de riesgos, que no cumplen a cabalidad las recomendaciones en la lactancia, que persisten con sus prácticas de medicinas no biomédicas; lo que demuestra la poca inclusión y desconocimiento que existe, sobre todo de los profesionales médicos, con relación a la población indígena, dejando de lado los derechos que tienen las comunidades (Lorenzetti, 2017, p. 156).

A la vez, la obligación de los TAPS de levantar información sobre los pacientes dentro de la comunidad creó tensiones en el manejo del derecho de autonomía e intimidad —el art. 66 de la Constitución de la República del Ecuador garantiza el derecho a la intimidad personal y familiar y el derecho a tomar decisiones libres e informadas sobre su vida y sexualidad— de la persona, dejando de lado el derecho a decidir sobre su propia vida, sexualidad y salud (Ortega, 2010, p. 132).

Estos aspectos dan cuenta de que las políticas de salud interculturales no deben ser solo normativas o esquemáticamente funcionales a los organigramas institucionales, ni que los actores son sujetos pasivos que reciben las prestaciones de forma indiferente. De ahí que muchas de las prácticas y acciones ocasionaron tensiones identitarias entre los diferentes grupos sociales en el territorio debido a entendimientos diferentes de la salud e intereses contrapuestos en la gestión de los procesos de salud/enfermedad. Las políticas de salud, como otras políticas sociales, son mecanismos contradictorios *per se*, que, al mismo tiempo que controlan conflictos sociales, suscitan nuevas luchas por el aglutinamiento de una población o por el establecimiento de derechos y beneficios que movilizan a personas interesadas (Gomes, 2012, p. 19).

Parteras

Procesos de articulación y certificación

Al igual que los TAPS, las parteras, principalmente kichwa, participaron de forma voluntaria para articularse con los servicios de salud. Ellas, mediante un proceso de legitimación comunitaria (asambleas) en cada territorio fueron reconocidas para ser parte del SNS y articuladas a los EAIS. Estos procesos comunitarios fueron abiertos a los funcionarios de la zona y distrito del MSP, quienes participaron como observadores.

Según los funcionarios públicos del servicio de salud y de las zonas 1 y 2:

la misma comunidad nos dice de esta comunidad son ciertas parteras reconocidas y nosotros les capacitamos [...] ellas van a ser nuestros ojos en caso de presentarse alguna emergencia; entonces ellas ya saben que a nivel de salud se manejan unos protocolos, y a nivel de lo que es su medicina ancestral tienen otra forma de trabajar; pero ellos ya saben hasta qué punto trabajan y hasta qué punto ven que la cosa no les va a salir bien y nos llaman a nosotros; les enseñamos lo básico, signos de alarma, medios de comunicación, medios de transporte, asepsia... no les vamos a decir que es lo que tienen que hacer y que no, porque ellos tiene su conocimiento, pero son normas que nosotros les damos a nivel de ministerio. (FPS1, 03 de febrero de 2020)

En la provincia del Napo [...] tenemos 146 parteras, con ellas se está trabajando hasta ahora. Estamos en proceso de certificación y, para ello, estamos captando igual a las parteras, haciendo capacitaciones, trabajando con los profesionales de la salud para que tengan el intercambio de experiencia para poder enfocarlos en que la medicina tradicional se combine con la medicina ancestral. (FPZ2, 05 de febrero de 2020)

Según la partera 1:

nos tocó recibir ese curso, pero dijimos que no queremos tanto las enseñanzas de ustedes, pero vamos a intercambiar, claro, otras cositas, como signos vitales, eso las abuelitas, algunas mamitas sí saben [...] solo esas

normas queremos que nos enseñen un poco y, así, capacitamos, y que nos den el certificado. (Partera 1, 03 de febrero de 2020)

Ellas son las responsables de atender el parto y de referir los casos en que se identifique riesgos obstétricos; de igual forma, reciben a las pacientes que son contrarreferidas por los establecimientos de salud. Por ejemplo: mujeres que hicieron parto institucional y que vuelven a la comunidad con los recién nacidos: “las parteras están capacitadas para tener un parto, pero el momento que hay una emergencia y se complica [...] las parteras comunican a los profesionales del establecimiento más cercano o al establecimiento de primer nivel” (FPZ2, 05 de febrero de 2020).

Según la partera 1:

ahorita nosotras, como parteras, nos hemos puesto de acuerdo en que atendemos los partos aquí, porque hoy en día los niños recién nacidos necesitan las vacunas en las escuelas y en las guarderías; entonces, todos esos documentos están pidiendo; más por eso dijimos que el niño que nace tiene que venir a poner la primera vacuna, o bien se va al subcentro o bien se vienen acá. Ese compromiso hemos hecho, solo por eso estamos, nosotros estamos cumpliendo ese compromiso. (Partera 1, 03 de febrero de 2020)

Si bien las parteras fueron articuladas bajo normas SNS, ellas critican el poco reconocimiento a sus saberes ancestrales por parte del MSP, que ve la necesidad de capacitarlas constantemente, con la excusa de que les falta conocimientos.

Según la partera 1:

nosotras desde muy pequeñas hemos aprendido y adquirido experiencia, entonces no es nueva la capacitación, ya tenemos certificados, como decimos un montón, un ahí de tantas capacitaciones que nos dan [...] No nos sirven para nada, y cuando el ministerio dijo que ustedes van a ser capacitadas, ¡dijimos no! ¿Por qué no quieren?, nos preguntaron; dijimos, es que nosotras ya somos profesionales de nuestros conocimientos, de las prácticas que tenemos desde muy pequeñas hasta ahora como parteras. Hoy en día ¿los médicos qué hacen?, solamente por sus estudios que se

preparan cinco o seis años dicen que son profesionales, y nosotras, que somos parteras de toda una vida, dicen que no somos profesionales.

A ellos les pagan porque son profesionales y a nosotras no, porque no somos profesionales, ahí discutimos bastante [...] pero nosotras sí somos profesionales más que ustedes, porque nosotras no tenemos experiencia de cinco años, tenemos experiencia desde muy pequeñas, mira cuántos años tenemos, eso es la experiencia: los conocimientos que nosotras hemos aprendido desde muy pequeñas. (Partera 1, 03 de febrero de 2020)

No existe reconocimiento de su trabajo, tampoco de su experiencia; se tienen prejuicios con relación a sus conocimientos y se realiza una valoración diferenciada, sin reconocimiento económico por parte del SNS. A la vez, el trabajo productivo y reproductivo que hacen con la familia y la comunidad tampoco es valorado y no se lo considera trabajo.

Por su lado, los funcionarios del SNS dicen que hubo esfuerzos por incorporarlas con una propuesta económica, incluso lograron contar con un convenio para ello; sin embargo, este no tuvo una partida presupuestaria fija, por lo que fue inviable.

Nosotras como parteras, si algún rato nos lleva a trabajar, queremos atender como doctoras, tú también eres doctor, nosotros también somos doctoras; yo atiendo, tu atiendes, no queremos ser ayudantes, para ayudantes ya están las enfermeras. Si es así tampoco aceptamos, dijimos, y así hemos peleado bastante, pero hasta hoy lo que ellos quedaron de acuerdo no están cumpliendo. (Partera 1, 03 de febrero de 2020)

El SNS desconoce las desigualdades que las mujeres atraviesan, ya que ellas también proveen de cuidado y alimentación a la familia y a la comunidad; al realizar jornadas de trabajo como parteras, articuladas a los establecimientos de salud del ministerio, necesitan reconocimiento. Más aún cuando existen problemas estructurales de pobreza, distancias que deben caminar, gastos de transporte, situaciones de riesgo por violencia, etc.

Según la partera 2:

si el Gobierno le está dando su sueldo y el señor, o cualquier promotor, ya va todos los días a las comunidades y está en contacto con los del ministerio; en cambio, nosotras no ganamos nada del Estado, solo estamos con nuestro esfuerzo, y no podemos ir a las comunidades y promocionar y llamar; entonces, eso quisiera que nos reconozcan. (Partera 2, 03 de febrero de 2020)

Prejuicios sobre los saberes ancestrales de las mujeres

Los comentarios y observaciones que tienen los servidores de la salud muestran que hay una falta de comprensión respecto a la práctica de la interculturalidad en la salud. Hay comentarios que caracterizan a las mujeres indígenas como no calificadas para saber alimentarse, y como parteras, que no tienen el suficiente conocimiento para atender partos; este último aspecto se ha visto tergiversado por la modalidad de certificación que cumplen las parteras voluntariamente, y cuyo fin, de acuerdo a las personas que crearon la política y cómo se describe en su norma, no es controlar sino facilitar el acceso a los servicios de salud a través de una credencial que habilite su ingreso y salida sin filtros y, de esta manera, contribuir al reconocimiento de su labor.

Según los funcionarios públicos del servicio de salud, zonas 1 y 2:

los profesionales a veces no les dejan avanzar más, pero también hay que sensibilizar a las parteras de que si algo no se puede, no se puede controlar y no podemos tampoco jugar con la vida de la parturienta, con la vida del usuario; tienen que tomar en cuenta que no podemos llegar más allá de nuestros conocimientos, no podemos tener a la paciente, sangrando, por desconocimiento de la partera, o que la placenta no haya salido después de treinta minutos; eso es algo que ellas tienen que conocer y eso es lo que nosotros les decimos: los signos de alarma que ellas tienen que ver. (FPZ2, 05 de febrero de 2020)

Otro problema es la lactancia, porque ellas tienen la tradición o antecedente de darle a lactar en una posición quizá incorrecta o errónea [...]

que hacen que las contracciones sean más fuertes; como con la oxitocina que utilizamos nosotros, ellas usan sus hierbas, frotan la manteca de boa en la parte del vientre, y nos decían que les provocaba más contracciones, más dolor y más rápido daban a luz, pero no es cien por ciento cierto [...] Que le da contracciones, sí, sí tiene mayor efectividad, pero no está comprobado si son las plantas medicinales o alguna pastilla o algo que hayan ingerido lo que les provoca esas contracciones; lo que se ha visto es que en la mayoría de pacientes que han tomado agua de canela, agua de guayusa, agua de perejil, cilantro, manteca de boa, provoca que los niños o la mayoría de recién nacidos tengan sufrimiento fetal; es decir, que su líquido amniótico esté verde o verdoso, no claro. No es cien por ciento diagnosticado o sea científico. (FPS1, 05 de febrero de 2020)

El principal estereotipo es que las parteras no están preparadas para entender las indicaciones médicas y, por tanto, no pueden dar una atención adecuada. Se puede decir que no existe empatía ni interés por entender el contexto de las parteras y, en función de ello, buscar mecanismos para explicarlo y vincularlas al servicio. Se asume que solo son asistentes que siguen las tareas del doctor del establecimiento de salud.

