

**ESTAMENTOS Y CASTAS EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA Y REPUBLICANA.
EXPERIENCIAS Y REPRESENTACIONES.
ENTRE EL MULTICULTURALISMO Y LA INTERCULTURALIDAD¹**

Luis Fernando Botero Villegas

“...el grupo de los *chagras*, es decir los *campesinos*
no indígenas que
viven en las comunidades y que los *mestizos* del
pueblo definen como ‘*indios*
que se creen *blancos*’² (Cervone, 1999, p. 138).

Resumen

Este capítulo busca aclarar la utilidad de conceptos como multiculturalismo e interculturalidad; asimismo, facilitar una lectura e interpretación de la discriminación racial. Ofrecer, también, algunos elementos que permitan desconfiar en cuanto a cómo procesamos la información que recibimos y, por último, responder a la indiferencia que posterga o anula el interés por el compromiso de transformación de la sociedad.

Palabras clave: multiculturalismo, interculturalidad, racialización, estamentos, poder

Abstract

This chapter seeks to clarify the usefulness of concepts such as multiculturalism and interculturality; And to facilitate a reading and interpretation of racial discrimination. Offer, also, some elements that allow distrust as to how we process the information we receive and, finally, respond to the indifference that postpones or nullifies the interest for the commitment to transform society.

Key words: multiculturalism, interculturality, racialization, estates, power

¹ Capítulo del libro *Protestantismo y catolicismo indígena desde una perspectiva antropológica*. Juan Illicachi Guznay, Lenín Garcés, Rómulo Ramos (eds.), Riobamba, Universidad Nacional de Chimborazo, 2018, pp. 127-174.

² El énfasis en *cursiva* es mío para hacer notar que, en estas breves líneas, frutos de una entrevista, encontramos referencias a grupos distintos de personas que, igualmente podrían ser percibidos no solo como castas sino adscritos a categorías estamentales o jerárquicas.

Introducción

Este capítulo tiene varios propósitos. El primero es poner en claro la utilidad que para nosotros puedan llegar a tener los conceptos de multiculturalismo e interculturalidad,³ procedimiento que se hará a través del análisis de los discursos y las retóricas contenidos tanto en imágenes como en escritos de las épocas colonial y republicana.

En segundo lugar, el trabajo busca establecer un referente que permita facilitar, desde la teoría crítica, una lectura e interpretación de aquellos ejercicios cotidianos de categorización y de discriminación social y racial que tienen su origen en ideas, imaginarios y prácticas coloniales y de comienzos del periodo republicano. En otras palabras, la relación entre los procesos de racialización,⁴ propios de las ideologías raciales (Clark, 1999), y el orden social jerarquizado o estamental.

Un tercer propósito se relaciona con el deseo de ofrecer algunos elementos que permitan desconfiar en cuanto a la manera como nuestra cotidianidad procesa la información que recibimos y podamos ponerla en cuestión buscando información alternativa.

Por último, este texto quiere responder a la manera como la indiferencia se va enseñoreando de todos los espacios de la sociedad postergando o anulando el interés por el compromiso de transformación de unas estructuras injustas y violentas que se siguen perpetuando y, lo más peligroso, mostrando como únicas y deseadas.

Ahora bien, cuando en este artículo hablo de representaciones lo hago en dos sentidos. El primero se refiere a las pinturas o cuadros que ofrecen las imágenes de las distintas castas⁵ que se fueron constituyendo histórica y culturalmente durante la colonia y que, de alguna

³ “De hecho, los términos multi, pluri e interculturalidad tienen genealogías y significados diferentes. Lo pluricultural y multicultural son términos descriptivos que sirven para caracterizar la situación diversa e indicar la existencia de múltiples culturas en un determinado lugar planteando así su reconocimiento, tolerancia y respeto. El «multi» tiene sus raíces en países occidentales, en un relativismo cultural que obvia la dimensión relacional y oculta la permanencia de desigualdades e inequidades sociales (...) **La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nueva y distinta.** Aquí me refiero no sólo a las condiciones económicas sino también a ellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras.” (Walsh, 2008, p. 140) (**Énfasis añadido**).

⁴ Se entiende la racialización como “El proceso social mediante el cual los cuerpos, los grupos sociales, las culturas y etnicidades se les produce como si pertenecieran a diferentes categorías fijas de sujetos, cargadas de una naturaleza ontológica que las condiciona y estabiliza. En palabras más llanas, racialización se define como la producción social de los grupos humanos en términos raciales.” (Campos García, 2012).

⁵ “Las castas coloniales hacen referencias a un sistema de estratificación social que tuvo su aparición en las colonias de España en América y Filipinas, a partir del siglo XVIII. Un sistema de Castas es una forma particular de estratificación caracterizada por varios rasgos estructurales específicos (rigidez del sistema, pertenecía a una casta por nacimiento, imposibilidad de cambiar de casta, endogamia, jerarquía absoluta de castas en todos los campos, particularmente en el sistema de valores).” Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Casta>

forma, buscaban captar mediante los colores las supuestas diferencias de quienes habitaban en estos territorios de ultramar. De la misma forma, me refiero a aquellas “políticas de representación” (Suárez Navaz, 2011) que operaban desde las clases dominantes para acentuar esas pretendidas diferencias de sangre, color y condición. Esas políticas de representación utilizaban las llamadas “tecnologías discursivas” que, como las pinturas y los textos, buscaban objetivar, en nuestro caso, esas castas creando a su vez un imaginario que permanecía sin necesidad de tener que ver las imágenes o leer los textos porque se convertían en “*vox populi*” y se hacía parte de los *topoi*⁶ o lugares comunes de la opinión común o “*doxa*”,⁷ ideas y estereotipos que no era necesario impugnar porque, aparentemente, se imponían –y siguen imponiéndose- por sí solas como verdades absolutas.

Las imágenes

¿Por qué en la América española, es decir, durante la época colonial, se dio tanta importancia a la representación pictórica de las castas que convivían e interactuaban cotidianamente en ese tiempo?

La diversidad de artistas, figuras y colores inundó la colonia con imaginarios sobre la manera como debía establecerse una taxonomía oficial y visible para que no hubiera lugar a dudas en cuanto a la posición social que debía mantenerse y fortalecerse producto de la mezcla de “razas” y “sangres” que se “veían” en la vida diaria en los pueblos y ciudades coloniales de toda la América hispana.

Tanto en la Nueva España, como en la Nueva Granada, en la Real Audiencia de Quito y en la Ciudad de los Reyes, principalmente, la experiencia de la multiculturalidad, la convivencia entre aquella diversidad de grupos humanos, “colores”, vestidos, lenguas, condiciones y comportamientos debía ser objetivada de una manera que, una vez logrado esto, pudiera darse un paso indiscutible al estereotipo y, de allí, al control social y político de

⁶ “Un topos (del griego τόπος, ‘lugar’, de τόπος κοινός, ‘lugar común’; plural, topoi, y en latín locus, de locus communis) se refiere, en el contexto de la retórica griega clásica, a un método normalizado de construir o tratar un tema o argumento para que el orador pueda ganar el apoyo de su audiencia.” Recuperado de ([https://es.wikipedia.org/wiki/Topos_\(literatura\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Topos_(literatura)))

⁷ “Término griego que se suele traducir por ‘opinión’ y con el que nos referimos a aquel tipo de conocimiento que no nos ofrece certeza absoluta, y que no podría ser, pues, más que una creencia razonable, un conocimiento ‘aparente’ de la realidad.” Recuperado de (<http://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=search&by=F>)

quienes ocupaban aquellos lugares establecidos histórica y culturalmente por las clases dominantes de la Corona primero y de la dirigencia criolla⁸ después.

Son diferentes los artistas que durante la época se dedicaron con sus estilos propios a plasmar aquellos rasgos que, supuestamente, debían coincidir con las mezclas de sangres que cada personaje o sujeto –esencializado⁹ y objetivado,¹⁰ claro está- llevaba en su interior.

Pero, más allá de los colores, vestidos y adornos que exhibían de modo visual cada uno de los miembros de las castas, la imagen debía aparecer multicultural, es decir, una retrato amable y pacífico de las relaciones entre ellos abandonando cualquier asomo de conflicto o enfrentamiento, si bien es cierto que había representaciones, muy contadas por cierto, en las cuales se manifestaban escenas de altercados o peleas.

Por lo general, entonces, es la sociedad idealizada en cuyo seno convivían aquellas castas que ocupaban aquellos estamentos que, aparentemente, se habían ido produciendo de modo natural y armónico. Las representaciones ofrecen la idea de una sociedad que da cuenta de un orden y una “policía”,¹¹ donde todo está en su lugar y funcionando de acuerdo al querer de quienes están “arriba” que, en definitiva, según la ideología –mezcla de filosofía y teología- de la época,¹² era el querer de Dios. Dicho de otra manera, son representaciones ambiguas y equívocas por cuanto, por un lado, nos muestran una sociedad diversa pero en paz y sin conflictos; pero, por otro lado, esa diversidad tenía un “orden”, una estratificación o jerarquía en la cual no todos están en igualdad de condiciones: hay quienes ordenan y quienes obedecen, quienes piensan y quienes hacen lo que los otros piensan.

Si las representaciones son pintorescas en cuanto a colores, posturas y acciones, lo son aún más en cuanto a las ideas que buscan transmitir. Los retratos esperaban crear un imaginario que se constituyera, de alguna manera, en el discurso que contrarrestara la llamada “leyenda negra” que otras naciones, como Inglaterra, vertían en la época en contra de España.

Pero, simultáneamente, la cantidad de términos utilizados para establecer esa taxonomía tan diversa y vistosa dejan entrever una imaginación fértil por parte de quienes se

⁸ “Criollo es un americanismo que se empleó desde la época de la colonización de América aplicándolo a los nacidos en el continente americano, pero con un origen europeo. A diferencia del indígena, el criollo (del portugués crioulo, y éste de criar) era un habitante nacido en América de padres europeos (usualmente españoles), o descendiente solamente de ellos.” Recuperado de (<https://es.wikipedia.org/wiki/Criollo>).

⁹Era, en esencia, como lo describían y como lo “construían” las clases dominantes sin ninguna posibilidad de ser distinto, de salirse de esa categorización, arbitraria, por supuesto.

¹⁰ Reificado, convertido en una cosa, en un objeto manipulable.

¹¹Término que originalmente hacía alusión a las calidades cívicas del individuo, así como del buen orden moral y religioso.