Según el funcionario público de la Zona 3:

tienen muchos problemas en el momento de la interpretación, incluso muchas veces nos dimos cuenta que había tratamientos fallidos, porque las parteras no podían interpretar las indicaciones de los médicos, ya que los médicos ponían abreviaturas que las parteras no podían identificarlas; más aún, cuando casi más del 60 % de las parteras no tenían ni siquiera educación primaria; entonces, eso complica muchísimo el tratamiento. (FPZ3, 05 de febrero de 2020)

La sostenibilidad de los servicios de salud intercultural en Tena

Existen aspectos contradictorios que deben considerarse a fin de lograr que los procesos que se han implementado en los servicios de salud intercultural persistan y logren mantener su continuidad.

Políticos

Debilidad política por la falta de colaboración de los GAD con temas de salud. Por una parte, se compara con otras provincias —como Orellana—, donde el GAD municipal, junto con las organizaciones sociales, ha logrado impulsar mecanismos para otorgar reconocimiento económico a las prestaciones que brindan las parteras.

nunca hubo cómo llegar a un acuerdo para reconocerles el trabajo, porque ellas también lo que quieren y lo que necesitan es el reconocimiento de su trabajo, más que la credencial, más que el carné, debería ser lo económico [...] pero falta de que los gobiernos autónomos entiendan y nos apoyen, porque nosotros como ministerio [...] no podemos hacerles un reconocimiento. (FPZ1, 04 de febrero de 2020)

Se mencionan problemas de salud que tienen relación con las competencias del GAD y otras instancias del Gobierno, como la falta de agua potable en el cantón, que genera problemas gastrointestinales e impacta en los problemas de desnutrición de la población, en particular de los niños. También problemas de contaminación derivados de la industria extractiva.

el principal problema de salud que ahorita tenemos es el consumo de agua insegura, aunque se trabaje mucho promoviendo que hay que hervir el agua, que tienen que purificar [...] la alcaldía dice que tiene agua segura, pero nosotros sabemos que aquí no es así; entonces, la población sigue consumiendo por mucha educación que se les dé. (TAPS1, 05 de febrero de 2020)

Por otra parte, existe debilidad institucional en la participación pública sobre los modelos de las políticas interculturales. No hay debates nacionales con todas las poblaciones sobre los temas críticos de salud, el reconocimiento de las prácticas y los saberes medicinales propios, el pago económico a parteras, entre otros temas importantes.

Educativos

Una de las deficiencias más visibles que hay en los profesionales de salud es la falta de sensibilidad y empatía con las poblaciones indíge-

nas; esto tiene un gran impacto en los servicios que se implementan con enfoque intercultural.

Según el funcionario público de la Zona 2:

Una de las limitantes creo que es el lenguaje, en este caso entre el Ministerio de Salud y la comunidad, porque los profesionales son de afuera, no conocen el lenguaje, no conocen las costumbres, no conocen la cosmovisión de la provincia o de la gente de las nacionalidades [...] en el caso de los kichwa, como ya hablan el español [...] ya no es tan complicado, pero con personas de la tercera edad, personas adultas que solo hablan el kichwa, es muy complicado. (FPZ2, 05 de febrero de 2020)

Los profesionales médicos que llegan a territorio no tienen formación en temas de salud intercultural, ni conocen las nacionalidades, ni están familiarizados con las costumbres, lo que genera choques y dificultades en la comunicación y, en consecuencia, en la confianza de la población para ejecutar las actividades de salud intercultural.

Según el funcionario público del Distrito 1:

los médicos tratan de adaptarse al territorio, pero no es solo eso. Dentro de la malla curricular debería tratarse sobre la interculturalidad; los médicos vienen con su pensamiento de darles esto, esto, esto y nada más... entonces, esa adaptación es lo que falta o que vengan con un conocimiento básico de la interculturalidad. (FPD1, 03 de febrero de 2020)

Cuando alguien va a ir a una provincia amazónica, como en este caso, debería estudiar la cultura, la alimentación, el tema del idioma y poder apropiarse [...] los profesionales estamos basándonos exclusivamente en la malla curricular donde no hay un tema comunitario [...] cuando abordamos a los médicos rurales, ellos quieren ir a trabajar en un hospital, no les gusta trabajar en el campo, en la comunidad, sienten como un año de castigo cuando vienen al Oriente, lo único que quieren es terminar para irse. (FPZ3, 05 de febrero de 2020)

Institucionales

Cada Gobierno propone optimizar los recursos del sector público, lo que significa la cancelación continua de los contratos de los funcionarios de varios ministerios. En el MSP, en las áreas sustantivas relacionadas con los procesos de promoción y salud intercultural, los equipos se han reducido a menos de la mitad en el último año.

Fue el nuevo decreto que hubo en noviembre y se está aplicando desde este mes, ya nos están sacando a la mayoría de profesionales y eso está provocando la penuria; están sacando a los más antiguos, que ya conocen el territorio, y trayendo a gente nueva: o sea, avanzamos dos pasos, retrocedemos tres. (FPD1, 03 de febrero de 2020)

La reducción de personal administrativo de planta central, zonas y distritos tiene impacto directo en la ejecución de las actividades de salud intercultural en el territorio. No contar con el personal responsable de la implementación de los procesos tiene impacto en la calidad del monitoreo de las acciones y en el cumplimiento de los estándares de salud intercultural, como los del parto humanizado en libre posición.

El problema es que, en la actualidad, se está cambiando bastante al personal; lastimosamente, no existe la continuidad de los procesos, porque yo puedo manejarlo desde mi punto de vista y le digo así lo vamos a hacer, hacemos un quipo y ya está, pero cambian a las personas y las que vienen no saben nada, vienen a aprender. Entonces, ahí, todo lo que llevamos avanzando, se retrasa, o es como que empezamos de nuevo. (FPD1, 03 de febrero de 2020)

Roles y estereotipos de género

Se señala al machismo como el principal factor para impedir el acceso de las mujeres a los procesos de participación social y de atención en salud, ya que sus parejas o esposos no aceptan que asistan a las capacitaciones. A la vez, también se asocia a este como resistente a la anticoncepción como práctica de buena salud, porque los hombres tienen

celos o creen que les serán infieles. También se identifica el machismo como el responsable de la violencia intrafamiliar.

son muy reacios a los métodos anticonceptivos, porque, dentro de la cosmovisión indígena, los hombres creen que la mujer se vuelve loca cuando porta un anticonceptivo; los embarazos son un porcentaje muy alto en la provincia y eso genera un nivel súper drástico de muertes maternas. Napo tuvo dos años seguidos cero muertes maternas y fue gracias a nuestro trabajo; o sea, vimos el cambio antes de tener TAPS y después de tener TAPS, y no creo que sea una casualidad, sino que nos ayudó muchísimo ese relacionamiento, porque las charlas de anticoncepción son en kichwa y les dan seguimiento. (FPZ3, 05 de febrero de 2020)

Conclusiones

La salud intercultural en Tena es un proceso en construcción. Por una parte, se observa la institucionalización de procesos, normativas y esfuerzos de adecuación del enfoque dentro de la política pública; por otra, el contraste de los servicios evidencia que existen limitaciones respecto a las competencias de los profesionales de salud, tanto en el conocimiento del idioma como en el abordaje intercultural, empatía con los pacientes y su articulación con las mujeres parteras kichwa del territorio.

Los resultados alcanzados dan cuenta de que la implementación es un proceso que no solo requiere de normativas, sino de la adecuación de espacios, presupuesto y la interlocución entre distintos actores del territorio para articular servicios y prestaciones, de tal forma que cumplan con el fin de la atención en salud intercultural.

Se identifican tensiones relacionadas con las diferencias culturales, pero también con la necesidad de fortalecer la institucionalidad en el enfoque y el conocimiento de las prácticas ancestrales y el contexto cultural kichwa. Aunque el idioma es el aspecto que más llama la atención, tanto a profesionales del MSP como a las parteras, ya que es una herramienta clave en la oferta de los servicios, las tensiones más fuertes tienen que ver con una comprensión normalizadora de la salud intercultural, vista solo

como prestaciones y no como un intercambio de saberes, de derechos humanos, respeto y empatía de los profesionales de salud con las parteras kichwa y los pacientes indígenas.

Las tensiones con las parteras se evidencian porque no se reconocen sus saberes y conocimientos ancestrales, no se superan algunos aspectos de la comunicación, la interlocución y las formas de su participación en los establecimientos de salud. Las tensiones dejan de manifiesto que hay cuestiones que contradicen las normas dispuestas por el MSP respecto a la comprensión de la interculturalidad como un espacio de construcción y no de jerarquía de la autoridad sobre la población kichwa.

Las parteras son solamente vistas como captadoras de mujeres embarazadas o niños enfermos y no como poseedoras de sabiduría ancestral que conocen su cultura y tienen los medios para asistir el parto, incluido los casos con complicaciones. También hay insistencia, de parte de las parteras, por recibir una compensación económica a cambio de la asistencia sanitaria que realizan.

De igual forma con los TAPS, su labor ha logrado articular fuertemente a la población con los servicios de salud; sin embargo, están centrados en la labor asistencial y no hay espacios de interlocución y fomento de las actividades que promuevan una comunicación intercultural que fortalezca el subsistema de salud.