¹² Herederos del pensamiento de Aristóteles o de Juan Ginés de Sepúlveda, por ejemplo.

dieron a la tarea de establecer las castas y sus proyecciones estamentales dentro de la sociedad con nombres como “torna atrás” o “salta atrás”, “tente en el aire”, “no te entiendo”, “canbujo” (de color muy oscuro y que se refiere a un animal), “calpamulato” o “albarazado” (mezcla de rojo y negro).

De lo anterior surgen algunas preguntas: ¿quién o quiénes acuñaron tales términos? ¿Quién o quiénes tuvieron el poder para ir por ahí colocándoselos a la gente? ¿Cuánto de la taxonomía o nomenclatura zoológica se tuvo en cuenta para estas clasificaciones? ¿Cuál era el real interés de quienes se dieron a la tarea de elaborar estas múltiples representaciones y crear un imaginario que atravesara el día a día de la sociedad colonial? ¿Cuánto de este imaginario permea nuestras sociedades latinoamericanas de hoy y rigen ideas racializadoras y comportamientos discriminatorios y racistas?

Ahora bien, para ese tiempo se acostumbró asimismo la elaboración de las *Relaciones* que los funcionarios de la corona enviaban periódicamente al rey informándole todo lo que había y se hacía en las colonias de ultramar (Botero Villegas, 2015). Estas *Relaciones*, que respondían a largos cuestionarios enviados desde España, estaban escritas en un tono que presentaba, de igual modo, la idea de una interacción pacífica y cordial entre los diferentes grupos que tenían asiento en los distintos lugares fundados por España en América. Además de las *Relaciones*, hubo otros textos que, de igual forma, describían de cierta manera las relaciones entre europeos y los nativos americanos. De “cierta manera” significa que la mirada occidental del escritor, fuera ésta la de un explorador, funcionario o misionero, era una mirada colonial, civilizadora, prejuiciosa y, en la mayoría de casos, exotizante, es decir, un discurso y una retórica que describe al otro de la manera más rara y extraña posible (Morales, 2005; Briones Soto, 2016).

A la imagen se sumaba, entonces, la letra. Tanto la una como la otra eran dos formas de discurso orientadas a mantener el *statu quo*: las cosas como están, están bien; funcionan, y así deben seguir siendo.

Pero una abundante historiografía nos dice que las cosas estaban muy lejos de funcionar y de estar bien. De hecho, el sistema de castas distaba mucho de ser un reflejo amable y consensuado de la sociedad colonial, una sociedad, en realidad, atravesada por la exclusión, el racismo y la subalternidad. Si bien es cierto que el dinero podía lograr que la sangre fuera más “azul”¹³ y menos contaminada en cuanto a los indios, la de los negros

¹³ “‘Sangre azul’ es un término utilizado internacionalmente, sobre todo en Occidente, para designar a aquellos seres humanos descendientes o pertenecientes a familias nobles, reales o aristocráticas”. Recuperado de https://es.wikipedia.org/wiki/Sangre_azul

seguiría siendo del mismo color con el que llegaron desde África occidental en los primeros tiempos de la migración forzada y producida por la esclavitud como sistema económico y legal.

Como una respuesta al régimen de castas y estamentos se inició también un proceso de blanqueamiento deseado y llevado a cabo por quienes sufrían esta estigmatización fenotípica y genotípica. Podían, si lo querían, ser más blancos y, de igual manera, “clarificar” la sangre. Este proceso se dio paralelo al de las elites criollas que buscaban a todas luces enterrar un pasado que se les antojaba bastardo e impuro: el blanqueamiento de las razas –entendido también como “limpieza étnica” (Rivera, 1999, p. 23)- a través de un mestizaje forzado y continuo que, de hecho, en muchos lugares se logró. Esto nos lleva a pensar no tanto en el multiculturalismo como la agregación de razas y etnias, sino en la interculturalidad, una manera de ver las cosas desde una perspectiva donde el conflicto, la exclusión y el racismo se hacen presentes en la historia colonial primero y republicana después. Este conflicto no se refleja en las caras sonrientes y en las interacciones idílicas de las imágenes que nos muestran las pinturas de las distintas castas y sus estereotipos. En su lugar, atuendos, adornos, expresiones, actitudes y otros ingredientes de las pinturas nos descubren, ahora, oficios y tareas subordinadas y dependientes cumplidas por los diferentes personajes, y sus contextos pictóricos, quienes aparecen contentos y agradecidos de ser quienes son y de lo que realizan.

El blanqueamiento de la piel es una práctica social, política y económica que se ha venido utilizando en muchos países latinoamericanos desde las épocas colonial y republicana para “mejorar la raza” buscando un supuesto ideal de blancura. El blanqueamiento puede ser tanto simbólico como biológico y forma parte de una ideología propia del colonialismo europeo y criollo que se fue extendiendo para procurar la dominación blanca en toda la sociedad. Biológicamente, es un proceso mediante el cual un hombre o una mujer al unirse con una persona de piel blanca o clara produce, no solo una descendencia de piel más clara, sino, se supone, una persona con la sangre más pura pero, también, más inteligente y, por supuesto, mejor capacitado para ocupar cargos públicos de importancia. Lo blanco se une, entonces, a lo puro y, a su vez, a lo bueno y a lo deseado.

Para algunos investigadores, el blanqueamiento es un proceso histórico que se puede vincular al nacionalismo, propio de las “jóvenes naciones” que, luego de los movimientos independentistas, buscaban ocupar un lugar en el universo de los países civilizados, es decir, los europeos. España, Francia, Inglaterra, por una parte, y Estados Unidos, por la otra, eran los referentes de la civilización... blanca, y hacia allá había que dirigir todos los esfuerzos si se quería salir definitivamente del atraso y la ignorancia. Es por eso que, repito, a la par de

ese proceso buscado sistemática y continuamente por las elites criollas, los mismos afectados por esas medidas buscaban desprenderse de ese lastre que, a la larga, los obligaba a eternizarse en una especie de geografía del color que los llevaba a la exclusión económica, social, política y religiosa.

Si se era un poco más claro y, por lo mismo, más puro e inteligente, podía intentar una movilidad social que lo llevara a obtener un cargo o un oficio mejor y más calificado o, inclusive, un reconocimiento social mayor y, por qué no, un título nobiliario.

Entonces, en la América española campeaba, según las pinturas, las *Relaciones* y otros escritos, lo que hoy entendemos por *multiculturalismo*, esa mera constatación de la existencia de unos grupos sin problematizar las relaciones que se daban entre ellos; pero si esa mirada la hubieran hecho desde lo que hoy llamamos *interculturalidad*, hubieran tenido que hacer otro tipo de representaciones pictóricas y corregir el texto de las *Relaciones* para que reflejaran la verdad dramática de la forma como se daban esas interacciones violentas entre las castas que ocupaban los estamentos más elevados en el orden jerárquico, y aquellas que ocupaban los estamentos o estratos más bajos. La discriminación, el racismo y la subalternidad que se experimentaron entonces y que se experimentan todavía, nos llevan a pensar que más allá de las facciones sonrientes y las actitudes benévolas, la interacción era conflictiva y asimétrica, por decir lo menos. Son, entonces, imágenes de ficción.

Por estas y otras muchas razones, en lugar de *multiculturalismo* para tratar de describir o de entender la situación estamental y de castas que se vivía en las colonias ultramarinas de España en América, debemos echar mano del concepto de *interculturalidad*, con un marcado acento negativo por cierto, que se daba diariamente en esas vastas regiones.

En nuestros días entendemos el concepto de interculturalidad como un proyecto de relaciones interétnicas donde debe primar la igualdad, el respeto, el ejercicio pleno de la ciudadanía cultural (Rosaldo, 2009)¹⁴ y el reconocimiento de las diversidades, entre otras cosas; pero la interculturalidad como realidad vivida en condiciones negativas se ha dado siempre que ha existido la relación única o múltiple entre culturas. Más allá de términos como aculturación, transculturación o etnocentrismo, debemos referirnos a las relaciones

¹⁴ “El término "cultural" hace referencia a nociones específicas que transmiten un sentido de validez humana, como la dignidad, el respeto y la confianza. La ciudadanía incluye no sólo las definiciones legales o los documentos (que uno posee o no posee), sino también los elementos extra-legales (vernáculos) de la ciudadanía que reconocemos en frases de la lengua común, que señalan ciertos niveles como, por ejemplo, la ciudadanía de primera clase o de segunda clase. En una democracia se busca minimizar la ciudadanía de segunda clase y se aspira a la ciudadanía de primera clase para todos. Tal noción afirma que la ciudadanía se define en las relaciones que los ciudadanos tienen con el estado y también en las relaciones entre los ciudadanos mismos, ya sea en los barrios, las escuelas, los hospitales, los lugares de trabajo o las asociaciones voluntarias. Estos asuntos de ciudadanía incluyen un sentido de pertenencia, de tener voz y de que esa voz sea escuchada.”

interculturales siempre conflictivas, siempre por darse de manera diferente de acuerdo a los contextos sociales, económicos y políticos.

Lo que estoy queriendo decir, con respecto a ese imaginario, producto tanto de textos similares al de las *Relaciones* como de las imágenes representadas y transmitidas profusamente por las pinturas, es que España difundió –convenciendo a muchos, seguramente- la imagen de unas colonias donde se vivía el ideal del “buen salvaje”,¹⁵ “de la tierra sin males”¹⁶, de un territorio “sin maldad y colmado de frutales” (Grisales, 2008), pero que, en verdad, supuso lo que en su época había denunciado el religioso Bartolomé de las Casas en su “Brevísima relación de la destrucción de las Indias” dirigida al futuro rey Felipe II de España:

Y con color de que sirven al rey los españoles en América, deshonran a Dios y roban y destruyen al rey...” (De las Casas, 2011, p. 159). “La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas. (De las Casas, 2011, p. 17).

Los textos

Para esta segunda parte utilizaré algunos escritos buscando, gracias al análisis de sus retóricas, sacar a la luz aquellos discursos que tuvieron una relevante influencia en las formas de pensar y en las prácticas de las clases dominantes durante cientos de años y que aún hoy pueden ser encontradas en el contexto tanto social como político de nuestras sociedades latinoamericanas.

Sí, por una parte, encontramos las *Relaciones* oficiales enviadas por los funcionarios españoles en América a la corte, por otra, no fue menor el aporte de la institución eclesiástica a los procesos de racialización que dieron como resultado la producción tanto de las castas como de los estamentos. En efecto, no solo a través del trato cotidiano con las comunidades indígenas sino, sobre todo, a través de los registros de sacramentos en los libros, los curas de almas y de las doctrinas ayudaron a esa estratificación.