La investigación identifica amenazas asociadas a ciertos aspectos políticos, institucionales y de roles de género que interrumpen y caotizan el proceso de salud intercultural que se ha logrado construir en el subsistema de salud del MSP. En lo político, se identifica que no hay claridad sobre el reconocimiento económico a las parteras; existe una difícil interlocución entre instituciones del Estado y las organizaciones indígenas en el territorio, y una falta de debate sobre la interculturalidad en salud.

En lo institucional, el MSP ha recortado los contratos y ha reducido partidas, lo que impacta en la implementación de las políticas de salud

intercultural, debido a que los equipos, tanto de nivel central como zonal y distrital, se reducen, sin que quede claro quiénes asumen la implementación de los productos de las políticas de salud intercultural, más la incertidumbre que genera en la continuidad de los procesos.

Finalmente, el machismo es una gran dificultad para que los procesos de articulación y entrega de servicios de salud sexual y reproductiva a las mujeres se ejecuten adecuadamente; los hombres kichwa impiden su asistencia y participación. Aquí se abren varias aristas de trabajo, tanto en el ámbito sanitario como en la creación de otros espacios para tratar problemas transversales, como las desigualdades de género, y que el personal de salud se articule con comités ciudadanos y trabajo intersectorial con otras carteras de Estado, GAD y el movimiento indígena y sus organizaciones.

Referencias bibliográficas

- Barrionuevo, M. de los Á. (2019). Situación de las mujeres amazónicas y salvaguardas sociales y ambientales para REDD+. En *Diagnóstico de la situación de las mujeres amazónicas* (pp. 20-41). Ministerio del Ambiente, Ministerio de Agricultura y Ganadería, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Fondo Verde para el Clima, Fondo Mundial para el Medio Ambiente, Entidad de Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de Mujeres. <https://bit.ly/40LZuMf>
- Constitución de la República del Ecuador. (2008). Corporación Editora Nacional.
- GAD Napo. (2020). *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial Napo 2020-2023*. GAD Napo. <https://bit.ly/3AJAOJB>
- Gomes de Lucena, M. de F. (2012). Introducción. En *Mulheres da terra: Um estudo sobre saúde e gênero na área rural de Pernambuco* (pp. 15-39). Universidade Federale de Pernambuco.
- INEC. (2022). *Principales resultados de la Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo - Anual. 2022*. INEC. <https://bit.ly/4frhcsC>
- Lorenzetti, M. (2017). Los enfoques de salud intercultural en los ámbitos de gestión e investigación en Argentina. *Revista de Estudios Marítimos y Sociales*, (11), 148-176. <https://bit.ly/3Yrc6Wa>

- Menéndez, E. L. (2018). Antropología médica en América Latina 1990-2015: Una revisión estrictamente provisional. *Salud Colectiva*, 14(3), 461-481.
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador. (2020). *GeoSalud 3.7.3* | MSP. Visualizador de salud. <https://bit.ly/4hxsrkP>
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador. (2012). *Manual del Modelo de Atención Integral de Salud - MAIS*. MSP.
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador. (2016). *Producción de atenciones y consultas ambulatorias MSP 2016*. Tableau Public. Visualizador de salud. <https://tabsoft.co/3NTEdUe>
- Ortega Pérez, F. (2010). Bioética en la interculturalidad. En *Salud, interculturalidad y derechos claves para la reconstrucción del Suman Kawsay - Buen Vivir* (pp. 127-146). Abya-Ayala, MSP Ecuador.
- Orozco, M. (03 de marzo de 2022). Estas son las provincias con mayor y menor pobreza del país. *Primicias*. <https://bit.ly/3O8rdPx>
- Pillalaza, C. (2023). *Análisis preliminar CENSO 2022 con enfoque en Pueblos y Nacionalidades*. Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades. <https://bit.ly/3CmUfbu>
- Walsh, C. (2002). (De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En N. Fuller, *Interculturalidad y política. Desafíos y Posibilidades* (pp. 115-142). Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Lista de siglas y acrónimos

APS: Atención Primaria en Salud

INEC: Instituto Nacional de Estadística y Censos del Ecuador

ENSANUT: Encuesta Nacional de Salud y Nutrición

MSP: Ministerio de Salud Pública

MAIS-FCI: Modelo de Atención Integral de Salud Familiar, Comunitario e Intercultural

RPIS: Red Pública Integral de Salud

SNS: Sistema Nacional de Salud

TAPS: técnicos de atención primaria en salud

FPS: funcionario público de servicio de salud

FPD: funcionario público del distrito

FPZ: funcionario público de zona

FPC: funcionario público nivel central

Retratos y relatos criminales en la crónica roja

Mujeres criminales y/o transgresoras en la prensa de Cartagena de Indias (1950-1980)

Carlos Mario Castrillón Castro
Doctorante en Estudios Críticos de Género,
Universidad Iberoamericana, Sede CDMX.
Docente Proyecto Curricular en Archivística y Gestión de la Información Digital,
Universidad Distrital Francisco José de Caldas
krlos.m@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3515-9949>

¿Cuál es la función del retrato fotográfico y el relato criminal en la crónica roja?

El retrato fotográfico es un producto que sirvió para generar ganancias y expectativas sobre acontecimientos mostrados por años en las descripciones que relataban escenarios criminales; fue así cómo se convirtieron en recuerdos o testimonios que determinaban y moldeaban la geografía humana de los personajes protagónicos de un evento y/o suceso expuesto. Gracias a las descripciones que se hacían sobre los crímenes fue que se creó y se generó una curiosidad por los rastros y rasgos visuales de las personas o tipos de personas que aparecían en las descripciones criminales, que permitían reconstruir la apreciación e interpretación dada por quien tomaba la fotografía (Azoulay, 2018, p. 47).

De tal manera que permitían al observador, al público lector y/o la ciudadanía en general conocer algunas de las actitudes narradas; a su vez, se le atribuyeron características externas que sintetizaban la visión del mundo mediante el retrato que hacían circular en la prensa periodistas e instituciones, que ofrecían los rasgos característicos de aquellos personajes para su caracterización e identificación, como fue el caso de las mujeres protagonistas de eventos criminales o transgresores.

Como resultado, tenemos que el retrato fotográfico es “un doble testimonio: por aquello que nos muestra de los rostros, formas de mirar, formas de posar y, en algunos casos, por las escenas irreversibles allí congeladas fragmentariamente, y por aquello que nos informa acerca de un asunto” (Kossoy, 2001, p. 42). Construir perfiles criminales basados en los datos recolectados por el periódico, en la segunda mitad del siglo XX, proporcionaron información relacionada con juicios, prejuicios, discursos legales y circunstancias que ameritaban “estrategias para reformar” mecanismos represivos entre la justicia y las personas que incumplían las normas. En síntesis, el retrato fotográfico fue convertido en un producto que día a día permitía el acceso a un saber visual y textual que registraba un conocimiento científico y la captura detallada de un testimonio (Barthes, 1990, p. 68); en pocas palabras, nos proporciona algunas representaciones del ser y el parecer de las mujeres involucradas, como lo vemos en la figura 1. Las infracciones cometidas por mujeres en Cartagena han sido expuestas en distintas investigaciones; el principal propósito fue evidenciar las características particulares de su condición social como mujer, pero resaltando su papel protagónico como criminal y transgresora y las consecuencias sociales de no estar ligada a su papel de administradora del hogar.

Los datos recolectados van desde los juicios criminales hasta sus representaciones en la prensa, lo que ayuda a comprender los imaginarios de diferentes épocas. Se podrían mencionar trabajos como los de Abello (1995, pp. 147-168), Borja (1995, pp. 47-71), Ceballos (1995, p. 249), Patiño (1995, pp. 77-119), Rodríguez (1995), Spicker (1998, pp. 98-118), Buitrago (2008, pp. 110-122), Núñez (2003, pp. 198-247), Bonilla Vélez

(2011, pp. 225-304), López Jerez (2012, p. 165), Castrillón y López (2013, pp. 233-250), Castrillón y López (2016, pp. 29-39), Roderio y Mulford (2021, pp. 12-16), quienes en su momento hicieron aportes significativos a la historiografía sobre las mujeres y la delincuencia en diferentes momentos y coyunturas de Cartagena de Indias.

Figura 1

Grupo de fotografías 1. Varios delitos

El homosexual
“Patricia”¹: acusada de
lesiones personales



Nota. Tomado de
El Universal, 1968.

Esther Blanco:
acusada de suplantación



Nota. Tomado de
El Universal, 1984.

María Beatriz Ramírez Santos
y Ana Mariela G. Sanabria:
acusadas de secuestro



Nota. Tomado de
El Universal, 1984.

Mediante el retrato fotográfico y el relato escrito, a lo largo del siglo XX, la sociedad cartagenera construyó un mundo de imágenes y representaciones relacionadas con la experiencia criminal para “producir, reproducir, replicar y consumir acontecimientos utilizados para inculcar hábitos” de conducta determinados. Susan Sontag (2006, p. 219) dice que las imágenes fotográficas exponen información visual a través de un medio para integrar acontecimientos a nuestra experiencia como espectadores. La autora también resalta que la fotografía “redefine la realidad

- 1 Los mecanismos que se utilizaron para construir al “sujeto homosexual” fue más de tipo discursivo o escrito. Por ello, son escasas las fotografías de este tema que, en la ciudad de Cartagena de Indias, aún amerita investigación. Sin embargo, la de Muriel Jiménez Ortega (2010, pp. 75-91) muestra que fue un hecho que tuvo visibilidad en los discursos de prensa de la segunda mitad del siglo XX.

como artículo de exposición, como dato para estudio y como objeto de vigilancia” (p. 220).

Socorro Bolaños: acusada de falsificadora



Nota. Tomado de *El Universal*, 1984.

En este orden de ideas, Philippe Dubois (1986) señala que las tres preguntas fundamentales al momento de estudiar una obra de arte, en nuestro caso la fotografía, son: ¿qué es lo que se representa?, ¿cómo ha sido producido?, ¿cómo es percibido? La intención de las interrogantes es describir, desde el punto de vista del espectador, la forma en que una obra adquiere calificativos negativos o positivos (p. 12). Así, pues, la selección fotográfica para este texto busca mostrar unos acontecimientos convertidos en actos de interés para la captura fotográfica o el retrato fotográfico.

Partiré de la propuesta de Peter Burke en *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico* (2005, p. 30), en el que señala que el retrato “está cargado de un significado simbólico”, concepto que utilizaré

para los casos de las mujeres involucradas en actos que fueron retratadas en los periódicos *El Fígaro*, *El Diario de la Costa* y *El Universal* de Cartagena de Indias. De hecho, haré mención a la simbología del rostro, que busca recrear una imagen para infundir pavor, al mostrar un personaje con el que se construye un relato y se juega con su expresión al enfatizar su forma de mirar.

Así, una variedad de rostros permite ver cómo “lo más íntimo se abre a la visualidad y también es donde las narrativas criminales se hacen carne y gesto, tiempo y espacio” (Walzer, 2013, p. 329). En otras palabras, es una visión del mundo criminal creado por las noticias de prensa (las personas encargadas de dar una identidad pública, o registrar los datos, se basaron en las declaraciones dadas por los inspectores de policía, pero los perfiles también fueron contruidos a juicio propio, a partir de la apariencia y la indagación de los hechos), en especial por la crónica roja, donde “convergen los valores, se establece la identidad, se logra el reconocimiento y se identifica el sexo, la edad, la raza, etc.” (Foucault, 2000, p. 334). Por consiguiente, las imágenes son un producto de consumo que visibiliza un pequeño aspecto que es contruido por las narrativas encontradas en las páginas de sucesos, secciones judiciales o de policía, en donde la gestualidad sigue un esquema y contiene significados atribuibles.

No se puede dejar de lado que el ejercicio periodístico integra o se soporta desde dos formas: el relato que estuvo articulado por la oralidad o lo escrito (opiniones, quejas, denuncias), y la imagen fija o fotográfica. ¿Cuál es la relación entre los retratos y los relatos criminales? En algunos casos no podemos separar un elemento de otro ya que su función es estructurar fragmentos o episodios, personificar actores y ser contruidos desde un saber que permite ilustrar los discursos expuestos y dar información.

Por último, el retrato de la mujer, señalada como criminal, no se puede separar del relato al encontrarse “aislada de su contexto, y cuya acción solo puede explicarse gracias a la leyenda” (Bourdieu, 2003, p. 210); por dicha razón, se abordará la crónica roja entendida como “un género

narrativo que cobra auge con el periodismo masivo del siglo XX y tiene un éxito notable” (Tuñón, 2018, p. 39). Como nos enfrentamos a una serie de retratos que ilustran mujeres estáticas, algunas mirando fijamente a la cámara, otras evadiendo la mirada y muy pocas posando, nos dificulta tener una idea del acontecimiento y, por ello, dependemos del relato de crónica roja para orientarnos.

Lara y Barata (2009, p. 67) dicen que la crónica roja “no es solo una forma de decir, sino que predispone a ver los acontecimientos bajo determinadas características”. Puedo decir, entonces, que se trata de un conjunto de textos e imágenes que representan los pormenores y las consecuencias de crímenes violentos, pero, a su vez, como crónica roja, presentan la “tragedia que se vuelve espectáculo y el espectáculo que adquiere características sermoneras” (Monsiváis, 1994, p. 13).

De lo dicho hasta aquí, puedo afirmar que la pertinencia de la crónica roja radica en la estrategia que utiliza para contar un hecho acontecido de tal manera que se puedan generar juicios y prejuicios dentro de un “sistema de verdad”, que implica reconocer socialmente un marco de visibilidad que establece un “orden de las cosas” y precisa lo que es bueno o malo (Foucault, 1999, p. 5). En pocas palabras, no hay retratos o fotografías sin el acompañamiento de un relato escrito, y la crónica de nota roja se especializa en detallar al criminal haciendo visibles sus diferentes comportamientos.

Retratar el rostro de mujeres criminales y/o transgresoras²

En los periódicos de Cartagena de Indias circuló información sobre actividades criminales, que destaca nombres y apellidos de personas sindicadas por distintos crímenes. Algunas mujeres no fueron

2 Max Hering y Nelson Rojas (2015) explican la transgresión como “una variedad de prácticas: traspasar, irrespetar, infringir, pecar, delinquir y resistir, pero implica, específicamente, crimen y abyección” (p. 11). Son aquellas formas de expresar unas acciones particulares que son leídas desde un significado de poder y control.

la excepción, ellas y sus experiencias pasaron a formar parte de un sistema de información relatado a través de descripciones y significados simbólicos sustentados en un ser social marcado por el tiempo y el espacio (las características sociales fueron determinadas en los siguientes términos: algunas se reportan como menores de edad, otras oscilan entre los 20 y los 30 años de edad; su estado civil fue de unión libre, casadas y solteras; fueron empleadas del servicio doméstico o vendedoras informales, cuya procedencia era principalmente de barrios populares. Las estadísticas de criminalidad también muestran muchas similitudes). Ver Carlos Mario Castrillón Castro (2021, pp. 233-250). Dichas experiencias estuvieron marcadas por la acumulación de piezas explicativas que redefinían a un grupo pequeño de mujeres como delincuentes, criminales o transgresoras.

Peter Burke (2005, p. 30) dice que el retrato: “está cargado de un significado simbólico”. En este caso, la simbología del rostro que se muestra en la noticia es construido por el periodista desde la historia o la versión de los hechos que le suministra la policía. Cuya idea es infundir temor, mostrado personajes y jugando con el relato de su expresión para mostrar terror desde su forma de mirar. Es otras palabras, el rostro “es el lugar del cuerpo donde convergen los valores, se establece la identidad, se logra el reconocimiento y se identifica el sexo, la edad, la raza, etc.” (Walzer, 2013, p. 334).

Mi interés está enfocado en visibilizar una imagen que se encuentra apoyada en un relato particular concerniente a un crimen o transgresión, tal y como se puede ver referenciada en los retratos fotográficos de prensa, que son imágenes fijas que se convierten en una memoria visual cargada de diferentes significaciones y mensajes sin código. Los personajes retratados por el periódico fueron reproducidos para ejercer una función activa o expresiva que defina la imagen en un sistema de investigación criminal.

En los retratos expuestos (grupo de fotografías 1) podemos asimilar una experiencia sujeta al juego de ser sujeto mirado y ser sujeto mirante;

es decir, existe el acto de “posar” de quien es fotografiado, que se convierte automáticamente en imagen. Por otro lado, tenemos al operador, o quien toma la foto, que permite al espectador reconocer un cuerpo criminal construido por cómo la imagen es usada para apreciar escenarios recurrentes, a cuyos personajes se les impone una sanción. En esos retratos, las mujeres no miran directo a la cámara, al contrario de las mujeres comunes cuya mirada se fija en la cámara y son usadas para recrear un escenario relevante en la vida social.

Son mujeres forzadas por las autoridades a posar para una cámara con el objetivo de ser registradas ante las instituciones que regulan los comportamientos criminales y/o transgresores. Puedo decir que son mujeres que no tuvieron opciones y “se prestaron al juego social basado en darles un control disciplinario y ser acechadas por la policía” (Barthes, 1990, p. 43), a merced de unas experiencias consideradas de manera negativa. Los rostros de las mujeres exhibidas también son constituidos por los pies de foto, la leyenda incorporada, los anuncios, los titulares, los enunciados, información escrita o asociativa, que legitima la labor de construir la orientación dada por el narrador (periodista) o la estrategia utilizada para mostrar las intenciones que manifiestan los acontecimientos (Benjamin, 2013, p. 50).

A su vez, los retratos nos dan su percepción sobre la realidad que es construida para convertir la imagen en unos acontecimientos que reconstruyen unas prácticas (aceptables o no) sucedidas en la cotidianidad; lo que se busca es exhibir las formas consideradas inapropiadas del comportamiento de las mujeres. En palabras de Saydi Núñez (2008) “la imagen se convierte en una radiografía que traspasa las apariencias para revelar los secretos y estigmas físicos de la criminalidad encarnada en la figura femenina” (p. 133). Es decir, los rostros se materializan en una fotografía que detalla los comportamientos desviados de las mujeres.

Figura 2

Grupo de fotografías 2. Delitos contra la salud y la integridad colectiva³

Carmen Morales Villadiego:
acusada de introducir
marihuana en la cárcel



Nota. Tomado de
El Universal, 1967.

Carmen Julio Urueta:
acusada de transportar
marihuana



Nota. Tomado de
El Universal, 1967.

María Hernández:
acusada de tráfico
de drogas



Nota. Tomado de
El Universal, 1970.

Marlene Carrera:
acusada de tráfico
de drogas



Nota. Tomado de
El Universal, 1970.

Alba Lugo Norega: acusada
de introducir marihuana
al centro carcelario



Nota. Tomado de
El Universal, 1984.

Adriana Rodríguez
Hernández: acusada
de tráfico de drogas



Nota. Tomado de
El Universal, 1984.

- 3 La historiadora Judith Colombia González Erazo (2021) plantea que los medios de comunicación, principalmente la prensa, generó una agenda social y legal para exhibir y estigmatizar todo lo que tuviera relación con el consumo de marihuana. Sobre todo, puso especial atención en la participación de mujeres que cultivaron, traficaron o consumieron la denominada “yerba maldita” (pp. 397-426). Aunque el trabajo se centra en la ciudad de Cali, esta se toma como referencia ya que en Cartagena no hay mayor desarrollo del tema.

En este amplio entorno de persecución criminal, iniciaremos con una figura representativa del pasado colonial en la historiografía sobre Cartagena; es la reconstrucción de la brujería cuyo fenómeno sirvió para crear patrones de conducta, asociadas principalmente a las mujeres, a quienes les correspondió unos enunciados con una carga moral muy elevada, al punto de ser considerados como una transgresión. Ver Abello (1995, pp. 147-168), Borja (1995, pp. 47-71), Ceballos (1995, p. 249), Patiño (1995, pp. 77-119) La construcción historiográfica de la bruja como personaje, que supuso el aniquilamiento de estas conductas; sin embargo, esto no se cumplió del todo, pues se registraron algunos casos en la primera mitad del siglo XX, autos de detención por brujería, que fueron registrados en la prensa de Cartagena, en la primera mitad del siglo XX. Se pueden revisar en Castrillón (2016, pp. 61-91).