En otro momento (Botero Villegas, 2015) ya me había referido a esta situación. En estos libros de registro aparecen términos como, por ejemplo: indio, india, chola, o

¹⁵ Me refiero al imaginario creado por parte de algunos pensadores de la Edad Moderna –siglos XVI a XVIII-, Rousseau entre otros, para idealizar al hombre americano recién descubierto.

¹⁶ Alusión a la “Misa de la tierra sin males”, de Monseñor Pedro Casaldáliga.

referencias menos explícitas: primera clase, segunda clase, tercera clase, en donde la primera clase son los blancos o “españoles”, la segunda clase son los mestizos y la tercera, como no podría ser de otro modo, los indios.

Veamos algunos ejemplos:

El siguiente texto procede de las *Relaciones*, o *Descripción de los pueblos del Corregimiento de Riobamba*, que elaboró el comisionado Gaspar Hernández Mariño a petición de Juan Pinán Castillo “Justicia Mayor y Juez de Residencia en la Villa del Villar dompardo”¹⁷ para “hacer la dicha descripción, por vista de ojos, como cosa que tanto importa al servicio de su Majestad”, en el año 1606.

Tiene este pueblo una iglesia de adobes y ladrillo cubierta de paja, bien adornada de imágenes y proveida de ornamentos y vasos y todo lo necesario al culto divino. [A]Do[c]trina¹⁸ todos los indios un clérigo nombrado por el obispo y confirmado por el patronazgo real. Sírvese la iglesia con música de cantores, chirimías, flautas, y trompetas. El sacerdote que los do[c]trina tiene de salario cuatrocientos pesos de a nueve reales, y el camarico¹⁹ para su sustento al modo que va declarado en los demás pueblos.

Los indios en sus costumbres, vestido, comidas, grangerías [sic], sementeras, caballos, tragín [sic] y lo demás, son semejantes a los de los pueblos circunvecinos; tienen una tierra de comunidad que siembran de maíz para pagar el tributo de los ausentes.²⁰

Este documento nos muestra la manera como el funcionario respondió a las preguntas de las *Relaciones* enviadas por la Corona. El estereotipo, con respecto a otras poblaciones descritas en el mismo libro, era evidente. El comisionado se atiene a responder de una manera discreta las preguntas que vienen elaboradas desde España. En efecto, la *Descripción*

¹⁷ Nombre que tuvo Riobamba para la época.

¹⁸ Importante este dato porque implicaba una concentración de los indígenas de varios poblados en un centro establecido por el cura doctrinero o, en ocasiones, por el mismo encomendero.

¹⁹ Del verbo kichwa kamarina, regalar. El kamariko era, entonces, el “regalo”, que no era tal porque era obligatorio y consistía en animales, productos de la tierra y algunos productos elaborados como frazadas, mantas, arreos...

²⁰ Cuando se elaboraba la lista de los indios tributarios en un ayllu, por lo general había personas ausentes que podían estar en otras encomiendas del mismo encomendero o de otro. La comunidad, entonces, estaba obligada a pagar por ellos. Sin embargo, “sabemos que muchos gobernadores y caciques ocultaban de manera interesada el verdadero número de tributarios cuando ellos, como cabeza de grupo que eran, no proporcionaban o distorsionaban información sobre las personas que estaban a su cargo. Esta práctica, que buscaba entre otras cosas sustraerse a tributos onerosos, puede entenderse como la expresión de estructuras ideológicas y sociales surgidas de experiencias derivadas de la misma situación económica subordinada.” (Botero Villegas, 2008).

solamente refiere y constata lo que hay, en otros momentos también dicen lo que no hay, pero en ningún momento el documento hace alusión a los problemas y conflictos que se sucedían cotidianamente en las colonias.

De esta descripción resumida deseo resaltar lo siguiente:

La subordinación política y la dominación económica se asientan en un complicado entramado legal que viene a justificar lo que en los días tempranos de la conquista se había logrado por las armas y por la guerra. La ley, entonces, fue una manera encontrada por la administración española para justificarse y legitimarse a sí misma y, también, de frente a otras naciones europeas.

Tomemos en cuenta ahora los datos que albergan los libros de bautizos, matrimonios y defunciones tanto de la colonia como de la República

Bautizos.

1794²¹

Bautismos de Españoles

Manuela

En esta Iglesia de Yaruq². En Beinte y Nuebe de diciembre de Setecientos Nobenta y cuatro años Bautise puse oleo y Chrisma a Manuela hija de Antonio Trugillo; y de Petrona Guascarina, fue su Padrino, Vicente Yungan y Rosa Poma a qⁿ. adberti la obligⁿ y parentesco de que doy fee Fr Nicolas Cosio

Año 1806. Sin N° de Folio.

En catorse de Oct^e de ochosientos y seis bautize solemnemente a Geronimo hijo lej^o de Mano Lemache, y M[ilegible] B[ilegible] Llact[ilegible] de s[ilegible] fue su Pad^o Dⁿ Pedro Sabala, qⁿ adverti su obligⁿ y par^{co22} de que doy fee Fa, Juan Ant^o Quintana

Aparece al margen de la página una serie de diferenciaciones étnicas y de procedencia: español, Foras [For, Forast];²³ Llact²⁴ (Botero Villegas, 2015, p. 74).

Transcripción de un documento:

Años Libro 1807 –

²¹ Hace referencia al año en el libro de bautizos. En época colonial.

²² Parentesco.

²³ Forastero.

²⁴ Llagt. Llactaio, llactayo, llagtayug. Nativo, propio de la tierra. Indio o indígena.

De Bautismos hecho por el S^r. D^f. Dⁿ. Fran^{co} de Aguilar y Pimienta, Abogado de Reales Con^sejos de su Magestad, Cura Propio de este Pueblo de Yaruq^s. hecho en el Año del S^r. De 1807, à 16 de Marso, onde se allaran las partidas de Hombres y Mugerres, asi de Espanoles como de Ynd. y es de advertir q^e. se nombraran las Parsialidaders de los Ynd^s.²⁵ asi en el Cuerpo de las partidas, como tambien en el Margen. (Botero Villegas, Ib., p. 75).

Abril de 1894 ²⁶	
Folio 56	
Maria Josefa Londo (Indígena) ²⁷ 30 ²⁸	Victoria Gallo I. ²⁹ 31
1896	
Folio 173	
Margarita I. L. ³⁰	Fidelia I. N. ³¹
Londo Condo I. L.	Bárbara Clotilde I.L.” (Botero Villegas, Ib., pp. 76-80).

Notas marginales al lado de cada partida asentada:

I = indio(a); Indio, India, B = Blanco, Blanca, Mestizo, Mestiza, Chola, Mulato. Es decir que, en la República, cuando se suponía ya el establecimiento de la igualdad entre los hombres, se comienza con las diferenciaciones étnica y estamental, las cuales se van a mantener, aunque de manera intermitente, hasta bien entrado el siglo XX. (Botero Villegas, Ib., p. 84).

Partidas bautismales desde el 10 de julio de 1897 hasta el 18 de agosto de 1902:

Folio 91

fue su padrino [de un “indio”] el ciudadano Onofre Moreno...³²

²⁵ Indios.

²⁶ Aquí nos encontramos con un registro propio de la época republicana. Los datos hacen referencia al contenido de la partida. Se hallan al margen.

²⁷ Se comienza a establecer una clasificación o designación étnica.

²⁸ Número de la partida o el registro.

²⁹ Indígena o India.

³⁰ India Legítima.

³¹ India Natural.

³² Compadrazgo frecuente: niño=padrino, niña=madrina; aunque se encuentran algunas excepciones.

Folio 103

fue su padrino Rafael Yaucan, y por encargo de este cogió su muger...³³

Año 1899. Folio 112. Juan Geronimo Lemache. Indio. ‘hijo legítimo de los indios... Fue su padrino el ciudadano³⁴ José Manuel Hernandez...

Año 1900.³⁵ Folios 114-115

Nota Marginal. Soila Alegria. Chola.³⁶ (Botero Villegas, Ib., pp. 87-88).

Año 1900. Folio 213. Luis Antonio. Indio. Fue su padrino el ciudadano José Manuel Hernandez...

Año 1901. Folio 267. Segundo Fran^{co} Lemache. Indio. Fue su padrino el ciudadano José Manuel Hernández... (Botero Villegas, Ib., p. 89).

Como pudo apreciarse, son excesivas las cosas de las cuales la institución eclesiástica se cuidaba de normar y mantener para beneficio de la moral y las buenas costumbres, así como de una sacramentalidad que garantizara, según el pensar de la época, la salvación de las almas. La teología sacramental de la época se aunaba a la manera como los nativos eran vistos desde una mentalidad a la cual le era muy difícil concebir que los indios fueran hombres, por cuanto la medida de “humanidad” estaba dada por la imagen de hombre construida desde una Europa renacentista que había colocado al ser humano –europeo, por supuesto- en el centro de las preocupaciones y de toda actividad creadora. El descubrimiento de nuevos seres en América significó un cuestionamiento para unos y una afirmación del pensamiento europeo para otros. Según los primeros, el hombre americano era el ideal del hombre, nacido libre, en una relación inocente y paradisíaca con la naturaleza, portador de valores que el hombre europeo, corrompido por las guerras, el poder, la codicia y otros males, debía comenzar a conocer e imitar. Las obras de Rousseau (1712-1778), así como las de Tomás Moro (1478-1535), iban en ese sentido.

³³Cuando el padrino o madrina es indígena, no se le designa como señor o señora. No se encontró ninguna referencia de un indígena –hombre o mujer- siendo padrino o madrina de un niño o niña mestizos o “blancos”, por eso la designación con las distinciones sociales: “Sr.”, “Sra.”, “Señor”, “Señora”, “ciudadano”.

³⁴Siempre se refieren a él como “ciudadano”, nunca como señor. Al parecer, por lo general no son términos equivalentes e intercambiables. Quizá el concepto de ciudadano implicaba algunas obligaciones especiales o algún cargo en el gobierno local.

³⁵En éste año se estableció el Registro Civil con lo que se le quitó a la Iglesia los medios de información y control sobre los ciudadanos; el registro de nacimientos y la administración de los cementerios paso a manos del Estado.

³⁶La primera y única vez que aparece esta distinción. De otra parte no sabemos los criterios utilizados para establecer esta diferenciación étnica por cuanto los apellidos Duchi y Quevedo aparecen, por lo general, ostentados por “blancos” o mestizos. El libro muestra o es un reflejo de la estratificación social o estamental de la sociedad de la actual provincia de Chimborazo a fines del siglo XIX, diferenciación social que la institución eclesiástica ayuda a reproducir.