El rostro al que me refiero fue llamado por la prensa “la bruja del siglo XX”, un asunto que llamó la atención de las autoridades policiales y de *El Diario de la Costa*, periódico que narró un escenario vivido el 21 de junio de 1945 en Cartagena y cuya protagonista fue Felicidad Julio, descrita como “una mujer morena, de 50 años y un rostro monstruoso”. Esta eventualidad se convirtió en un relato periodístico, que luego se instauró en una representación dramática.

El periódico generó la noticia desde un relato marcado por un juego metanarrativo, entendido como un proceso de creación que expone unos conocimientos y unas experiencias; es decir, la historia debe ser comprendida a partir de la narración hecha por el autor y las fuentes de información que referencia. Por una parte, la residencia de la Bruja Felicidad fue descrita como un hogar en donde se encontraron objetos de distintas formas y se aseguró que la bruja se prestó para aconsejar la manera de dar muerte a varias personas, pero también que rompía voluntades, ataba y desataba corazones al influjo de sus bebedizos y oraciones. Además de encontrar listas de nombres a los que les hizo maleficios, esta tenía libros oscuros de magia negra. Ver Castrillón y López (2013, pp. 105-114).

Figura 3

Felicidad Julio: acusada de estafa⁴ y brujería



*Nota. Tomado de
El Diario de la Costa, 1945.*

La fotografía fue ubicada en la parte céntrica de la página del periódico y la nota dice en sus titulares que Felicidad es “la bruja del siglo XX”; aluden al caso como algo “horrible” y construyen de manera textual y visual una relación del acto con la persona al señalar que “puede verse por la fotografía que publicamos [...] que esos ojos de color indefinible necesariamente tuvieron que ver cosas capaces de helar la sangre en las venas a los más animosos”. No es de extrañar que el acontecimiento hecho retrato despertara tanta intriga y curiosidad en los lectores al exponer una serie de implicaciones del rostro de la persona acusada. Hubo varios casos que circularon en los periódicos de mujeres cuya experiencia fue

4 En el Código Penal de 1936, en su capítulo IV, art. 408, se explica que, si induce a una persona en error por medio de artificios o engaños para provecho ilícito, incurrirá en prisión de uno a siete años y multa de dos a diez mil pesos.

relacionada con la brujería, pero este sería el único del que podemos exponer su fotografía.

En el caso de Marjorie Marlene, ella fue “quien asaltó varios bancos hasta que cayó en poder de la policía”, (*El Universal*, 1955), se muestra que las mujeres no actuaron solas, entre actos de vandalismo y robo se evidencian complicidades entre mujeres y hombres. Pero la imagen de la mujer transgresora, que viola la norma y la prudencia con su actitud, fue una contradicción para el núcleo social al que pertenecía. Aunque no es muy amplia la descripción del caso, tenemos que su rostro acompaña una imagen que construye la realidad de algunas mujeres “cómplices” de un crimen, cuyas imágenes son sometidas a la opinión pública.

Figura 4

*Marjorie Marlene: acusada de robo*⁵



*Nota. Tomado de
El Universal, 1959.*

En la esquina de la página tres del periódico *El Universal* está la fotografía de tres personajes acusados por robo; entre ellos, Marjorie, una mujer de la que tenemos muy poca información, pero su retrato, en blanco

5 En el Código Penal de 1936, en su capítulo II, art. 402, dice que el robo por medio de violencia o amenazas, para apoderarse de una cosa ajena, incurrirá en prisión de ocho meses a seis años.

y negro, llama la atención ya que mira fijamente a la cámara. Puedo decir que la imagen inicia el tipo de pose que se acostumbró en las fotos de identificación carcelaria. Aunque el periódico nos suministra muy poca información sobre Marjorie, el retrato nos sirve para reflexionar sobre la importancia de darle rostro al crimen o la “incorporación de la imagen para alimentar las sensaciones de la opinión pública” (Chávez y Rivera, 2020, p. 139). Es decir, al colocar una imagen que refuerza al texto, se permite al lector tener una mejor idea del suceso y acercarse más al acontecimiento.

En este mismo orden de sucesos, tenemos el caso de Eulalia Muñoz Suárez sindicada por ser “prófuga de los calabozos y cómplice de atraco”; fue un hecho muy particular y su información se registró en el periódico *El Universal*, que habla sobre la complicidad de mujeres y hombres al momento de cometer un crimen: “unos elementos antisociales que atracaron al anciano Joaquín Canales, de oficio panadero, cuando este se dedicaba a su cotidiana labor. Los asaltantes le propiciaron una serie de garrotazos hasta dejarlo en estado preagónico; días después murió (El Universal, 1959).

Figura 5

Eulalia Muñoz Suárez: acusada de cómplice de un atraco y prófuga



Nota. Tomado de
El Universal, 1959.

La información no especifica si la acusada participó en el hecho de violencia, pero eso no la excluye de la complicidad, la noticia solo describe que:

En el barrio el Caimán fue capturada la mujer de nombre Eulalia Muñoz Suárez, quien aparece como cómplice del atraco y a fines del mes de diciembre pasado se fugó de uno de los calabozos después de haber urdido una trama. (El Universal, 1959).

Las notas periodísticas relacionadas con atracos y/o robo daban muy pocos detalles sobre los casos y enfatizaban “también han sido detenidas las hábiles carteristas María Gutiérrez y Esther de la Hoz” (El Universal, 1941).

Pablo Piccato (2008) dice que la nota roja permitió la “materialidad del crimen” (p. 67), ya que representaba por medio de una imagen esa figura criminal que deja de ser imaginaria y se convierte en un personaje con rostro. Fue así cómo circularon algunos retratos:

Figura 6

Grupo de fotografías 3. Delitos por robo/estafa

Pabla Hernández:
acusada de ladrona



Nota. Tomado de
El Universal, 1968.

Gladys Martínez García:
acusada de robo



Nota. Tomado de
El Universal, 1970.

María del Socorro Junco:
acusada de robo



Nota. Tomado de
99El Universal, 1970.

Elsa Rodríguez:
acusada de estafar



Nota. Tomado de
El Universal, 1975.

Judith Dueñas:
acusada de atraco



Nota. Tomado de
El Universal, 1975.

Odilia del Socorro Tinoco Tinoco:
acusada de estafar



Nota. Tomado de
El Universal, 1984.

Gladys Hernández Urzola:
acusada de robo



Nota. Tomado de *El Universal*, 1984.

Aminta Renginfo:
acusada de robo



Ledis María Llerena: acusada
de robarse un televisor



Oswaldo López Guardo
y Leonor Perea Torres:
acusados de atraco



Nota. Tomado de *El Universal*, 1984.

Beatriz Lucía Pastor:
acusada de asaltante



Yarley Toledo Plata y
Mary Chary: acusadas de robo



En medio de una encrucijada se encontraron algunas mujeres: por un lado, dieron la vida; por otro, y distintas circunstancias, se vieron involucradas en dar la muerte. Es el caso de Baudilia Rosa Montes Carmona cuyo delito fue reseñado de la siguiente forma: “con atenuante fue condenada la mujer que ahogó a su hija” (El Universal, 1959). Según el relato de la prensa, este hecho tuvo lugar el 3 de febrero de 1958, cuando la autora del “abominable crimen” en sus declaraciones confesó que “se sentó sobre el cuerpo de su hijita de tres meses de nacida hasta ahogarla, hecho lo cual introdujo el cuerpecito en una cajeta y la abandono debajo de un puente, para luego desaparecer”; además de su confesión, la acusada agregó a su declaración que el crimen lo cometió debido a que “su marido la abandonó dejándola en completa miseria, sin recursos para mantenerse ella y mantener a la criatura” (1959).

El proceso contra la filicida (persona que mata a su hijo) estuvo presidido por el juez tercero superior y demás corpus judicial, donde se expuso y sostuvo que la defendida había actuado en un estado de postración mental, tal como podía desprenderse del examen médico. Los argumentos de orden jurídico demostraron que, aun cuando el hecho sí se había cometido por parte de la patrocinada, esta debía ser condenada con el atenuante que encaje con el estado psíquico al momento de cometer el crimen (1959).

El caso muestra algunos aspectos a tener en cuenta: por un lado, la condición o el valor de la mujer al confesar el delito cometido. Esta pudo actuar bajo las indicaciones del abogado defensor, por cuenta propia o se pudo llegar a un consenso sobre el actuar ante el tribunal. Por otro, aunque no sabemos los motivos de la confesión, podemos ver cómo dentro del discurso la mujer sitúa su condición vulnerable (abandono) y el defensor apela a su condición de salud. Hechos que muestran una situación personal teatralizada y capturada en la fotografía.

Figura 7

Grupo de fotografías 4. Delitos por homicidios/asesinato/aborto⁶

Baudilia Rosa Montes
Carmona: acusada de
cómplice de ahogar a su hija



Nota. Tomado de
El Universal, 1959.

Alba María Orozco:
acusada de asesinato



Nota. Tomado de
El Universal, 1970.

Dormelina Romero
Escudero: acusada de
provocar un aborto



Nota. Tomado de
El Universal, 1970.

María Elena Areque Jaimes:
acusada de homicida



Nota. Tomado de
El Universal, 1976.

Julia Osorio Castro:
acusada de asesinato



Nota. Tomado de
El Universal, 1984.

Nacira Julio Mendoza:
acusada de homicida



Nota. Tomado de
El Universal, 1984.