Para otro grupo, sin embargo, incluidos hombres de Iglesia como Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), los nativos americanos eran menos que hombres y “la guerra justa”, para despojarlos de aquello que de manera irresponsable poseían, debía ser declarada y aplicada. El famoso “requerimiento” da buena razón de ello.³⁷

Por lo tanto, si no llegaban a ese estatus impuesto desde Europa, el nativo americano debía, por lo menos, recibir el bautismo para poder tener un alma y salvarse. Aquí, entonces, el cuerpo era lo de menos, podía ser dominado, esclavizado, destruido, pero el alma podía ser salvada. El bautismo era el sacramento apropiado para ello. De los demás sacramentos, el matrimonio, como hemos dicho, era igualmente importante para que la legitimidad garantizara un bautizo que salvara al alma. Para los niños bautizados, producto de una unión ilegítima, su salvación no quedaba muy garantizada.

Matrimonios.

1769	1789
Bonifacio con Fran ^{ca} Llact ³⁸ Domingo con Teresa Llact Tomas con una Llact Gregorio con Petrona For ³⁹ Fran ^{co} con Fran ^{ca} Español ⁴⁰ (Botero Villegas, Ib., p. 110)	Antonio Yuquilema con Maria Ind.... ⁴¹
“1792	1812
Jose con Petrona Mestizos (Botero Villegas, Ib., p. 114)	Juan Leon con Juana Salao Llactay[os] (Botero Villegas, Ib., p. 115)

³⁷“El *Requerimiento*, o *Requerimiento de Palacios Rubios*, fue un texto español, creado en el contexto de las Leyes de Burgos y usado durante la conquista de América, que debía ser leído a viva voz por los conquistadores a grupos, asambleas o autoridades de los pueblos indígenas, como procedimiento formal para exigirles, bajo explícita amenaza de guerra y esclavitud, su sometimiento a los reyes españoles y a sus enviados (los conquistadores).” Recuperado de [http://es.wikipedia.org/wiki/Requerimiento\(historia_de_América\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Requerimiento(historia_de_América)).

³⁸Nativa del lugar, de la tierra, de esta parroquia. Llacta (del quechua llaqta o llajta) es un término que define los antiguos poblados de los Andes Centrales, especialmente aquellos que funcionaban como centros administrativos durante el Imperio inca (siglos XV y XVI).

³⁹Forastera. Es decir, de otra parroquia o, inclusive, de otra provincia.

⁴⁰Se utiliza esta referencia para diferenciarla de los indios o mestizos aunque realmente no tuviera ese origen. En otro momento empezarán a ser designados como “blancos” o “blancas”.

⁴¹Indios.

Defunciones.

1787	Petrona Llact. (Botero Villegas, Ib., p. 129)		
1790	Gaspar llagt.	Maria llagt. llact.	Pedro Llac. (Botero Villegas, Ib., p. 120)
1792	Raymundo Parb. ⁴² Llact. (Botero Villegas, Ib., p. 131)		
Año de 805	Ramon Toabanda For ^o .	Pedro Londo Llact. (Botero Villegas, Ib., p. 132)	
Año de 844 Enero	M. ⁴³ Nolvertó Ind ^o .	P. ⁴⁴ Bentura Ind ^o .	
Enero de 1847	P. Indalecio Ind ^o	M. Fabiana Blanca (Botero Villegas, Ib., p. 141)	

A partir del año 1935, Folio 657, N° 69, el cura interino, Arsenio Campos, introduce las notas marginales: i. leg., in. leg., i. ileg.

En el mismo folio, N° 71, aparece, por una sola vez: de 3ª cl leg. (De tercera clase –es decir, indio- legítimo). (Botero Villegas, Ib., p. 104).

Libro de bautizos correspondientes al año del Señor de 1.941

Folio 111, N° 2371: José Buñay, l. 3ª cl.

Folio 113, N° 2383, Segundo Andrés Toabanda, ilg. 3ª cl.

Desde la página 111b, N° 2372 añade 3ª clase hasta la página 117, N° 2419: Angela Bravo l. 2ª cl.’

N° 2425: Temistocles Florentino Oleas, l. bl.⁴⁵

Folio 118b, N° 2428: Maria Irene Espinoza, l. bl.

Folio 119, N° 2431: Luis Eduardo Osejo, l. 2ª cl.

⁴²Párvulo.

⁴³Mayor = Persona adulta

⁴⁴Párvulo = niño.

⁴⁵Blanco.

N° 2432: Ana Lucía Salazar, l. 2ª cl.

Folio 127b, N° 2488: Hector Gualberto Oleas, l. bl.

Folio 128b, N° 2495: Gonzalo E. Vinuesa, l. bl. (Botero Villegas, Ib., pp. 105-106).

La diferenciación se establece, entonces, de la siguiente manera:

1ª clase: blanco(a).

2ª clase: mestizo(a).

3ª clase: indio(a).

Año 1944, Folio 139, N° 42: Carlos y Resurrección [sic] Chimborazo, hijos legítimos, gemelos de 3ª clase.

Libro de bautizos Tomo XIII. 1944-1948. Folio 17, N° 186: Emperatriz y Elvia María Espinoza, lgs. bls. gemelas.⁴⁶ (Botero Villegas, Ib., pp. 105-106).

Libro de bautizos Tomo XII.

Página 63: Cómputo del año de 1944

Blancos legítimos 12

Blancos ilegítimos 0

Naturales⁴⁷ legítimos 354

Naturales ilegítimos 6

Total 372. (Botero Villegas, Ib., p. 108).

Los ejemplos anteriores nos ayudan a visualizar la forma como a través de la letra, la institución eclesiástica intervino para que, en la época colonial así como en la republicana, se perpetuara esa diferenciación étnica y estamental.

Durante la época colonial advertimos una realidad innegable: la participación de la institución eclesiástica, dependiente de la corona mediante el Patronato Regio, en la consolidación y reproducción del orden colonial, es decir, de una sociedad atravesada por la desigualdad aunque, supuestamente, las Leyes de Indias deberían haber evitado no sólo esta situación asimétrica sino, igualmente, el maltrato a los indígenas. Esta taxonomía oficial de las castas y de los estamentos debía recordarse por todos los medios, y los documentos

⁴⁶Legítimas, blancas, gemelas.

⁴⁷Indígenas.

eclesiásticos eran una buena oportunidad para ello. Pero no solo en este momento de la vida se echaba mano de tal recurso para la reproducción del ordenamiento poblacional, racial y estamental sino que, igualmente, en los registros de matrimonio y de defunción en las distintas parroquias la diferenciación se hacía más evidente la condición de “indio” “debía” recordarse en todo momento; como debía recordarse, igualmente, quien mandaba y quien obedecía, quien era el señor o señora y quien el subalterno, práctica o estrategia que se extendía a todos los espacios de las instituciones coloniales.

Pese a esto, con el advenimiento de la República, esta práctica de racialización y diferenciación a través de las castas y de los estamentos no fue abolida. Las elites criollas que se apoderaron del poder continuaron, inclusive, en ocasiones, con mayor vehemencia que los funcionarios de la Corona Española, con esas prácticas en un intento por establecer, desde el principio, quiénes eran los nuevos dueños del poder político así como quiénes estaban reordenando y organizando la sociedad según un proyecto elitista y excluyente. Los indios no cambiaron su situación de menores de edad y de subalternos, todo lo contrario; las leyes republicanas se cuidaron muy bien de mantener las divisiones y una taxonomía o clasificación a su antojo para conservar los intereses recién disputados y conquistados a España.

Ocho años después de la Batalla del Pichincha de 1822, con esa Constitución redactada por el Congreso Constituyente reunido en Riobamba, se fundaba, según la historia oficial, “un Estado libre y soberano”:

EN EL NOMBRE DE DIOS, AUTOR Y LEGISLADOR DE LA SOCIEDAD,
Nosotros los Representantes del Estado del Ecuador, reunidos en Congreso, *con el objeto de establecer la forma de Gobierno más conforme a la voluntad y necesidad los pueblos que representamos*, hemos acordado la siguiente... (Mías las cursivas)

Pero no fue hasta 1926, es decir, casi un siglo después, cuando se abolió el “concertaje de indios” dando paso al régimen de hacienda y al ignominioso “huasipungo” que solo fue suprimido, parcialmente por supuesto, con la primera Ley de Reforma Agraria de 1964 (Botero Villegas, 2000).

La transcripción de los registros asentados en los libros parroquiales siguen mostrando la inercia del Estado y de la institución eclesiástica en percibir de otra manera a los indios aunque fueran mayoría. El modelo de Cristiandad asimilado y defendido por la Iglesia de entonces, veía en el poder político, a imagen y semejanza del Patronato Regio, un apoyo insustituible para la cristianización de los indios. De hecho, los misioneros aceptaron la

delegación del Estado reciente para ir a los territorios alejados de los centros poblados con la intención de llevar adelante no solo una misión catequizadora o cristianizadora sino, igualmente, un encargo civilizador que, a la larga, se convirtió en otra forma de colonización que, guardadas las proporciones, prevalece hasta hoy.

Pero, además de los registros de los sacramentos en los cuales quedaba bien definida la condición de indio, de india, de mestizo o mestiza, de cholo o chola, de español o blanco, encontramos una serie de escritos que fueron muy comunes en la época colonial, uno de los cuales presento a continuación.

Se trata de un diario escrito por el ex-militar y religioso franciscano Joseph Palacios de la Vega que data de la segunda mitad del siglo XVIII (1787-1788). Este fraile español tiene una misión muy definida por parte del Arzobispo-Virrey Antonio Caballero y Góngora del Nuevo Reino de Granada –hoy Colombia. El religioso tiene la mirada lejana, la del “otro”. Observa e interpreta desde su “yo” europeo y occidental. Su pretensión es contrastar el ideal de “hombre” –europeo- construido a partir del Renacimiento, la Modernidad y la Ilustración- con aquellos seres que, según él, como veremos más adelante, no cumplen a cabalidad con las características que les puedan llegar a representar como humanos en el sentido estricto del término.⁴⁸

Por eso, sus relatos se presentan siempre a caballo entre la lástima y el rechazo, entre el deseo de humanizarlos a través de la cristianización –adoctrinamiento- y hacerlos desaparecer mediante la “civilización” y, más allá del simple mestizaje, con el blanqueamiento o “mejora de la raza”.⁴⁹

Diario del P. Joseph Palacios de la Vega.