Estos retratos fotográficos, con sus respectivas narrativas, son la exhibición de una presencia o presentación pública de un grupo de mujeres que por distintas acciones fueron señaladas como criminales o transgre-

6 En el Código Penal de 1936, en su capítulo IV, art. 386, dice que la mujer, que en cualquier forma causare su aborto o permitiere que otra persona se lo cause, incurrirá en prisión de uno a cuatro años.

soras. Las imágenes son un reflejo rígido de un acontecimiento social que visibiliza un aspecto que es construido por las narrativas encontradas en páginas de sucesos y noticias en donde la gestualidad sigue un esquema, que puede contener algunos significados que pueden ser simbólicos.

La representación de estas mujeres desde el ámbito fotográfico nos remite a la estrategia mediática de usar una imagen que recoja la narración del texto, o lo que en palabras de Roger Chartier sería “pintarlo tal cual es” (Chartier, 2002, p. 57). Una estrategia que sirvió para mostrar características de un discurso subjetivo y simbólico en donde las mujeres llevan una doble carga de marginalidad y anormalidad. Pero si la criminalidad no se muestra o no se exhibe, se oculta un lugar que es un referente de la cotidianidad y la realidad de dicha época.

La importancia de representar el rostro de las mujeres radica en referenciar unas prácticas instauradas en la vida cotidiana y personas del “mundo real”. Representar a las criminales o transgresoras significa “referirse a procesos que implican conocimientos, saber, procesos expresados en actos y en palabras, en formas de vivencia, en discursos, en intercambios dialógicos, en afiliaciones y conflictos” (Jodelet, 2008, p. 60). En esta visión creada por la prensa, el mundo de la criminalidad se concreta y se vuelve visible en relación con el rostro representado en una fotografía y la narrativa que construye y la acompaña de un contexto. Una combinación que permitió construir elementos de la criminalidad y la transgresión cometida por mujeres.

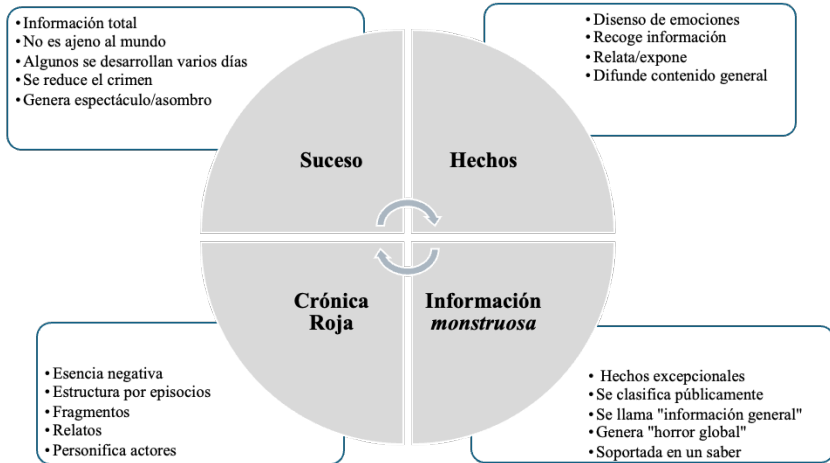
Sin embargo, las acusaciones no siempre estuvieron acompañadas de la imagen de quien se habla: en muchos casos solo hubo la narrativa. Pero aquí hicimos una construcción de las características más importantes que definen a aquellas mujeres.

Siguiendo el rastro: relatos sobre la criminalidad

Según Gritti (1970, p. 112), “en cuanto el acontecimiento es relatado, lo vivido se transforma en representado y lo dado en el acontecimiento

es aprendido”, de tal manera que los ejemplos expuestos serán visto como experiencias de mujeres causados por los diferentes delitos y crímenes convertidos en representaciones. Así, sucesos como los mostrados fueron numerosos y procedían de información suministrada por las instituciones de criminalidad y justicia que colaboran con la prensa (muchos casos descritos son tomados de *informantes oficiales* departamento de Policía, juzgados o departamentos médicos, lo que permite una narrativa con carácter cuasi jurídico o médico, similar al de los informes policiales; también encontramos *informantes oficiosos*: rumores, declaraciones privadas, testigos, etc., cuya narración es mucho más popular y menos especializada) en la construcción de un catálogo informativo sobre dichos sucesos: “Patrullas de la policía condujeron en las primeras horas de la madrugada de ayer del Camellón de los mártires a la mujer Ana Victoria Tejedor ‘La Palenque’” (El Universal, 1973). “Unidades de la Policía condujeron al permanente de San Diego a Judith Santiago Varela, quien fue sorprendida cuando hurtaba” (El Universal, 1973). En estos casos vemos diferentes niveles de lectura: circunstancias, causas, tragedias, perturbaciones y dramas, que pueden ser vistos como una estructura del suceso (Barthes, 2002, pp. 259-272).

Los casos expuestos son otra estrategia narrativa para exponer experiencias asociadas a la criminalidad. Se trata de mostrar esa imagen narrada de los acontecimientos criminales donde también hicieron parte los nombres de las mujeres. Ahora bien, ¿cuáles fueron esos lugares especializados en la prensa?, ¿dónde podemos encontrar retratos, denuncias y multas relacionados con mujeres consideradas como criminales? Para responder me encontré con las Información General o Sucesos, de donde se desprendieron las secciones Judiciales, Policiales, La Policía Informa, espacios narrativos e informativos que aparecieron en las páginas de los periódicos *El Fígaro*, *El Diario de la Costa* y *El Universal* de Cartagena de Indias, allí se generó un lugar para conocer y hacer visibles los sumarios cometidos en la ciudad. Dichos espacios permitieron conocer los principales sucesos de manera resumida; para comprenderlos, debemos tener presente los componentes de un suceso criminal, que está integrado por los siguientes elementos:

Figura 8*Estructura del suceso*⁷

Nota. Tomado de Barthes, 2002, pp. 259- 272.

La estructura y los elementos señalados en la figura 8 están presentes, de manera implícita, en cada descripción de los relatos criminales. La congregación de los cuatro aspectos puede ser distribuido en diferentes estrategias de circulación, donde los principios, las normas o códigos son la base de lo que se considera como “permitido y prohibido” (Foucault, 2004, pp. 15-44). Los factores institucionales que se tienen en cuenta son: conjugación, intervención y producción narrativa de estrategias de control y vigilancia para moldear y/o construir estructuras de inspección para la vida social de las personas y de sus cuerpos.

La acción de exhibir sucesos criminales permitió mostrar los tipos de accionar, de sanción y de multa aplicadas por el juez, magistrado y

7 El esquema fue construido a partir de las interpretaciones realizadas por Roland Barthes en su texto *Estructura del suceso*, con la finalidad de identificar la capacidad instructiva que tiene una noticia al abordar asuntos criminales.

policía encargado del caso. Así, hombres y mujeres desde distintas acciones cometieron violaciones a las normas de la época, con especial énfasis contra los códigos de policía. El historiador Wilson Márquez explica que los códigos de policía contenían normas preventivas, correctivas, punitivas y distributivas encargadas de regular el comportamiento social; instituían pautas que garantizaban la defensa, los intereses de las élites y su control social. Estos códigos recogían lo que los habitantes recibieron como herencia cultural en torno a los ideales sobre lo que conciben como la mejor forma de convivir. Los registros subrayan la trascendencia pública que tuvo la delincuencia y la transgresión en dicho período:

fueron sancionados con multas [...]: María Morales, por violar el artículo 31 del código de policía: Luisa con multa de dos pesos por violación del artículo 20 del código de policía. (El Universal, 1946)

También fue sancionada con \$10,00 de multa María Ibarrez, por infractora del artículo 49 de la ordenanza número 65 de 1928. (Actividades de la Policía Municipal, 1945)

Por haber infringido varios artículos del código policivo, por faltas de respeto a la autoridad y riñas le fue aplicada por la permanencia de la “Polinal”, una multa a la señora: Vertina Cardona. (El Universal, 1945)

Los sumarios visibilizan hechos que hacen parte de la vida cotidiana y personajes del discurso preventivo de actos que son mostrados en un relato cargado de rechazo. Dicha exposición pudo ser la justificación para entender las acciones criminales o pudo ser una derivación del delito que provocó intriga; como indica Raúl Magallón (2010, p. 43), el control del delito fue “visto como una forma de represión de cualquier acción que pueda ir en contra de un estilo de vida establecida”. Serán un modelo las figuras de mujeres que ejemplifican la buena moral y las buenas costumbres de una sociedad; mientras, para el caso de la transgresora, será su figura opuesta, que también es ejemplo de lo que no se espera en una sociedad.

¿Cuáles eran sus lugares de accionar o de procedencia en los relatos?

“Según relata el perjudicado, dicha mujer entró a su almacén con el pretexto de comprarse unos pantalones [...] la dejó sola. Mientras esto sucedía la mujer aprovechó la oportunidad y se salió con las suyas” (El Universal, 1955). Los datos de este apartado fueron extraídos del material suministrado por los periódicos, los que ayudaron a construir una cartografía de los sucesos criminales desarrollados en el espacio urbano, y me dio como resultado los diferentes retratos fotográficos de mujeres señaladas por cometer conductas criminales y/o transgresoras. Los hechos más recurrentes fueron abandono de sus hijos, asesinato de sus maridos, estafa, robo en sus lugares de trabajo, cometer acciones de brujería, matar a sus hijos, traficar drogas, ejercer la “vida alegre” o “prostitución” (uno de los temas de mayor visibilidad en la historia de las mujeres de Cartagena es el relacionado con la prostitución, fenómeno conocido como “el oficio más antiguo del mundo”, que se ha acomodado a las leyes que la combatieron y la sociedad que la toleró: Bonilla, 2011, p. 228).