En 1955, el recordado profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff, publicó una obra que había descubierto en 1950 en el Archivo Histórico Nacional de Bogotá. Se trataba del diario de viaje que el religioso franciscano Joseph Palacios de la Vega había elaborado entre 1787 y 1788 sobre el recorrido que hiciera en territorio de las antiguas Gobernaciones de Cartagena y Santa Marta. El diario describe poblaciones, costumbres y paisajes de los habitantes negros e indígenas asentados en las mencionadas Gobernaciones (Reichel-Dolmatoff, 1955).

⁴⁸El 2 de junio de 1534 el Papa Pablo III dispone que los nativos americanos sí son hombres y tienen alma. Esta idea se desarrolló en la llamada Junta de Valladolid en 1550 alrededor de los “grados de humanidad”.

⁴⁹“El mestizaje deseado tendía hacia el blanqueamiento, no solo como un hecho físico sino moral y cultural. El blanqueamiento se refería a la generación de nuevas poblaciones en torno a los valores racializados como blancos: la laboriosidad, la ilustración, la civilización, el vigor y la moralidad.” Arias Vanegas, 2007.

El documento que nos lega el profesor Reichel-Dolmatoff es de inapreciable valor histórico, etnográfico y antropológico por cuanto la edición que se hizo del documento conserva la grafía original añadiéndole tan sólo la puntuación escasa o inexistente en el manuscrito.

El religioso franciscano, nos dice el profesor, vino al Nuevo Reino de Granada en 1783, destinado a Cali para cumplir sus labores en el Colegio de Propaganda Fide; sin embargo debió permanecer en Cartagena de Indias debido a una enfermedad que contrajo durante el viaje. Estando allí, el Arzobispo-Virrey, don Antonio Caballero y Góngora (1782-1789), le encomendó la misión de adoctrinar a los indígenas residentes en el río San Jorge, en el Sur de la Provincia de Cartagena. Su tarea era “obligar a los indígenas y negros fugitivos de la región a abandonar sus habitaciones dispersas en las montañas y a establecerse en poblaciones para que pudieran quedar bajo el control de la administración eclesiástica y civil del Virreinato”. Realizando los recorridos propios de esta misión, el padre Palacios de la Vega elabora su diario, en donde describe lo que va encontrando a su paso: “indios indómitos y negros rebeldes, autoridades corrompidas, clérigos indiferentes, contrabandistas”, afirma Reichel-Dolmatoff en la presentación del documento. Su misión, pese a todo, fue exitosa y regresó con la orden de volver a España, pero murió en Honda el 30 de octubre de 1800 “enfermo en cuerpo y alma por las peripecias del viaje y la miseria humana cuyo testigo fue en tantas ocasiones”.

El padre Palacios de la Vega, quien además de ser un fraile franciscano fue militar, se coloca, entonces, bajo el mando del Arzobispo Virrey Antonio Caballero y Góngora (1723-1796). Cuando el virrey Caballero y Góngora se retira de sus funciones, el padre Palacios queda bajo la autoridad del nuevo virrey José de Ezpeleta (1789-1797).

Pide, además de dos embarcaciones, todo lo necesario para que pueda cumplirse la misión que él mismo entiende como de lograr que prevalezca el orden y la ley donde, según él, no están presentes: en las comunidades indígenas (rochelas) y en los asentamientos negros, retirados de cualquier asomo de civilidad.

El diario del religioso es redactado en forma de notas elaboradas cada día con su fecha respectiva, la mayoría de ellas muy breves. Para nuestro caso sólo haré referencia a unas cuantas.

NOTA 21.

Esta noche dispuse elegir el día siguiente capitanes y cacique. Mandé llamar al indio Vete que hablaba algo español, y le dije avisara a toda la indiada para el día

siguiente que viniesen a mi casa vestidos a su uso; esto es, que se pintasen, se compusieran sus plumajes y guruperas⁵⁰ y que así se presentasen a las diez del día siguiente. Que no se pintase el indio Cheguerre, que era cacique, ni los capitanes elegidos en Cáceres, ni el indio Pachiru, ni las mujeres de estos. (Medina Pérez, 2010, p. 809).

Palacios de la Vega muestra el poder que tiene sobre los indígenas del lugar al disponer la elección de las autoridades étnicas. No sólo eso, señala también la manera como deben presentarse para llevar a cabo el evento; y, aún más, quiénes deben pintarse y quiénes no. Esta interferencia en la vida organizativa y política del grupo fue una práctica generalizada por los representantes de los países colonizadores en todo el mundo. Las colonias de Gran Bretaña en Asia, África u Oceanía, por ejemplo, recibían igual tratamiento. Estas acciones, supuestamente necesarias e inocentes, dieron lugar a conflictos internos que aún hoy se siguen presentando.

Pero ¿cómo llega el religioso a tener ese poder que detenta?; ese poder, esa capacidad de intervenir de manera directa en las decisiones y en las actividades propias de los indios del lugar no se logra de la noche a la mañana. No se obtiene con una resolución proveniente de un funcionario español por más títulos recibidos por parte de la monarquía española. El misionero llega en la segunda mitad del siglo XVIII cuando España ha logrado consolidar por la fuerza, mediante una legislación igualmente impuesta a la fuerza, y por una racialización permanente como veíamos antes, su intervención arbitraria en América. Las bondades que pueda tratar de demostrar el fraile no le eximen de la responsabilidad que tiene como elemento interventor de una nación que se ha impuesto paulatinamente por el engaño y la violencia sobre los grupos originarios del Nuevo Mundo.

NOTA 22. —Agosto 2 de 1787—.

El día dos [de agosto, según el encabezamiento de la nota] vinieron los indios en la disposición mandada, y todos se sentaron en la puerta de mi casa. Mandé entrarse el cacique y capitanes, y que se sentasen en un escaño que para ellos tenía prevenido. Después toda la indiada la mandé poner en dos filas; juntamente que sacasen una mesa con dos platos llenos de garbanzos y habas, y les dije señalando al cacique y capitanes:

—¿Guaiqui ñeca cacique y qué capitanes?

⁵⁰Al parecer, en este contexto, se refiere a algún tipo de adornos. La palabra gurupera es un barbarismo del término grupera, referente a la silla del caballo.

Quiere decir: «¿Vosotros queréis a estos cacique y capitanes?» Me respondieron:

—Guaica guaica, sí, sí.

Tomé los garbanzos y habas y les dije enseñándoles los garbanzos:

—Pua guarai guaica

Que aquellos garbanzos quieren decir sí. Y tomando las habichuelas les dije esto:

—Pua garay gua ay.

Quiere decir que no los querían. Les fui dando a cada uno un garbanzo y una haba, diciéndoles que si los querían echasen el garbanzo en un plato limpio y, si no, que echasen el haba. Fueron todos echando su garbanzo y botando las habas en el suelo, todos muy contentos. Les mandé dar un trago de aguardiente y que se retirasen todos, menos el indio Vete. Bebieron su aguardiente y se retiraron.

Seguí con mi disposición de compostura de iglesia y fuegos que se concluyó este día.

E instruí⁵¹ al indio Vete cómo había de enseñar a los indios para el recibimiento de su cacique y capitanes. (Medina Pérez, *Ib.*, pp. 809-810).

Me parece importante detenerme en el análisis de esta Nota que complementa la anterior.

El clérigo constata que su orden fue cumplida por los indios al presentarse al día siguiente como se los había ordenado. Pero la reunión no se hace en sus casas, en sus comunidades, el encuentro se hace en la puerta de la casa del fraile. Recordemos que la misión encomendada al fraile por los respectivos Virreyes Caballero y Góngora y José de Espeleta consistía en que pudieran quedar bajo el control de la administración eclesiástica y civil del Virreinato.

Las cosas se hacen en donde el agente oficial quiere y como él las quiere. Las autoridades nativas deben pasar por la aprobación del enviado legítimo de la Corona que, a su vez, legitima esas autoridades. Es la sujeción a la cual tantas veces se opuso y denunció Bartolomé de las Casas quien deseaba que la Corona respetase las autoridades nativas.

NOTA 23. —Agosto 3 de 1787—.

El tres di orden para que hicieran en la iglesia dos barbacoas a especie de bancos: el uno para el cacique, a la izquierda del altar mayor, y el otro al frente para los

⁵¹Instruí.

capitanes; y fuera de mi iglesia, a un lado, colgaran diez barras de hierro de diversos calibres para que las tocasen con eslabones en igual de campanas.

Hecho esto, adiestré cuatro cabos para que al amanecer del día siguiente adiestrasen a la indiada —con el indio Vete— para que saliesen vestidos de sus pinturas, sus plumajes y taparrabo; y formados en unión de compañía con sus machos al hombro, su aljaba y arco corto a la espalda, y que así fueran detrás de su cacique y capitanes; y que al entrar en la iglesia y al salir así dispuesto rindiesen las armas. Así lo ejecutaron mis cabos en este día; y que al amanecer del siguiente rompiesen el nombre con todo júbilo y alegría.

Salí a las cinco de la tarde a dar una vuelta por mi pueblo, y hallé a todos mis indios muy afanados: unos componiendo sus guruperas otros pintándose con sus espejos, otros armando sus plumajes y arcos; las indias, unas en lo mismo y otras componiendo sus chichas. Todos muy contentos y yo lo mismo. Me retiré a mi casa a descansar. (Medina Pérez, *Ib.*, p. 810).

La parafernalia montada por el fraile va encaminada a demostrar quién es el que manda allí: el representante de la Corona y de Dios. El cacique ocupará un lugar importante pero no el principal, mientras que los demás miembros de la “nobleza” nativa ocuparán todos un mismo lugar designado por Palacios de la Vega. De igual manera, es el religioso quien determina cómo deben ir ataviados los indígenas para someterse a un acto de evidente domesticación;⁵² es decir, someter aquello que es considerado propio de la naturaleza. Rendir las armas, significa: “Entregar sus armas al enemigo, reconociéndose vencido”, o “Hacer los honores a la eucaristía, hincando la rodilla derecha e inclinando las armas y el cuerpo”. Para el caso nuestro parece que ambas acepciones son válidas.

El padre Palacios de la Vega recorre al atardecer “su” pueblo y encuentra a “sus” indios realizando las tareas que él había ordenado, pero no de mala gana sino muy contentos, lo cual le llena de mucha satisfacción y puede retirarse a descansar tranquilo después de haber hecho su labor.⁵³ Es lo que tiene que hacer como enviado de Dios y del Rey.

Esta percepción de una relación idílica entre españoles e indígenas, entre dominadores y dominados atraviesa la mayoría de documentos y *Relaciones* redactados por los

⁵²Los “cuerpos dóciles” de los cuales nos habla Foucault en el capítulo “Disciplina, de su libro *Vigilar y castigar*. El cuerpo ya no es el objeto de penalidad sino el alma. El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y sometido gracias a una microfísica del poder.

⁵³La mirada lejana del conquistador, del colonizador, del domesticador que tiene poder y la fuerza legítimos para hacer eso.

funcionarios de la Corona española. La retórica utilizada da cuenta de cómo las cosas deben desarrollarse de esa manera para que funcionen, para que pueda lograrse la *pax hispana*, es decir, el sometimiento absoluto a los dictámenes del imperio español. Caciques y capitanes deben cumplir las funciones para las cuales han sido designados por el representante legítimo del poder legítimo, legitimado también por un poder superior: el eclesiástico.

Pero la percepción idílica es falsa porque la manera como los dominadores clasifican arbitrariamente el mundo los lleva a que las cosas deben desarrollarse así; el mundo, y las personas dentro de él, para que funcione bien debe someterse a unas leyes eternas e inamovibles, incluidas aquellas que estratifican a hombres y mujeres en virtud de las castas, producto, a su vez, de las tecnologías de racialización. Ya lo había dicho Aristóteles y Ginés de Sepúlveda traductor de las obras del filósofo griego acerca de la inexorabilidad del destino de los hombres: unos nacen para ser amos y otros para ser esclavos, unos para mandar y otros para obedecer. Años más tarde, Hegel desarrollará su dialéctica del amo y el esclavo con sus respectivas conciencias señorial y servil. Marx pondrá en cuestión las visiones anteriores a él y desarrollará el tema de la lucha de clases para ofrecer una explicación más plausible desde la economía política.

La dominación, aunque no lo sea, se ve como algo natural, por eso se percibe como buena, útil, necesaria y anhelada. Las cosas deben ser así, siempre han sido así. Los indios, como son inferiores, deben ser sometidos y domesticados –civilizados y adoctrinados-, los españoles –y otros de sangre clara que están “arriba-, según la división estamental, como son superiores, deben cumplir con su deber de civilizar y adoctrinar; esto está dispuesto, no de manera arbitraria, sino por leyes provenientes del mismo Dios a través de la Bula *Inter Caetera* del papa Alejandro VI en mayo de 1493, sólo siete meses después del arribo de Colón a tierras del Nuevo Mundo: concediendo el dominio legal de unas tierras de “infieles” y, por tanto, sin dueño legítimo, a los Reyes Católicos a cambio de la obligación de “proteger y evangelizar a los indios”.

NOTA 24. —Agosto 4 de 1787—.

Se rompió el día cuatro de agosto con grande alegría de los míos y regocijo de mi corazón, al son de mis dichas campanas, truenos y cohetes y cajas. Al ver esto, mis indios dieron todos con sus chinfonías o instrumentillos de su uso: con trompas los muchachos y mujeres con sus tamborcitos, todos tocando. Así llegaron a mi casa. Salí a verlos, y al verme ellos había mil movimientos con sus cuerpos en demostración de mucho contento.

Mandé entrar al cacique y capitanes. Vestí al cacique de corto, con vestidos de seda de mi escribiente; le peiné y puse su turbante junto con su espada, una banda rosada y le di mi bastón. Estaba el indio arrogante, daba sus paseos en la sala y se miraba, y más cuando daba algún tropezón por no estar hecho a zapatos, que era continuo me miraba. Me pidió un traguito de aguardiente; se lo di. A los capitanes vestí también, pero de más ordinaria ropa. Ya vestidos y con su plumaje, les puse su machete a la cintura. Después hice dos banderas con dos pañuelos encarnados, y en medio de los pañuelos un papel pintado con una cruz, y por el lado opuesto otro con un Jesús. Éstas se las di a los capitanes para que las llevaran en medio de las compañías de indios. Del cacique le saqué la espada y se la puse al hombro poniéndole en esta forma junto a mí, que iba con mi crucifijo a los pechos, delante de mi compañía. Mandé tocar la caja y demás instrumentos y de esta suerte fui hasta la puerta de la iglesia.

Allí se hizo parada dividiendo en dos alas la compañía a la puerta de la iglesia, quedando las banderas una en cada cuerno. Allí volví a preguntarles si querían aquel por cacique y capitanes. Me respondieron que sí. A esto se siguieron los truenos, repiques, cajas, campanas e instrumentos de mis indios.

Con esta celebridad entré a la iglesia con el cacique y capitanes; senté a dicho cacique a un lado y en frente a los capitanes dando orden para que todos los indios, arrimando sus armas y plumajes a la pared de la iglesia, entrasen. Los fui hincando de rodillas, formados en compañía de diez hombres al frente y las banderas en medio, y a las indias todas, separadas con otra paruma en la cabeza y sus pechiches en los brazos. Mandé se pusiera mi escribiente con el cacique para decirle cuándo se había de arrodillar, sentarse y levantarse; al mayordomo con los capitanes y diez hombres detrás de toda la indiada de guardia, pero sin armas; otros tantos fuera de la iglesia para repicar, disparar cohetes y truenos.

Todo así iluminado el altar e iglesia toda, me revestí para celebrar el santo sacrificio de la misa. Ya tenía instruido cinco libres para oficiarla. Se empezó la misa, pero apenas empezaron a cantar los libres, cuando empezaron los indios a tocar sus instrumentos, las indias sus tamborcitos. Fue tal el gozo con que se me llenó el alma, que no podía ni articular palabra ni menos seguir, pero considerando era del agrado de Dios, los dejé en su regocijo.

Duró la misa una hora y dos minutos. Observaba de cuando en cuando el movimiento de mis indios, y reparé que si se levantaba el cacique, ellos también se

levantaban; si se sentaba, todos lo hacían en el suelo; si se arrodillaba lo mismo —más me arrebatava de contento—. Después de haber consagrado oí al cacique que les dijo:

—Ytuaytuahiade, padre.

Quiere decir: «traer, traer chicha al padre». No oí movimiento en los indios, pero salieron unos cuantos y llenaron el circuito de la iglesia de múcuras de chicha, por poca prevención de los guardias. Ya para consumir se arrimaron dos capitanes y otros dos indios, cada uno con su totuma de chicha diciéndome:

— ituaituahiadesambui. «Toma padre, bebe esta tutuma de chicha».

En aquel lance les dije:

— Angarumaytustus Padre. Irse a su sitio, que yo luego beberé».

Me pedían el cáliz para ellos beber:

— Sambuipiparamadoieitua. «Dame esa totuma para nosotros beber».

— Gaicasambui.

Con esto se retiraron prontamente. Sumí las especies sacramentales y concluí el sacrificio, siempre ellos en la esperanza de lo que me pidieron. Me desnudé y reservé los vasos sagrados en su baúl propio —con su llave para este efecto— correspondiente; cuando reparé, toda la iglesia llena de múcuras. Mandé las llevasen afuera que yo bebería. Así lo hicieron. Y formando los indios como antes tengo dichos, para que rindiesen las armas a la salida de la iglesia al cacique y capitanes; salí con ellos con todas las indias detrás tocando sus instrumentos y cantando esta letrilla:

— Bimba padre ejé, ejééépiparama indio óóó. «Bueno padre, bueno padre para los indios».

Considere el lector como estaría mi gozo. Salí a la puerta en la forma dicha. Todos los indios al verme se quitaron sus garzotas y plumajes, y junto con las armas las pusieron en el suelo. Fui pasando por encima de ellas con los dichos, y después se volvieron a formar en compañía. Mandé sacar una cruz grande que estaba frente a la iglesia y se la di a uno de los capitanes para que, enarbolada, la llevasen juntamente todas las luces que estaban en la iglesia; las [que] fui repartiendo entre los demás capitanes, al cacique y demás libres, que alcanzaron para que alumbrasen la santa cruz. Viendo las indias que para ellas no había luces fueron corriendo a su zarzo y cada una trajo su ambila encendida. Todas las formé en dos alas juntamente con los demás que tenían luces, yendo hasta cruz delante.

Entoné con mis cantores el Tedeun Laudamus, y en esta disposición di vuelta a todo mi pueblo hasta volver a la iglesia en donde dejé la santa cruz, y así seguí hasta mi casa donde los indios volvieron a rendir sus armas para que yo entrase.

Mandé sacar dos botijas de aguardiente para que bebieran mis indios y los libres, y que luego se fuesen a sus casas a descansar, y que a la tarde hicieran su bebezona. (Medina Pérez, Ib, pp. 810-812)

Esta Nota, bastante extensa en comparación con la mayoría de ellas, describe, según la mirada distante y colonial del fraile, los diferentes momentos de una celebración especial, principalmente su preparación y desarrollo así como las personas, lugares, objetos, trajes y otros elementos utilizados para que aquello que ha preparado prolijamente resulte como lo tiene planeado.

Reconocemos en esta Nota aquello que habíamos dicho más arriba: esa proclividad del fraile –y de todo conquistador y colonizador en América y en el resto del mundo- a apropiarse, aunque sólo sea lingüísticamente de todo: “alegría de los míos”, “al son de mis dichas campanas...”, “mis indios dieron todos...”. El padre Palacios de la Vega está contento porque los indígenas han hecho todo como él lo esperaba y, por eso, ellos también están contentos. Ahora la visión que aparece no es la del amo y el esclavo, sino la del padre con sus hijos, todos menores de edad, por supuesto. Esta fue otra visión propia de la los escritos y leyes coloniales. El trato de los indígenas como incapaces de valerse por ellos mismos. Por eso la visión paternal del rey y de los funcionarios en sus relatos y libros.

La manera como el fraile describe su propio comportamiento y el de los indígenas sometidos a su autoridad, busca desestimar las acusaciones sobre el verdadero trato al que estaban sometidos los nativos del Nuevo Mundo, acusaciones que no sólo provenían de fuera sino también de los propios españoles, como fue el caso del fraile Bartolomé de las Casas y de otros defensores de los indios.

Es realmente lamentable la descripción que hace sobre la manera como viste o disfrazo al cacique y a los capitanes. Según él, es un gran logro lo que está haciendo. Es una transformación que él mismo aplaude al lograr que de lo natural surja algo parecido a lo que para él es el modelo de hombre, por eso utiliza el traje de su escribiente y, para acabar de realizar esa metamorfosis de un ser inferior en uno superior, le coloca un turbante, ¡no sin antes peinarlo!, una espada, signo inequívoco de civilización, y el bastón símbolo de autoridad o soberanía. El modelo de alguien que tiene autoridad, para el bondadoso fraile, debe asemejarse a un español. Un indio despeinado, con taparrabo y plumas está muy lejos de

ser un auténtico líder o señor de su pueblo. Confía en que de esta manera, aunque sea sólo por una vez, el traje utilizado logre crear la impresión debida sobre sus súbditos indirectos porque ahora lo son realmente de la autoridad española.