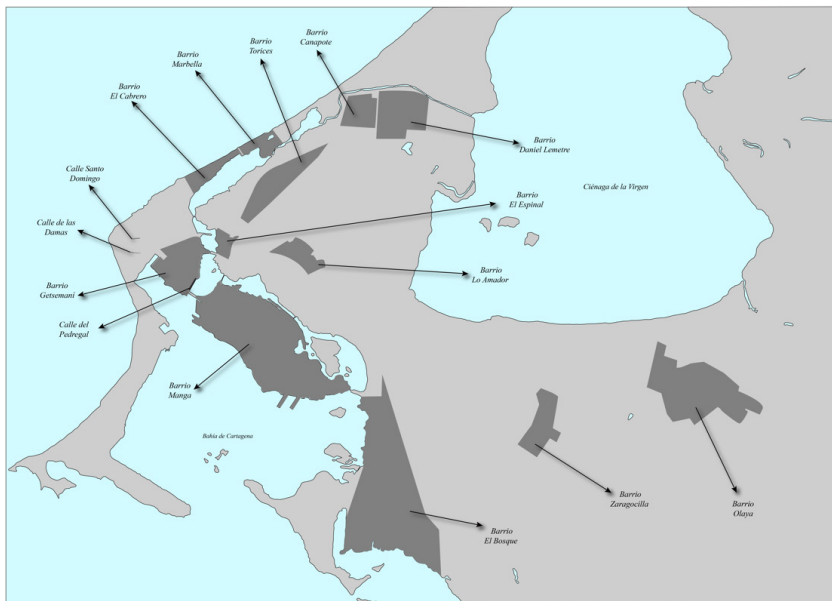
Sierra (1998, p. 81) se ocupa del fenómeno migratorio y la influencia de los vecinos que propiciaron la instauración de dispositivos higiénicos. Ortiz y Orozco (2010, pp. 8-17) inscribieron su estudio en el desarrollo de una muestra de los dispositivos de control sobre las meretrices. Barrios y Taborda (2010, pp. 155-171) destacaron las representaciones de la prensa sobre la prostitución y la manera en que se crean instituciones para controlarla. Cera (2016, pp. 202-237) analizó el discurrir femenino en la ciudad de Cartagena entre 1915 y 1928), entre otras transgresiones. (Ver Bonilla, 1995, pp. 225-304; Castrillón y López, 2016, pp. 29-39; Castrillón, 2021, pp. 233-250). Protagonizaron secciones y páginas completas, convirtiéndose en denuncias clásicas y de noticia común para el periódico, colocando en alerta a las autoridades encargadas de mantener el orden y la vigilancia. A continuación, se representan los sectores o barrios donde se cometieron los delitos:

Para comprender la visibilidad que se le dio a la prevención de los crímenes en Cartagena, se reconstruyeron espacios, zonas o barrios populares que fueron muy recurrentes en los sucesos expuestos por los periódicos. Algunas crónicas, quejas y opiniones sobre asuntos asociados

con “la seguridad social” eran abordadas en distintas columnas donde se resaltaban las problemáticas de inseguridad (estafa, robo, casos de sangre, entre otras situaciones). Además de exponer la complejidad de las ciudades, los lugares de tránsito, las calles o los barrios considerados como zonas de alerta, se puso en evidencia a “miembros de cuadrillas”, conflictos familiares (“mató a su cuñado de un tiro de escopeta”), o sucesos (“una tragedia pasional”, “casos de sangre”), o los saqueos de residencias. Titulares que reflejaban pequeñas causas con grandes efectos, por el tratamiento sensacionalista.

Figura 9

Lugares donde se cometieron las infracciones



Nota. Tomado de los registros de prensa en Cartagena, segunda mitad del siglo XX.

Para enfrentar esta problemática, se incrementaron acciones o generaron mecanismos de vigilancia y control en los barrios y sobre la delincuencia —dichas acciones las podemos notar en la coordinación

que se realizó de la mano con la institucionalidad (organismos policiales, instituciones médicas y juzgados) y la sociedad civil—. Dando a conocer índices de crecimientos en relación con la criminalidad, ya sea nacional, regional o comunal. Indicadores de los rangos de acción de la delincuencia y sus formas de instalación en el espacio urbano. Esta geografía de la criminalidad permitió constatar tanto la relación de estas conductas con el espacio como su presencia en lugares de paso, como calles y burdeles. Un reciente estudio de Martha Santillán Esqueda (2017) sobre la geografía del crimen dice que:

la idea del crimen urbano se fabrica a partir de la percepción que se elabora de los hechos y las circunstancias, de sus protagonistas y sus motivaciones, pero también a partir de los lugares en los que se ha ejecutado. En este sentido, la ciudad desempeña un papel esencial en la construcción de las realidades criminales, pues permite a sus moradores una apropiación del espacio muy particular en función de las zonas seguras y las peligrosas. (p. 39)

En otras palabras, en las calles de la ciudad y en los barrios coexistieron dos formas de habitar la norma, ya fuera acatándola o transgrediéndola (Urriola, 1999, pp. 443-483). El debate sobre la problemática de la criminalidad creó un temor visible hacia ciertos lugares. De acuerdo con los registros revisados, la habitabilidad del crimen no solo competía a nativos sino a foráneos: extranjeros o provenientes de sectores rurales del departamento de Bolívar, cuyo desplazamiento masivo era producto de la violencia (Meertens, 1999, pp. 406-455), que migraban a la ciudad con expectativas de una nueva vida.

Agradecimientos

Este artículo fue producto del proyecto Transgresión y delitos de las mujeres en sectores populares de Cartagena: estadísticas, discursos y control (1950-1960), investigación financiada por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, al estimular las becas de investigación de 2018.

Referencias bibliográficas

- Abello, I. (1995). Las brujas y la inquisición. En M. Velásquez Toro, *Las mujeres en la historia de Colombia* (vol. II). Norma.
- Azoulay, A. (2018). *Historia potencial y otros ensayos*. Taller de Ediciones Económicas.
- Barrios, N. y Taborda, A. (2010). Entre la puta y la muralla: La representación social de la prostitución femenina en Cartagena entre 1940-1950. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (11), 155-171.
- Barthes, R. (1970). Introducción al análisis estructural de los relatos. En R. Barthes, A. J. Greimas, C. Bremond, J. Gritti, V. Morin, C. Metz, et al., *Análisis estructural del relato* (pp. 9-43). Tiempo Contemporáneo.
- Barthes, R. (1990). *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Paidós Comunicación.
- Barthes, R. (2002). Estructura del “suceso”. En *Ensayos críticos* (pp. 259-272). Seix Barral, S. A.
- Benjamin, W. (2013). *Breve historia de la fotografía*. Pre-Textos.
- Bonilla, G. (2011). Representaciones de la mujer en el mundo público: prostitución y delincuencia. En *Representaciones de las mujeres en la prensa de Cartagena de Indias 1900-1930* (pp. 225-304). Universitaria.
- Borja, J. (1995). Sexualidad y cultura femenina en la Colonia. Prostitutas, hechiceras, sodomitas y otras transgresoras. En M. Velásquez Toro, *Las mujeres en la historia de Colombia* (tomo III), (pp. 47-71). Norma.
- Bourdieu, P. (2003). El periódico y la instantánea. En *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía* (pp. 208-215). Gustavo Gili, SA.
- Buitrago L., R. (2008). Cuerpos enclaustrados: Construcción del cuerpo femenino en el Caribe colombiano 1610-1660. *Revista Memorias*, (09), 110-122.
- Burke, P. (2005). Fotografías y retrato. En *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico* (pp. 25-41). Cultura Libre.
- Castrillón Castro, C. M., & López Bajo, L. P. (2016). Al límite de la violencia de género: representaciones de transgresiones protagonizadas por mujeres en la prensa cartagenera, 1940-1950. *La Manzana De La Discordia*, 11(1), 29-39.
- Castrillón Castro, C. M. (2016). *Transgresoras y representaciones del cuerpo: denuncias por brujería, homicidio e infanticidio en la prensa de Cartagena 1940-1950* [Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador].
- Castrillón Castro, C. M. (2021). Representaciones de mujeres criminales través del anuario estadístico en el departamento de Bolívar, Colombia (1950-1960). *El Taller de la Historia*, 13(1), 233-250.
- Castrillón Castro, C. M. y López Bajo, L. P. (2013). Mujer, prensa y brujería: el auto de detención contra la “bruja” Felicidad Julio en la prensa de Cartagena de 1945. *Revista Visitas al Patio*, (7), 105-114.

- Ceballos Gómez, D. (1995). *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada (Un duelo de imaginarios)*. (pp. 249) Universidad Nacional de Colombia.
- Cera Ochoa, R. (2016). Mujeres frente a la incidencia de la pobreza e insalubridad pública en Cartagena (Colombia), 1915-1928. *Historelo. Revista de Historia Regional y Local*, 8(15), 202-237.
- Chávez Carbajal, M. G., y Rivera Reynaldos, L. G. (2020). Género y visualidad en la nota roja de la prensa michoacana, siglo XX. En M. G. Chávez Carbajal y M. Pérez Acevedo, *Diálogos entre la fotografía y la historia social* (pp. 129-146). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Chartier, R. (2002). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa.
- Dubois, P. (1986). *El acto fotográfico. De la representación a la recepción*. Paidós Comunicación.
- El Diario de la Costa*. (22 de junio de 1945). Horribles hechicerías de la bruja del siglo XX.
- El Fígaro*. (17 de enero de 1945). Actividades de la Policía Municipal.
- El Fígaro*. (15 de septiembre de 1945). Policivas.
- El Fígaro*. (06 de junio de 1946). Sigue la ola de robos.
- El Fígaro*. (17 de octubre de 1946). Policivas.
- El Universal*. (11 de abril de 1953). Porque le sedujo al marido una mujer denunció a una espiritista.
- El Universal*. (15 de abril de 1955). Fue capturada la mujer que robó en el bar Embajador.
- El Universal*. (19 de mayo de 1955). Mujeres ladronas aparecen en la ciudad; \$400 roban a un hombre.
- El Universal*. (5 de febrero de 1959). Prófuga de los calabozos del SIC y cómplice de atraco fue recapturada.
- El Universal*. (16 de abril de 1955). Robaron ayer en unos almacenes dos mujeres.
- El Universal*. (17 de abril de 1955). Una nueva clase de bandidos está detrás de la gran ola de asaltos.
- El Universal*. (29 de julio de 1959). Con atenuante fue acusada la mujer que ahogó a su hija.
- Foucault, M. (1999). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *Territorio, seguridad y población*. Fondo de Cultura Económica.
- González, J. (2021). “Mariguaneras”: traficantes de marihuana, entre antisociales y trasgresoras, Cali-Valle del Cauca, 1950-1960. En M. López Jerez, *Ni*