La ridícula situación del cacique se pone en evidencia con los continuos tropezones a causa de unos zapatos que no sabe usar pero que debe colocárselos para vestir por completo a la usanza española. Según el fraile, el cacique se comporta de manera arrogante por el vestido que lo cubre, pero a la vez nervioso porque nunca se había contemplado de esa manera, de ahí que necesite un trago de aguardiente para darse ánimo, trago que el buen fraile le brinda oportunamente.

El cacique, como intermediario del padre Palacios en la nueva estructura política, debe ostentar una apariencia similar a la del fraile para que sus súbditos le obedezcan, por eso a los capitanes los viste como españoles pero de “más ordinaria ropa”, es decir, sin tanto boato, sin turbante, sin espada y sin bastón, sólo con plumas y machete; seguramente tampoco los peinó.

Los capitanes llevan además unos arreglos cristianos proporcionados por el sacerdote para que exhiban en medio de su gente durante la procesión y al cacique lo honra colocándolo a su lado delante de los demás. No puede faltar el crucifijo símbolo del carácter religioso del evento; pero, si nos fijamos bien, es la institucionalización del poder español y la oficialización de los poderes subalternos. Es un acto religioso pero a la vez político. Todos los indios presentes, al igual que los mestizos y negros, deben entender cómo son y cómo deben ser siempre las cosas con respecto a una sociedad estructurada estamental y jerárquicamente. Ya no es como antes, ahora el cacique ocupa un lugar subordinado a una autoridad mayor que ha logrado ese lugar gracias a que, para la visión colonial, es superior en todo: inteligencia, civilidad, cultura... y, por supuesto, la “sangre noble” y las armas.

La iglesia o templo en donde se va a desarrollar todo el acto se presenta como el triunfo de Dios sobre los dioses de los “infielos”, de la verdadera religión sobre las “idolatrías”, de la razón sobre las supersticiones. Ya no es la montaña, el río o cualquier otro lugar natural donde se desarrollará el culto, es ahora un espacio sagrado, es el espacio de la divinidad, de los santos. Que les quede bien claro a los indígenas y a quienes puedan pensar y ser como ellos que las cosas están ahora cumpliéndose de manera correcta. El padre Palacios de la Vega debe sentirse satisfecho porque está cumpliendo a cabalidad el mandato del Rey a través del Virrey: “obligar a los indígenas y negros fugitivos de la región a abandonar sus habitaciones dispersas en las montañas y a establecerse en poblaciones para que pudieran

quedar bajo el control de la administración eclesiástica y civil del Virreinato” (Reichel-Dolmatoff, 1955).

La pregunta que hace de nuevo el fraile a los indígenas de si desean aceptar como cacique y capitanes a quienes están vestidos de tal manera para la ocasión es el motivo de todo aquel ceremonial político-religioso; se trata de entronizar unas autoridades que antes eran soberanas y autónomas pero que en la actualidad, bajo la égida de España, se convierten en clara manifestación de la subordinación. Ante la respuesta positiva de los indígenas, se continúa con la ceremonia. Para esto, ante una orden del misionero, los indígenas dejan sus adornos y armas a un lado de la puerta de entrada, fuera de la capilla. El mismo celebrante dispone la manera como deben estar los indios e indias durante la celebración, incluidos el cacique y los capitanes. El escribiente es el encargado de transmitirle al cacique las órdenes del sacerdote en cuanto al modo de comportarse durante la misa. Para ayudarlo a la celebración, atestigua Palacios, había instruido a “cinco libres”, cinco mestizos; estos comienzan a cantar y los indígenas a tocar sus instrumentos, lo cual es causa de gran regocijo para el celebrante que considera que de esta manera Dios es alabado y servido.

Otra fuente de regocijo para Palacios de la Vega fue ver cómo los indígenas hacían todos los movimientos que veían hacer al cacique; recordemos, sin embargo, que esos movimientos de marioneta eran ordenados por el escribiente quien, a su vez, los recibía del sacerdote. La subordinación no podía ser más completa, de ahí su contento.

El cacique recibe, de parte del clérigo, la consagración que legitima su autoridad sobre los indios, una autoridad que es en realidad una intermediación, como en el caso de la misa: él salta para que los indios salten, pero el salto es ordenado por quien está por encima de él.

Terminada la celebración, después de aclararles que no tomaría la chicha dentro del templo, salen todos tocando y cantando para reconocer las bondades de su “padre”, lo cual le llena todavía de mayor gozo. De regreso a su casa, acompañado por sus súbditos, se despide de ellos hasta la tarde cuando “sus” indios comenzarán a festejar agradecidos por el evento.

El fraile solo ha hecho y repetido lo que en otras partes de América se hacía con tanto fervor por el bien y salvación de las almas y a mayor Gloria de Dios.

La “metodología” evangelizadora estuvo de acuerdo a lo que la Iglesia de ese entonces entendía como su misión: destruir toda manifestación del “adversario”, del diablo y conjurar su presencia con la cruz, las oraciones, etc.

En las visitas generales –dice el Sínodo de 1570- que por nuestra persona hemos hecho en nuestro obispado, mandamos a poner cruces en las entradas de los pueblos y junto a las iglesias, imitando la loable costumbre de la cristiandad, y también

mandamos poner cruces en las muchas guacas⁵⁴ y adoratorios que hemos mandado destruir, en las juntas de los caminos (...) en las entradas y salidas de los páramos, en los nacimientos de las fuentes, en las lagunas y en los cerros altos, porque generalmente estos lugares son guacas y adoratorios de los indios; lo cual nos pareció porque donde Dios fue ofendido ahora sea bendito y reverenciado. También mandamos a poner cruces a los caciques y señores en sus patios, para que allí juntasen a sus indios a rezar y en sus casas para que allí rezasen las noches y se encomendasen a Dios ellos y toda su familia y para que por la virtud que tiene la cruz fuese amparados de los espantos y temores nocturnos que el demonio les pone. (IDEHE, 1975, pp. 63-64, en Botero Villegas, 1991, p. 129)

Reflexiones finales

Imágenes y textos tanto coloniales como republicanos, con sus respectivos discursos, dieron origen a imaginarios que se concretaron en leyes y prácticas discriminatorias y excluyentes. Aparentemente, tanto quienes discriminaban como quienes fueron discriminados compartían, de algún modo, ese sino que se iba perpetuando siglo tras siglo y que obligaba, sobre todo a los segundos, a convencerse en el transcurso de los días que las cosas debían ser así porque siempre así lo habían sido. Supuestamente, también, el inmovilismo y el fatalismo se cernían sobre los grupos y sociedades condenados a permanecer por debajo de quienes “debían” estar arriba para garantizar el orden jerarquizado y estamental evitando así la anomia.

Pese a las figuras sonrientes, a las poses amables y a las actitudes armoniosas de las pinturas coloniales, a la descripción estereotipada de las *Relaciones*, y los registros eclesiásticos o los escritos de religiosos y misioneros, el trasfondo de las colonias españolas en América, desde la temprana llegada de los españoles hasta su salida mediante las guerras de independencia, fue siempre de dominación y desigualdad.

Negros, indígenas y mestizos pobres, con todas las variantes de casta, fruto de la intolerancia, de las políticas racistas y racializadoras, y de la injusticia de españoles y criollos, fueron obligados por éstos, pese a que las imágenes de las pinturas decían otra cosa, a ubicarse en las partes más bajas de una sociedad estamental representada por una pirámide jerarquizada y jerarquizadora.

⁵⁴Para profundizar este tema, véase Botero Villegas, 2016.

Los escritos de intelectuales, novelistas y exploradores, así como las imágenes de los artistas latinoamericanos de la época, no distaban mucho de los de Europa. Era el estilo, muy en boga para la época, para “hablar” de los “otros” de determinada manera para reafirmarse en lo propio, en lo válido y en aquello que fue el empeño de los gobernantes de las jóvenes naciones de América Latina: sentar las bases sociales y políticas de las jóvenes repúblicas (Botero Villegas, 2013). Para ello, había que reafirmar las diferencias pero, paradójicamente, buscar la integración a través del blanqueamiento procurando borrar ese anclaje que mantenía a la mayoría de los habitantes en un pasado sombrío e incierto. La labor de los religiosos, sugerida e implementada por los gobiernos en los territorios de frontera y misión, fue la civilización –colonización y adoctrinamiento- de indígenas y negros con todas sus posibles variantes, para hacerlos plenamente humanos y “ciudadanos”.

Ya que hablo de ciudadanos, veamos quiénes podían serlo.

En la Constitución ecuatoriana de 1830, la primera en ser redactada después de la independencia, leemos:

Artículo 12.- Para entrar en el goce de los derechos de ciudadanía, se requiere:

Ser casado, o mayor de veintidós años;

Tener una propiedad raíz, valor libre de 300 pesos, o ejercer alguna profesión, o industria útil, sin sujeción a otro, como sirviente doméstico, o jornalero;

Saber leer y escribir.

Años más tarde, en la Constitución de 1897, se lee:

Artículo 8.- Para ser ciudadano, se requiere la edad de dieciocho años, y saber leer y escribir.

Constitución de 1906:

Artículo 13.- Para ser ciudadano se requiere tener veintiún años de edad y saber leer y escribir.

Y en la de 1929:

Artículo 13.- Es ciudadano todo ecuatoriano, hombre o mujer, mayor de veintiún años, que sepa leer y escribir.

En todas las Constituciones el elemento principal, por eso aparece en todas ellas, es el saber leer y escribir, de lo cual estaban apartados negros, indígenas y campesinos pobres.

En el artículo 26 de la constitución de 1830, en cuanto a las “Atribuciones del Congreso, está la de

Promover la educación pública.

Y en el Artículo 68 se consagra:

Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable.

En la Constitución de 1897 no aparece la palabra indio o indígena, ni tampoco el término “negro”, “mestizo” o cholo”, términos que sí aparecen en los libros eclesiásticos de las parroquias en los registros de bautizos, matrimonio y defunciones (Botero Villegas, 2015).

Pese a que, según la Constitución de 1897 ya hablaba de:

Artículo 36.- La enseñanza es libre; en consecuencia, cualquiera puede fundar establecimientos de educación e instrucción, sujetándose a las leyes respectivas.