- calladas ni sumisas. Transgresión femenina en Colombia, siglos XVII-XX.* Uniagustiniana.
- Gritti, J. (1970). Un relato de prensa: los últimos días de un “gran hombre”. En R. Barthes, A. J. Greimas, C. Bremond, J. Gritti, V. Morin, C. Metz, *et al.*, *Análisis estructural del relato* (pp. 111-120). Tiempo Contemporáneo.
- Hering Torres, M. y Rojas, N. (2015). Introducción. En M. Hering Torres y N. Rojas, *Microhistorias de la transgresión* (pp. 9-35). Universidad Nacional de Colombia.
- Jessica, S. (1998). El cuerpo femenino en cautiverio: aborto e infanticidio entre las esclavas de la Nueva Granada 1750-1810. En *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos* (vol. VI). Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Jiménez Ortega, M. (2010). Discursos e imaginarios sobre la homosexualidad en Cartagena (1973-1985). *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* (11), 75-91.
- Jodelet, D. (2008). El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Cultura y representaciones sociales*, (5), 32-66.
- Kossoy, B. (2001). *Fotografía e historia*. La Marca Editora.
- Lara, M. y Barata, F. (2009). *Nota (n) Roja. La vibrante historia de un género y una nueva manera de informar*. Debate.
- López Jerez, M. P. (2012). *Las conyugicidas en la Nueva Granada. Transgresión de un viejo ideal de mujer (1780-1830)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Magallón, R. (2010). Las imágenes de prisión de Abu Ghraib: de la plaza pública al ágora audiovisual. En M. Olavarría, *Cuerpo(s): sexos, sentidos, semiosis* (pp. 41-48). La Crujía.
- Meertens, D. (1999). Desplazamiento forzado y género: trayectorias y estrategias de reconstrucción vital. En Cubides, F. y Domínguez, C. (eds.), *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales* (pp. 406-455). Observatorio Socio-Político y Cultural, Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional.
- Monsiváis, C. (1994). *Los mil y un velorios. Crónica de nota roja*. Conacultura, Alianza Editorial.
- Núñez Cetina, S. (2003). ¿Víctimas o victimarias? Mujeres delincuentes en Bogotá 1950-1960. En Tovar, Patricia (ed.), *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones* (pp. 198-247). Instituto de Antropología e Historia (ICANH).

- Núñez Cetina, S. (2008). Discursos y representaciones sobre las mujeres criminales en la prensa porfiriana: entre sensacionalismos y moralización. En L. Melgal, *Persistencia y cambio: acercamiento a la historia de las mujeres en México* (pp. 121-138). El Colegio de México.
- Ortiz Martínez, J. M. y Orozco, J. A. (2010). “Dudosa ortografía”: Cuerpos antihigiénicos y espacios insalubres: el problema de la prostitución en Cartagena 1880-1920. *Unicarta* (108), 8-17.
- Patiño Millán, B. (1995). Las mujeres y el crimen en la época colonial. En M. Velásquez Toro y P. Rodríguez Jiménez, *Las mujeres en la historia de Colombia* (vol. III), (pp. 77-117). Norma.
- Piccato, P. (2008). El significado político del homicidio en México en el siglo XX. *Cuicuilco*, 15(43), 57-80.
- Rodero Ortiz, A. y Mulford Gaviria, M. (2021). Mujeres criminales: narcome-nudeo de bazuco en Cartagena 1985-1995. *Revista Aläula*, (4), 12-16.
- Rodríguez Jiménez, P. (1995). El mundo colonial y las mujeres. En M. Velásquez Toro, *Las mujeres en la historia de Colombia* (vol. III). Norma.
- Santillán Esqueda, M. (2017). Las delincuentes: cifras y tendencias. En *Delin-cuencia femenina. Ciudad de México 1940-1954* (pp. 29-49). Instituto Mora, Instituto Nacional de Ciencias Penales.
- Sierra, E. (1998). *La prostitución en Cartagena. Higiene física y moral 1915-1930*. Universidad de Cartagena.
- Sontag, S. (2006). El mundo de la imagen. En *Sobre la fotografía* (pp. 213-251). Alfaguara.
- Tuñón, J. (2018). Nota roja, cultura y transgresión. Notas para problematizar. En R. Monroy, G. Pulido y J. Marinao, *Nota roja. Lo anormal y lo criminal en la historia de México* (pp. 39-58). INAH.
- Urriola Pérez, I. (1999). Espacio, oficio y delitos femeninos: el sector popular de Santiago. 1900-1925. *HISTORIA*, (32), 443-483.
- Walzer, A. (2013). El rostro en publicidad o el borramiento pornográfico del su-jeto. En M. J. Zamora Calvo, *La mujer ante el espejo: estudios corporales* (pp. 329-360). Abada Editores.

Sobre autores y autoras

Julián García Labrador

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense (España). Su línea de investigación se centra en la relación de historicidad y hermenéutica en autores contemporáneos. Realizó trabajo de campo con las comunidades Siekopái de la Amazonía ecuatoriana, procurando establecer vínculos entre la filosofía y la antropología aplicada. Desde la investigación en terreno ha tenido un acercamiento cualitativo a problemas transdisciplinarios, tales como la alteridad, el territorio o la interculturalidad. Ha realizado estancias docentes e investigadoras en universidades de Ecuador, Colombia, Reino Unido y España y también ha desarrollado consultorías para diversas entidades de la sociedad civil latinoamericana.

Jaime Wong Jo

Licenciado en Ciencias Políticas (Universidad Casa Grande de Guayaquil, Ecuador). Máster en Antropología Visual (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO ECUADOR). Es consultor y analista de proyectos sociales, políticos y culturales vinculados a la Sociedad Civil, Gobiernos Locales y la Academia. Sus intereses de investigación radican en la antropología visual, la construcción de identidad de las diásporas y los trabajos de la memoria.

Patricia Bermúdez Arboleda

Comunicadora Audiovisual (Universidad San Francisco de Quito, Ecuador), Máster en Guion y PhD en Estudios de Media (Universidad de Bergen, Noruega). Es docente e investigadora de la FLACSO Ecuador en la Maestría de Antropología Visual del Departamento de Antropología, Historia y Humanidades. Realizadora Audiovisual. Fundadora del Centro Internacional de Estudios Andino Amazónicos-CIEAAM. Sus investigaciones se enmarcan en el campo de la antropología visual, cine documental, memoria, fotografía, salud intercultural, historicidades amazónicas y archivo de lenguas.

Saúl Uribe Taborda

Docente de la Universidad Politécnica Salesiana Ecuador. Cursó estudios de Antropología en la Universidad de Antioquia (Colombia), tiene una maestría en Estudios Socioambientales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Es PhD en Ciencias Sociales por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia. También cursó estudios de Resolución de Conflictos y Cultura de Paz en Göteborg-Suecia. Tiene un Postdoctorado en Procesos Identitarios, Culturales y Socioeconómicos en la Historia Latinoamericana de la Universidad Pablo de Olavide; Pós Doutorado em Sociedade Cultura e Fronteiras. Universidade Estadual do Oeste do Paraná UNIOESTE. PhD. (c) en Historia y Estudios Humanísticos de la Universidad Pablo de Olavide-España. Es fundador del Centro Internacional de Estudios Andino Amazónicos CIEAAM y es miembro de diversas Academias de Historia en América Latina.

Sandra Cristina Montoya Muñoz

Historiadora con una destacada trayectoria en el estudio de la historia colonial y la experiencia de los esclavos y negros libres en América Latina. Graduada en Historia por la Universidad de Antioquia, posteriormente obtuvo una Maestría en Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y un Doctorado en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su investigación se centra en la reconstrucción de identidades esclavas en el contexto específico de las gobernaciones del Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII, explorando la influencia de la cultura letrada y las resistencias pacíficas en este proceso.

Carolina Marrugo Orozco

Investigadora independiente. Historiadora de la Universidad de Cartagena (Colombia). Magíster en Historia de la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito-Ecuador). Docente, escritora y mediadora cultural. Me interesan propuestas interdisciplinarias, especialmente la intersección entre literatura historia y arte vinculado al ámbito educativo. Mis trabajos más recientes son: “Biografías mínimas de artistas y escritoras del Caribe colombiano en el siglo XX” (2022). “Letras Nacionales y el vanguardismo literario, artístico y cultural en la segunda mitad del siglo XX en Colombia” (2023) y “Patrimonio cultural en Cartagena de Indias: aproximaciones a partir de la poesía y la pintura” (2023).

Patricio Aguirre Arauz

Investigador y gestor de políticas sociales para la igualdad. Ha liderado varios proyectos relacionados con políticas de inclusión de género, interculturalidad y derechos humanos en el Sistema Nacional de Salud Pública. Master en Derechos Humanos (Universidad Andina Simón Bolívar del Ecuador), Postgrado en estudios de Género y Presupuestos Públicos (FLACSO -México), Master en Antropología Social (FLACSO Ecuador). Sus investigaciones son de carácter multidisciplinario relacionadas con políticas sociales, seguridad alimentaria, presupuestos públicos y transparencia. Consultor especializado en políticas de protección social, interculturalidad y género con varias agencias ONU y organizaciones internacionales.

Carlos Mario Castrillón Castro

Doctorante en Estudios Críticos de Género en la Universidad Iberoamericana, sede CDMX/ Docente Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Historiador y Magíster en Estudios de la Cultura con mención en Género y Cultura por la Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador. Doctorante en Estudios Críticos de Género en la Universidad Iberoamericana, sede CDMX. Docente del proyecto curricular en Archivística y Gestión de la Información Digital, Universidad Francisco José de Caldas. Líneas de investigación en relatos, representaciones, imaginarios del género y las mujeres en el Caribe Colombiano.