La enseñanza primaria es gratuita y obligatoria, sin perjuicio del derecho de los padres para dar a sus hijos la que tuvieren a bien. Dicha enseñanza y la de Artes y Oficios, serán costeadas con los fondos públicos.

Y la de 1928

Artículo 167.- Los Poderes Públicos deben protección a la raza india, en orden a su mejoramiento en la vida social, muy especialmente en lo relativo a su educación y condición económicas.

Los indígenas la tenían bastante difícil para aprender a leer y escribir y constituirse en ciudadanos. Y, según la primera Constitución, además del analfabetismo como un serio impedimento para ser considerado ciudadano, estaban también las otras disposiciones de las cuales difícilmente los indígenas o negros podían escapar puesto que la gran mayoría de ellos, si no todos, estaban sujetos a otros, como sirvientes, peones o jornaleros prácticamente cautivos en las haciendas, como fueron los casos de los “indios conciertos” y de los “huasipungueros” (Botero Villegas, 2008). Las leyes los consideraban ecuatorianos, pero no ciudadanos.

En la Constitución de 1906 hay un retroceso en comparación con las de 1830 y 1897 por cuanto no establece una disposición que favorezca la educación de los indígenas.

Aun así, fue sólo hasta fines de los años 30 cuando los asentamientos indígenas se convierten en Comunas gracias a “Ley de Organización y Régimen de las comunas” de 1938 expedida durante el gobierno del militar Alberto Enríquez Gallo cuando, en virtud de las gestiones de los mismos comuneros, comienza la creación de escuelas en las comunidades indígenas con todos los problemas que eso suponía (Botero Villegas, 2011).

En algunas comunas la educación formal comienza solo en años recientes pues la educación anterior estaba en manos de los doctrineros:

¿Pero los papás se educaron aquí en esta escuelita?

No, antes, antes había solo doctrina nomás.

¿Cómo era eso de la doctrina?

O sea, es como ahora la alfabetización, eso... de ahí últimamente ha venido escuelita; ya sí ha venido formando, formando, últimamente es que ya hay carretera. (Botero Villegas, 2011, p. 82).

La ciudadanía, entonces, según la ley, solo estaba asignada para los grupos en el poder, para las clases dominantes letradas e ilustradas y, eventualmente, para algunos que podían introducirse en los procesos de movilidad social: señores étnicos o mestizos con determinados cargos y oficios. El poder, detentado por los grupos más influyentes económica y políticamente establecieron, legalmente, quienes eran ciudadanos y, por lo mismo, quienes tenían derechos. Los no ciudadanos –indios, negros y mestizos pobres-, además de todo el espectro de castas-, carecían de derechos y, por lo mismo, no había quien los defendiera.

Sin embargo, como decía más arriba, esa situación de inmovilidad y de fatalismo era solo aparente por cuanto a los grupos subalternos y excluidos, a “los condenados de la tierra” (Fanon, 2010) de una u otra forma, llegaban también las ideas europeas de la Revolución francesa y de otros eventos que colaboraron en la gestación de un pensamiento libertario que se consolidó no sólo dentro de las guerras de independencia sino en otros movimientos menos conocidos (Bonilla, 2010). Esta situación generó, a mediano y largo plazo, procesos, estrategias, técnicas y métodos de resistencia tanto física como simbólica, resistencias que fueron traducéndose en propuestas contrahegemónicas imperceptibles a simple vista pero que fueron tomando fuerza dando inicio a iniciativas societales y políticas alternativas en toda América Latina, principalmente en los años 80 del siglo XX.

Parte de esa resistencia fueron las “tecnologías discursivas” de la literatura y el arte, novelas, cuentos, pinturas, esculturas, teatro y cine, a lo largo de la América india, negra y mestiza, buscaron contrarrestar esa imaginaria visual y textual vertida en la Colonia y la República.

Son precisamente estos procesos de resistencia, ese “calibanismo” (Biagini y Roig, 2009)⁵⁵ como lo han definido y defendido algunos pensadores, lo que está en la base del concepto de *interculturalidad* como proyecto a construir.

Para terminar, podría decir que, para el *multiculturalismo*, lo más propio es la aceptación de una alteridad sumisa y obediente donde los derechos son solo declaraciones retóricas mientras que, para la *interculturalidad*, la resistencia y la decolonialidad están en la base de cualquier proyecto de sociedad.⁵⁶ En otras palabras, la *interculturalidad*, con toda la compleja gama de conceptos y prácticas que entraña, debe ser privilegiada a cualquier otra propuesta que antes o ahora puedan aparecer como panaceas y quintaesencias para resolver las exclusiones, racismos y marginaciones que durante cientos de años han campeado a lo largo y ancho de América Latina.

⁵⁵Toma su nombre de Calibán el siervo salvaje de Próspero en contraposición con Ariel, el siervo educado e ilustrado, personajes de la obra *La tempestad*, de William Shakespeare.

El “calibanismo”, es una “Corriente de pensamiento que vindica la legitimación identitaria latinoamericana y caribeña y, por extensión, tercermundista desde el espíritu de resistencia y rebeldía personificado en la metáfora shakesperiana de Calibán.” En la obra se da “la introducción del anagrama Calibán/canibal para la personificación del mundo conquistado, de las esferas llamadas subalternas, del pueblo, y la justificación de su sumisión como expresión cultural del capitalismo naciente y de su vocación imperial... Calibán se vuelve emblemático del recelo de los dominadores ante la insumisión del dominado, que en el imaginario burgués no puede dejar de ser oscuro, ajeno, bestial y hasta siniestro.”

⁵⁶“El concepto de Interculturalidad tiene una significación en América Latina, y particularmente en Ecuador, ligada a geopolíticas de lugar y espacio, desde la histórica y actual resistencia de los indígenas y de los negros, hasta sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que la idea simple de interrelación (o comunicación, como generalmente se lo entiende en Canadá, Europa y EE.UU.), la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política.” (Walsh, 2007, p. 47).

Bibliografía

- Arias Vanegas, J. (2007). *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- Biagini, H. y Roig, A. (Directores). (2009). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos, Universidad Nacional de Lanús, pp. 84-85.
- Bonilla, H. (Editor). (2010). *Indios, negros y mestizos en la Independencia*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia - Planeta.
- Botero Villegas, L. F. (1991). La Iglesia y el indio en la Colonia. Una lectura a los Sínodos Quitenses de 1570, 1594 y 1596. En *Política Indigenista de la Iglesia en la Colonia*, Abya-Yala - MLAL, pp. 55-143.
- (2008). Espacio, cuestión agraria y diferenciación cultural en Chimborazo, Ecuador. Una aproximación histórica. En *Gazeta de Antropología*, 24 (1), artículo 08. Recuperado de http://digibug.ugr.es/html/10481/7069/G24_08LuisFernando_Botero_Villegas.html
- (2011). “*Para no ser una carga*”. *Pasado y presente de las comunidades indígenas de Chimborazo*, Tomo II, Riobamba, Diócesis de Riobamba-Manos Unidas-DIPEIBICH.
- (2013). Ecuador siglos XIX y XX. República, “construcción” del indio e imágenes contestadas: En *Gazeta de Antropología*, 29 (1), artículo 03. Recuperado de <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4172>
- (2015). *Vivir y morir en Yaruquíes. Indios y mestizos en Yaruquíes una historia olvidada (siglos XVII-XXI). Estudio de caso*. Riobamba, Ecuador: Área de Investigaciones, Vicaría de Pastoral Indígena, Diócesis de Riobamba.
- (2016). *Runas. Sociedad, religión y cultura en los indígenas de Chimborazo*. Riobamba, Ecuador: Área de Investigaciones, Vicaría de Pastoral Indígena, Diócesis de Riobamba.
- Briones Soto, B. (2016). La Religiosidad en los Pueblos Originarios: Una Mirada Crítica a los Marcos Meta-Discursivos Exotizantes en el Imaginario Popular, *Ponencia del 22 de septiembre de 2016*. Lima, Perú: Instituto Raúl Porras Berrenechea.

- Campos García, A. (2012). Racialización, racialismo y racismo. Un discernimiento necesario. N° 273. La Habana, Cuba: Universidad de La Habana, pp. 184-199).
- Cervone, E. (1999). Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica. En *Ecuador racista. Imágenes e identidades*. E. Cervone y F. Rivera (Editores). Quito, Ecuador: FLACSO, pp. 137-156.
- Clark, K. (1999). La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de los indios serranos en el Ecuador (1920 a 1940). En *Ecuador racista. Imágenes e identidades*. E. Cervone y F. Rivera (Editores). Quito, Ecuador: FLACSO, pp. 111-126.
- De las Casas, B. (2011). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Fanon, F. (2010). *Los condenados de la tierra*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Grisales, G. (2008). *Sin maldad y colmado de frutales. El progreso, la integración y la globalización de una frontera amazónica colombiana, peruana, brasilera y antiguamente quiteña*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- IDEHE. Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana (1978). *Los sínodos de Quito del siglo XVI*. Quito, Ecuador.
- Medina Pérez, O. (2010). Diario de viaje del P. Joseph Palacios de la Vega: entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada, 1787-1788. En *Lemir* (14), pp. 797-868.
- Morales, G. (2005). EL discurso exotizante. En *Nosotros y los otros. Una mirada antropológica y comunicacional sobre las migraciones*. Buenos Aires, Argentina: Revista Tram[p]as, N° 45.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1955). *Diario de viaje del P. Joseph Palacios de la Vega: entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada, 1787-1788*. Bogotá D. C., Colombia: Editorial ABC. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/diario/introduc.htm>

- Rivera, F. (1999). Los artistas del racismo: En *Ecuador racista. Imágenes e identidades*. E. Cervone y F. Rivera (Editores). Quito, Ecuador: FLACSO, pp. 19-44.
- Rosaldo, R. (2009). Ciudadanía Cultural. En *Encuentro*. Instituto Hemisférico de Performance y Política. Nueva York, Estados Unidos: Universidad de Nueva York.
- (2000). La pertenencia no es un lujo: Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural. En *Desacatos*, Núm. 3, Ciudad de México, México: CIESAS.
- Suárez Navaz, L. (2011). Políticas de Representación: construcción y marketing de nuevas identidades en el espacio político-mediático. En *Revista de Antropología Social*. N° 20. Madrid, España: Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 229-261.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Editores). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, pp. 47-62
- (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado. En *Tabula Rasa*, N° 9. Bogotá, Colombia. pp. 131-152.